

J.A.Jungmann

A szentmise



prugg verlag

JOSEF A. JUNGSMANN: A SZENTMISE

Josef A. J u n g m a n n

A SZENTMISE

Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés

A liturgiában, legfőképpen pedig az eucharisztia isteni áldozatában valósul meg számunkra megváltásunk műve. Így a liturgia járul a legnagyobb mértékben ahhoz, hogy a hívők élete megvalósítsa és mások számára is nyilvánvalóvá tegye Krisztus misztériumát és az igaz Egyház valódi lényegét.
(Liturgikus Konstitúció 2.)

PRUGG VERLAG
EISENSTADT 1977

A magyar kiadás angol eredetije: THE MASS. An historical, theological and pastoral survey.
Angolra fordította Julian Fernandes SJ
Sajtó alá rendezte Mary Ellen Evans
The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1976
Magyarra fordította Sántha Máté
A borítólapot Szokoly György tervezte

Egyházi engedéllyel. – Druck und Verlag: Prugg Verlag -
Eisenstädter Graphische GesmbH., Eisenstadt, Österreich

BEVEZETÉS

A liturgiátörténetnek és a zsinat utáni liturgikus reform magyarázatának ez a mesterműve, a liturgia nagy tudósának avatott összefoglalása mint postumus munka jelent meg. A nyolcvanhét évével még mindig fiatalos Josef Jungmann 1975. jan. 26-án Innsbruckban örökre lehunyta szemét. Utolsó könyvének megjelenését már nem láthatta meg. Az az öröme azonban megvolt, hogy nyomon követhette Julian Fernandes munkáját, aki az eredeti német kéziratot angolra fordította. (Abban az időben tanítványa volt a Canisianumban, most pedig pap az indiai jezsuita rendtartományban.) Ugyanis az amerikai The Liturgical Press kiadótól kapott ajánlatot, hogy egy összefoglaló munkában mutassa be nemcsak a mise liturgikus formáit – addigi műveiben főleg erre kellett szorítkoznia –, hanem „a szent titok teológiai és lelkipásztori jellegét is. Ezt történetileg és rendszerezés formájában is meg fogom tenni, és így remélem, hogy kerek képet mutatok be” – írta a kiadónak. (Itt mondunk hálás köszönetet a The Liturgical Press-nek a magyar fordítás jogának szíves átengedéséért.)

Elgondolását meg is valósította. Az első részben a szentmise történetét követhetjük nyomon, a második dogmatikáját fejtegeti, a harmadik liturgikus formáját veszi sorra, végül az utolsó a mise lelkiségéhez és a lelkipásztor munkájához nyújt mély szempontokat.

A szerző szakértő bemutatásán át világosan kibontakozik előttünk a megújult miseliturgia szépsége, szervesége, ősi hagyományokba mélyedő gyökerei. Együtt örülünk vele ennek az új kibontakozásnak, és eltölt az Egyház iránti bizalom.

Az angol – és nyomán a magyar fordító is mindent elkövetett, hogy a szöveget nem szakemberek számára is minél érthetőbbé tegye, anélkül, hogy csökkentené tudományos értékét a teológusok és a papság szolgálatára. A szakkifejezéseket lehetőleg lefordítottuk, az idézeteket szintén. A részletes tartalomjegyzék és a mutatók is könnyítik a tájékozódást. Az utalásokat és jegyzeteket meg-

tartottuk, de a rövidebbeket már az angol fordítás beolvastotta magába a szövegbe.

Jungmann könyve azonban sokkal több, mint tudományos értekezés vagy gyakorlati útbaigazító. Éppen beható alaposágával és nagy távlataival az eucharisztikus lelkiségnek is igazi tápláléka. A történelmi fejlődés változatosságában, az elméletek sokféleségében nyomon követhetjük, hogyan próbál az Eucharisziával megajándékozott keresztény behatolni Isten szeretetének mérhetetlen titkába. Nagyszerű erőfeszítés, – boldogan reménytelen igyekezet. A végső szó mindig Aquinói Tamásé marad: „Rejtőző Istenség, hittel áldalak.”

ELSŐ RÉSZ:

TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

I. AZ EUCHARISZTIA ALAPÍTÁSA

A szentmise teológiai tanulmányozásának azzal kell kezdődnie, hogy megnézzük alapításának történetét. Az Újszövetség az utolsó vacsora történetének kétféle elbeszélését tartalmazza: Szent Pálét (1Kor 11,23-25), amely csekély eltéréssel megismétlődik Lk 22,19k-ben, és Márkét (14,22-24), amely lényegében Mátééval azonos (26,26-28).

1. A történeti források

A két elbeszélésnek közös vonása, hogy stílusukat emelkedettebb hangnem, főleg pedig különleges szemita színezet különbözteti meg az evangéliumok különben inkább mindennapi jellegű nyelvétől. J. Jeremias „Jézus eucharisztikus szavai” c. művében tizenhat szemitizmust fedezett föl Márk három görög versében. Ő ezt a szöveget tekinti a legrégebbi elbeszélésnek. Sok más tudós Pálét még korábbinak tartja. Nemcsak hogy ez az első írásba foglalt változat (54 táján), hanem – minthogy Pál úgy adta tovább, mint amit maga is hagyományként kapott – vissza kell mennünk görög eredetéig, az antióchiai keresztény közösségig, ahol Pál 44 körül sokat megfordult (Csel 11,26).

De éppen a görög szövegben a nyelv szemita csengése még messzebbre mutat vissza: az első jeruzsálemi keresztény közösségre. A legrégebbi hagyomány jegyét hordja még az is, hogy a Pál-Lukács-féle elbeszélésben a két eucharisztikus aktust a teljes lakoma választja el egymástól: az átváltoztatott kenyér bemutatása az elején szerepel, a kehely pedig a végén. Annál szembeötlőbb ez, mert más utalásokból látszik, hogy Pál korintusi hívei között a két cselekmény már összefüggően ment végbe, és csak a lakoma után következett.

Az elbeszélés át nem alakítható lényeges jegyeinek ez a hűséges továbbadása, a kicsit idegenszerű nyelvezet tiszteltteljes megőrzése azt bizonyítja, hogy ez az esemény szilárdan megállapodott hagyomány, amelyet gondosan őriztek a korai keresztény közösségekben. Mert ez a két elbeszélés *kultikus* jellegű, és a közösségek liturgikus éle-

téből ered. Természetesen voltak kísérletek, hogy egyetlen eredeti elbeszélést állítsanak össze belőlük, de az eredmények erősen eltérők. A mi célunkra alkalmasabb, ha közvetlenül összehasonlítjuk a két elbeszélést. A pusztán kifejezésbeli különbségeket, mint számunkra jelentéktelenekeket, nem vesszük figyelembe.

Mt 26,26-28	Mk 14,22-24	Lk 22,19-20	1Kor 11,23-25*
Vacsora közben Jézus kezébe vette a kenyeret, megáldotta, megtörte s odanyújtotta tanítványainak, ezekkel a szavakkal: „Vegyétek és egyétek, ez az én testem.”	Vacsora közben kezébe vette a kenyeret, megáldotta, megtörte és ezekkel a szavakkal adta nekik: „Vegyétek, ez az én testem, amelyet értetek adok. Ezt tegyétek az én emlékezetemre.”	Most a kenyeret vette kezébe, hálát adott, megtörte és odanyújtotta nekik ezekkel a szavakkal: „Ez az én testem, amelyet értetek adok. Ezt tegyétek az én emlékezetemre.”	Urunk Jézus elárulásának éjszakáján fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte, és így szólt: „Ez az én testem, amelyet értetek adok. Ezt tegyétek az én emlékezetemre.”
Azután fogta a kelyhet, hálát adott, és ezekkel a szavakkal nyújtotta nekik: „Ez az én vérem, a szövetségé, amelyet sokakért ki- ontanak a bűnök bocsánatára.”	Majd fogta a kelyhet, hálát adott, odanyújtotta nekik. Mindnyájan ittak belőle. Ő pedig így szólt: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amelyet értetek ontok.”	Ugyanígy a vacsora végén fogta a kelyhet is és azt mondta: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amelyet értetek ontok.”	Ugyanígy vacsora után fogta a kelyhet és így szólt: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amelyet értetek ontok.”
			Ezt tegyétek, valahányszor isztok belőle, az én emlékezetemre.”

* A szentírásli szövegeket az 1973-as hivatalos magyar fordításból vesszük. Ebben a „Vegyétek és egyétek” a Vulgata nyomán Pál szövegében is szerepel. Sok görög szövegben és Jungmannál azonban nem. (Ford.)

2. Húsvéti lakoma-e az utolsó vacsora?

A három szinoptikus evangélium az utolsó vacsora elbeszélésekor néhány körülményt is megad az Eucharisztia alapításával kapcsolatban. Így elmondják, hogy ez pászkaünnepi lakoma volt, és a tanítványoknak meg kellett találniuk azt a termet, ahol a Mester elfogyaszthatta velük a pászkát. A szinoptikusokból tehát arra következtethetnénk, hogy magáról a húsvéti lakomáról van szó (vö. Mk 14, 12-17; Lk 22,15). Viszont szembekerülünk azzal a ténnyel, hogy Jn 18,28 szerint a Pilátus előtt Jézusra vádaskodó törvényhű zsidók csak a következő napon, pénteken szándékoztak elfogyasztani a húsvéti lakomát.

Mégis sok jel arra mutat, hogy az utolsó vacsora is húsvéti lakoma volt: talán elővételezett. Ugyanis hűségesen megtartottak benne egy sor erre vonatkozó rituális előírást: Az étkezést Jeruzsálemben tartották, bár a város zsúfolva volt pászkaünnepi zárandokokkal (mintegy 125 000-en lehettek) és alig akadt hely, továbbá este, nem pedig délben, mint máskülönben. Jézus és tanítványai leheveredtek az evéshez, bár a rendes étkezéseket ülő helyzetben fogyasztották el. Az étkezés általában kenyértöréssel kezdődött; ez itt csak az étkezés folyamán történt meg. Azután a vendégek bort ittak; *hagytak valamit a szegényeknek; hálaadó énekkel fejezték be az étkezést.* Mindez a pászkalakoma ismertetőjegye. (Jeremias összesen 14 érvet hoz fel a lakoma húsvéti jellegére vonatkozólag.)

Igy még ha maga az étkezés nem is volt a szó szoros értelmében vett húsvéti lakoma, húsvéti légkörben és szellemenben vettek részt rajta, és húsvéti jellege volt. Az újszövetségi elbeszélések sajátos módon semmit sem említenek húsvéti lakomáról. Ehelyett Jézus új alapításáról beszélnek, ezzel jelezve, hogy ez az új alapítás a húsvéti bárány jelképének beteljesedése.

Hogy Jézus az igazi húsvéti bárány, az az első keresztenyi közösség általános hite volt. Így mondhatta Szent Pál minden további magyarázat nélkül: „Húsvéti bárányunkat, Krisztust feláldozták” (1Kor 5,7). János (19,36) a keresztre feszített Jézusban a húsvéti bárányra vonatkozó jövődőlés teljesülését látja: „Csontot nem törtök benne” (Kiv 12, 46). Krisztus halálát a kereszten tehát úgy tekintették, hogy abban beteljesedett a húsvéti bárány jelentése. A Jelené-

sek könyvének báránya, valamint Jézusnak „Isten Báránya” elnevezése tovább fejleszti ezt a képet.

Ugyanez az azonosítás rejlik egy a korban szokásos másik kifejezésben is, hogy ti. Krisztus „vérével” vagyunk megváltva. A „hibátlan és egészen tiszta bárány” vére ez (1Pét 1,19). Lk 22,15-18-ban, az utolsó vacsora különálló rövid elbeszélésében (nyilvánvalóan a szerző későbbi beszűrése), az evangélista az új ételt és italt kifejezetten megkülönbözteti a húsvéti báránytól, és az új szertartást a régi helyébe állítja. Schürmann szerint ezeknek a verseknek sajátos tartalma „a húsvéti lakoma elbeszélése, amely az újszövetségben teljesedett be”.¹

Az utolsó vacsoráról szóló beszámolókból említett szavak és cselekedetek megerősítik azt az álláspontot, hogy ez csakugyan húsvéti lakoma volt. A zsidó húsvéti lakoma egészen sajátos szertartás szerint folyt le. A következő cselekményekből állott:

1. Az ünnepi áldás (*kiddush*) és az első kehely megáldása, mindkettő a családapa dolga; utána az előétel: keserű füvek és kovásztalan kenyér;

2. Maga a húsvéti szertartás: a gyermek kérdése, hogy mi ennek az ünnepnek különleges jelentősége; a Hallel-zsoltárok első része (a Vulgatában 112; 113,1-8); a második kehely;

3. A tulajdonképpeni vacsora, elején a kenyér fölött mondott áldás, utána megtörték és körbeadták az asztalnál; a húsvéti bárány elfogyasztása; a harmadik kehely, az „áldás kelyhe”; a családapa tulajdonképpeni asztali imája;

4. A Hallel második része (113,9–117,29; 135) és hálaadó ima a negyedik kehely fölött. (A leírást Strack-Billerbeck könyvéből vesszük, 4,41-76).

Jézus minden valószínűség szerint a tulajdonképpeni húsvéti lakoma bevezető mozzanatát, vagyis a kenyér fölött mondott áldást használta fel arra, hogy tanítványai-val közölje az új kenyér titkát; és hasonlóképpen „vacsora után” a harmadik kehely bor fölött ejtette ki az átváltoztatás szavait.

3. Az átváltoztatás szavai és az új szövetség

Ezek az átváltoztató szavak alaposabb vizsgálatot igényelnek. Nem merítjük ki jelentőségüket azzal az egy-

szerű megállapítással, hogy az Úr testének és vérének valószínűs jelenlétét fejezik ki a kenyér és bor színe alatt. Mélyebb jelentésük különösen világos a kehely fölött kiejtett szavakból. Mert itt a vér több, mint az emberi élet pusztá szimbóluma. Kiontott vér, sőt az új szövetség vére. Pál/Lukács annyira hangsúlyozza a szövetséget, hogy magáról a kehelyről is egyszerűen így beszél: „a szövetség”, azaz az Isten és az ő új népe között létrejövő szövetség alapja. Így megvan a viszony a Sinai szövetséggel (Kiv 24,5-8): ott az isteni törvény kihirdetése után megjelent Mózes az ószövetség képviselőjeként, felajánlotta az áldozatot, és a feláldozott tulkok vérének felét az oltárra hintette, másik felét a népre, a következő szavak kíséretében: „Ez annak a szövetségnek a vére, amelyet az Úr ilyen feltételek mellett kötött veletek.”

A görög *diathéké* szót itt nem „hagyatéki rendelkezésnek” kell érteni (most rendszerint nem is így értik), ahogyan Luther helytelenül föltételezte még az Eucharisztia alapításának szavaiban is. Zsid 9,16k már újfajta értelmezése a „testamentum”-nak, és a *berith* szó helyes megfelelője szövetség. De mint J. Behm megjegyzi, a fogalom nem szükségképpen tételez fel két egyenlő szerződő felet, hanem az üdvösségtörténet során inkább Istennek népére vonatkozó tervét fejezi ki.²

Ez a szövetség, amelyet Lukács/Pál mint az új szövetséget emleget, ugyanaz, mint amit Jeremiás próféta hirdetett (31,31-34); több, mint az atyák megszegte régi szövetség megújítása. Új a kiterjedése is: „Bensejűkbe adom törvényemet, és a szívükbe írom, mondja az Úr” (31,33). Hogy Jézus a szövetségnek ezt az oldalát hangsúlyozza, az annál nyomósabb, mert a Sinai szövetség emléke már a prófétáknál is igen ritkán jelenik meg, a nép tudatában pedig még inkább háttérbe szorította az egyiptomi kivonulás emléke. De az annyifelől Mózesre emlékeztető húsvéti lakoma alkalmával a „szövetségre” történő utalás minden további magyarázat nélkül, közvetlenül érthető.

Az a vér, amelyről itt szó esik, a szövetség megpecsételésére kiontandó vér. Tehát *áldozati* vér. A leírás itt istentiszteleti fogalmat használ fel. Különösen élénk ez a húsvéti bárány „feláldozásának” (Mk 14,12) napján, mikor a nép mindenfelől összegyűlt, hogy részt vegyen a húsvéti áldozat lakomáján.

A görög szöveg jelen idejének jövő idejű jelentése van. (Valójában az arám eredeti emléke, mert abban nincs külön jövő idejű alak.) A kereszthalálra mutat. Mert ott és nem az utolsó vacsorán ment végbe és pecsételődött meg ez a szövetség. (Ebben L. Lecuyer nézetét fogadjuk el H. Kruse-é ellenében; lásd az előbbinek „Le sacrifice de la Nouvelle Alliance” c. könyvét, 179. o.³) Jézus tehát szavai-
val áldozati halálát jelezte, amelynek alkalmával ki kell majd ontania véré-
t. Ő maga intézkedett véré-
ről. A bibliai felfogás szerint a vér Isten jogos része, az ember nem rendelkezhetik róla, „mert a vér: élet” (Mtörv 12,23). Ezzel a szóval tehát Jézus odaadta életét, amint előre megmondotta.

De a kehely fölött kiejtett szavak meg is magyarázzák az élet átadásának jelentőségét. A vér „értetek”, „soka-kért”, „a bűnök bocsánatára” fog ömölni.⁴ Ezek a kifejezések történetesen Deutero-Izaiásban is előfordulnak Ebed-Jahvéval, Isten szolgájával kapcsolatosan (53,5.11-12); a „szövetség” szó is ugyanabból a szövegből való (42,6; 49,8; 53). A titokzatos „Isten szolgája” és Jézus között az evangéliumok számos helye párhuzamot von (Mt 8,17; 12, 18-22; Jn 12,38). Maga Jézus félreérthetetlenül utal rá Lk 22,37-ben, és minden bizonnyal erre céloz a kehely fölötti szavakban is. Deutero-Izaiás Ebed-Jahve önátadását engesztelő szenvedésnek írja le, de nem a hagyományos istentiszteleti áldozat értelmében; nem állítja Ebed-Jahve halálát azonos síkra a húsvéti bárány áldozatával.

Az utolsó vacsorán a Mester inni adja véré-
t tanítvá-
nyainak, hogy osztozzanak életében, és így részesei legyenek az új szövetségnek, amelyet vérével készül megpecsételni. Most is közvetlenül előttük van az áldozat és az áldozati lakoma (lásd Kiv 24,11; 1Kor 10,16). Nem lehet véletlen Márk kifejezett állítása: „Mindnyájan ittak belőle”, mert – mint J. Betz jelzi – úgy látszik, a zsidókeresztyének között bizonyos ellenkezés mutatkozott az eucharisztikus kehellyel szemben, és ez csak lassan halt ki.⁵

A Pál/Lukács-féle elbeszélés még a kenyérrel kapcsolatban is hozza az önátadás szavát, Isten szolgájának módjára: „értetek”, „értetek adok” (szó szerint: értetek adott, mint múlt idejű melléknévi igenév; lásd Iz 53,12). Az „adott” (*didómenon*) kifejezést még nem kell az áldozat értelmében vennünk. Általánosabban is érthetjük, mint

adományt, ajándékot. Egy szerződés vagy szövetség megkötéséhez hozzátartozott ajándékok kicserélése. De az Istennek adott ajándék valójában áldozat, amint a szakemberek kiemelték az Eucharisziáról mint szövetségről szóló tanulmányaikban. Azonkívül még ha ezt a *didómenon*-t a tanítványoknak adott ajándék értelmében kell is vennünk (a *dedóké*-nak megfelelően), akkor is a keresztség végső öntadásának kezdete, elővételezése volt, amely minden idők hívőire kiárad majd. Az értelem azonos Jn 6,51c kijelentésével: „A kenyér, amelyet adok, a testem a világ életéért.”

4. A test-vér szimbolika

Amint láttuk, a Pál/Lukács beszámoló szerint a kenyér fölött kiejtett szavak étkezés előtt hangzottak el, és így időben elkülönültek a kehely fölött elmondottaktól. Ennélfogva joggal kérdezhetjük, vajon nem gondolhatunk-e a kenyér fölött kiejtett szavaknál már a test és vér elválására. Mindenekelőtt a test (gör. *szóma*, arám *gufi*, testem) nem ellentéte a vérnek (*haima*); ugyanúgy jelentheti a teljes személyt. Tehát a tanítványok nem olvashattak bele a szavakba a vérrel való ellentétet.

A liturgikus hagyomány viszont már egész korán egymás mellé hozta a két cselekményt, mint ahogy már Márk/Máté sem említi, hogy közülük esett a lakoma. Ebben a hagyományban *szóma* és *haima* egymás tőszomszédságában állt, mint két áldozati kifejezés. Az áldozatbemutatás nyelvében a „hús” (inkább *szarksz*, mint *szóma*) és „vér” összetartozó fogalompár (Lev 17,11-14; Kiv 39, 17-20; lásd Zsid 13,11). A hagyomány egy részében a korai időkben mégis beleolvasták a kenyér fölötti szavakba az áldozati halál szimbolikáját, amikor ti. az eredeti szöveghez: „az én testem értetek”, hozzátették a „megtöretett” (*klómenon* vagy *thruptómenon*) szót.

5. Hálaadó szertartás

Az újszövetségi hagyományban a szentségi szavak nem elszigetelten állnak, hanem a cselekmény részei. A zsidó szokás szerint a lakoma kezdetén (a pászkaünnep napján, miután az étkezés már megkezdődött: „vacsora közben”) a családapa kezébe vette a kenyeret, hálaadó imádsággal megáldotta, megtörte, és körbe adta az étke-

zés résztvevőinek. A húsvéti lakomán éppúgy, mint minden ünnepi étkezésen az igazi asztali hálaadás a végén volt, „a harmadik kehely fölött”. Azután mindenki ivott a maga kehelyéből. Az utolsó vacsora lefolyásának ezen a pontján a szokástól való kiáltó eltérésről értesülünk, a kenyér bemutatásával párhuzamban: a Mester a saját kehelyét adja tanítványainak – ez rendes körülmények között csak a vendég különös megtisztelésére történt –, és felszólítja őket, hogy igyanak. „És mindnyájan ittak belőle.” Ilyen módon kiemeli ennek a kezéből származó kehelynek a jelentőségét. A cselekményt kísérő szavak megadják a magyarázatot.

A kenyér fölötti hálaadó ima az étkezés elején rövid felkiáltás volt: „Áldott legyen Jahve, a mi Istenünk, a világ királya, aki kenyeret sarjaszt a földből” (Mishnah, Berakoth 6,1). Jellemző, hogy Márk/Máté ezt az imát az *eulógia* szóval jelzi, amely inkább rövid hálaadó imának felel meg, a második alkalommal viszont, a kehelynél az *eucharisztia* szót használják. Jézus a kenyértöréskor, mint más alkalmakkor is, bizonyára jellegzetes, személyes módon fogalmazta meg szavait. Hiszen az emmauszi tanítványok a kenyértörésről ismerték fel (Lk 24,30-35). Az étkezés utáni hálaadás természetszerűen könnyen kiszélesedik.

Jézus idejében az evés utáni hálaadás (*birkatha-mazon*) három részből állott. Előtte volt az imádságra való felhívás: „Mondjuk el az áldásimát.” Az első mondat köszönet volt Istennek, hogy jóságával és kegyelmével fenn tartja a mindenséget. A második hálaadás az országért, amelyet népének adott örökségül. Ezután következett a hálaadás vagy inkább közbenjárás Jeruzsálemért.⁶

A főhangsúly a középső részen volt, hálaadó jelleggel; itt lehetőség nyílt rögtönzésre, hálaadásra Isten különleges műveiért. Az ilyen kiszélesedés (legalábbis a késői korban) szokássá vált, különösen a húsvéti lakomán (Hänggi–Pahl 27). Ilyen alapon lett az imádság az Úr ajkán a hálaadás eszköze mindazért, ami Isten rendelkezése szerint a világ üdvözítésére történt, és mindazért, ami most fog beteljesedni. Ha ebben az imádságban már kijelentette cselekvésének és jövőendő szenvedésének értelmét és célját, akkor annál indokoltabb volt, hogy az áthagyományozott szavak a legnagyobb tömörséggel a lényegét tartalmazzák.

Márk/Máté erre a vacsora utáni hálaadásra az *eukharisztiasz* szót használja. Ez kiemeli nagyobb súlyát és hálaadó jellegét, míg a kenyér fölött mondott imánál a kevésbé határozott *eulogésasz* szó szerepel. Pál/Lukács ugyanezt az *eulogésasz* szót alkalmazza az első helyen és csak egyszer, talán a számukra már megszokott használat szerint. A szemita alapszöveg nem enged megkülönböztetést *eulogein* és *eukharisztein* között. Az ilyen fajta imádságot a *barak* szóval jelölték, ennek pedig a görög *eulogein* felel meg. Ezért később ezt az imát *berakah*-nak hívták; használatát a rabbiktól származó szigorú szabályok korlátozták. Természetesen Jézus idejében még nem mutatható ki a *berakah* ilyen végleges formája.⁷

Az étkezés utáni hálaadásnak megvolt az előírt külső szertartása is. A családapa fogta a borral telt kelyhet, és egy tenyérynire az asztal fölé emelte. Ez a mozdulat felajánlási szertartás volt, ugyanaz, mint amiről a zoltáros beszél (116,13): „Feltartom üdvössége kelyhét” (*calicem salutaris accipiam*). Az „*accipiam*” megfelel a „fölemel” jelentésű héber szónak. Ez egyszerűen konkrét kifejezése annak a gondolkodásmódnak, amely az egész ószövetséget és még az újszövetséget is átjárja. Étél és ital Isten kezéből kapott adományok életünk fenntartására. Ezért mielőtt elfogyasztjuk őket, föl kell emelnünk az Isten felé, és az áldással „felszabadítanunk”; hálát kell adnunk neki értük.

Az áldozati szertartások ebben a hálaadásban ugyanabból a gyökérből eredtek, mint az Isten fönségének elismerésére szolgálók. Ugyanarra az alapeszmére támaszkodnak, amint ez világosan kifejeződik az állatok levágásának ószövetségi felfogásában. Még az újszövetség korszakában is érvényesült az a gondolat, hogy a vágáskor kiontott vért Istennek kell felajánlani. A vér mint az élet alapja Istené; a szövetség hajléka előtt kellett kiönteni vagy a földre folyni.

Péter látomása folyamán ebben a formában kap parancsot, hogy ölje le és egye meg a tisztátalan állatokat: *thüszon kai phage* (Csel 10,13). Mint Joseph Sint megjegyzi, ez a *thüszon* „csak úgy zeng az áldozati felhangoktól”.⁸ Így Jézus az utolsó vacsorán nemcsak főpróbáját tartotta másnapi áldozatának, hanem vonatkozásba hozta cselekvését a felajánlás bizonyos szertartásaival. És ezek a szer-

tartások jelentős kiindulási pontot alkotnak az Egyház áldozata számára az eucharisztikus ünnep elkövetkező fejlődésében.

6. Az utolsó vacsora mint áldozati lakoma

A kehely fölemelése az utolsó vacsorán nem az egyedüli szertartás, amely Isten felé irányuló mozgást sugall, elővételezve és megjelenítve a Golgota áldozatát. Lehet, hogy hasonló szertartás ment végbe a kenyérrel is. Ez rejlik talán a feltűnően hangsúlyozott „(kezébe) véve” (*labón, elaben*) szóban. Írott bizonyítékot csak sokkal később találunk arra nézve, hogy a zsidó asztali szokások közt szerepelt ilyen eljárás a kenyérrel (vö. Hänggi–Pahl 5–7). Azonban a 4-5. század liturgikus hagyománya Basilius liturgiájában éppúgy, mint a Jakab-féle liturgiában úgy értelmezi a bibliai elbeszélés „kezébe vette” (*labón*) szavát, hogy az ilyen „fölemelést” jelent (*labón arton epi ton . . . kheiron kai anadeikszasz szoi*).⁹ A jelentős azonban az, hogy a mindkét cselekedetet bevezető hálaadás félreérthetetlenül Isten felé mutat. Eredetileg az *eulogein* és *eukhariszein* egyaránt tárgyatlan ige volt: dicsérni, megköszönni. De amikor valami fölött történt, akkor értelmük egyben az illető tárgy megszentelését, odaadását is tartalmazta. Ezért már Justinus vértanú tárgyas igeként használja az *eukhariszein*-t.

Ebben a két kifejezésben nem kell egyes tudósok módjára szorosan vett áldozati kifejezést keresnünk; elég itt, ha az *adást* Isten felé irányuló mozgásnak értjük. A szakemberek joggal utasították el K. G. Goetz († 1944) elméletét), aki az utolsó vacsora alapítását kizárólag az Öszö-vetség étel- és italáldozatainak értelmében magyarázta. 1952-ban A. Rehbach egészen más céllal újból föllevenítette ezt a tételt: szerinte az Eucharisztia ételáldozata azonos a kereszt áldozatával, azt jeleníti meg.¹⁰ Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy az utolsó vacsorán végbemenő eucharisziát már bizonyos szertartások vették körül, és az Egyház áldozata később kifejeződést találtott ezekben a formákban.

A bibliai szövegmagyarázat nemcsak az eucharisziáról vetette föl azt a kérdést, vajon kezdettől áldozatnak értették-e. Ugyanezt kérdezték Jézus kereszthaláláról is, amely az eucharisziában újból megjelenik. Ez a kérdés

indokolt lenne, ha az „áldozat” szót itt egyszerűen az ószövetségi rituális törvények értelmében vennénk. A régi fogalmat az új eseményre csak analógikusan lehet alkalmazni. Mint ahogy az újszövetségben nem létezik többé a levitikus papság és a templom, úgy nincs a régi értelemben vett áldozat sem. De az áldozat ténye most új formát ölt, és ezzel együtt megvan az áldozat megújult, megtisztult fogalma is.

Hallottuk, hogy maga Jézus alkalmazta az ószövetségi áldozati nyelvnek egyes elemeit saját cselekvése körülírására. Valóban – mint ahogy Sabourin rámutat („Rédemption sacrificielle”) –, a bárány, a vér és a szövetség vére az áldozati nyelv központi fogalmai.” Csak innét eredhet, hogy az áldozat eszméjét kezdettől fogva alkalmazták az Istenember cselekvésére. Kifejezetten utal erre Ef 5,2: „Krisztus szeretett minket, és odaadta magát értünk jó illatú áldozati adományként az Istennek.” Végül pedig a zsidókhoz írt levél 10. fejezetében az új fogalom – a régi templomi istentisztelet szóképeivel – uralkodó téma lett.

Amikor Jézus a kezében tartott kenyér és kehely jelentését ezekkel a szavakkal magyarázza meg: „Ez az én testem, amelyet értetek adok . . . az én vérem, amelyet értetek ontok”, s így bevezeti és elővételezi a Kereszt áldozatát, akkor már ezt a jelenlegi cselekedetét is áldozatként – vagy legalább az egyetlen áldozat előjátékaként – jellemzi. Következésképpen az étel és ital, amelyre meghívja az apostolokat, áldozati lakoma.

Az ószövetséget megpecsételő áldozatbemutatót áldozati lakoma fejezte be (Kiv 24,11). A húsvéti lakoma, amelyre a nép összegyűlt, szintén áldozati lakoma volt. De az utolsó vacsorán a valóság elfoglalja az árnyak helyét. Erre az áldozati lakomára céloz Pál az első korinthusi levélben, amikor ellentétbe állítja az Úr asztalát a sátnéval, rajta az isteneknek áldozott hússal (10,21). Még a Jánosnál található eucharisztikus beszédben is világos a célzás az áldozati húsról: „A kenyér, amelyet adok, a testem (húsom) a világ életéért” (6,51).

7. Az eucharisztia mint megemlékezés

Az evangéliumi elbeszélés meghagyása: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre”, Pálnál a kettős cselekmény mindkét részében előfordul, de hiányzik Márk/Máténál. Ezeket

a szavakat tulajdonképpen nem kellett leírni, ha a parancsot a közösségek liturgikus gyakorlata úgyszólván megtartotta. Mint a voltaképpen szöveghez kapcsolt „rubrika” annál világosabban mutatja, hogy Jézus búcsúvacsorai eljárása nem csupán jelképes cselekvés volt, amellyel jövődől halálára utalt és előkészítette rá tanítványait, hanem alapítás, egy maradandónak szánt szokás létrehozása.

Ezért van az is, hogy az utolsó vacsora nem nyilvános étkezés volt, kívülről hívott vendégekkel, hanem a Tizenkettőre, Isten új népének képviselőire korlátozódott. A meghagyás csupán nekik szólt. Az újszövetségi elbeszélés nem egyszerű tudósítás, inkább *kultikus* szöveg, amely a kettős cselekményt lényeges elemeibe sűrítette. Ezt kellett megismételni a közösség összegyülekezésekor, hogy elevenen tartsák Jézus Krisztus emlékezetét.

Hogy az itt leírt cselekményt az Egyház korai idejétől ismételték, azt mindenki elismeri. Már most meg kellett valahogy magyarázni ezt a tényt, vagy legalábbis a végrehajtásakor használt szavakat. A szakemberek azt hitték, hogy hellenisztikus forrásokban találták meg a magyarázatot: itt előfordulnak olyan alapítáisleírások, amelyek meghatározott napon ismétlődő megemlékezést (*anamnészisz*) kívánnak meg. De a zsidóság esetében ez a magyarázat fölösleges, hiszen a húsvét megünneplését kezdettől fogva (Kiv 12,14) minden évben „megemlékezésül” kellett megtartani.

A megemlékezés jelentése alig vonható kétségbe. Igaz, hogy Jeremias teológus az ismétlés meghagyására vonatkozólag a következő értelmezést javasolta: „Tegyétek ezt, hogy Isten megemlékezzék rólam, vagyis elhozza a messiási királyságot.” De ez a javaslat kevés tetszésre, annál több ellenvetésre talált. Erről főleg Betz számol be (*Die Eucharistie* 2.1:213k). Nincs rá ok, hogy eltérjünk az itt álló szavak egyszerű, betű szerinti jelentésétől: vagyis hogy tanítványai meg akarják tartani Jézust emlékezetükben, és megemlékezés által továbbra is egyesülni akarnak vele. Így a súly azon van, amit Jézus tesz, valamint ennek a kettős cselekménynek későbbi végrehajtásán, amely *megjelentette* a kereszten végbement önátadását.

Pál elbeszélésének további folyamán kifejezetten mondja ezt: „Valahányszor ugyanis e kenyeret eszitek és e kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek (*katangellete*),

amíg el nem jön" (1Kor 11,26). Abban, hogy szavukkal hirdessék az Úr halálát, „amíg el nem jön”, nem valami új parancs jut itt kifejezésre: ugyanaz a parancs ez, amelyről az imént szó volt, de immár egy sajátos okon alapul: „ugyanis”. És a szöveg világosan kifejezi, hogy az új alapítás az Úr dicsőséges második eljöveteléig terjedő egész időre vonatkozik. Magától értetődik, hogy a külső cselekményt a hirdető szónak kell kísérnie; ez is egy része cselekménynek. Vagyis az *eulogein-eukharisztein* kétségtelenül beletartozik a meghagyás tárgyába, maga a lakoma viszont nem. Valóban: a lakomáról nincs szó többé. Mint Neuenzeit megjegyzi¹², Pál az eucharisztia olyan értelmezéséből indul ki, amely már elválik a lakoma jellegétől.

II. AZ ELSŐ KÖZÖSSÉGTŐL RÓMAI HIPPLYTUSIG

Amikor húsvét és pünkösd eseményei után az apostolok végképp megértették, mi történt, amikor az is világosabbá vált előttük, mit jelent Jézus részéről az eucharisztia megalapítása az utolsó vacsorán, akkor már megváltozott helyzettel álltak szemközt. Ami az utolsó vacsorán Jézus áldozati halálának kijelentése és elővételezése volt, az most megemlékezésé lett: az ő nevében és utasításai szerint most nekik kell tenniök, amit maga Jézus tett az utolsó vacsorán.

Meg is tették, sőt buzgón, a lehető leghívebben teljesítették az Úr parancsát. Ez már csak az eucharisztia megalapításáról szóló újszövetségi elbeszélések tényéből és sajátos jellegéből is világos. Ezek az elbeszélések, különleges nyelvi formájukkal, az első jeruzsálemi keresztény közösség idejéből valók. Csak néhány elszórt nyomjelzőt találunk arra vonatkozólag: hogyan teljesítették az apostolok ténylegesen a kapott parancsot, hogyan építették bele az eucharisztia intézményét a születő egyház életébe, hogyan magyarázták cselekvésüket. Komoly döntéseket kellett hozni. Milyen keretben, milyen módon üljék meg az Úr emlékeztét? milyen alkalmakkor? a résztvevők milyen csoportjával? Egy különleges megbízással rendelkező ember vezesse-e hivatalból, vagy egyszerűen kerek asztalnál üljék meg egyenlő résztvevők között?

Az újszövetség elbeszéléseiben csak hiányos választokat találunk. Csupán egyvalami világos: a zsenge egyház

legkezdetétől megülte, mégpedig meglepő biztonsággal, egybehangzó eljárással és ugyanazzal a betűszerinti, realisztikus értelmezéssel. Ennek a biztonságnak az eredete kétségtelen. Ha egyáltalán van értelmük az Úr feltámadása utáni megjelenéseinek, és ha e jelenések alatt „az Isten országára vonatkozó dolgokról” (*ta peri tész bazileiasz tú theú*, Csel 1,3) beszélt nekik, akkor föltétlenül elő kellett kerülnie az utolsóvacsorai alapítás megerősítésének és világosabb megmagyarázásának.

1. Az első keresztények eucharisztája

a) A „kenyértörés”

Az Apostolok cselekedeteinek könyve tanúsítja, hogy az első keresztény közösségben megvolt a kenyértörés. A Didachében (14,1), valamint Antióchiai Szent Ignác püspöknek az efezusiakhoz írt levelében (20,2) a „kenyértörés” már az eucharisziát jelenti. De még korábban az első korintusi levél kifejezése: „a kenyér, amelyet megtörünk” (10,16), kétségtelenül az eucharisziára vonatkozik. Ugyanígy csak az eucharisziáról lehet szó, amikor a troázi közösség „a hét első napján összegyűlt kenyértörésre” (Csel 20,7). Annál is inkább, mert ez a megjegyzés csak mellékesen, magától értetődő szokásként szerepel, és ezúttal főleg Pál az, aki „megtöri a kenyeret” (20,11). Így jó okkal föltételezhetjük, hogy Lukács hasonló értelemben használja a kifejezést Csel 2,42 és 2,46-ban, bár emellett még teljes étkezésre is gondolhatunk (2,46).

A kenyértörés általános kifejezés volt a zsidóság körében az étkezés bevezető mozzanatának jelzésére (a csáládapa végezte). Ugyanakkor magába foglalta a kísérő hálaadó imát és az asztaltársak részesedését. Minthogy az eucharisztában maga ez a cselekmény kebeleződött be és magasztosult fel, a kenyértörés bizonyára már hamarosan úgy érvényesült, mint az eucharisztia megfelelő kerete. A fiatal egyház hívei kis csoportokban jöttek össze közös esti étkezésre olyan házakban, ahol erre alkalmas helyiség volt. Ez különben már általános szokás volt a zsidóknál: közös lakoma baráti körben (*haburah*). Bizonyos napokon – nem említik külön, mikor – a keresztények ezeknek a vacsoráknak során valószínűleg megültek az eucharisziát: „Állhatatosan kitartottak az apostolok taní-

tásában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban” (Csel 2,42).

Ez a szöveg az eseményeknek egy bizonyos elsőbbségét vagy rendjét is sugallja. Első az apostoloknak, a feltámadás tanúinak tanítása, azután következik a testvériség: ez itt magába zárja az osztozás készségét, a testvéri szeretet érzését, amely semmit sem tart vissza magának (Csel 4,32). Mint ahogy a keresztség előfeltétele a hit, éppúgy az eucharisztiaának a szeretet.¹³ „Örömmel és tiszta szívvel vették magukhoz közösen az ételt” – olvassuk Csel 2,46-ban.

Ennek az örömnak az oka nem lehetett más, mint az, hogy tudatában voltak az Úr dicsőséges feltámadásának és vele való testvériségüknek. Tudták, hogy összejöveteleiken, különösen pedig az eucharisztia ünneplésekor az Úr van ott „köztük”, ahogyan ő maga megmondotta (Mt 18,20). Tudták, hogy az eucharisztiaában továbbra is asztaltársai az Úrnak, mint tanítványai földi élete alatt és feltámadása után (Lk 24,41-43; Jn 21,12-13; Csel 10,41). Szent lakomájukban annak a messiási lakomának kezdetét és titokzatos elővételezését látták, amelyről az Úr példabeszédeiben szólt.

Innét ered a „*Marana tha*, jöjj, Urunk!” felkiáltás is az első keresztény közösség összejövetelén. Egyike ez annak a kevés számú szónak, amely liturgiájuk eredeti nyelvén maradt ránk (1Kor 16,22; Didaché 10,6; vö. Jel 22,20). Jézusban felismerték „Urukát”, a Küriosz-t, aki láthatatlanul vendégük volt, s kezéből vették testét és véré.

b) A vacsorával együtt tartott eucharisztia

Ahhoz nem férhet kétség, hogy a korai időkben az eucharisztia étkezéssel társult. 1Kor 11,17-34-ben Pál az ötvenes évek korintusi közösségének figyelmét erre a tényre irányítja. „Az Úr asztala” ez: a kifejezés már magában foglalja a két összetevő együttesét. Még a Didaché szerint is, tehát a kereszténység első századának a vége felé, az eucharisztia lakomával járt együtt, mert megülését étkezés előzi meg, a 9. és 10. fejezetben található imádságok keretében.

Ezt a viszonyt eléggé tükrözik már az imákhoz csatlakozó fohászok is (10,6): „Szálljon le a kegyelem, és múltjék el e világ. Amen! Hozsanna Dávid házának! Aki szent,

közeledjék. Aki nem szent, tartson bünbánatot. Marantha. Amen.” (Lásd J. P. Audet: *La Didachè*, 423k). Jeremias is (The Eucharistic Words of Jesus 108-25) úgy találja, hogy a kérdés egyszer s mindenkorra elintézett. Sőt a 2. századbeli „Apostolok levele” (Epistola Apostolorum 15. fejezet, 13k a Duensing-féle kiadásban) olyan szavakat tulajdonít az Úrnak, amelyek „az agapét és az én emlékezetemet” idézik (vagy „emlékezetemet és az agapét” a kopt hagyományban), bár itt az utalás sajátosan húsvét éjjelére vonatkozik.

Ennek a (csöppet sem világos) esetnek a kivételével az eucharisziával kapcsolatos étkezést sehol sem hívják agapénak. Ez a kifejezés a 3. század óta az Egyházban egy másik megállapodott gyakorlatot jelez: a szegények jótartására adott étkezést.¹⁴ Valószínűleg még hosszú ideig fennmaradt a régi szokás maradványaként, hogy legalább húsvét éjjelén étkezés is volt. Hippolytus „Apostoli hagyomány” c. írása szerint (*Traditio Apostolica*) az újonnan kereszteleknek, miután magukhoz vették az Úr testét és mielőtt a kehelyben részesültek, egy csészében tejet és mézet nyújtottak (a gyermekek eledelét), egy másikban pedig vizet (Botte 56–59).

Ezt a lakomát szertartásos rendje miatt később úgy fogták fel, mintha szoros kapcsolatban lenne az eucharisziával. De nem gondolhatjuk húsvéti lakomának. Azt a maga jellegzetes szertartásaival egy évben csak egyszer lehetett megülni. Ezért nem mondanak semmit az utolsó vacsora részleteiről az eucharisztia alapításának liturgikus elbeszélései. De ha nem is volt ez húsvéti lakoma, lehetett ünnepi étkezés: olyasmí, mint ahogy a szombat kezdődött a családi körben, vagy amit esetleg más alkalmakkor baráti összejövetelként rendeztek. Mert ilyen étkezéseken is szokásban volt a kenyértörés az elején és az áldás kelyhe a végén.

Mindenesetre az Úr alapításaként nem az étkezést kellett megismételni, hanem azt, amit Dom Gregory Dix („*The Shape of the Liturgy*” c. művében) eredeti formájában „hét részes” szkémának hív: 1) az Úr kenyeret vett a kezébe, 2) hálát adott, 3) megtörte, 4) szétosztotta a megfelelő szavak kíséretében, 5) vette a kelyhet, 6) hálát adott, 7) odanyújtotta tanítványainak. A körülményekhez való alkalmazás első lépése a kettős cselekmény két részének

összevonása volt. Márk/Máté alapításebeszélése, úgy látszik, ezt a liturgikus gyakorlatot tartotta szem előtt.

Az eredmény négy részes forma lett: 1) a kenyér és bor előkészítése, 2) a hálaadó ima, 3) a kenyértörés, 4) az áldozás (i. m. 48–50, 78–82). Ebben a formulában már fölismerhetjük a mise szerkezetét, ami azóta közhasználatúvá lett. Mihelyt a két rész így egyesült, az étkezés kezdett elválni az eucharisztikus cselekménytől, és az eucharisztikus szertartás akár étkezés előtt, akár utána végbemehetett. A következő logikus lépés az volt, hogy a cselekmény önmagában is lefolyhatott, az étkezéstől függetlenül. Ennek a második lépésnek pontos dátuma talán a különböző helyi feltételektől függött. Mindenesetre a második századra már befejezett tény.

Ezzel a fejlődéssel párhuzamosan jelentős döntésre került a sor mind a külső formára, mind az Úr alapításának általános felfogására vonatkozólag. Minden asztal eltűnt a helyiségből, kivéve azt az egyet, ahol a kenyeret és bort tartották. Az ebédlőterem vallásos gyülekezeti helyé változott. Nem használják többé azokat a kifejezéseket, amelyek a tényleges étkezés képzetével társultak: *kenyértörés*, sőt az *Úr asztala*. Csak a 16. századi protestáns reformátorok alkalmazzák az étkezéstől különálló szentségi szertartásra a *vacsora* szót.

c) A megünneplés új ideje és új neve

Miután szakítottak az étkezéssel, az Úr emlékezete megülésének óráját is újból rendezni kellett. Mind a zsidó, mind pedig a hellenisztikus hagyományban a nap legfontosabb étkezése a *deipnon*, a vacsora volt. Minthogy az eucharishtiát most már nem volt szükséges étkezéssel egybekötni, a nap valamilyen más idejére is teheték a munkaidőn kívül (mert hiszen az első idők keresztényei számára a vasárnap hivatalosan éppen olyan munkanap volt, mint bármelyik más). Természetesen adódott a kora reggel. Hozzájárult ehhez az az ok is, amely nyilvánvalóan döntő volt a vasárnap kiválasztásában: annak emléke, hogy az Úr a hét első napján kora reggel támadt fel. Valamivel később Szent Cipriánnak Caecilíushoz írt levele kifejezetten említést tesz erről (Ep. ad Caecilium 63,16).

További indokolást jelentett, amikor bevezették azt a szokást, hogy az eucharisztikus ünnep a zsinagóga példá-

ja szerint szentírásolvasással kezdődött, minthogy ez a zsidó istentisztelet szombat reggel folyt le. Valószínű, hogy mikor Plinius kormányzó jelenti Trajanus császárnak 111–113 körül: a keresztények „a kijelölt napon . . . napkelte előtt” összegyűlnek (*stato die ante lucem*: Ep. ad Traianum 10,96), akkor itt csakugyan az eucharisztia megütléséről van szó.

Megjelenik az *eucharisztia* kifejezés (Szent Ignác levelei: szmirnaiakhoz 7,1; 8,1; efezusiakhoz 13,1, philadelphiaiakhoz 4,1). A nem lényeges elemeket már kiküszöbölt eucharisztikus szertartásban a legmegragadóbb elem a hálaadó imádság. Most már nem az étkezés, hanem a kenyér és bor fölött elmondott hálaadó ima határozza meg alapvetően az istentisztelet jellegét. A lakoma elemei megmaradnak a szentségben és annak kenyér és bor színe alatt való vételében, de az ünneplés egészét már nem hívhatjuk étkezésnek. Mint Schürmann megjegyzi: „A folyamat teljesen stilizálttá vált, megszabadult köznapi jelentésétől, és egészen szimbólummá alakult”.¹⁵ Az áldozás kezdettől fogva nem jelentette Jézus teljes alapítását, csak annak egyik lényeges elemét.

A hálaadó ima tartalmát magának az alapításnak a természete határozta meg: az Úr parancsa, hogy idézzék fel az ő emlékezetét, és az ő saját példája az utolsó vacsorán. Az apostoli levelek különféle helyein található ilyen hálaadó ima a Krisztusban kapott megváltás és üdvösség művéért, pl. Kol 1,12-22, Fil 2,5-11, 1Tim 3,16, 1Pét 3,18-21. Pálnak szinte minden levele hálaadó imával kezdődik. Az Apokalipszis dicsőítő himnuszai (4,11; 5,9-14; 11,17-18; 15,3-4) és az Úr búcsúbeszéde (Jn 14–17) szintén jó példái ennek. Néhány szerző ma is úgy gondolja, hogy a Didaché 9. és 10. fejezetében található imák nemcsak a zsidókeresztények ünnepnapjait étkezéseinek asztali imái, hanem eucharisztikus imádságok is.¹⁶

d) Az eucharisztia áldozati felfogása

Az eucharisztia megütlésének áldozati jellegét szintén kiemeli a Didaché (14,1): „Gyülekezzetek össze az Úr napján, törjétek meg a kenyeret és adjatok hálát, de előbb valljátok meg bűneiteket, hogy áldozatotok tiszta legyen.” Utána Malakiás jövendölését idézi a tiszta áldozatról (1, 11.14). Mellesleg a szöveg mutatja, hogy az eucharisziát

vasárnap ülték meg. Sokkal jelentősebb azonban az áldozat fogalmával való társítása. Ugyanakkor óv a félreértéstől. Nem csupán valami külsőlegesen végrehajtható szertartás ez: az áldozatnak tisztának kell lennie, vagyis egyben belül is meg kell történnie. Ezért szükséges a tisztulás aktusa is az elején, a bűnök megvallásával.

A kiemelkedő szöveg itt nyilvánvalóan 1Pét 2,5. Szent Péter szerint a keresztényeknek „élő kövek”-nek kell lenniük, „lelki házzá, szent papsággá” épülniük, „hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat hozzatok Jézus Krisztus által”. Aligha pusztán liturgikus szertartást ír le itt. Inkább a keresztény élet áll a gyújtópontban, amely állandóan kiegészül Krisztus áldozatával. Lehet, hogy még a zsidó levél (3,12) utalása sem csupán a közös összejövetelekre vonatkozik: a hitelhagyástól való óvás és különösen a *thüsziasztérion* (13,10) mutatja, hogy a szerző eszébe az eucharisztia jár. Ez azonban vitatott, és nem vonhatunk le kétségtelen következtetéseket.¹⁷

e) Régi elemek a szertartás rendjében

Ezzel szemben sok olyan részlete az eucharisztia megülésének, amely máig ránk maradt, világosan mutatja, hogy a legkorábbi zsidókeresztény közösségtől eredő hagyományelemekről van szó. A későbbi liturgiák imádságainak bizonyos stílusfordulatait idáig kell visszafelé követnünk. Az ima ezzel az üdvözléssel kezdődik: *Az Úr legyen veletek, vagy Béke veletek*. Mind a kettő bibliai, héber üdvözlési forma, és már az első keresztény közösségekben használatos (Rut 2,4; Mt 10,12-13; Lk 1,28; 10,5; Jn 20,19.21.26). Ugyanígy a hagyományos felelet: *És a te lelkeddel* (Gal 6,18; Fil 4,23; Filem 25).

Azután következik az imádságra való felhívás: *Könyörögjünk, Adjunk hálát*. Ezeknek a kifejezéseknek is megvan a párhuzamuk a zsidók szokásos imáiban. A nép jóváhagyó Amen-je mai napig megőrizte héber formáját, így jelenik meg minden rítusú misében, a *Hozsannával* és *Allelujával* együtt. A zsinagógában kell keresnünk még az imádságzáró doxológiának vagy doxológikus kifejezésnek az eredetét is, tehát hogy az utolsó mondat Isten örökkévalóságát visszhangozza.

Minden további nélkül érthetővé válnak a keresztény liturgiának ilyen és hasonló, a jeruzsálemi liturgikus gya-

korlatból kölcsönzött hagyományai, ha az első közösség hívei (így az apostolok is) látogatták a templomot meg a zsinagógát. Nem csupán az őszövétségi írásokat vették át, nemcsak a zsoltárokat énekelték tovább, hanem liturgiájuk benső ihletét is Isten őszövétségi népének eleven gyakorlatából merítették. Természetesen az egyház élete nemcsak a zsidókeresztény, hanem bizonyos idő múlva hellenisztikus légkörben is fejlődik. Ezért a következő lapokon végigtekintjük azokat a jelentősebb dokumentumokat, amelyek valami felvilágosítást nyújthatnak: hogyan ülték meg az eucharisziát különböző körökben az egymást követő századok folyamán.

2. Első és második századbeli tanúságok

a) Római Szent Kelemen

I. Szent Kelemen pápának a korintusi közösséghez írt levelében csak futólagos említés történik az eucharisziáról. A levél 93-97 között íródott. Egyes közösségbontókról szólva hangsúlyozottan kijelenti: az egyházban vannak tisztségviselők, ezek az apostolok közvetítésével Krisztustól kapták hivatalukat, és nem lehet önkényesen letenni őket (42,1k). Legfontosabb szolgálatuk, hogy szentül „felajánlják az adományokat” (44,4). Ezeknek az „adományoknak” eucharisztikus vonatkozását viszont megvilágítja az, amikor Krisztusról mint „felajánlott adományaink Főpapját”-ról beszél (36,1). Tehát a mi felajánlott adományainkról van szó, vagyis az egyház áldozatáról. Felajánlásuk azoknak a feladata, akik Krisztustól kapták küldetésüket. De végső saron maga Krisztus a Pap a szó teljes és valódi értelmében.

b) Antióchiai Szent Ignác

Antióchiai Szent Ignácnak a hét egyházhoz írt levelei búcsúüzenetek. Római útja alatt (110 körül) küldte el őket, röviddel azután, hogy halálra ítélték, vádállatok általi halálra. Maga az a tény, hogy az eucharisztia ezekben a levelekben többször előfordul, jól mutatja, milyen fontos helyet foglalt el az egyház életében és a hívők tudatában. Megtudjuk, hogy a hívek gyakran összejöttek megünneplésére; a szombat helyébe a vasárnapot választották (mag-néziaiakhoz 9,1); ezeken az összejöveteleken megülték az

eucharisziát, de csak akkor számított törvényesnek, ha a püspök vagy megbízottja vezette (szmirnaiakhoz 8,1). Ignác nagy hévvel beszél a közösség összetartásáról a püspök és papsága körül. Az igazán hatásos imádság az, amelyet a püspök az egész közösséggel együtt ajánl fel. „De aki visszahúzódik az oltártól (vagy: az oltár körüli helyről, a *thüsziasztérion*ról), megfosztja magát az isteni kenyértől” (efezusiakhoz 5,2).

Voltak keresztények, akik távol maradtak az eucharisziáról és a közös imádságról, mert nem hitték, hogy az eucharisztia Krisztus teste, ugyanaz, mint amelyikben szenvedett és feltámadt (szmirnaiakhoz 7,1). Itt Ignác a dokétákra utal, akik tagadták a szeretetet. Ő viszont az eucharisziát agapénak hívja (8,2). A szeretetnek ezen az ünnepén megtörik az egy kenyeret, a halhatatlanság életadó kenyerét (efezusiakhoz 20,2). Közvetlenül az isteni kenyér mellett, amely Krisztus teste, megemlíti az italt is, amely az ő vére (rómaiakhoz 7,3).

Nem állítja kifejezetten, hogy az eucharisztia áldozat, de semmiképpen nem is tagadja. Még ha a „*thüsziasztérion*” szót nem is „oltár” értelemben kell vennünk (efezusiakhoz 5,2, vö. magnéziaiakhoz 7,2, philadelphiaiakhoz 4), a kifejezés akkor is magában foglalja, hogy a püspök közösségével együtt egy „helyet” alkot, ahol valamiféle áldozatot ajánlanak fel. Természetesen már az eucharisztia kifejezése is Isten felé tartó mozgást jelez. És a kenyér és bor fölött kiejtett szavak azt sugallják, hogy ezeknek valami közülük van ehhez az Isten felé irányuló mozgáshoz.

c) Szent Justinus vértanú elbeszélése

Az eucharisztikus ünnep első konkrét leírása Justinus vértanú két elbeszéléséből maradt ránk, kb. 150 körül írt Első Apológiájában. Az első elbeszélés a keresztségi szertartás befejezéseként megült eucharisziára vonatkozik, a második a vasárnapi misére. A szövegek annál jelentősebbek, minthogy a világjárt szerző egyszerűen csak tudósítani akart arról, ami az összes egyházban szilárdan megállapodott szokás és gyakorlat volt. Ezért egészében idézzük elbeszélését:

Miután megkereszteltük azt, aki megvallja hitünket és csatlakozik hozzánk, bevezetjük az úgynevezett Testvérek gyülekezetébe. Ott közösen könyörgünk önmagunkért, az új keresztényért és másokért az

egész világon . . . Az imák befejezése után csókkal üdvözöljük egymást. Azután a testvéri gyülekezet vezetője elé kenyeret hoznak és egy kelyhet vízzel és borral. Kezébe veszi, hódolattal dicsőíti a Mindenek Atyját a Fiú és a Szentlélek nevében, és hosszan hálát ad az adományokért, amelyekre ő méltatott. Mikor befejezi az imát és hálaadást, az egész ott álló tömeg jóváhagyólag felkiált: Amen. Amen héber szó, jelentése: Ugy legyen. Majd miután az elnöklő egyházi személy hálát adott és a nép is csatlakozott hozzá, a diakonusok – így hívják nálunk őket – minden jelenlevőnek kiosztják a kenyeret és a bor-víz-keveréket, amely fölött hálát adtak, s elviszik a távollevőknek is (65. fejezet).

Ezt az eledelt mi magunk között Eucharisztia néven ismerjük. Csakis az részesülhet benne, aki meg van győződve tanításunk igazságáról, és megtisztult a keresztség fürdőjében (66. fej.).

. . . A napról elnevezett napon pedig a városokban és vidéken mindenki összegyűl közös ünnepségre. Ekkor felolvassák az apostolok iratait vagy a próféták írásait, ameddig az idő engedi. Miután a felolvasó megfelelt feladatának, a gyülekezet vezetője szótartot intéz a jelenlevőkhöz, sürgetően buzdítva hallgatóit, hogy váltsák valóra életükben ezeket a gyönyörűséges tanításokat. Azután valamenynyien felállnak és imádságokat mondanak, amint fentebb már jeleztük, előhozzák a kenyeret és a vízzel kevert bort, és a vezető a tőle telhető legjobban imát mond és hálát ad. A nép Amennel kapcsolódik be. Azután minden jelenlevőnek kiosztják azokat a dolgokat, amelyek felett a hálaadás elhangzott, és a diakonusok elvisznek egy részt a távollevőknek. Azonkívül a jó módúak adakoznak, amennyit akarnak. Ami összegyűlt, azt a vezetőhöz viszik, és ő segíti belőle az árvákat és özvegyeket (67. fej.).

d) Justinus elbeszélésének elemei

Ebben az elbeszélésben találkozunk először egy sereg részlettel, amely majd előfordul a mise további történetében, és nagyrészt mai napig is megmaradt. Ilyen, hogy a gyülekezés napja, az eucharisziára kiválasztott nap a vasárnap. Magát az eucharisztia megülését az ó- és újszövetség olvasása előzi meg, utána következik a celebráns homíliája és közös imádság. Ez rávilágít arra, hogy a gyakorlat megfelel a szombat reggeli zsinagógai istentisz-

teletnek. A szentírásolvasásra és a beszédre az evangéliumok (Lk 4,16-30) és az Apostolok Cselekedetei is utalnak (13,15-16). Justinus idejében azonban ez a szentírásolvasás még nem volt szorosan az eucharisztikus cselekmény része; ezért foglalhatta el a helyét esetenként egy keresztségi szertartás.

A közös ima is a zsinagógai istentiszteletben gyökerezik. Az ún. „tizennyolc imádság” alapformája az apostolok idejébe nyúlik vissza.¹⁸ Justinus más helyeken is említi a keresztény közösség könyörgését mindegyikükért és „mindenkiért” (Dialógus Tryphonnal 96,3; 133,6). Az is a zsidó hagyományból átvett gyakorlat, hogy a celebráns elé hozott adományok között a kenyér és bor mellett víz is volt. Hogy a *krama* szó (65,3) csak bort jelent, azt egyebek mellett a párhuzamos 67,5 bizonyítja. A Jézus korabeli Palesztinában szokás volt vízzel vegyíteni a bort.¹⁹ Szent Ciprián később erősen kiemeli ezt a vegyítést, ami mutatja, hogy ebben a szokásban utolsóvacsorai hagyományt láttak.

Már látjuk a celebráns szerepét a hálaadásban. Egyedül mondja, nem úgy, mint az olvasást követő imákat. A közösség szerepe a jóváhagyó *Amen*. Ezzel az eucharisziával (hálaadással) szorosan együtt járnak az *eukhai* (közbenjáró könyörgések). Ezt hangoztatja Justinus is a Dialógusban (117,25). A celebráns ajánlja fel az imádságokat és a hálaadást Istennek „a Fiú és a Szentlélek nevében”, vagy mint másutt mondja, „a megfeszített Jézus nevében” (117,5). A hangsúly azonban a hálaadáson van.

A hálaadás tárgya: „hogyzekre méltatott” (65,3). Jelentheti ez egyszerűen az evangéliumi hitre való elhívás kegyelmét. Hosszabban dolgozza ki Justinus a motívumot a Dialógus 41,1-ben. Az eucharisztikus kenyeret azért kaptuk, hogy általa hálát adjunk Istennek „a világ teremtéséért és mindazért, ami az ember javára benne van, azért, hogy megváltott bennünket a gonosztól, amelyben születünk, és teljesen megsemmisítette az uralkodókat és hatalmasságokat / a gonosz szellemeket / őáltala, aki önként magára vette a szenvedést.” Hasonlóképpen a Dialógus 117,3 beszél a szilárd és folyékony táplálék emlékünnepeiről, amellyel a keresztények „fölidézik Isten Fiának érettük viselt szenvedéseit”. A 70,4 Isten megtestesülésének emléket szorosan társítja a kenyérrel és a vér emlékezetét a hálaadás kelyhével.

A hálaadó ima jelzése tehát egyáltalán nem mellékes dolog, hanem, mint az idézett helyen is, ismételten és kifejezetten társul a kenyérrel és borral, amelyet már korábban „elfogadott” a celebráns (65,3). „A kenyér és a kehely eucharisztiaja” ez (Dialógus 117,1). Ennélfogva a kenyér neve „az eucharisztia kenyere” (41,1.3) és a kehelyé „az eucharisztia kelyhe” (41,3).

Más szóval a hálaadó ima Isten felé szálló lendülete magával viszi a kenyeret és a kelyhet. Felajánlják őket Istennek. Nem meglepő hát, hogy Justinus a zsidó emberrel folytatott dialógusában nemcsak többször idézi Malakiás jövődölését, mint amely az eucharisztia megülésében teljesedett be, hanem közvetlenül is áldozatnak, *thüszia*-nak nevezi az eucharisziát (Dialógus 41,3; 117,1).

e) Szent Iréneusz

Míg Szent Justinusnak főleg az eucharisztia liturgikus formája leírására van gondja, Szent Iréneuszt inkább a lényegéről való elmélkedés érdekli, – bár elmélkedései színezetét teljesen a gnosztikusokkal folytatott vita adja meg. „Az eretnkségek ellen” (Adversus Haereses, 180-90 fejj.) c. értekezésének negyedik könyvében azt próbálja megmutatni, hogy az új szövetség egyáltalán nem mond ellene a réginek, inkább a beteljesülése. Ugyanez áll az új áldozatokra, mert Krisztus ezt mondta tanítványainak:

ajánlják fel Istennek minden teremtmény zsengejét, nem mintha szüksége lenne rájuk, hanem hogy ők maguk ne bizonyuljanak hálátlanoknak. Ezért vette a kenyeret (amely teremtésébe tartozik), hálát adott és így szólt: Ez az én testem. Hasonlóan beszélt a kehelyről . . . mint véréről. Így tanítást adott az új szövetség új áldozatáról, arról az áldozatról, amelyet az egyház az apostoloiktól kapott, és az egész világon felajánl Istennek (17,5).

Ebben az összefüggésben Malakiás 1,10k-t idézi.

Még jobban kidolgozva a gondolatot, állítása különféle pontjait emeli ki: Istennek nincs szüksége ezekre az áldozatokra (18,1.6); az új szövetség áldozata annak a földnek az ajándékaiból ered, amelyet a gnosztikusok megvetnek. Különösen hangsúlyozza az áldozat szimbolikáját; „tisztán és ártatlanságban” kell felajánlani, „mert nem az áldozatok tisztítják meg az embert . . . hanem a felajánló lelkiismerete teszi elfogadottá az áldozatot” (18,3). „Há-

lásnak kell mutatkoznunk Teremtő Istenünk iránt”, amikor felajánljuk áldozatát, „tisztá lélekkel, tettetés nélküli hittel, szilárd reménnyel, égő szeretettel” (18,4).

Szent Iréneusz így széles összefüggésbe állítja az áldozatot; ahhoz az ajándékhoz hasonlítja, amelyet a hódolat és tisztelet zálogául a királynak nyújtanak (18,1). Ha az adomány elfogadásra talál, az egyben az ajándékozó megtiszteltetése is. Isten elfogadja jóakaratomkat, hogy jótéteményeivel viszonzza (18,6). Az új szövetség áldozatát többé már nem rabszolgák, hanem szabad emberek ajánlják fel, és ezzel együtt örömet engednek át a legfőbb Úrnak mindazt, ami az övék (18,2).

Nagyon keveset tudunk meg magáról a szertartásról. Csak az *eucharisztia* (hálaadás, *gratiarum actio*) szó fordul mindegyre elő. Csupán egyszer említi futólag, hogy a kenyérre lehvívják Istent, és így már nem közönséges kenyér többé, hanem *eucharisztia* (18,5). Igen tanulságos azonban egy Viktor pápához intézett levelének töredéke, amely Euzébiosz egyháztörténelmében maradt fenn (Hist. eccl. 5,24. 27). Ebben Iréneusz rámutat, hogy amikor Polikárp szmirnai püspök 160 körül Rómába látogatott, Anicetus pápa átengedte neki az *eucharisztia* jogát. Ez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy meghívta: mutassa be helyette az áldozatot. Világos ebből, hogy Róma és Kisázsia lényegileg egyetértett mind az *eucharisztia* értelmezésében, mind általános liturgikus formájában.

f) Az *eucharisztia* a gnosztikusoknál

Minthogy Iréneusz támadása korának gnosztikusai ellen irányult, röviden őket is figyelembe kell vennünk. Iréneusz tudunkra adja, hogy még ezek az eretnekek is szilárdan hittek az *eucharishtiában*, jóllehet anyagellenes beállítottságuknál fogva elvben el kellett volna vetniök. Vanak gnosztikus körökből eredő emlékeink, amelyek bepillantást engednek *eucharisztikus* gyakorlatukba.

A számos apokrif „Apostolok cselekedetei” közt Jánosé (2. sz. közepe) és Tamásé (3. sz.) jelentős helyet ad az *eucharishtiának* (Hänggi–Pahl 74–79), és külön imák csatoloznak hozzá. Az *Acta Joannis*-ban János „apostol” egy sár fölött állva kenyeret vesz a kezébe, megtöri, és Krisztushoz szóló imát mond. Ebben a „hálát adunk neked” kifejezés többször is előfordul. Azután szétosztja „az Úr

eucharisziáját” minden testvérnek (85–86. fej., lásd még 109. fej.).

Az Acta Thomae-ban az eucharisztia a „megpecsételéstörténetét”, vagyis a keresztséget követi (27, 49. fej.). Letérítenek egy asztalt, ráteszik „az áldás kenyerét”, az úgynevezett „apostol” feláll, és elkezd a Jézust hívó imát: „Te megadtad nekünk, hogy osztozzunk tested és véred eucharisziájában . . . Jöjj és légy a vendégünk” (49. fej.). Azután a kereszt jelét írja a kenyérre, megtöri és szétosztja. A remélt hatás: a bűnök bocsánata és a halhatatlanság (50. fej.).

Amint ebben a történetben az általános keresztény katolikus hagyomány jelenik meg, éppúgy az imák is részben a teljesen ortodox tanítás hitét tükrözik. Így pl. a Tamás-féle Cselekedetek könyve mély benyomást keltő részeket sorát hozza fel Krisztus szenvedéstörténetéből, valamint egy sor kegyelmet, amiért imádkoznak. Itt is található egy Krisztushoz intézett invokáció, amelyet egy 7. századi író palimpszeszt* történetkönyv idéz.

De ezekkel a kifogástalan kifejezésekkel szoros együttesben különös nevek és fogalmak bukkannak fel, amelyek csak a gnosztikus eón-elméletből érthetők: „Jöjj, te férfierő közössége . . . Jöjj, titkos Anya” (Tamás Csel. 50). Továbbá az imádság állandóan és kizárólag csak Krisztushoz szól. Ez tökéletesen összhangban áll a gnosztikus elmélettel, amely szerint maga a főistenség megközelíthetetlen.

A gnosztikusok egy külön csoportja, az enkratiták, nem ittak bort, ezért az eucharisziát kenyérrel és vízzel ülték meg. De nemcsak ők tettek így. Alexandriai Kelemen beszél olyan eretnekekről, akik kenyeret és vizet használtak a *prosphora*-nál, amikor az eucharisziát ünnepelték, bár ez a gyakorlat ellenkezik az egyház szabályaival (Sztrómata 1,19–96).²⁰ Az ebioniták, egy héber keresztény szekta, szintén vizet alkalmaztak bor helyett. De ezek talán összeköttetésben álltak az első keresztények olyan csoportjaival, ahol – mint a kutatás kimutatta – ellenkezés merült fel a kelettel kapcsolatban. Ez az ellenszenv a

* Olyan kézirat, amelyet másodjára írtak papiruszra vagy pergamenre, az eredetileg rajta lévő írás eltávolítása után. (Ford.)

vér ivásával szemben (még a szentségi szín alatt is) a régi bibliai hagyomány maradványaként magyarázható.²¹

Bár már a bibliai elbeszélések több utalása rámutat a kehely korai hangsúlyozására²², Cipriánnak Észak-Afrikában még mindig intő és feddő szavakat kellett mondania az ellen a szokás ellen, hogy az eucharisztiahoz csak vizet használjanak (63. levele Caeciliushoz), ahogy egyes katolikus egyháziak teszik „tudatlanságból vagy együgyűségből” (*ignoranter vel simpliciter*). Nehéz megmondani, honét vették ezt az ötletet.

Ezek az adatok a 2. és 3. századi egyházi élet szélén bizonyos ingadozásra mutatnak a kehellyel kapcsolatban. Ezt használta fel Lietzmann („Messe und Herrenmahl” 238–249) elméletének támogatására, hogy ti. a Pálnál található eucharisztikus szertartás mellett kezdettől fogva volt egy másik is, amelyben csak kenyeret használtak. Ezt a tételt azonban a protestáns exegéták szinte kivétel nélkül visszautasították, minthogy ellenkezik az evangéliumok egyhangú tanúbizonyságával az eucharisztia kétfős alakjáról.²³

g) Alexandriai Szent Kelemen és Origenész

A nagy Alexandriai Kelemen és Origenész ismételten érinti az eucharisztia titkát, de érdeklődésük elsődleges tárgya az egyházi hagyományok allegorikus értelmezése, kedvelt eszméiknek megfelelően. Ezért megjegyzéseik a mi szempontunkból kevés anyagot nyújtanak, csupán eddigi benyomásunkat erősítik meg.²⁴ Szent Iréneusz középponti eszméi Origenészben újra megjelennek. Így „Celsus ellen” c. értekezésében a zsengék felajánlása (*Contra Celsum* 8,34). Továbbá: Isten iránti hálánk jele a kenyér, amelyet eucharisztia-nak hívunk (8,57).

3. Római Szent Hippolytus

A latin atyák közt Római Hippolytus ahhoz a korszakhoz tartozik, amikor még a nyugati egyházi irodalom is görög nyelvű volt. Exegetikai és teológiai írásaiból lényegében semmit sem tudunk meg az eucharisztia megüléseinek formájáról és tartalmáról. Dániel könyvéről írt kommentárjában (Dán 4,35-höz) megjegyzi, hogy amikor az Antikrisztus eljön, vége lesz az áldozatoknak (9,27), „ame-

lyeket most minden helyen és minden nemzetben bemutatnak". Ez körülbelül minden. Viszont a *Traditio Apostolica* meglepően világos képet ad az egyház életének folyásáról. Ez tartalmazza egy eucharisztikus ima első ránk maradt teljes szövegét. Ma mindenütt jól ismerjük:

Az Úr legyen veletek. – És a te lelkeddel.

Emeljük fel szívünket. – Felemeltük az Úrhoz.

Adjunk hálát az Úrnak. – Méltó és igazságos.

Ezután a celebráns így folytatja:

Hálát adunk neked, Isten, szeretett fiad, Jézus Krisztus által, akit ezekben a végső időkben elküldtél nekünk, hogy Üdvözítőnk, Megváltónk legyen, és akarod követje. A te elválaszthatatlan Igéd ő, általa alkottál mindent, és szent kedved telt benne. Elküldötted az égből a Szűz méhébe, ahol testet öltött és megnyilvánult mint Fiad, aki Szentlélektől és Szűztől született. Majd akarodat teljesítve és szent népet szerezve neked, kiterjesztette karját szenvedésében, hogy megváltsa a szenvedéstől a benne hívőket. És amikor elárultatva önként átadta magát a szenvedésre, hogy megsemmisítse a halált, szétépítse az ördög láncait, lába alá tiporja a poklot, megvilágítsa az igazakat, és a kijelölt időben kinyilvánítsa feltámadását – vette a kenyeret és hálát adva neked, így szólt: „Vegyétek, egyétek, ez az én testem, amelyet értetek törnek meg.” Ugyanígy a kelyhet is, ezt mondva: „Ez az én vérem, amely értetek ömlik. Amikor ezt teszitek, rólam emlékeztek meg.” Ezért tehát halálának és feltámadásának emlékét ünnepezve, felajánljuk neked a kenyeret és a kelyhet, és hálát adunk, mert arra méltattál minket, hogy színed előtt állhatunk és szolgálhatunk neked. Kérve kérünk, küldd el Szentlelkedet a szent egyház áldozatára, gyűjts egybe mindnyájunkat, és add meg, hogy minden itt részt vevő szent teljék el Szentlélekkel, erősödjék meg az igaz hitben. Így dicsőítsünk és magasztaljunk téged Jézus Krisztus, a te Fiad által. Őáltala legyen dicsőség és tisztelet neked, Atya és Fiú a Szentlélekkel, a szentegyházban, most és mindörökkön örökké. Amen.

A passzus föltételezi a nép vasárnapi összegyűlését (Botte 4). A püspököt papjai veszik körül. Itt jelenik meg először a bevezető párbeszéd, amelyben az egész gyülekezet felel. A püspök egyedül mondja a hálaadó imát; tartalma pontosan megfelel a Hiszekegy krisztológiai ré-

szének, és éppen olyan, mint amit a keresztény eucharisziáról szerzett eddigi ismereteink alapján várnánk. Az alapítás szavai az újszövetségi szövegekkel összevetve bizonyos önállóságról tanúskodnak. A keresztény imádság és a katolikus hit trinitárius szerkezete erősen kitűnik, hiszen az ima az Atyaistenhez szól és azzal a kéréssel fejeződik be, hogy küldje el a Szentlelket. Magától értetődő föltételezés, hogy mindenki „magához veszi” az adományokat.

De a legtöbbet mondó az alapítás elbeszélését és a megisméltlésére szóló megbízatást követő rövid mondat: „Ezért tehát halálának és föltámadásának emlékét ünneplve, felajánljuk neked a kenyeret és a kelyhet.” Ez a felajánlás jellemzően ismét hálaadással kapcsolódik; most különösen „hálát adunk, mert arra méltattál minket /nyilvánvalóan papot és népet együttvéve/, hogy színed előtt állhatunk és szolgálhatunk neked” (vö. Jel 1,6; 5,10). Bár itt már kristálytiszta fogalmakkal találkozunk, egy igen tudós szerző azt a véleményt vallja, hogy egyszerűen a legelső közösségekre visszamenő liturgikus gyakorlat kibontakozásáról van szó. „Amit itt találunk, Pál apostol idején is elhangozhatott volna Korintusban vagy Efezusban” – mondja Lietzmann (181).

4. Összefoglalás: az eucharisztia az 1–2. században

Foglaljuk most össze a tárgyalt korszaknak a hálaadásra és áldozatra vonatkozó tanúságát, élesebben megvilágítva a fő pontokat. Az egyik uralkodó eszme az első század végétől világosan az, hogy amit az Úr az utolsó vacsorán megalapított és az egyház azóta is ünnepel: *eucharisztia*. A szót már az újszövetségi elbeszélések *eukharisztészasz* igéje is sugallta. A korabeli szóhasználatban ez azt jelenti, hogy valakit *eukharisztosz* gyanánt tekintenek, ill. így viselkedik, vagyis gazdagon elhalmozott adományokkal és kegyelmekkel. Ez a magatartás szavakban talált kifejezést, de nem zárta ki a tárgyi adományra való vonatkoztatást sem. Schermann megvizsgálta ezt a nyelvhasználatot,²⁵ és kimutatja, hogy a „hálafelajánlás” jelentés megtalálható Philónál, sőt még a pogány görög nyelvhasználattól sem teljesen idegen a szónak ez az értelme.

a) A hálaadás ill. a tárgyi áldozat hangsúlyozása

A hangsúly mindenképpen a hála szaván és érzelmén volt. Alexandriai Kelemen kiemeli ennek az elemnek a fontosságát, megjegyezve: a Megváltó, mielőtt megtörte és körbe nyújtotta a kenyeret, hálaadó imát mondott, hogy megfelelő lelkülettel vehessük magunkhoz (Sztrómata 1,46, 1). Pontosán ez a hálaadás volt – szándékban és valóságban is – a legélesebb határvonal a katolikus istentisztelet és a pogány ill. zsidó áldozati formák között. A pogányoknak és az újszövetség idejében élő farizeusoknak a külső cselekmények, a szertartások megfelelő kivitelezése volt az egyedül fontos. A keresztény eucharishtiában ez teljességgel másodrendű maradt.

Ezért ne lepjen meg, ha a hitvédő atyák azt állítják: a keresztények között nincsen áldozat. A pogányokkal szemben azt kellett ezzel kiemelniök, hogy Istennek nincsen szüksége a mi adományainkra. Így mondhatja Arisztidész (140. fej.): „Neki nincs szüksége áldozatunkra és adományainkra, sem bármi másra az egész látható világból” (Apologia 1,5, 4. o. a Goodspeed kiadásban). Justinus továbbviszi ugyanezt a gondolatot (Apol. 13). Arra a szemrehányásra válaszolva, hogy a keresztények ateisták (*atheoi*, istentelenek), mert nem ajánlanak fel áldozatot az istenségeknek, a következőképpen érvel: „A ránk maradt hagyomány szerint az egyedüli Istenhez méltó imádás ez: nem pusztítani el tűzben azt, amit ő táplálásunkra teremtett”, hanem használni és hálát adni neki érte „ünnepélyes imák és himnuszok szavaiban” (Apol. 13; lásd 10. fej.). Hasonlóképpen ír Athenagorász (177. fej.) *Supplicatio*-jában:

Mindenek Teremtő Atyjának nincs szüksége vérre vagy az égő haj füstjére, sem a virágok illatára, sem elégetett adományokra, mert ő maga a tökéletes illat, semminek sincs híjával és önmagának elegendő. A legnagyobb áldozat az, hogy hódolattal elismerjük őt, az egek alkotóját . . . és hogy tiszta kezet emeljünk föl feléje (13. fej.; 327k Goodspeed gyűjteményében: *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914).

A Diognetoszhoz intézett levél írója hasonló gondolatokat fejez ki. De a fogalomkör teljes ereje és jelentősége Minucius Felix kijelentéseiben érvényesül a 2. században:

Nincs templomunk és nincs oltárunk (*delubra et altaria non habemus*) . . . Hogyan ajánlhatnám fel

áldozatul Istennek (*hostias et victimas*), amit ő adott használatomra, hogyan adhatnám vissza neki saját ajándékait? Ez hálátlanság lenne. Hanem az igazi áldozat a jó lélek, a tiszta szándék . . . (Octavius 32)

Ezek a kifejezések nincsenek szükségképpen ellentétben azzal, hogy ugyanebben a korszakban és az előzőben is áldozatnak nevezik az eucharishtiát. Abból is látszik ez, hogy még későbbi szerzőknél is teljesen hasonló állításokat találunk, amikor pogányokhoz szólnak. Pedig akkor már az *áldozat* szó régen polgárjogot élvezett az eucharishtiára vonatkozólag. Így ír pl. Arnobius *Adversus Nationes* c. értekezésében (6,1-3), vagy tanítványa, Lactantius, *Epitome divinarum institutionum* c. művében.

b) Az áldozat keresztény fogalma

A látszólagos kifejezésbeli ellentét feloldását megtaláljuk, amikor a Commodus császár alatt (180–192) kivégzett Apollonius kijelenti a bíró előtt: „Én és minden keresztény vértelen és tiszta áldozatot hozunk a mindenható Istennek . . . az imádság áldozatát” (*Acta Apollonii* 8).²⁶ Amint a Barnabás-féle levél mondja (2,6), a keresztény egyházban már nem anyagi javakat ajánlanak fel Istennek, nem is embercsinálta adományokat; az áldozat immár az imádság szellemi szférájába tartozik. Semmi egyéb, mint *eucharisztia*.

Amíg szükség volt a különbség hangsúlyozására a keresztény eucharisztikus hódolat és a pogányok vagy az ószövetségi zsidók áldozata között, addig a hálaadó elem állt kiemelkedően előtérben, mint a lelki ember „*par excellence*” cselekedete. De azért láttuk, hogy itt-ott említés történik a *prosphora*-ról vagy éppen a *thüszia*-ról. Mert a keresztény gyülekezetben volt valami a pusztá szóbeli hálaadáson túl is, valami, ami a celebráló püspök cselekvését igényelte: imát mondott a kenyér és bor fölött, úgy-hogy maga az adomány vált *eucharishtiává* (ezt a további jelentését a szó már Justinusnál megkapja), és az imádságban, az imádsággal együtt Isten elé jutott.

Itt már megtaláljuk az áldozat megtisztult fogalmának lényeges jegyeit. Megerősítésért csupán Malakiásnak a tiszta áldozatról szóló szavaihoz kellett fordulni. Franz Wieland „*Der vorirenäische Opferbegriff*” c. művében tévesen azt a nézetet képviselte, hogy Iréneusz előtt nem

mutatható ki áldozat a keresztény istentiszteletben. Természetesen ha valaki, mint ő, az ószövetségi és pogány áldozatok szertartásos, szűk és korlátozott értelmében gondol áldozatra (ezek többnyire véres áldozatok voltak), ilyet nem is talál annak a kornak keresztény egyházában.

De elég világos bizonyosságunk van a *misztikus* felajánlásra Isten előtt. A benső vagy erkölcsi oldalnak ez az újszerű hangsúlyozása ugyanakkor semmiképpen sem jelenti a legjobb és legigazabb értelemben vett áldozat fogalmának tagadását. Sőt ez a hangsúlyeltolódás sokkal hívebben valósítja meg az áldozat hiteles, eredeti szellemét, azt a szellemet, amelyért már a próféták is küzdöttek.

Protestáns kritikusok a Didaché utalásaiban „eltávolodást” látnak az evangéliumok értelmétől és szellemétől. Ezzel szemben más, következetesebb kritikusok azt állítják, hogy ugyanez az „eltávolodás” már az eucharisztia fogalmában is megvan, mert ebben a fogalomban is az emberi tényező kerül előtérbe, és egy „anabatikus”, emelkedő görbe található.” De ezt az emelkedő vonalat már az Úr saját eucharishtiájáról szóló evangéliumi elbeszélés is jelzi.

Mindenesetre Szent Iréneusznál éppen a felajánlások anyagi összetevőjének erős kiemelése kap meg. A hellenisztikus gnózis túlzott spiritualizmusának légkörében már nem volt szükséges a keresztény áldozat szellemi természetét hangsúlyozni; most inkább az anyagi oldala igényelt védelmet. Így a figyelem arra a tényre irányult, hogy a felajánlott adományok az anyagi világból származtak, ők maguk váltak *eucharishtiává* a hálaadó imában, s ezzel a legmagasabb megtiszteltetésben és megszentelődésben részesedtek. Nem véletlenül származnak ebből az időből a legelső tudósítások arról, hogy a hívek kenyeret és bort hoznak az oltárra. Ebben az az igény nyilvánul meg, hogy külső szertartással is világosabban kifejezésre juttassák: a földi teremtés is beletartozik a felajánlásba.

Ebben az áldozatfogalomban azonban a figyelem szinte kizárólag az egyház felajánlására központosul. Nem találjuk meg annak kifejezett állítását, hogy ez az az áldozat, amelyet Krisztus felajánlott és még mindig felajánl. Csak Hippolytus állapítja meg félreérthetetlenül, hogy az egyház áldozata annak a megemlékezésnek beteljesedése, amellyel felidézzük Krisztus megváltó szenvedését, –

bár Justinus is világosan erről tárgyal. És alapjában véve maga a hálaadás nem más, mint éppen ez a fölidézés, Isten felé lendülő mozgással társulva. A hálaadás valóban magában foglalja mind a felidézést, mind a belőle származó mozgást, amely jelzi, hogy a felajánlott adomány Isten elé jutott.

c) Zárókövetkeztetés

Tehát az egész 2. és 3. században az *eucharisztia* marad az az alapvető fogalom, amelyen át felfogják és szemlélik Jézus alapítását. Ez az eucharisztia valójában semmi más, mint emlékeztető felajánlás, miközben lassan kibontakozik az áldozatnak benne rejlő eszméje. Ruch, miután átfogóan bemutatta a mise korai történetét, helyesen terjeszt elő egy „elméleti kísérletet” arra vonatkozólag, mit is jelentett lényegében ebben a korszakban a szentmise. Az az „elmélet” ez, amelyet a római kánon átváltozás utáni szavai tartalmaznak, ugyanaz, mint amit Hippolytus mond: „Megemlékezünk tehát . . . Krisztus Urunknak áldott szenvedéséről . . . dicsőséges mennybemeneteléről, és bőkezű ajándékaidból felajánljuk magasztos Fölségednek ezt a tisztá . . . adományt . . .”

III. A HARMADIK SZÁZAD

1. Tertullianus

a) Általános tanúságtétele

Amint átmegyünk a 3. századba, azonnal észrevesszük vezető teológusaiban, az afrikai Tertullianusban és Szent Cipriánban a nézőpont változását. Most már az *eucharisziának* sem a szava, sem a fogalma nem foglal el uralkodó helyet. Igaz, Tertullianus él a szóval, de már nem a cselekményre alkalmazza, csupán a belőle eredő adományra. Marcionnal folytatott vitájában használja ugyan az eucharisziával egyenértékű *gratiarum actiones* szót a hálaadó ima megjelölésére, de csak szűkebb értelemben: a kenyér fölött mondott imára (Adv. Marc. 1,23).

Az *oratio et actio gratiarum* formulában (imádság és hálaadás, – ez különben emlékeztet Justinus *eukhai kai*

eukharisztiai-jára) az imádságot azzal a felajánlással veti össze, amelyet a meggyógyult leprásnak kellett hoznia a templomba az őszövétségben (uo. 4,9). Ebben az esetben felajánlásról van szó. De a kifejezés nem jelöli az egész cselekményt, mint Iréneusznál az *eucharisztia*; ehhez túl bonyolult és esetlen. Tertullianus egyáltalán nem ad határozott nevet ennek a cselekménynek. Különböféle körülírásokkal él; a leggyakoribbak: *offerre* és *oblatio*, vagy ritkábban *sacrificium*.²⁸

Tertullianus félreérthetetlenül kifejezi az eucharisztia áldozati jellegét. A szent cselekmény az *ad aram Dei* (Isten oltárához) összegyülekezett közösséggel folyik le, és az részt vesz benne (De oratione 19), de a *sanctus minister* (szent szolga) viszi végbe (De exhortatione castitatis 10). A felajánlás egy pap szolgálatával megy végbe (*per sacerdotem*: uo. 11). Az ő kezéből vagy az elnöklő presbiterek kezéből (*praesidentes*) kapják a hívők a szentséget, *eucharistiae sacramentum* (De corona militum 3). Ugyanakkor Tertullianus hangsúlyozza minden hívő papi méltóságát (De oratione 28).²⁹

Az ünneplés ideje egy kora reggeli óra (*antelucanis coelibus*: De corona militum 3). Hogy melyik nap? Csak egyszer, véletlenül említi meg a vasárnapot (*inter dominica sollemnia*: De anima 9). Viszont kifejezetten említi, hogy a „stációs napokon”, szerdán és pénteken bemutatják az eucharisziát (De oratione 19), ugyanígy a halottakról való évenkénti megemlékezéskor is (De corona militum 3, De monogamia 10). Magától értetődik, hogy minden jelenlevő megáldozik; úgyannyira, hogy ha valaki nem kíván ebben részt venni, távol kell maradnia magáról az istentiszteletről is (De oratione 19). A szentáldozást két szín alatt osztják ki (De resurrectione carnis 8). Haza is szabad vinni az Úr testét, és otthon minden más étel előtt fogyasztják (*ante omnem cibum*: Ad uxorem 2,5). Tertullianus erősen hangsúlyozza, hogy a legnagyobb tisztelettel tartozunk a szent adomány iránt (De corona militum 3), és kiemeli szent és üdvösséges hatásait.

b) Az eucharisziának mint áldozatnak értelmezése

Már most mit következtethetünk Tertullianus eucharisztikus felfogására vonatkozólag az *offerre* (felajánlani) és *oblatio* (felajánlás) szavakból? Egyes helyeken ezek a ki-

fejezések a teljes istentiszteletet jelzik, pl. amikor az *offerre a docere* (tanítani) és *tingere* (lemonni, azaz megkeresztelni) igékkel társul, így jelezve azt az egyházi szertartást, amelyet a nők nem mutathatnak be (De virginibus velandis 9,2), vagy mikor a halottakért végzett felajánlásokról beszél, mint a halottak évi emlékeztetéről (De corona militum 3). De az egyes keresztényt jellemző cselekedetekre is alkalmazza ezeket a kifejezéseket. Egy ízben szembeszáll valakivel, aki második házasságát védelmezi, és közben bemutatja első feleségéért az évi megemlékezést (*pro qua oblationes annuas reddis*), s így érvel: „Vajon mind a két feleségért fel akarod-e ajánlani az áldozatot, és azt akarod, hogy a pap mind a kettőt Istennek ajánlja?” (*Offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem?* De exhortatione castitatis 11). Itt nyilvánvalóan a világi ember cselekedetére utal, amely különbözik a papétól.

R. Berger alaposan elemezte Tertullianus nyelvhasználatát, s ennek során kiderült, hogy számára az *offerre* nem a szó teljes értelmében vett áldozati kifejezés.³⁰ A szó a köznyelvből származik, és mind a régebbi, mind a későbbi latin nyelvben megtartja elsődlegesen világi jelentését: bemutatni, felajánlani – akkor is, ha a felajánlást Istennek hozzák. A szentmise során a hívők bemutatják adományait. De magát ezt a cselekményt most annál magasabbra értékelik, minthogy a gnosztikusok megvetik az anyagot. Beleilleszkedik a Krisztustól alapított szent cselekménybe, szertartás-jellegűvé válik. És az *offerre* és *oblatio* értelme természetesen terjed ki az egész szóban forgó valóságra, egyszerűen azért, mert a felajánlott adományok tapinthatók, valóságosak.

Másfelől Tertullianus egyáltalán nem kételkedik abban, hogy a keresztény áldozat tárgya nem teremtmények hozta adomány. Apologeticumában olyan lelkes állításokat találunk erről, akárcsak a 2. századi apologétáknál. Így amikor szembeszáll a pogány tömegáldozatokkal, nyomtatékosan kijelenti: „Én értékes áldozatot ajánlok fel Istennek, azt, amit tőlem kíván: ez a tiszta testből és lélekből, szent elméből származó imádság” (30,5). Scapula pogány kormányzóhoz írt hitvédő levelében (2) megismétli az apologéták merész ellentétét: „Mi is bemutatunk áldozatot a császár jólétéért, de tiszta könyörgés formájában (*pura prece*), mert Istennek, az egész világ Teremtőjének nincs szüksége sem édes illatra, sem vérre.”

Tertullianus használatában tehát az *oratio* szó az eucharisziát is, sőt elsősorban azt jelenti. Valóban, mint Berger megjegyzi, „egyes szövegek csak akkor válnak érthetővé, ha *oratio*-n az eucharisziát kell értenünk” (51. o.). Ezekben a szövegekben a szó értelme szinte azonos a görög *eucharisziá*val. Hogy ez az imádság áldozatot, új, keresztény áldozatot foglal magában, az Tertullianusnak egy másik helyéből világos. Ott megismétli, hogy a keresztények istentisztelete imákból áll, de olyan imákból, amelyek áldozatot tartalmaznak (*sacrificiorum orationibus interveniendum*, *De oratione* 19).

Alkalmilag egy-egy hasonlat világítja meg közelebbről ennek az áldozatnak a lényegét. Így pl. amint a hazatérő tékozló fiú tiszteletére atyja leölette a hízott borjút, éppúgy különleges ünnep várja a visszatérő hittagadót: Krisztust újból áldozatul hozzák érte (*rursus illi mactabitur Christus*, *De pudicitia* 9). Tehát a felajánlás tárgya maga Krisztus. Az utolsó vacsorán Krisztus az ő kiomló vérének emlékezetére (*in sanguinis sui memoriam*, *De anima* 17), vagyis kereszthalálának emlékezetére változtatta át (*consecravit*) a bort. Tehát Krisztus az a Pap, aki végső soron végrehajtja egyházában a felajánlást. Mert az az áldozat, amelyet a bűnétől megszabadult embernek a templomban fel kell ajánlania, imádság és hálaadás az egyház közösségében, Jézus Krisztus, az Atya egyetemes papja által (*apud ecclesiam per Christum Jesum catholicum Patris sacerdotem*, *Adv. Marc.* 4,9).

2. Szent Ciprián

a) Az eucharisztia: áldozat

Szent Cipriánnak az eucharisztikus ünnepre vonatkozó felfogását Caeciliusnak írt 63. leveléből ismerjük meg. Itt egy akkoriban terjedő visszaélést kárhoztat, határozottan kijelentve, hogy az eucharisztia megfelelő megüléséhez nem víz, hanem bort kell használni. *Offerre, oblatio* és *sacrificium* most már az eucharisztikus istentisztelet elfogadott állítmányai. Mint Berger kimutatja (63kk), Ciprián csakis a keresztény áldozatra vonatkozólag használja őket, a pogány vagy ószövetségi áldozatokra pedig nem. Párhuzamot vonva a melkizedeki előkép és a krisztusi alapítás között, Ciprián azt állítja: Jézus „ugyanazt ajánlotta fel, mint Melkizedek, ti. kenyeret és bort, azaz testét és

vérét" (*obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem*, Ep. 63,4, CSEL számozás). Ami Melkizedeknél csak kép volt, Krisztusban valósággá vált. Amit ő akkor tett, azt tesszik ma is, és pontosan ugyanúgy kell végbevinni. „Az Úr áldozata” (*sacrificium dominicum*) ez, az Atyaistennek és Krisztusnak áldozata (Ep. 63,9). Továbbá azt írja, hogy a Példabeszédek könyve (9,1-5) már megjövendölte és felsorolta ennek az új áldozatnak minden mozzanatát: a megölt szentségi áldozatot, a kenyeret és bort, az oltárt, az apostolokat (Ep. 5).

b) Papja: Krisztus

Krisztus papsága igen erős hangsúlyt kap Ciprián leveleiben. Ő az Atyaisten Főpapja (*summus sacerdos Dei Patris*); önmagát ajánlotta fel az Atyának mint neki szentelt áldozatot, és megparancsolta, hogy ezt tegyék az ő emlékezetére (Ep. 14). Világos, hogy Krisztusnak ezt a papságát itt nem csupán a zsidó levél általános értelmében érti, sem a hagyományos doxológiák szellemében, amelyek Krisztusban imádságunk közvetítőjét látják, hanem sajátosabb módon: élő viszonyban az előttünk lévő eucharisztikus áldozat teljességével. Természetesen a hivatalviselő teremtményekről is állítja a papságot, ők is *sacerdos-ok*; a „presbyterek” is „fel tudják ajánlani” és szétosztani az Úr testét (Ep. 15,1). De csakis Krisztus helyetteseként (*vice Christi* Ep. 63,14). Ezen a helyen Ciprián annak a véleményének is kifejezést ad, hogy az eretnekek eucharisztikája semmis és érvénytelen, minthogy elszakadtak az egyháztól; a húsvéti bárányt ugyanis csak otthon lehet fogyasztani. (De Ecclesia Catholicae unitate 8. Ez a véleménye megfelel az eretnekek keresztsége tekintetében elfoglalt téves álláspontjának.)

Minthogy Jézus Krisztus az igazi pap, az eucharisztikus istentisztelet neve is *sacrificium dominicum* (az Úr áldozata) vagy egyszerűen *dominicum*. De érdekes, hogy szinte sohasem merül fel nála a keresztdozathoz való viszonya. Nem azért hívja áldozatnak, mert a keresztdozatot jeleníti meg, hanem mert Krisztus az utolsó vacsorán felajánlotta, és most is állandóan felajánlja a pap által, miközben szemét akkor is, most is bizonyára a keresztdozati halála felé fordította, illetőleg fordítja. Ebben az értelemben jegyzi meg Ciprián, hogy minden áldozat al-

kalmával megemléjtük Krisztus szenvedését, hogy az az áldozat létaka, „mert az Úr szenvedése az az áldozat, amelyet felajánlunk” (*passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*, Ep. 63,17).

Ezért van szükség a borra, az jelképezi az Úr véré. Hiszen ez az eucharisztia nagysága: „Urunk szenvedésének és megváltásunknak titkához” tartozik (*ad ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum*, 63,14). De bár nem választja el a papságot és az áldozatot a kereszthaláltól, és bár az eucharisziában Krisztus szenvedésének újbóli megjelenítését látja, a pap és áldozat kifejezések egyszerűen az eucharisztia megülésekor végbemenő eseményre mutatnak.

c) A keresztény nép osztozik az áldozatban

Ez az áldozat – mondja Ciprián – a keresztény népet is magába foglalja; ezért vegyítik a bort vízzel. Amint Krisztus szenvedésében viselte a mi bűneinket, éppúgy forr össze vele a nép ebben az áldozatban, olyan elválaszthatatlanul, mint a víz vegyül el a borral (Ep. 63,13). A felajánlott adományokban a nép is benne van. De tevékeny szerep is vár rá. Az eucharisztia megülése közösségi hódolat; föltételezi a hívek gyülekezését. Annyira így van ez, hogy a *lapsi*, a bukottak, tehát azok, akiknek hite nem állta ki az üldözés próbáját, csak akkor vehetnek újból részt rajta, ha előzőleg kiengesztelődtek Istennel (Ep 16,3). Az is általános szokás, hogy a hívek kenyeret és bort hoznak az istentisztelethez. Ez kiviláglik Cipriánnak az alamizsnázkodásról írott értekezéséből. Ott vi. megró egy gazdag özvegyet, aki üres kézzel jön el a dominicum-ra, az eucharisztikus áldozatra, és szentáldozáshoz járul, magához véve így „annak az áldozatnak egy részét, amelyet a szegények ajánlottak fel” (*De opere et eleemosynis* 15).

De az áldozatban való részvétel nem szorítkozik a személyesen jelenlevőkre. Az „áldozatokban és imákban” megemlékeznek a testvérekről és jótevőkről (Ep. 62,5), és bíznak benne, hogy ez a megemlékezés az érintettek javára válik. Áldozatot mutatnak be a halottakért is, föltéve, hogy nem bizonyultak rá méltatlannak, és megemlékik a nevüket (*pro eo, pro dormitione eius* Ep. 1,2).

Ciprián tehát hangsúlyozza, hogy az eucharisztia áldást hoz azokra, akikért bemutatják. De a liberális kritika

alaptalanul olvasna bele ebbe valami újjítást a korábbi időkhoz képest, mondván, hogy az eucharisztiaát immár nem hálaadó áldozatnak tekintik, csak a jóvátétel művének.³¹ Hiszen ez az eszme már Tertullianusnál félreérthetetlenül megjelent, aki mint szokásos dologról beszélt a halottakért bemutatott áldozatról. Mindenesetre Ciprián világosabban kiemeli, hogy az eucharisztikus áldozat bemutatása a papság dolga. Azt mondja, a pap és a diakonus rosszul tenné, ha „érintkeznék a bukottakkal és felajánlaná adományait” (*communicando cum lapsis et offerendo oblationes eorum* Ep. 34,1).

d) Az istentisztelet

Magáról az istentiszteletről Szent Ciprián kevés részlettel szolgál. Úgy látszik, hogy naponta mutatnak be misét (Ep. 63,16; De or. dom. 18). Mindennap inni kell a kelyhet, hogy szembeszállhassunk a jövődő üldözéssel, és készen álljunk saját vérünket is ontani Krisztusért (Ep. 58,1). Jelentős részlet, hogy – úgy tűnik – a napi istentisztelet esténként ment végbe kis csoportokban, vacsorával összekapcsolva (Ep. 63,16). Olvasmányok is tartoztak hozzá; a szentírási szakaszokat egy lektor olvasta fel az emelvényről (Epp. 38,2; 39,4).

3. A szír Didaszkália tanúsága

Értékes adalékokat nyújt az ún. szír Didaszkália is. Ez a görög nyelvű egyházfegyelmi értekezés a 3. század első feléből származik. Az eucharisztiaának azt a felfogását éleszti újjá, amely a keresztény áldozat szellemi oldalát emeli ki az anyagival szemben. A szerző, összevetve az új és az ó szövetség törvényét, így beszél: „Az akkori áldozatok helyében most imádságot, könyörgéseket és hálaadást ajánljunk fel.” Azután ellentétbe állítja az ószövetség tizedeivel „azokat az adományokat, amelyeket a püspökök ajánlanak fel az Úristennek” (86. o. a R. H. Connolly kiadásban). Csak az ószövetség különféle tizedeire való utalás készíti azután a szerzőt arra, hogy megemlítsé az eucharisztia anyagi elemeit is, és ezzel kapcsolatban a pap szerepét.

A Didaszkália mindenkit buzdít, hogy az Úr napján gyülekezzék össze a templomba, és ne rövidítse meg Krisztus testét egyetlen tagjával sem (124). Gyűljenek össze –

anélkül, hogy az ószövetség módjára tisztátalanságtól fél-
nének – „még a temetőkben is, és olvassák a szent irato-
kat . . . ajánljanak fel Istennek kedves eucharisziát . . .
könyörögjenek és mutassanak be felajánlást azokért, akik
elaludtak” (252). Észak-Szíriában tehát ugyanazt a szere-
pet tulajdonítják ez eucharisziának a holtak emlékezetére
vonatkozólag, mint Észak-Afrikában.

Nem érdektelen az az udvarias gesztus sem, amellyel
a látogatóban járó püspököt kellett fogadni. A helyi ordi-
nárius ne csak beszélni hívja meg a közösségbe, hanem
eucharisziát bemutatni is. „És mikor felajánlod az áldo-
zatot, hagyd őt beszélni. De ha bölcs és átengedi neked
a megtiszteltetést, és nem akarja végezni a felajánlást,
legalább beszéljen a kehely fölött” (122. o.). Ennek az uta-
sításnak leghívebb és legtermészetesebb értelmezése az,
hogy megtiszteléseképpen mondja el az átváltoztatás sza-
vait a kehely fölött. A kiadó Dom Connolly azonban nem
ezen a véleményen van; szerinte csak „az agapén felaján-
lott” kehelyről van szó (133 o.).

IV. A GÖRÖG ATYÁK – A KELETI LITURGIÁK

1. A görög atyák

A 4. század görög atyái, ha írásaikban az eucharisziát
említik, leginkább isteni jelentőségével és lelki hatóerejé-
vel törődnek. Ez érthető azoknak az időknek vitáktól ter-
hes légkörében. De mikor magáról a bemutatásról beszél-
nek, egyszerűen áldozatnak (*proszphora*, *thüszia*) mond-
ják. Ezzel egy időig elhanyagolt oldal kerül előtérbe. Az
eucharisztia áldozat, nem annyira azért, mert a közösség
felajánló aktusa, hanem mindenekfölött azért, mert rajta
keresztül Krisztus áldozata, a kereszten elviselt áldozati
halála válik hozzáférhetővé számunkra.

a) Cezáreai Euzébiosz és Aranyszájú Szent János

Igy pl. Cezáriai Euzébiosz szerint († 339) Krisztus mind-
annyiunk üdvösségéért ajánlotta fel az Atyának a csodá-
latos áldozatot, „és egyben emléket (*mnémé*) hagyott ránk,
hogy állandóan felajánlhassuk áldozatul Istennek” (*De-
monstratio Evangelica* 1,10; PG 22,88). Ezért van az – ma-
gyarázza másutt (Konstantin panegyricusában) –, hogy „az

egész földkerekségen oltárokat és szent gyülekezőhelyeket állítottak fel”, bár a szóbanforgó áldozatok „vértelen és lelki áldozatok /a régi hitvédők kedvelt gondolata/, imádsággal és Isten igéjével mennek végbe” (De laudibus Constantini 16; PG 20,1425k). A „szellemi áldozat (*logiké thüszia*)” gondolatát alkalmilag már a kereszténység előtti filozófusok fölvetették, és az apologéták buzgón magukévá téve, az eucharisziára alkalmazták.³²

Aranyászajú Szent János fejt ki ezt a gondolatot a legteljesebben. A héber levélről szóló homíliája szerint Krisztus egyszersmindenkorra felajánlotta magát áldozatul.

Dehát nem ajánlunk fel naponta áldozatot? De igen; azonban ilyenkor halálának emlékezetét (*anamnészin*) üljük . . . Nem mutatunk be /minden alkalommal/ más-más áldozatot, mint a főpap tette az öszövétségben, hanem mindig ugyanazt, vagy inkább az áldozat emlékezetét (In Hebr. Hom. 17,4; PG 63,131).

Úgy látszik, a görög atyák általában osztják ezt a gondolatot. Theodorétosz a zsidókhoz írt levél kommentárjában szinte ugyanazokkal a szavakkal ismételi (In Heb. 9; PG 82,736). Aranyászajú János elmondja, milyen módon jön létre az áldozat az eucharisziában: „Nem ember teszi azt, hogy a felajánlott adományok Krisztus testévé és vérévé váljanak, hanem maga Krisztus . . . általunk cselekedve.” A pap kiejti a szavakat: „Ez az én testem”, és „ezek a szavak átalakítják a felajánlott adományokat . . . létrehozzák a tökéletes áldozatot” (In Proditione Judae Hom. 1,6; PG 49,380). Más helyen beszél a Szentléleknek az áldozati adományokra való lehívásáról; de nem magyarázza meg közelebbről, hogyan kell összhangba hozni ezt a lehívást az alapítás szavaival, a kettő hatásával.

Aranyászajú János szerint továbbá az átváltoztatás szavainak hatékonysága nem az egyedüli módja Krisztus jelenlétének a misében. Láthatatlan jelenléte átjárja az egész istentiszteletet; ő „a lakoma Ura”, mint Betz fogalmazza (Die Eucharistie 1.1,131). Még akkor is, amikor a pap áldoztat, az Úr keze a láthatatlan osztogató (Homília Máté ev.-hoz 50,3; PG 58,507).³³ Krisztus pap, és egyben ő maga a feláldozott áldozat. Krisztus az oltárra tett bárány. A papságról szóló értekezésében azt írja, hogy „amikor látjuk a feláldozott és az oltárra tett Urat és az áldozat előtt álló, imádkozó papot”, már nem evilági dolgot látunk (De Sacerdotio 3,4; PG 48,642).

b) A kappadókiaiak és Jeruzsálemi Szent Cirill

A görög atyák és Szír Szent Efrém állandóan visszatérnek kedves gondolatukra, vagyis hogy Krisztus az utolsó vacsorán már felajánlotta áldozatát.³⁴ Nisszai Szent Gergely félreérthetetlenül kimutatja Krisztus feltámadásáról szóló beszédében, hogy Krisztus szabadon adta magát oda áldozatul értünk, és a zsidók rosszindulata tehetetlen lett volna saját akarata nélkül: „Bölcsességével eléjük vágott . . . és kiszolgáltatta önmagát felajánlásul és áldozatul értünk.” Így megmutatta, hogy az áldozat „misztikus és láthatatlan módon” már beteljesedett (In Christi Resurr. Serm. 1; PG 46,612).

Nazianzi Szent Gergely is beszél Amphilokhioszhoz írt levelében erről a misztikus feláldozásról, amely most is állandóan megújul. Kéri püspöktársát, imádkozzék érte, „amikor szavaddal leszólítod az Igét, amikor vértelen vágással elválasztod az Úr testét és vérért, hangodat kard gyanánt használva” (Ep. 171; PG 37,281).

Másik megjegyzésre méltó pont, hogy az áldozattal közbenjáró könyörgés társul, minthogy itt különösen hatékony. Különösen az ötödik Misztatógikus Katekézis emeli ki értékét. Itt Jeruzsálemi Szent Cirill (383–86 táján) a misét magyarázza az újonnan kereszttelteknek. Azt írja: amikor a Szentlelket lehívják és az áldozat beteljesedik, „akkor Istenhez könyörgünk a kiengesztelődés áldozata fölött az egyház általános békéjéért, a világ jólétéért, a királyokért, katonákért és szövetségesekért, a betegekért, az elnyomottakért és minden segítségre szorulóért . . . Mert hiszszük, hogy ez mérhetetlen javára válik a lelkeknek, akikért imádkozunk, mikor a szent és tiszteletreméltó Áldozat fekszik” (5,8k).

2. A keleti liturgiák

Ha azt keressük, milyen volt a szentmise szerkezete és bemutatása a keleti egyházakban az egyházatyák idején, a legtanulságosabb forrásokat maguk a liturgikus szövegek szolgáltatják. A 4. században már sok példánk van erre nézve. Nem a fogalmazás és a rubrikák aprólékos részleteire vagyunk itt kíváncsiak, inkább a szerkezeti elemekre; ez felvilágosít, hogyan fogták fel a teljes istentiszteletet.

a) Egyiptom

Egyiptomot illetően ránk maradt Szerápcion Eukhologionja. A szerzőt nagy valószínűséggel azonosíthatjuk Athanasiosz barátjával, Thmuiszi Szerápcion püspökkel († 362 u.), bár Botténak kétségei vannak ebben a pontban. Tárgyunkra vonatkozó jelentős szakaszát *Eukhé Proszphoron* néven ismerjük (Hänggi–Pahl 128–33). Már maga a címe is a cselekmény áldozati jellegét hangsúlyozza. Kezdeté jellemző a Keletre, még a későbbi időkben is: „Illő és igazságos . . .” – és amint kibontakozik, nem annyira hálaadó imának tűnik, hanem imádnak, csúcspontján a Sanctussal.

A felajánlás háromszor ismétlődik meg: először a Sanctustól az alapítás elbeszéléséig való átmenetben; azután a kenyér fölött kiejtett szavak után: „Ezért mi is, megújítva az ő halálának megjelenítését, kenyeret ajánlottunk fel”, és még egyszer a kehely fölötti szavak végeztével. Továbbá kétszer fordul elő epiklézis: először közvetlenül a Sanctus után: „Töltsd el hatalmaddal ezt az áldozatot is”, azután pedig a kehely felajánlása után, ezúttal „a szent Logosz” leszállását kérve (egyik alkalommal sem történik kifejezett említés a Szentlélekről). A gyümölcösöző áldozásért és a közösség megáldásáért könyörgő záróimában a népről is szó van: hálát adva felajánlják az adományokat (*ta proszphora kai tasz eukharisztiasz*). Tehát a felajánlást és hálaadást legalábbis igen közeli rokonoknak tekintik, ha nem éppen azonosnak.

b) Antióchia

Az Antióchia vidékéről származó hosszú eucharisztikus ima (Hänggi–Pahl 82–95) nyomai a 4. század végére nyúlnak vissza. Az apostoli konstitúciók ún. Kelemen-liturgiájának egyik része ez (VIII. 12,6–49). Itt a hálaadó ima a hála énekévé duzzad a teremtés és különösen a megváltás adományáért. Az alapítási elbeszélés után egy olyan mondat következik, amely Hippolytus eucharisztikus imájának megfogalmazását visszhangozza (lásd fentebb a 2. fejezetben). Ennek a mondatnak kettős témája mostantól fogva a görögül beszélő terület minden liturgiájában megjelenik: „Megemlékezünk és felajánljuk . . .” (*memnémenoi toinun . . . proszpherómen*); s ezt követi az epiklézis, az ál-

dozási könyörgés és közbenjáró imák hosszú sora. Ugyanennek a gyűjteménynek egy másik helye (II. 59,4) az *anaphora* kifejezést tartalmazza. Ez azután keleten jóformán mindenütt elterjedt, mint a mise teljes eucharisztikus részének megjelölése, beleértve az áldozást és a miséhez szerkesztett eucharisztikus imákat. Ami az olvasmányok után következik, azt úgy írják le, mint „az áldozat felajánlását és a szent táplálék adományát” (*thüsziasz anaphora kai trophész hierasz dorea*). Ez mutatja a hangsúly újabb eltolódását: a hálaadásról (amely az eddig uralkodó hálaadás-gondolatban: *eukharišztein*, fejeződött ki) a bemutatásra, felajánlásra (*anapherein*).

A negyedik századból való az a két alapvető eucharisztikus ima is, amelyet széles körben elfogadtak szabály illetőleg eszményi példakép gyanánt az *anaphora* további keleti fejlődésében. Egyik Jakab anaphorája a nyugati szír és bizánci vidékeken (központja Antióchia; vö. Hänggi–Pahl 244–61), másik Márké az egyiptomi vidéken Alexandria körül (101–23). A két típus szerkezete valamelyest különbözik. A Jakab-féle anaphorában az imának a Sanctus és átváltozás közötti része az Isten megváltói művéért való hálaóra összpontosul, és csak a mise második részében, tehát az anamnézis, offertórium és epiklézis után jelennek meg a közbenjáró könyörgések. Márkéban viszont a hálaadás, az első felajánlás és a közbenjárások megelőzik a Sanctust.

c) Más szövegek

Van keleten néhány egyéni eucharisztikus ima is; legálább olyan régiak – ha nem régebbiek –, mint az imént említettek. Közöttük szerepel a Bazileiosz-féle *anaphora* alapformája, amely az egyiptomi hagyományban maradt meg (Hänggi–Pahl 347–57). Nagy Vazul († 379) kibővítette ezt a hálaadó imát sok bibliai fordulattal, gondolatokkal és kifejezésekkel, így lett belőle az a forma, amelyet még ma is használnak a bizánci rítus egész területén mint Szent Bazil liturgiáját. Ugy látszik, még a bizánci rítus jól ismert Aranyszájú Szent János-liturgiája is fennmaradt a tizenkét apostol nyugat-szír anaphorájában (Hänggi–Pahl 265–68), a 4. századra valló osírszerű formában.³⁵ De ezek a szövegek nem különböznek lényegesen a Jakab-anaphorától szerkezetükben, következőleg áldozatfogalmukban sem.

d) Addai és Mari apostol anaphorája

Más a helyzet Addai és Mari apostol anaphorájának esetében (Hänggi–Pahl 374–80), amely a kelet-szír liturgikus ima legrégibb és legjelentősebb darabja. Egyes szerzők szerint ez a szöveg lényegében hazai származású, a szír nyelvű vidékeken gyökerezik, az erős görög befolyás ellenére. A legmeglepőbb benne az, hogy a legrégibb kéziratok változatok nem tartalmazzák az alapítás elbeszélését. Különböző magyarázatok merültek föl: hogy a „titokfegyelem” megkövetelte a szöveg eltitkolását; hogy közismert volt, tehát nem kellett leírni; vagy hogy eléggnek tekintették a megváltás művére tett általános oélzást.

Akárhog is legyen, ez az anaphora egy sor istendicséretet fon össze saját csekélységünk megvallásával és közbenjáró könyörgésekkel. Van benne anamnézis is, amely megemlíti Krisztus szenvedését, halálát, eltemetését és feltámadását. Ezután következik az epiklézis ima formájában, hogy jöjjön el a Szentlélek „erre a felajánlásra”. Áldozatról csak futólag történik említés. De természetesen a misének mint áldozatnak gondolata minden bizonyonnyal tiszteletreméltó hagyományként tartozik bele a kelet-szír liturgia körébe. Hiszen éppen itt szerepel a minden más liturgiában közös *Adjunk hálát* felszólítás helyén a legrégibb kéziratokban a következő formula: „Most felajánljuk az adományt Istennek, a mindenek Urának”. Ezt követi a szokásos felelet: *Méltó és igazságos* (Brightman 283). A felszólítás tehát nem a hálaadásra, hanem az áldozat bemutatására vonatkozik.

e) A kenyértörés

Az anamnézis folytatása nem egyedüli pont a görög eredetű keleti egyházakban, ahol kifejezésre jut az áldozati jelleg. Egy második ilyen pont a kenyértörés, egy harmadik pedig az ún. „nagybemenet”. Itt is ugyanazokat az irányokat fedezzük föl, amelyeket már megfigyelhattünk a görög atyáknál.

Eredetileg a kenyértörés csak arra szolgált, hogy az egy kenyeret elosszák az egész gyülekezetnek. De az első korintusi levélről mondott homíliájában már Aranyszájú János Krisztus szenvedésének jelképét látta benne: „Amit Krisztus nem szenvedett el a kereszten, elszenvedi érted az áldozatban” (In 1 Cor. Hom. 24,2; PG 61,200). Később

Eutühiosz pátriárka († 582) világosan kifejezte ezt a gondolatot: számára a kenyértörés az áldozat leölését képviseli (De Pascha 3; PG 86,2396).

A következő korszakban a kenyértörésnek ez a magyarázata mindig világosabban kifejeződött a bizánci és más rítusokban is – úgyannyira, hogy végül „a bárány megölése” a mise kezdetén külön szertartássá vált, és erre a célra egy külön eszközt készítettek, „a szent lándzsát”. De maga az eszme bizonyosan még régebbi. Mintha benne lenne még abban a „megtört test” kéziratvariánsban is (szóma klómenon), amelyet Pál 1. korintusi levelében a 11. fej. 24. versébe szúrtak be és végighúzódnak az egész szír hagyományon ilyenképpen: Amint az Úr vérét kiontották, úgy a testét „megtörték” a kenyértöréssel.

Ugyanehhez a hagyományhoz tartozik a *bárány* kifejezés Krisztusnak az oltáron fekvő testére (már Aranyszájú János is szerette ezt a képet). Az apokrif „András cselekedetei” ezt mondhatja az apostollal: „Mindennap felajánlok a mindenható, egy és igaz Istennek . . . egy szeplőtelen Bárányt”.³⁶ Végül a bizánci liturgiában a „bárány” (*amnasz*) az átváltozás előtt is a kenyér szokásos neve lett, mint a római liturgiában az „ostya” (*hostia*).*

f) Az adományok felajánlása

A keleti rítusban az ajándékok oltárhoz vitelének gyakorlata az ún. „nagybemenet” alakját öltötte. Egészen természetes volt, hogy ezt az adományhozatalt az áldozattal asszociálták, hiszen benne az *anapherein*, az *anaphora* betű szerint megvalósult. Mopszuesztiai Theodorosz katekétikai beszédeiben (390 körül íródhattak) ebben a cselekményben erősen valóságos megjelenítését látja Krisztusnak, amint szenvedésére vezetik és az oltárra fektetik, hogy áldozatul hozza magát értünk.³⁷ De bármilyen erőteljesen hangsúlyozzák a keleti liturgiák, hogy Krisztus feláldozza magát, bármennyire is az a szertartások szerepe, hogy újból megjelenítse az ő áldozati szenvedését, mégis egész világosan jelzik, hogy *vértelen, szellemi áldozatról* van szó itt.

* Megjegyzendő, hogy a „hostia” szó tulajdonképpen „áldozat”-ot jelent. (Ford.)

A felajánlás gesztusa (adományok hozatalának ill. bemutatásának sajátos értelmében) még másképpen is befolyásolta a szertartás menetét, ti. az oltár elhelyezésében és elrendezésében. Amennyire a ránk maradt töredékes adatokból következtethetünk, a korai időkben nem volt kötelező szabály arra, hogy a pap az oltárnak melyik oldalán álljon. Egyiptomban rendszerint szemben állt a néppel; Szíriában a 4. század idején az oltár rendesen a templom keleti oldalán állott, úgyhogy a pap is, a nép is kelet felé fordult. Ez általában jellemző volt a kereszténységnek azokra a részeire (idetartozott Kelet-Szírnia is), ahol a hálaadásra való felhívás áldozatbemutatói felhívássá alakult.

Más keleti és nyugati szertartásokban mind a két elhelyezkedés közhasználatú volt a negyedik század során. De nem lehet véletlen, hogy a következő századok alatt minden keleti vidék elhagyta a néppel szemközt fordulás szokását, úgyhogy ma keleten az oltár egyedüli lehetséges elhelyezése: a pap és a nép ugyanegy irányba tekint. Ez a szokás megfelel az adománybemutató cselekményének.³⁸

g) A liturgia mint „misztérium”

A keleti liturgiákban az áldozatfogalom nemcsak sajátos hangsúlyt kapott, hanem megkülönböztetett módon közeledtek is hozzá. A keresztény áldozat misztérium, titokzatos történés. A „titokfegyelem” ugyan nem az áldozati fogalommal való gondolatársítás szülötte volt, és nem is szorítkozott sohasem kizárólag az eucharisziára, de legvilágosabb alkalmazását ezen a téren találjuk. Már Tertullianus (De Praescript. 41) természetesnek szokásnak vette, hogy a mise során elbocsátják azokat, akik nem vehetnek részt az áldozatban (különösen a katekumenokat). Ez azután lényeges szertartássá fejlődik az Apostoli Konstitúciókban (VIII. 6–9). A bizánci liturgiában máig megmaradt a katekumenok elbocsátásának szertartása (Brightman 375).

De később ebben a rítusban még egy másik titkos elemet (*arcanum*) is vezettek be a celebrálásba: a szent részeket úgy kell végezni, hogy azok még az összegyűlt hívők szeme elé se kerüljenek. Már a 6. században elválasztották a Hagia Sophia szentélyét a gyülekezettől egy sor

oszlop és rács segítségével. A 7. század során egyes keleti országokban ez az elválasztás egész fallá nőtt, amely teljesen elzárta a szentélyt a néptől.³⁹ Bár világosan megakarták tartani a kapcsolatot a néppel – erre szolgált főleg a diákonus litániája (ekténé, ekténia, könyörgések), a bizánci mise „kánonja” néhány pillanatot leszámítva rejtve marad a gyülekezet szeme elől.

A keleti liturgiák fejlődésében már igen korán megmutatkozik, hogy a misztérium jelenlétére félelemmel vegyes áhítattal tekintenek. A 4. század utolsó évtizedétől kezdve a szír-antióchiai vidék különböző atyái mindig úgy beszélnek az eucharishtiáról, hogy a hangsúly a kimondhatatlanra, a félelmetesre, a „tremendum”-ra esik. Különösen Aranyaszájú János él több helyen a rendelkezésre álló legerősebb kifejezésekkel. A misztériumokat *phrikta*-nak, *phriktodesztata*-nak hívják. Ezeket a jelzőket alkalmazzák az oltárra, a kehelyre, a vérre, még az istentisztelet órájára is. Mindezt különösen Edmond Bishop mutatta ki, „Az eucharisztikus szolgálathoz tapadó félelem és megilletődés” c. tanulmányában.⁴⁰ Magukban a liturgiákban gyakran fordulnak elő ilyenfajta kifejezések.

h) Eltolódás a Krisztus iránti magatartásban

Különbőféle tényezők játszhattak itt szerepet. Egyik volt az áldozat valóságának hangsúlyozása. Továbbá a békeidőkben a nép kezdett olyan jelzőket átvinni Krisztusra, amelyek rendesen az uralkodókat illették. A „nagybemenet”-ben Krisztus jövetele a Király bevonulásává válik; ezért gazdag, udvari jellegű ceremónia fejlődik ki. Az arianizmussal vívott vitában viszont szükségét érezték, hogy kiemeljék Krisztus isteni fölségét, lényegi egyenlőségét az Atyával. Mindez közrejátszott abban, hogy eltűlozták az emberségtől való távolságát.

Az ariánusok elleni küzdelem más tekintetben is jelentős külső változást okozott a keleti egyházakban. Hogy elkerüljék Krisztus alárendeltségének (szubordinacionizmus) vádját, az egyház kezdte elhagyni a Krisztushoz mint Közvetítőhöz intézett doxológiákat. Ezekben Krisztus mint Főpap szerepelt, akiben Istennek dicsősége telik. Most viszont inkább istenségét hangsúlyozták.⁴¹ Csupán az egyiptomi liturgiák elégedtek meg azzal, hogy az „általa” helyébe a „vele” szót tették. Másfelől a bizánci liturgia a doxológiának csak azt az alakját ismeri el, amely Krisztust az

Atyával és a Szentlélekkel együtt dicsőíti, vagy pedig egyszerűen együtt említi a három isteni Személyt, ugyanazon a szinten, úgy, ahogyan Mt 28,19, a keresztelési megbízás mondja, tehát ilyenformán: „És magasztaljuk az Atya és a Fiú és a Szentlélek dicsőséges nevét.”

Ennek a hangsúlynak további következménye volt, hogy most már nemcsak a himnuszokat és litániákat (ek-ténész), hanem a pap imáját is (amely eddig rendszeren az Atyaistenhez szólt) alkalmilag vagy rendszeresen is a Fiúhoz intézték. A nyugati szír-jakobita liturgia az anaphora kellős közepén, az anamnézis és a felajánlás imájában alkalmazza ezt a változtatást: „Most tehát, Urunk, felidéz-zük a te halálodat . . . felajánljuk neked ezt a félelme-tes és vértelen áldozatot” (Hänggi–Pahl 271). Megelőzte ebben a változásban az 5. század során az ún. Testamen-tum Domini (uo. 221). A Gergely-féle szír anaphorában, amely bejárta egész Egyiptomot, ugyanez már kiterjed a teljes anaphorára: minden ima Krisztushoz szól (uo. 360–373).

Ennek a kiegyensúlyozatlan megközelítésnek a hatásai világosak. Nem csupán abban nyilvánultak meg, hogy a hívők elhanyagolták az Atyaisten jobbán ülő Istenember emberségét, hanem ráadásul alaposan megnehezítették számukra az áldozat megértését. Az ügy egyelőre nem váltott ki komoly válságot, csak valamivel később. Szó-térihosz, Antióchia megválasztott pátriárkája, kifogást emelt egy ilyen ima ellen, amellyel az áldozatot felaján-lották Krisztusnak. A jól ismert „Senki sem méltó” (udeisz axiosz) kezdetű ima volt ez a nagybemenet alkalmával, amely így végződött: „Mert Te Magad ajánlasz fel és Te vagy a felajánlott, Te fogadsz és Téged fogadunk, ó Krisz-tus, Istenünk . . .”

Egy Konstantinápolyban tartott szinodus Szótérihasz el-len döntött, rámutatva a Krisztusban rejlő két természetre: mint ember felajánlja az áldozatot, mint Isten fogadja. Tisztán teológiai szempontból tekintve a döntésnek nyil-vánvalóan így kellett hangzania; de nem vették tekintetbe az üdvösségrend szempontját és az ennek megfelelő ki-egyensúlyozott lelkiséget.⁴²

A megváltozott magatartás visszhangzik Krisztus fő-papságának új felfogásában is, ahogyan már Aranyszájú Jánosnál látjuk.⁴³ A Főpap jelzőt most nem annyira arra

a közvetítésre használják, amelyet Krisztus emberségében gyakorol, sokkal inkább istenségének hatalmát értik rajta, amellyel a pap szavain keresztül megvalósítja a földi adományok átváltoztatását. Főpap most kizárólag „konszekrátor”-t jelent (mint a jelen könyv szerzője másutt rámutatott⁴). Ehhez az értelmezéshez tartozik a régebbi bizánci ikonográfiának „Liturgia” néven ismert ábrázolása: Krisztust mint Főpapot ábrázolja, körülötte szent edényeket hordozó angyalok. Az ábrázolás közeli rokona a „Krisztus Pantokrátor”-nak.

i) Az anamnézis jelképes felfogása

Jóllehet a keleti liturgiák ilyen erőteljesen hangsúlyozták az áldozati gondolatot, valami mást sem szabad figyelmen kívül hagynunk. Idők folyamán egyre inkább kiemelkedett az a második elv is, amely kezdet óta megvolt a liturgia alakulásában, ti. az anamnézis elve. Az embereket nem elégítette ki, hogy a Krisztus alapította szent cselekményben szenvedésének és feltámadásának elvont emlékezetét lássák. Schulz műve (67. o.) világosan megmutatja, hogy az egyház által bevezetett egyes szokásoknak és szertartásoknak ezt az utóbbi gondolatot, ennek fejlődését is kellett szolgálniuk. Az új irány kirajzolódik már Mopszusziai Theodor Katekétikai Beszédeiben: a nagybemenetben a szenvedés kezdetének megjelenítését látja, a kenyér megtörésében és szétosztásában pedig a feltámadott Úr különböző megjelenéseit (Mingana kiadás 106k).

A következő századok jelképes magyarázatai a liturgia teljes folyamatát fáradságos értelmezés árán Krisztus élete megelevenedésének tekintik, megtestesülésétől mennybemenetelig. Ezek a különféle értelmezések gyakran ütköznek egymással. Például a kenyérnek az oltárra tétele majd a Gyermekek születése, majd pedig a Bárány leölése, és így tovább. A szent liturgia képeit összekeverték Krisztus földi életének képeivel. Csak később törekedtek ismét olyan liturgikus tudósok, mint Anidai Teodor (11. sz.) és Cabasilas Miklós (14. sz.) az allegorikus értelmezést világos határokok közé szorítani.

Míg a nyugati misében kevés nyoma van a szertartások párhuzamos kommentálásának, a bizánci liturgiára erős befolyást gyakoroltak ilyen „ötletek”. Az eucharisziából eredő alapformára az allegóriák egész rétegsora rakódott. Ilyenformán a bizánci liturgia valóságos két szinten

folyó játék lett. Erősebbé vált a misztikus, másvilági érzék, de ugyanakkor a mise nehezebben érthető. Ugyanakkor azonban a keleti liturgiák habozás nélkül a mindennapi ember nyelvét alkalmazták, és így fontos ellensúlyt találtak, hogy fenntartsák az egyensúlyt az érthető és a kimondhatatlan között.

V. A NYUGATI LITURGIÁK LATIN ATYÁI

1. Szent Ambrus

A latin atyák közt kiemelkedik Szent Ambrus világossága, ahogyan megmagyarázza Krisztus szavainak átvaltoztató hatalmát az eucharishtiában. Tanúja a jelentőségére vonatkozó hagyományos tanításnak is: Krisztus istenségét védelmezve azt mondja, hogy az eucharishtiában a keresztyén „az Úr halálának szentségét” látja (De Fide 4,10; CSEL 78,201). Lukács evangéliumáról írva pedig kijelenti, hogy az eucharishtiában Krisztust áldozzuk fel (*immolatur*; In Lc 1,28; CSEL 32,4.28).

Krisztus egyszer ontotta értünk véré; de most ugyanaz a Krisztus ajánlja fel általunk is („nyilvánvalóan ő ajánlja fel általunk, mert az ő szava szenteli meg az áldozatot”, *ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium*; In Ps. 38,25; CSEL 63,204). Tehát az eucharisztia viszonya a kereszthalálhoz jól középpontban marad, de az áldozati jelleg az itt és most, az eucharishtiában megvalósuló eseményből ered, nem pedig a keresztdózat megújulásából.

2. Szent Ágoston

a) A napi áldozat

Szent Ágoston lényegében hasonlóképpen gondolkodik az eucharishtiáról. Gondolatának és lelkiségének középpontjában a megfeszített Krisztus áll és az áldozat, amelyben felajánlja önmagát („ő a pap és az áldozat”: *ipse sacerdos, ipse sacrificium*; Sermo 374,3; PL 39,1668). De a felajánlás minden alkalommal végbemegy az eucharishtiában is. Mint egy levelében állítja, Krisztus egyszer lett áldozattá saját személyében (*in se ipso*), de a szentségben mindennap feláldozzók a világ népeirent (*in sacra-*

mento omni die populis immolatur; Ep. 98,9, CSEL 34,530–531).

Faustussal vívott vitájában Szent Ágoston elmagyarázza, hogy ezt a mindennapi áldozatot mindenestül azzal az egy áldozattal való viszonyában kell nézni: amit a keresztények bemutatnak, az megemlékezés az egyetlen áldozatról: „Az egyszer felajánlott azonos áldozat emlékét ünneplik, mégpedig úgy, hogy szentül felajánlják azt, és részesülnek Krisztus testében és vérében” (*peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi*; *Contra Faustum* 20,18, CSEL 25,559). Sőt ismételtelen felidézi a teljes hagyományt, állítva, hogy itt beteljesedik, ami Melkizedekben előkép volt, amit Malakiás megjövendölt.

Ágoston eucharisztikus teológiája széles és tág látókörű, így nem foglalkozik annyira a liturgia technikai részleteivel. De azért egy másik levelében beszél az imákról (*orationes*), amelyeket az Úr asztalára tett adományok megszentelődése után mondanak (a kenyeret „megáldják, megszentelik és megtörik szétosztásra”: *benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur*), azután pedig elmondják az Úr imádságát (Ep. 149,16; CSEL 44,362).

Magától értetődőnek tartja, hogy a Közvetítő áldozatát (*sacrificium mediatoris*) a halottakért is föl lehet ajánlani (*Enchiridion* 110; PL 40,283), valamint más szándékokra, még földi dolgok érdekében is. Az *Isten városa*-ban olvassuk, hogy papjai egyikét elküldik Hesperius udvarába (ez Valentinianus császár nyugati prefektusa volt), ahol az emberek az ördög háborgatásától szenvednek, és mikor a pap felajánlja „Krisztus testének áldozatát” (*sacrificium corporis Christi*; Civ. 22,8, CSEL 40,2.602), a háborgatás megszűnik.

b) A belső áldozat

De Szent Ágoston számára az eucharisztia sajátos ereje abban áll, hogy egyesülünk az áldozattal, amelyet Krisztus felajánlott és folyvást felajánl. Sajátos vívmánya az, hogy a pusztá ritualizmuson túl olyan erősen hangsúlyozza a minden áldozatban rejlő szimbolikus jelentést. Ambrosius egy „metabolikus” irány kezdetén állva a valóságos jelenlétet emeli ki erősebben. Ágoston viszont a későbbi áramlat elsőrendű képviselőjének tekinthető, amely a szimbolizmust minden fölé helyezte. Az *Isten városa* két

helyén (10,5k, 19k; CSEL 40,1, 452–56, 479–81) alaposan belemélyed a tárgyba. Azt hangoztatja, hogy az igazi áldozat az Istennek való benső odaadás, minden tett ebből folyik. Még az ótestamentumi áldozatok jelentősége is csupán ebben a belső magatartásban állt: „Tehát a látható áldozat a láthatatlannak szentsége vagy szent jele” (*sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est*; 5. fej.).

Ágoston számára olyan fontos ez a láthatatlan áldozat, hogy végül nem is tesz többé különbséget a jel és a jelzett dolog közt, hanem egyszerűen kijelenti: „Minden cselekedet, amely szent közösségben egyesít Istennel, igazi áldozat” (*verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo*; 6. fej.). Az igazi áldozat az az ember, „aki meghal a világnak és Istenért él”. Minden test áldozattá válik, ha alávetjük, föltéve, hogy Isten kedvéért tesszük. Annál inkább alakul a lélek Isten hasonlóságára, ha tüzet fog Isten szeretetétől. Igazi áldozat minden irgalmassági cselekedet, ha iránya Isten felé mutat. Ezért a megváltott emberiség, a szentek közössége „egyetemes áldozat”. Az a Főpap ajánlja fel Istennek, aki önmagát ajánlotta fel érettünk szenvedésében, „hogyan egy ilyen Fő teste lehessünk”.

Ebben az áldozatban Krisztus egyszerre Pap és Áldozat (*ipse offerens, ipse et oblatio*). E tény szentségi megújításul, mindennapi szentségül (*sacramentum cotidianum*) akarta Ő az Egyház áldozatát. Az Egyház a Főnek, Krisztusnak a teste, azért általa tanulja felajánlani magát (*se ipsam per ipsum discit offerre*, 20. fej.). Ezt a megfogalmazást a II. Vatikáni Zsinat bevette a szent liturgiáról szóló konstitúciójába (48. p.). Ebben az értelemben beszél Ágoston nyomatékosan a hívők papságáról is. De szerinte „a keresztények csak azért osztoznak Krisztus papságában, mert Krisztus tagjai”. (Ezt Ryan mutatja ki idézett cikkében: „A hívők papságáról szóló patrisztikus tanítás”, 29. jegyzet).

3. Ruspei Fulgentius

Az eucharisziára és az eucharisztikus istentiszteletre vonatkozó tanbeli fejlődés terén az Ágoston utáni idő a nyugalom kora; nincsenek viták, nincs sok fontolgatás. Az északafrikai egyház szóvivője, Ruspei Fulgentius († 532) a

hitről szóló kommentárjában, Ágoston egyik kulcsfogalmát fejtegetve, az újszövetség beteljesedését az ószövetség ígérete mellé helyezi. Hangoztatja, hogy a kenyér és bor áldozatának, amelyet az egyház a föld egész színén felajánl, középpontja „a hálaadás és annak a testnek az emlékezete, amelyet Krisztus érettünk felajánlott” (*gratiarum actio atque commemoratio carnis Christi quam pro nobis obtulit*), szemben az ószövetség „testies áldozataival” (*victimae carnales*), Krisztus áldozatának előképeivel (De Fide 1,60; PL 65,699). Az így erőteljesen kiemelt megemlékezés szerint benne rejlik az eucharisztia hálaadó jellegében. Ezért kezdjük ezt az áldozatot hálaadással (*gratiarum actione*); ez – írja – csak egy másik módja annak, hogy állítsuk: „Krisztust nem majd ezután kell még megkapnunk, hanem már megkaptuk” (*Christum nonandum sed datum nobis*; Ep. 14,44, PL 65,432).

Fulgentiusnál világosan kifejezésre jut Krisztus papságának elismerése is. Mert – mint írja – szokás az egyházban, hogy imáját nemcsak az Atyaistenhez intézi „Jézus Krisztus által”, hanem néha kifejezetten „az örök Pap, a te Fiad, a mi Urunk Jézus Krisztus által” (*per sacerdotem aeternum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum*), és a formula jelentőségét ugyanabban a levélben hosszan fejtegeti (14,36–37; PL 65,424–26). Más összefüggésben (a szemipelagiánusokkal vitázva) a Szentlélek működését is említi, két irányban: az összegyűlt hívők megszentelésében és az adományok átalakításában (Ad. Monimum 2,6. 10; PL 65,184.188).

4. Nagy Szent Gergely

Nagy Szent Gergely sokhelyütt tárgyal az eucharisziáról és „a mise ünnepéről” (*missarum solemnitas*, – így szereti nevezni), különösen Dialógusaiban. A gyújtópont itt szentségi jellege. Világos ez az ilyen kifejezések ismétlődéséből: „feláldozni az üdvösséges ostyát” (*hostiam salutarem immolare*) és „felajánlani az üdvözítő Áldozat áldozatát” (*offerre sacrificium victimae salutaris*). Így sohasem téveszti szem elől a kereszti áldozatát. Mint egy evangéliumi homíliájában mondja, „az ő szenvedését újítjuk meg” (*passionem illius reparamus*; In Evang. Hom. 2,37.7; PL 76, 1279). Az áldozat (*victima*) „titokzatos módon megújítja az egyszülött Fiú halálát és utánozza szenvedését” (*mortem*

Unigeniti per mysterium reparat . . . passionem Unigeniti Filii semper imitatur; Dialógus 4,58; PL 77,425). Mert itt – folytatja – az ő vére ömlik, immár nem a hitetlenek kezétől, hanem „a hívők szájába” (*in ora fidelium*).

De ebben a kifejezésmódban az áldozat szó nem a Kálvária áldozatából származik, hanem közvetlenül az oltáron végbemenő eseményből. A pap szava hozza létre a misztériumot. Senkisémet kételkedhetik abban – írja –, hogy „a pap szavára megnyílik az ég, angyali kórusok jelennek meg Jézus Krisztus misztériuma körül; találkozik a legmagasabb a legalacsonyabbal, a földi az égivel.”

Igy szállítja le Szent Gergely pápa a misztériumot a mi értelmi szintünkre, s ezeket a szavakat a középkorban számtalanszor ismételték. Ugyanígy a következő sorokat, ahol Gergely levonja az erkölcsi következtetést: ha bemutatjuk a misztériumot, akkor élnünk is kell életünkben (*imitari quod agimus*): „Mert csak akkor mutatjuk be igazán magunkért az áldozatot Istennek, ha saját magunkat tesszük áldozattá” (4,59; PL 76,428).⁴⁵ Ágoston ugyanezt az eszmét hangsúlyozta, de azzal a nagy különbséggel, hogy Gergely erkölcsi követelmény gyanánt tünteti fel, amit Ágoston magából a titokból folyó magától értetődő következménynek tartott.

Gergely mint tevékeny gyakorlati lelkipásztor hangsúlyozta és ajánlotta a szentmise gyümölcseit is. A halottakért bemutatott mise különösen fontos helyet foglalt el tanításában. Utalt a halottakért felajánlott áldozatra, és ismételten be is mutatta, még azt sem tartotta fontosnak, hogy a hívők részt vesznek-e. Amikor saját kolostorában meghalt egy előzőleg elpártolt szerzetes, elrendelte, hogy harminc egymás utáni napon mutassanak be szentmisét a lelkéért. Ezután jeleket kapott, hogy közbenjárásukat meghallgatta Isten (Dial. 4,55; PL 77,416–21). Így kezdődött egy mai napig is meglévő szokás.

5. A későbbi atyák

A következő korszakban nem találunk sok vitát vagy okoskodást az eucharisziára vonatkozólag. Szevillai Szent Izidor, majd pedig Beda Venerabilis koronként megemlíti, de csupán azt ismétlik, amit a múlttól örökölték. Szent Izidor kiforrott módon közeledik a kérdéshez, de félreérthetetlen a hangsúlyeltolódás. Az áldozatban mindenekfölött

a pap megszentelő cselekményét látja: „Az áldozat (sacrificium) azt jelenti, ami szentté lett, mert megszenteli a titokzatos könyörgés” (*sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur*; Etimológiák 6,19. 38; PL 82,255). Számára a „titokzatos könyörgés” (*prex mystica*) spanyol ritusú miséjüknek az a szakasza, amelyet „a hatodik imádságnak” (*oratio sexta*) hív: a Sanctus és az Úr imája közti rész; itt megy végbe a szentség „elkészítése” (*conformatio*) (De Ecclesiasticis Officiis 1,15.3; PL 83,753). A prefáció hálaadó imáját így elvágja a főcselekménytől. Ugyanebből az okból – mint az Etimológiákban olvassuk – az *eucharisztia* szót már nem eredeti értelmében vették, hanem „jó kegyelem”-nek (*bona gratia*) értelmezték. Ez a kifejezés az egész középkoron át fennmaradt.

Meg kell itt említenünk az eucharisztikus áldozatnak azt a döbbenetesen realista felfogását, amely a gall liturgia Germanus párizsi püspöknek tulajdonított († 576) régi „Expositio”-jában jelenik meg. Hitelességét újabban bizonyították.⁴⁶ Kenyértöréskor egy angyalt láttak, amint elvagdossa egy gyermek tagjait, akiből ragyogó fényesség áradt ki, és vérét kehelybe fogta fel. Ez a történet eljutott nyugatra is egy szerzetes átírásában, megtalálható a Vitae Patrum-ban (I. 5,18-3; PL 73,979).

6. A gall liturgiák

Időközben a nyugati liturgiák véglegesen kialakultak. Két típus emelkedik ki a többi közül: a római liturgia, amely közeli rokonságban áll az afrikaival, és a gall típusú liturgiák. Utóbbiak különféle irányba fejlődtek: spanyol (mozarab), gall, milánói és kelta. A görög kelethez viszonyítva mindegyikben közös az egységes latin nyelv és az imádságok és himnuszok tág változatosságának elve az egyházi naptár ünnepeinek megfelelően, középpontban egyetlen, lényegében változatlan „kánonnal” (1968-ig). Ez a kánon a később közös prefációnak elnevezett imával kezdődik, és az Úr imádságáig terjed.

A gall típusú liturgiák idők folyamán önálló, egyre változó imák sorozatává tördelték szét a mise egész menetét, csupán a háromszoros Sanctus, az alapítás elbeszélése és az Úr imája maradt változatlan. Az előkészítő cselekmények és a régi keresztény hagyományból örökölt párbeszéd után a főimádság a prefációval kezdődik (*illa-*

tio – felajánlás, *contestatio* – könyörgés, *immolatio* – feláldozás). Ezután következik az Izidor-féle „hatodik imának” (*oratio sexta*) megfelelő három rész: „a Sanctus után” (*Post Sanctus*), „az „Előtte való nap” után (az /átváltozási/ csendes ima után)” (*Post Pridie; Post Secreta*); és „az Úr imája előtt” (*Ante Orationem Dominicam; Hänggi-Pahl 461–513*).

Természetesen az az irány, hogy minden alkalommal más-más szavakkal fogalmazzák meg a mise imáit, veszályllyel is fenyegetett: ti. hogy szem elől tévesztjük a középontot és másodrendű, lényegtelen elmékedések tömegében vesznek el. A gall liturgiákban ez a végletekig ment. A prefáció, amely eredeti rendeltetése szerint hálaadás és dicsőítés Isten kegyelmi beavatkozásaiért az üdvösség történetébe, a szentek ünnepein gyakran a szent dicsőítése lett, vagy szenvedésének és halálának (*passio*) leírása.

A „*Post Pridie*” rész mindenekelőtt annak kifejezésére való, mi megy végbe az eucharisztia bemutatásakor, ti. az Úr emlékezete és az Istennek való felajánlás. Most azonban, különösen a spanyol rítusban, leginkább igen laza formájú epiklézis lett: Isten vagy Krisztus kegyelmét és áldását vagy a Szentlélek alászállását kérték, néha megemlítve az oltáron fekvő adományokat, alkalmilag hozzáfűzve a könyörgést Krisztus ismétlési parancsához („ezt cselekedve emlékünkbé idézzük, hisszük, tesszük”: *recolimus, credimus, facimus, haec facientes*); szentek ünnepein pedig itt emlékeztek meg különösen a szent győzelmes küzdelemről.

De azért nem lenne helyes arra következtetnünk, hogy ezekben a liturgiákban az áldozat fogalma elvesztette jelentőségét. Inkább olyan magától értetődővé vált, hogy nem kellett állandóan hangsúlyozni. Úgy látszik, ez a gondolat benne rejlík azokban a kifejezésekben, amelyekkel az eucharisztikus ima bevezető szakaszát írják le. A „felajánlás” (*illatio*) kifejezés, amely mindig a spanyol prefáció előtt áll, csakugyan megfelel a keleti anaphorának (felajánlás), az *immolatio* (szószertint: feláldozás) cím pedig a gall *Missale Gothicum* megannyi prefációja fölött minden bizonynyal az áldozat félreérthetetlen megjelölése.

Ugyancsak az áldozat nagyon eleven fölismerésének kellett létrehoznia azt a jelentős változást, amelyet egy 9. századi ír sacramentariumban találunk: Az „*Adjunk há-*

lát" (*Gratias agamus*) felszólítás, amely a keleti szír liturgia kivételével mindegyikben megtalálható, ezt az alakot ölti: „Ajánljunk fel Urunknak szent, szellemi adományokat” (*Offeramus Domino nostro sacrosancta munera spiritualia*).⁴⁷

Egy pontban a gall típusú liturgiák ellenálltak a későbbi irányoknak: Itt is eredeti helyükön, vagyis az olvasmányok és a tulajdonképpeni eucharisztikus cselekmény között találjuk a közbenjáró könyörgéseket, amelyeket a többi liturgia a 4. század óta beolvasztott az eucharisztikus imába. Az adományokat az oltárhoz hozzák, azután felolvassák a neveket, hozzátéve: ezek azoknak a nevei, akik „felajánlják az áldozatot” (*Nomina offerentium*), még ha halottról van is szó, és a pap elmondja „a nevek utáni” imát (*Post nomina*). Csak ekkor adnak Paxot és kezdődik meg a prefáció.

7. A római liturgiák

a) Változás és növekvő pompa

Ezen a kritikus ponton a római liturgia más útra tért. Mint az egyiptomi liturgiában, a római kánonban is bekebeleződtek már a közbenjáró könyörgések az átváltozás előtti részbe, mint az egyházért és a felajánló gyülekezetért (*offerentes*) mondott imák. Ezekhez az egyházért mondott imádságokhoz azután csatlakozott a szentek megemlézése és segítségül hívása, szimbolikus jelentőségű számban. Más, sajátos szándékokra mondott könyörgések az „Ezt az áldozatunkat” (*Hanc igitur*) imát követhették. Azután a római liturgiában döntő hangsúlyeltolódás állt be.

A változatosságnak a korban uralkodó törvénye szerint az „Adjunk hálát” (*Gratias agamus*) felszólításra következő hálaadó ima először számos szerteágazó alakot öltött (tanúja ennek a *Sacramentarium Leonianum*), se szeri, se száma szöveggel.

Ez a helyzet a 6. század folyamán erős ellenhatásra vezetett. Az eredmény az lett, hogy bizonyos ünnepek és ünnepi időszakok kivételével az inga a másik végletbe lendült: a túlságos bővelkedés helyébe a szegénység lépett. A közös prefáció például, amelyet abban az időben legtöbbször használtak, alig tartalmazott már valamit a határozott és lelkes hálaadó ima hangulatából. Másrészt a

római kánon, a 4. század elején kialakult végleges formájában, messze túl ment a klasszikus *memores offerimus* pusztá tényén. Ebben a kánonban a felajánlás és áldozat gondolata (már mint az egyház áldozatának feláldozásáé) egyenes kifejezést kapott a Sanctus után, és háromszoros szóba öntést az átváltozás után („Tekints ezekre az adományokra”: *Supra quae*, „Kérve kérünk”: *Supplices te rogamus* és „Megemlékezvén tehát”: *Unde et memores*). Ez a motívum tehát módfelett kidomborodott.

A konstantini béke után a liturgia hamarosan roppant fejlődésnek indulhatott Rómában, mint a 4. század nagyszerű új templomai tanúsítják. Ráadásul mikor a püspököket a római birodalom legmagasabb hivatalos rangjára emelték, a liturgia kezdett az udvari ceremóniáknak megfelelő alakot öltetni: kivilágítás, tömjén, segédlet a celebránsnak, jelvények . . . Az „*Ordines Romani*” előírása szerint lefolyó ünnepi és ünnepélyes liturgiák a 7. század vége óta egész látványossággá váltak.

Minden arra vall, hogy az istentisztelet az egész gyülekezet gondja volt. Az első *Ordo Romanus* értelmében épenséggel az egész város ügye, és nem csupán egy meghatározott bazilika közösségéé. Bizonyos ünnepeken és ünnepi időszakokban mindegyik városrészből küldöttségek jöttek a „stációs” püspökhöz. Ez a gyakorlat a kora középkor idején más püspöki városokban is szokásos volt. Egyháziaknak és a pápai udvar képviselőinek nagy csapata mellett megjelenik most egy külön kórus, az „énekesek iskolája” (*schola cantorum*), azaz testülete, és új elemet visz be a liturgiába: az istentiszteletet díszítő, megszépítő himnuszokat az egyházi naptár változó szakaszainak megfelelően. Ezeket olyankor énekelték, amikor a papságnak „külső elfoglaltsága” volt, pl. felvonulás, az adományok összegyűjtése és előkészítése, a nép áldoztatása. Ebben az újfajta pompában és körülményességben érezhetjük már a negatív következményeket: még a nép feleleteit és akklamációit is egyháziak csoportja sajátította ki. Pozitívum viszont, hogy minden résztvevő annak rendje és módja szerint szentáldozáshoz járult, éppen úgy, mint ahogy elhozták adományukat, a kenyeret és bort.

b) A fogadalmi mise és a magánmise

Ezzel az új fénnel együtt egy éppen ellenkező irányú fejlődés is tapasztalható a 4. és 6. század közt: a fogadal-

mi mise (a *missa votiva* szó először Toledói Eugenius (+ 657) 3. levelében szerepel, PL 87,412) és vele a magánmise. Az elv nem új. Az egész közösség rendszeres vasárnapi eucharisztikus istentiszteletével párhuzamosan már egészen korai időktől, ha nem a kezdetétől megvolt az a gyakorlat is, hogy kisebb csoportokban mutattak be szentmisét. És Tertullianusig visszamenőleg nem ismeretlen a valakiért közbenjárásul bemutatott áldozat: a halottakért vagy más szándéokra. Az újdonság csak az, hogy most mindezt széles körben alkalmazták.

Ékesszóló bizonyossága az új iránynak a Sacramentarium Gelasianum (Vat. Reg. 316), amelynek harmadik része papi imák kb. 60 formulából álló gyűjteményét tartalmazza a különféle alkalmakkor bemutatott misén: esküvő napján és évfordulóján; viszontagságok és betegség idején; járvány vagy háború alatt; jó időért; utazni indulóért; betegekért és halottakért. Ennek a 7. századból való gyűjteménynek nem egy darabja kétségtelenül korábbi.

A választék tovább fejlődött a következő századok sacramentariumaiban; így pl. a fuldai (10. sz.) 180 fogadalmi miseformulát számlál. Egyik-másik föltételezi egy csoport hívő részvételét, de ez nem jelenti, hogy mindenki áldozott is. Másoknál nem volt előírva hívek részvétele; és ezzel az engedménnyel megszületett a magánmise.

Ezzel szorosan társult az a fejlemény, hogy a 6. század után ugyanegy időre mindig több mise esett. A galliai Saintes püspöke, Palladius egy 590 körüli levelében arról értesíti Nagy Szent Gergely pápát, hogy új templomában tizenhárom oltárt állított fel, és kéri, küldjön egyesek számára vértanúereklyéket (Reg. Ep. 6,48; MGH Epistolae 1, 423). Ez arra vall, hogy a misék növekvő számának egyik oka volt a vértanúk tisztelete: mindegyiknek egy-egy oltárt szenteltek, és ott nyilván rendszeresen miséztek is. Ugyanez az elv érvényesült a kolostorokban és szerzetesi templomokban is.

Együtt járt ezzel a hívek igényeinek kielégítése, akik adományaikért cserébe imádságot és szentmisét kértek szándékaikra. Erre pedig nagyon alkalmasak voltak a votívmisék. Otto Nussbaum művében olvassuk, hogy a 7. századtól kezdve növekedett a kolostorokban a fölszentelt szerzetesek száma.⁴⁸ Kifejezett adataink vannak ugyanebben az időben arról is, hogy egyre több magánmise folyt

egyszerre (137–52. o.). A 8. század vége felé pedig minden-napi dolog volt, hogy a kolostorokban ugyanaz a pap naponta több misét is mutatott be, még mint *missa solitaria*-t is (vagyis egyedül, ministráns nélkül bemutatott misét; Ordo Rom. 15; Andrieu OR 3,120). 9. századi püspöki szinodusok azonban szigorúan felléptek ez ellen a gyakorlat ellen.⁴⁹

Világos, hogy a mise egyik oldalának ez a kiemelése bizonyos mértékig egyoldalú volt, bár azelőtt is mindig elismerték ezt az oldalt. Az új hangsúly egybeesett a közbenjáró könyörgéseknek magába az eucharisztikus imába való bekebelezésével (a legtöbb liturgiában ez már a 4. században megtörtént). A keleti szertartások, úgy látszik, nem jutottak túlságosan messze ebben az irányban. Nyugaton nyilvánvalóan a hívek ellenállhatatlan buzgalma lendítette előre. A latin szentmise uralkodó típusa a votív-mise lett.

Az irány erejét szemlélteti az eucharisztikus istentisztelet új elnevezése: *missa*, mise. Mint ahogy a 3. században az *eucharisztia* nevet az *oblatio* (felajánlás) váltotta fel, úgy lépett az 5. század körül az „*oblatio*” helyébe a „*missa*”. A szó jelentése a keresztény nyelvhasználatban már fejlődésen ment át: elbocsátás→záróima→szolgálat→áldás. Régi időktől fogva az áldás minden formája közül azt tekintették legfontosabbnak, amely az áldozatbemutatás alkalmával ment végbe.⁵⁰ Az új jelölés először nem a liturgikus használatban, hanem a köznyelvben terjedt el. Az első liturgikus dokumentum, amelyben feltűnik, a már említett Gelasius-féle fogadalmi misegyűjtemény; itt címként szerepel egyéni formulák előtt (pl. *Missa pro* . . . ezért vagy azért bemutatott mise).

c) A fejlődés ellenhatásai

Ugyanakkor ráébredtek, hogy minden szentmise áldást rejt magában, illetőleg maga a szentmise a világmindenség nagy áldása és megszentelése. Ettől az időtől kezdve értelmezték az *eucharisztia* szót *bona gratia*-nak, kegyelemnek. De az első időkben nyilvánvalóan érezték, hogy a „*missa*” kifejezés igen tökéletlen kifejezés a valóságnak. Ezért a szót többnyire többesben használták valami megkülönböztető kiegészítés kíséretében, pl.: „szentmise” (*sacra missa*) vagy „a mise megünneplése” (*missarum sollemnia*).

Olyanok is voltak, akik óvatosságra és nagyobb tartózkodásra intettek a misék szaporítása ügyében. Az auserre-i szinodus 578-ban megtiltotta két mise bemutatását ugyanaznap ugyanannál az oltárnál (Can. 10; Mansi 9,913). Egy 853-as római szinodus inti a papokat: ne zárják ki egyetlen személy kedvéért a misére jövő többi hívő felajánlásait, minthogy a Megváltó elég gazdag ahhoz, hogy minden ember kérő imáját (*vota*) elfogadjon (Can. 17; Mansi 14,1005). Damiani Szent Péter is felpanaszolta a papság tudatlansága és közönyössége elleni egyik kirohanásában, hogy az Úr áldozatát, amelyet ő a világ üdvöztetéséért ajánlott, most „egyetlen emberke javáért ajánlják” (*pro unius homuncionis utilitate; Contra inicitiam et incuriam clericorum* 2; PL 145,501). Cluny apátja, Odo († 942) az ősegyházra mutatott, ahol az eucharisziát ritkábban ünnepelték, s éppen ezért áhítatosabban (*quanto rarius tanto religiosius; Collationes* 2,28; PL 133,572). A kartauzi rend első éveiben (1100 körül) nem engedte meg pap tagjainak, hogy mindennap magánmisét mondjanak.

VI. A KORA KÖZÉPKOR

A középkor első századaiban az eucharisztia teológusait, úgy látszik, kielégítette az egyházatyáktól örökölt tanítás átgondolása. Annál nagyobb érdeklődés és figyelem összpontosult a liturgia gyakorlati oldalára és az istentisztelet formájára. Ebben az időben ért végső szakaszába a liturgiák fejlődése, és mindegyik fokozatosan fölvetve végleges, határozott, minden mástól különböző alakját. Már láttuk e folyamat eredményét a mise középső részére vonatkozólag.

A római liturgiában a papnak a liturgikus év különféle ünnepeire szóló imái először többféle kísérleti alakban jelentkeztek; ezek a Leó- és Gelasius-féle szertartáskönyvekben maradtak ránk. Végül határozott formákba merevedtek Nagy Gergely alatt a *Sacramentarium Gregorianum*-ban. Majd a 7. században az olvasmányok is megszabott rendbe sorakoztak (*capitulare evangeliorum*, az evangéliumi olvasmányok sora, más néven *lectionare*, leccék könyve), ugyanígy a változatos antifónák (*antiphona-*

le, antifónák könyve). A 7. század végétől kezdve pedig az Ordines Romani (a római rítus szertartásainak előírása) lett a bonyolultabb, ünnepélyesebb szertartások szabálya.

A gall típusú liturgiáknál még mozgalmasabb, bár kevésbé rendezett fejlődést figyelhetünk meg. A legjobb állapotban ránk maradt emlékek (a spanyol liturgiából) nagy bőségét nyújtják a mindig frissen fogalmazott miseimáknak. Megvannak bennük a lényeges dogmatikai gondolatok, de kifejezőmódjuk általában azt a benyomást kelti, hogy egyre silányodnak. Más liturgiáktól eltérően itt ködös formátlanság foglalta el azoknak az élesen tiszta eszméknek a helyét, amelyeknek hatását módunkban volt tanulmányozni a mise középső részének létrehozásában.

1. A római liturgia bevezetése Galliába

Galliában ezt a dekadenciát még csak növelte az egyházi központ hiánya. Ezért a 7. századi és későbbi Gallia állapota arra készítette a püspököket és kolostorokat, hogy mindinkább a jól rendezett római liturgiából vegyék vezérelveiket, sőt római szövegeket vegyenek át. Végül Pipin király és Nagy Károly császár törvényesítette ezt a helyzetet, elrendelve, hogy területükön vezessék be a római liturgiát. A Sacramentarium Gregorianum, amelyet Nagy Károly Aachenban mintaként behozott, az új rend alapja lett.

Ennek kialakításában a császár fő tanácsadója az angol Alkuin volt († 804). Mint korának reprezentatív embere, ő a legjobb tanú az ügyek állására a 8. század végén. Ahol teológiai írásaiban az eucharisziára került a sor, egyszerűen a hagyományos teológiához folyamodott; főleg Ágoston és Aranyszájú János szavait idézte. Mint a héber levélhez írt kommentárjában mondja, Krisztust nem áldozzák fel újból, amikor a misét felajánljuk; azért ajánljuk fel, „hogy megemlékezzünk haláláról” (*ad recordationem faciendam mortis ejus*; PL 100,1077).

De találhatunk újabb hangsúlyt is Alkuinban: kiemelte, hogy a kereszt áldozata azért hatékony, mert valóban megjelenik ebben a felajánlásban. Ezért állított össze ő maga is egy sor fogadalmi misét a hit egyes titkairól, amint ezeket a korabeli vallásosság értelmezte (Szenháromság, Szent Kereszt, Mária). Votívmiséi mindenekfölött

a lelki harc eszméjét domborítják ki, vagy közbenjárást tartalmaznak élőkért és holtakért (PL 101,445–61).⁵¹

Ahol a Rómából kölcsönzött sacramentariumban űr volt, Alkuin lehetőleg megfelelő római anyaggal töltötte ki, és így állította össze az ún. alkuini kiegészítést (függelékét). De nem csupán fogadalmi miséiben árul el új szellemet, hanem abban a jelentős változtatásban is, amelyet magában a római kánonban engedett meg magának. Az előkről való megemlékezés eddig csak azokról beszélt, „akik felajánlják neked a dicsőretnék ezt az áldozatát” (*qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*), Alkuin új változatában ez elé beszúrja: „akikért felajánljuk, vagy . . .” (*pro quibus tibi offerimus vel*). Ezek a szavak megváltozott nézőpontról tanúskodnak, legalábbis annyiban, hogy a pap szerepét kifejezetten megkülönböztetik a közösségtől.

Nem ez az egyedüli változás, amelyen a római liturgia a 9. század során az észak-európai országok új legkörében átment. A változások részben együtt jártak a latin nyelvhez való ragaszkodással. Minthogy ugyanis időközben kifejlődtek a nemzeti nyelvek és a latint még a román nyelvű népek sem értették már meg, a liturgia szükségképpen lényegében a papság monopóliumává lett. Egészen véve híven továbbadták a hagyományos szövegeket, de kiegészítették olyan imákkal, amelyeket a celebráló pap egyedül, csendben mondott el: a mise elején, az áldozati adományok előkészítésekor, áldozás előtt és mise végén.

Másfelől a külső szertartások annál gazdagabbá váltak új, érzékek alá eső és így a népnek hozzáférhető elemekben. Ilyenek voltak: a pap helyváltogatása az oltárnál, a tömjénezés megállapított előírás szerint, a halk vagy hangos recitálás váltakozása. Más szóval: amit Szent Izidor mondott az „*oratio sexta*”-ról, azt most átvitték a római misére. Mint fentebb láttuk, a Sanctussal kezdődő részt tartották most a lényegi szent cselekmény (*conformatio sacramenti*) helyének, és ezt a csendes imádkozás jelezte a szent titok kellős közepén. Az Oltáriszentség még másféppen is fokozott tiszteletben részesült: ezidőtájt kezdték használni a kovásztalan kenyeret.⁵² Ebben a légkörben a távoleső nyelv használatát is nyilvánvalóan inkább nyereségnek, mint veszteségnek tekintették, hisz mintegy fátolt vont a titokra.

2. A „misemagyarázatok”

A karoling renaissance idején mégsem hiányzott az igyekezet, hogy a liturgiában való részvételre bátorítsák a népet. Különböző „misemagyarázatok” (*Expositiones Missae*) jelentek meg, bár természetesen legtöbbjük nem ment túl a miseimák pusztá parafrázisán. Főleg a papot akarták ezek segíteni a mise jobb megértésében, de a nép oktatására is szánták. Ez világosan látszik egy kommentárban (*Quotiens contra se*, PL 96; 1481–1502), amely csupán a hangosan mondott imákat magyarázza, átugorva a kánont (ezt akkor csendben mondták) és az Úr imájával kezdve újra.

Metzi Amalarius († 850) radikális módon próbált megfelelni a változott helyzetnek és az „új szemléletnek”. Erre a gall liturgia hagyományai és a kelet befolyása ihlették. Abból a föltételezésből indult ki, hogy mindaz, amit a misében láthatunk és hallhatunk, föltétlenül mélyebb jelentést tartalmaz. Ezt a jelentést próbálta megtalálni a hagyományokban, amennyiben még elérhetőek voltak. Ahol a hagyomány hiányzott, ő maga értelmezte a dolgokat úgy, hogy „valami mást mondanak” (allegória: *alla agóreuein*), valami épületeset. És amikor Alkuinhoz hasonlóan rájött, hogy a mise mindenekfölött Krisztus megváltó szenvedésének emlékezete (*recordatio*), úgy vette, hogy minden egyes része alatt főként az Úr életébe és szenvedéseibe kell elmerülnünk.

Igy a mise az introitussal kezdődött, amelyben a próféták kórusa hirdeti Krisztus jövetelét és a Glóriával, az angyalok énekével Krisztus születésekor. Befejezése pedig az az áldás, amelyet Krisztus mennybemenetele előtt adott apostolainak. Ebben a visszatekintő allegorizálásban jó néhány erőltetett és túlságosan messze menő értelmezés akadt, de meg kell engednünk, hogy megragadta az alapítás lényegét, vagyis az Úr emlékeztétét. Persze nagyon fölületes és külsőséges módon, ami éles bírálatot váltott ki.

Amalarius fő ellenfele a lyoni Florus diákonus volt, aki maga is írt 835 körül egy misemagyarázatot (PL 119,15–72). Ez szerkezetileg teljesen Szent Ágoston alakzataira épült. Abból az alapelvből indult ki, hogy Jézus a misében halálának titkát nyújtotta nekünk (*mysterium suae mortis*), hogy így hozzáférhetővé tegye érdemeit és hatékonysá-

gát. Amalarius a mise liturgikus szerkezetének minden egyes részletében „titkokat” látott, amelyek Jézus életének valamelyik oldalára, vagy akár az ószövetség egyes részleteire vagy valami ezeken kívülálló dologra emlékeztetnek; Florus szilárdan ragaszkodott az egyetlen misztériumhoz, amely nem csupán emlékeztet Isten üdvözítő tervére, hanem magában foglalja azt.⁵³

Florusnak a mise nem csupán színjáték, amelyben a hívők csak mint nézők vesznek részt. Ő, mint a régebbi hagyomány is, az egyház, tehát a hívők összesége cselekményének tartja, mindennekfölött az összegyűlt közösség cselekményének. Mert amit a pap szolgálatával végbevisz (*ministerium sacerdotum*), azt általánosságban (*generaliter*) az összes hívő viszi végbe (52. fej.).⁵⁴ Igaz, Amalarius tanítását a Quiercy-ben tartott szinodus (838) elítélte, de a következő századok alatt a liturgikus teológia mégis az ő irányvonalát folytatta, nem Florusét.

3. Vita a valóságos jelenlétről

Az Úr emlékezete mellett – amelyet Amalarius műve különösen hangsúlyozott – a felajánlás (*oblatio*) is erősen előtérbe került ebben az időben. Az idáig mondottakból látszik, hogy ezt az *oblatio*-t mindenekelőtt a konsekrációban látták, a pap sajátos tevékenységében, aki végrehajtja az eucharisztikus színek átalakítását „Krisztus erejével és szavaival” (*Christi virtute et verbis*: Florus, *Expositio* 60). Azután a 9. század legelső eucharisztikus művével (Paschasius Radbert apát, † 860 táján, „Értekezés az Úr testéről és vérééről”, *Liber de Corpore et Sanguine Domini*) megkezdődött a hosszúra nyúló vita az átváltozás hatásáról. Csak akkor csillapult le, amikor 1050 és 1079 között egy sor szinoduson elítélték Tours-i Berengarius tanait.

A vita nem pontosan arról folyt, hogy mi történik a misében, inkább a hatásáról, vagyis az Úr valóságos szentségi jelenlétéről. Az volt a kérdés: vajon Krisztus valóságos, történelmi teste van jelen az eucharishtiában, vagy a kenyér és bor csak ennek szimbóluma, jelképe, Isten bizonyos mértékű erejével ellátva. Ez utóbbit tartotta már Radbert első ellenfele, Ratramnus szerzetes is († 868), Ágoston nyilatkozatainak eltorzított értelmezése alapján. Ratramnus elmélete legbensőbb tartalmától fosztotta volna meg a misét.

Természetesen így is kapcsolatba hozhat Krisztussal, de – mint Joannes Scotus Erigena kimutatja – a hatása ekkor nem különböznék a keresztségétől. A szentáldozásnak, mint Aelfric apát († 1020 táján) mondja, ilyenformán nem lenne más jelentősége, mint a pusztai manának vagy a sziklából fakadó víznek. Berengarius levonta a természetes következtetést ebből a gondolatsorból, és a szentmiseáldozatot ugyanarra a szintre süllyesztette, mint az ószövetség áldozatai. A miséről szóló értekezése szerint (*De Sacra Coena*) a különbség csak ennyi: az ószövetségi áldozatok a jövő hírnökei voltak, az újszövetségé pedig „eleven emlékeztető, jelképes formában, valami már létezőre” (*figura rei existentis communefactoria*).⁵⁵

Az eucharisztikus titoknak ilyen lebecsülése ellen már Radbert tiltakozik, csatlakozva az egyház hagyományos hitéhez és különböztetve jelkép és valóság (*figura et veritas*) között. A konsekráció nem csupán annyit jelent, hogy valami magasabb erőt közlünk a kenyér és bor adományával. Mint az Úr testéről és vérééről szóló értekezésében írja, inkább a teremtéssel vagy a megtestesüléssel kell összehasonlítani (*De Corp. et Sang. Dom.* 4,1; PL 120; 1277k). Ami ekkor megjelenik, az nem csupán Krisztus természetes, Máriától született teste.

Radbert igen erőteljes kifejezéseket használ, hogy kifejezésre juttassa a szentmiseáldozat és a keresztáldozat azonosságát: Krisztus újból szenved (*iterum patitur*, 9,11; 120,1302), szenvedése megismétlődik (*iteratur*) valóságos feláldozásban, megöletésben (*mactatio*), bár halál nélkül és újabb megváltás nélkül.⁵⁶ Nem meglepő, hogy nála ismét fölmerül Germanus Expositiójának keleti eredetű legendája, az oltáron feláldozott gyermek (lásd 14,4; PL 120, 1318–19). Azonban Radbert vitaellenfelei nem keveredtek ilyen túlzásokba.

4. A „feláldozás” megújulása

Az eucharisztia teológiájára vonatkozó vita utáni kor jellemzője: nagy biztonsággal állítják, hogy a konsekráció a mise döntő eseménye, a mise pedig áldozat; viszont bizonytalanok abban a kérdésben, hogyan történik ez. Két kifejezést használnak, az *oblatio*-t és *immolatio*-t, néha szinonimákként, máskor az utóbbit Radbert értelmében, tehát kiemelve a feláldozást, megöletést, amely vég-

bement a kereszten és amelynek az oltáron is meg kell történnie – bár természetesen vértelenül.²⁷ A nép látni kívánta ezt a misében újra megjelenő áldozatot. A két szín alatti elválasztás (kenyér és bor színe) senkinek sem pótolta ezt, mert abban sokkal inkább az áldozó ételét és italát látták. Még később is így volt, pl. a Corpus Christi himnuszban: „hogya táplálja az egész, kettős természetű embert” (*ut duplicis substantiae totum cibaret hominem*).

Így a feláldozás megújulását a kenyértörésben találták meg, vagy pedig a kenyértörésben és a közvetlenül rákövetkező áldozásban. Hiszen ott Jézust megrágnak a fogunkkal, és vére a hívők szájába csordul. Máskor abban, amikor a szentostyát a hívők kezébe helyezik (Lepin 112–118). De különösen a konszekrációt követő egész részben találták meg az újramegjelenítést, mialatt a pap kiterjesztett karral imádkozik (a Keresztrefeszített módján), és azután a „Supplices” imára mélyen meghajlik, ami a halált jelzi (Lepin 118–21). Ne lepjen meg bennünket, hogy a nép még a mise szertartásaiba is kisebb változtatásokat próbált bevezetni a passióról való elmélkedésük dramatizálására. Ilyen volt a meghajlás a holtakról való megemlékezés végén, és az öt keresztjel Krisztus öt sebének emlékeztére a végső doxológia alatt.

A liturgia tanulmányozói mindennekfölött a „Supplices” imára irányították figyelmüket, amelyben azt kérjük, hogy áldozatunk jusson a mennyei oltárra. Mint Auxerre-i Remigius († 908) tartja misemagyarázatában, az Úrnak az átváltozáskor megjelenő teste ezen a ponton egyesül megdicsőült testével (PL 101,1262k). Vagy mint később Stellai Izsák († 1169) fejtette ki ugyanezt a gondolatot a mise felajánlásáról írt levelében: miután kenyeret és bort ajánlottunk fel az égőáldozat oltárán és az Úr testét meg vérét az arany tömjénoltáron, áldozatunkat angyal keze viszi fel, és egyesül a megdicsőült Krisztussal az égben (Ep. de Off. Missae; PL 194,1889–96).

5. A konszekráció mint emlékeztető áldozat

Mások észrevették, hogy az ilyen okoskodás túlságosan messze rugaszkodik a valóságtól, és azt az eszmét emelték ki, hogy a konszekrációval az áldozat teljesedik be. „Mert ezzel a szóval az egész áldozatot bemutatjuk és megszenteljük” (*hac enim voce totum sacrificium im-*

molatur et sanctificatur), mint Segni Bruno († 1123) jelentette ki a leviták könyvéről szóló magyarázatában (8; PL 164,407). A konszekráció a döntő mozzanat, bár az *immolatio* jelképes megújulása túlterjedhet az átváltozás pillanatán (Lepin 130–32). A figyelem tehát évszázadokig arra központosult, mikor és hogyan jelenik meg először a szentségben az Úr. Ez a fejlődés akkor ért véget, amikor 1200 körül az így tisztázódott eszmék kezdtek kifejezésre jutni magában a mise szertartásában is. Ennek megfelelően szokássá vagy éppen szabállyá vált a szentostya fölemeleése az átváltozás szavaira vagy közvetlenül utána, hogy a hívek tisztelhessék.

A karoling korszak eucharisztikus elmélkedéseinek forrása a Szentírás és néhány – elég korlátozott számú – szentatyaszöveg volt, különösen Ágoston, Nagy Gergely és (Ambrus neve alatt) Aranyszájú János.⁵⁸ A későbbi századok, egészen a skolasztika kezdetéig, az eucharisztikus vita alapszövegeit – amennyiben ezek túlterjedtek a szentségi jelenlét módján – bőven merítették Ágostonból, akinek eszméi akkoriban elevenedtek föl. Petrus Venerabilis clunyi apát († 1156) a petrobrusianus eretnekek ellen kelt az eucharisztia védelmére, s ellenük írt traktátusában fölevenítette az egyházdoktorok félig elfeledett alap gondolatait. Hangsúlyozta: minden áldozat értelme abban áll, hogy elismerjük Istent mindenek kezdetének és végének, és alávetjük magunkat akarátának (*Contra Petrobrus*; PL 189,791). A külső szertartások szerepe csak az, hogy kifejezzék a belső érzelmet. Mikor azt mondjuk, hogy Krisztus felajánlotta önmagát, még ezt is úgy értjük, hogy szabadon, saját jószántából adta oda életét (797).

Cluny nagy apátja megvizsgálta az *immolatio* fogalmát is. Idáig majdnem mindig úgy tették fel a kérdést: mennyiben valósul meg ez a feláldozás a misében. Péter viszont félreérthetetlen kifejezésekkel jelentette ki, hogy amikor az *immolari*-t hirdetjük Krisztusról, ez egyszerűen azt jelenti: a kenyértörés, szétosztás, megevés és a többi különféle jel újból jelenvalóvá teszi halálát. Ezzel – mondja az apát – az Úr halálát hirdetjük, Pál apostol parancsának megfelelően (812k).

További jelentős lépés az eszmék tisztázódása felé Petrus Lombardus († 1164) írásai. A kor más teológusai (pl. Szentviktori Hugó) is szenteltek egy-egy értekezést az

eucharisztikának, s hozzájuk hasonlóan Péter is csak futólag foglalkozik ebben magával a misével. De itt legalább bennfoglalt utalást találunk az *oblatio* és *immolatio* különbségére. A Szentenciák mestere arról beszél, „amit a pap felajánl és átváltoztat” (*quod offeratur et consecratur a sacerdote*), és kijelenti, hogy ez „az igazi áldozat és szent feláldozás emlékezete és újbóli megjelenítése” (*memoria est et representatio veri sacrificii et sanctae immolationis*), azé, amelyet Krisztus teljesített be a kereszten (Sent. 4,12.7; PL 192,866).

Ha tehát a misét tágabb értelemben és az általános nyelvhasználatnak megfelelően a *sacrificium* mellett *immolatio*-nak is hívták, ezen tulajdonképpen felajánlást értettek: *offerri, oblatio*.⁵⁹ Petrus Lombardusnak nincs kifogása az ellen az elgondolás ellen, hogy a közvetlenül az Agnus Dei előtt helyet foglaló kenyértörésben Krisztus szenvedésének és halálának megjelenítését láthatjuk (4, 12.6). De hangoztatja, hogy az áldozat beteljesül már a konszekrációban (Lepin 154–56). Valóban így különböztet III. Ince pápa is a miséről írt értekezésében: a kánon szavai elsősorban a konszekrációra vonatkoznak, a kenyértörés mozdulata a szenvedés történetére (De sacro altaris mysterio 5,2; PL 217,888).

És ez közvetlenül eljuttat bennünket a skolasztika korának kezdetéig.

VII. A SKOLASZTIKA VIRÁGKORÁTÓL A REFORMÁCIÓIG

A kora középkor előfutáraihoz hasonlóan a 13. század nagy tudósai is meglegszenek a misét illetően azzal, hogy összegezzék és átadják az örökölt hagyományt.

1. Halesi Sándor és Nagy Szent Albert

Halesi Sándor után († 1245) nincsen olyan eucharisztikus értekezésünk, amely bizonyosan ebből az időből származnék. A neki tulajdonított tulajdonított jelentős szövegek⁶⁰ *Summa Theologiae* c. művének ahhoz a részéhez tartoznak, amelyet valószínűleg tanítványa, Melitonei Vilmos állított össze (lásd: *Prolegomena Halesi Sándorhoz*, vol. 4, Quaracchi, p. 1xxx). Itt újból az *immolatio* és *oblatio* megkülönböztetésével kerülünk szembe a misében, ponto-

san Petrus Lombardus értelmében. A feláldozás a kereszten történt, a misében csak újból megjelenhet. Ez a kehelykonszekrációjakor vagy pedig a kenyértöréskor és az áldozásban történik, amikor a szent vér – Nagy Gergely kifejezésével – a hívők szájába csordul.

A felajánlás viszont, nem úgy, mint a feláldozás, valószínűsítően végbemegy a misében. Nagy Szent Albert a Szentenciákhoz írt kommentárjában szabatosabban meghatározza, hogy a feláldozott dolog felajánlásáról van szó (*rei immolatae oblatio*; 4 Sent. 13,23; Borgnet 29,370k). Hogy pontosan melyik pillanatban történik meg ez a felajánlás, arra nézve a kor teológusai nincsenek egy véleményen. Albert szerint a felajánlás konszekrációja (*sanctificatio oblationis*) a Sanctust követő imákkal kezdődik, és a konszekráció utáni imákkal ér véget (*De Mystério Missae* 3,6; Borgnet 38,96).

Mások úgy tartották (lásd Lepin 178), hogy magában foglalja a konszekrációtól az áldozásig terjedő egész szakaszt. Meglepő, hogy Albert szerint az áldozat akkor is végbemegy, ha a szentség nem jön létre, vagyis még ha nincs is konszekráció, mint például nagypénteken (4 Sent. 13,2). Nem állt egyedül ezzel a nézetével. Bonaventúra is ugyanezt juttatta kifejezésre: „nincs konszekráció, de az áldozatot felajánljuk” (4 Sent. 12,2 ad 2,4, Quaracchi 299). Ez igazán messze áll attól, hogy az áldozat végbevételét asupán a konszekrációval azonosítanák.

2. Aquinói Szent Tamás

Még Aquinói Szent Tamásban sem találunk első pillantásra világos feleletet. Az eucharisziáról szóló tanítás középpontja nála is főleg a szentség természetének kérdése és a valószínűsítő jelenlét. A *Summa Theologiae* III. részének 83. *quaestio*ja misemagyarázat. A misztérium megünneplésében különbséget tesz felajánlás és konszekráció közt. A misét „felajánljuk mint áldozatot, s egyben átváltoztatjuk és magunkhoz fogadjuk mint szentséget” (*offertur ut sacrificium et consecratur et sumitur ut sacramentum*). Ezért első a felajánlás, azután következik a felajánlott adományok átváltoztatása, és végül a magunkhoz vétele (ST 3a, 83,4).

Másutt megkülönbözteti az áldozatot a felajánlástól. A szent áldozat akkor jön létre, ha a felajánlott dologgal

„valami történik” (*aliquid fit*; ST 2a2ae, 85,3 ad 3). Mint Lepin mondja (192–95), itt nyilvánvalóan a konsekrációra gondol. Tamás szerint a szentmiseáldozat akkor teljesül be, amikor a „*Supra quae*” imában a pap könyörög az elfogadásáért (ST 3a, 83,4).

Másrészt Tamás bizonyos tartózkodást tanúsít abban, hogy a misét áldozatnak nevezze. Mert amikor áldozatra gondolt, gondolata azonnal és teljesen a keresztáldozat felé fordult. Krisztus szenvedése igazi áldozat volt (*verum sacrificium*; ST 3a, 74,4), igazi feláldozás (*vera immolatio*), a mise ennek csak újramegjelenítése (*imago quaedam repraesentativa*, 83,1). De amennyiben ez a szentség Krisztus szenvedésének megújítása (*repraesentatur*), azé a szenvedése, amelyben ő áldozatul ajánlotta fel magát Istennek, „áldozati természete van” (*rationem sacrificii habet*, 79,7).

Már most mit foglal magában Krisztus szenvedésének ez a *repraesentatio*-ja? A kérdésre felelve Tamás először nem haladt túl kora uralkodó fogalmain és jelképes szertartásértelmezésein. Úgy látta, Krisztus szenvedésének megjelenítése a mise egész lefolyására kiterjed, a pap különféle mozdulatai és gesztusai, térdhajtásai és meghajlásai, az ostya megtörése és különösen az előírt számú keresztvetés által (83,5). De egy másik összefüggésben hangsúlyozta, hogy a leglényegesebb megjelenítés a konsekrációban történik. És ő fejezi ki először teljes világossággal azt a gondolatot, hogy a két szín külön-külön átváltoztatása Krisztus testének és vérének szenvedésében történő elválását jelképezi (80,12 ad 3; 76,2 ad 1; további utalások Gaudel művében, 1058. o.).

Ami a pap hatalmát illeti az oltárnál, Tamás szerint „Krisztus személyében és erejével” konsekrál, úgyhogy Krisztus sajátos módon (*quodammodo*) maga a celebráns (83,1 ad 3). Még a szakadár pap sem veszíti el ezt a Krisztustól kapott hatalmat, bár nem cselekedhet az egyház nevében. Tamás így igenlően felel arra a kérdésre, amelyet az előző századok nemlegesen válaszoltak meg, ti. hogy az egyháztól különvált pap még mindig érvényesen konsekrálhat-e (82,7).

Tamás a szentmiseáldozatban rejlő hatékonyságról is beszélt. Így: a mise részesít bennünket Krisztus szenvedésének gyümölcseiben (83,1). Javára válik azoknak, akikért

felajánlják, – nem ugyan korlátlanul, hanem „odaadásuk mértéke szerint” (*secundum quantitatem suae devotionis*, 79,5c). Mai felfogásunk szerint ezzel az utóbbi megállapítással kijavította a Szentenciák kommentárjában mondott véleményét.⁶¹

3. Duns Scotus és Gabriel Biel

Duns Scotus († 1308) csak futólag szólt az eucharisztia-ról mint áldozatról. Az ő okoskodásában különösen az egyház áldozatának szokatlanul erős hangsúlyozása tűnik szembe; követői ezt fejlesztették tovább. Krisztus adta a megbízatást, ő adja meg most az áldozat hatékonyságát, de nem ő a közvetlen felajánló (*offerens immediate*), hisz különben – mondja – minden mise ugyanolyan értékű lenne, mint maga a passió, más szóval abszolút áldozat. Továbbá ez kérdésessé tenné azt a tényt, hogy az áldozat a kereszten egyszerismindenkorra szólt. A mise az egyház áldozata (*sacrificium Ecclesiae*), amely folyvást megismétlődik. Benne az egyház megjeleníti Krisztus szenvedését, és könyörgéseiben hozzá folyamodik (*Quodlibetum* 20, n. 22).

Ennek megfelelően Krisztus szentségi jelenléte a cibóriumban nem áldozat, mert hiányzik az *oblatio* (n. 21). A felajánló pap az egyház képviselőjében cselekszik (*in persona Ecclesiae*). Az *Ecclesiae* itt nem a pap köré gyűlt istentiszteleti közösséget jelenti – Scotus nem tulajdonított ennek a közösségnek különleges tevékeny szerepet –, hanem, mint kifejezetten állítja, az egyház egészéről beszél (*Ecclesia generalis*, n. 22). Ebből felületes logikával arra következtet, hogy a skizmatikus pap ugyan konszekrálható, de nem ajánlhatja fel érvényesen az áldozatot (4 Sent. 13,2,5).

Az a sajátos szerep, amelyet Scotus a celebráló papnak tulajdonít, megfelel a mise gyümölcseit illető megkülönböztetéseknek is. Mint általában az imádság, a mise is egész különösen javára válik a papnak (*specialissime*) és általánosságban az egyház egészének (*generalissime*), továbbá különös módon (*specialiter*) azoknak, akikért felajánlják és akikre a pap alkalmazza gyümölcseit. Ez a hatékonyság a cselekmény természetéből következik (*ex opere operato*), vagyis az egyház egésze érdemeinek erejéből (*virtute meriti generalis Ecclesiae*; *Quodl.* 20,1,3).

Egyébként Scotus alig említi a sajátos adományt, Krisztus testét és véré.

A virágzó skolasztika teológusai az eucharisztikus teológia egyes másodrendű területein hoztak néhány megkülönböztetést, de az eucharisztianak mint áldozatnak középponti témájában egészében elődeiket követték. Az egyház közismert tanítását adták tovább a hagyományból hozzáférhető patrisztikus idézetek segítségével. Ez a következő századokra is jellemző. A 14. és 15. század több teológiai értekezése szól rubrikakérdésekről és az eucharisztia kazuisztikus megvitatásáról, de a mise áldozati jellegével nem foglalkoznak. Ez utóbbi mesterek közt kiemelkedik Ockham Vilmos, a nominalizmus alapítója.

Mások ezt az oldalt érintve egyszerűen megismétlik elődeik kijelentéseit.⁴² Csupán Gabriel Biel († 1495) foglalkozott alaposan a tárggyal. „Canonis Missae Expositio” c. művében összefoglalta elődeinek nézeteit anélkül, hogy mindig összhangba hozta volna őket. Benne is összegabalyodnak a teológiai alapfonalak. Kánonjogi és kazuisztikus viták gubanca és aprólékos szóelemzések lesznek belőlük.⁴³

A mise áldozati jellegének lényegét illetően Biel Duns Scotust követi. Szerinte az újszövetség egyetlen áldozata a Krisztus által bemutatott keresztáldozat. A mise csak emlékezet, megjelenítő képe (*imago repraesentativa*) ennek az egyetlen áldozatnak (Lectio 75 F), ezért hatékonysága kezdettől fogva korlátolt. A keresztáldozat megjelenítése főleg a konzekrációban és az áldozásban történik, az előtérben a kehely áll. A két szín egyfelől a lelki táplálékot ábrázolja (Lect. 52 F), másfelől a szenvedés megjelenítését (53 X). Közvetlenül a pap viszi végbe a misében a cselekményt, végső és első sorban a felajánló egyház (26 H).

De minthogy a mise a keresztáldozat megjelenítése és hatékonysága ahhoz hasonló (85 J-L), ő maga is áldozat. Értéke és hatékonysága azonban relatív: egyenes arányban van a felajánló állapotával és az egyház állapotával, amely nem lehet szentebb, mint legszentebb tagja, és önmagában nem végtelen (27). Biel csak egyszer hivatkozik Ágoston tekintélyére: amikor megállapítja, hogy a misében Krisztus a valóságos, bár láthatatlan Főpap. Így átadta ezt a hagyományt, de azért nem vette túl komolyan.⁴⁴

Azonban igen helyes állásfoglalással hangoztatta (pontosan Ágoston értelmében), hogy a kereszténynek önmaga benső feláldozását és az Istennek való odaadást kell a misére hoznia (16 E). A pap szerepének hangsúlyozásában és „az áldozat gyümölcsseinek és érdemeinek alkalmazásában” (*specialis, specialissima, generalissima*) Scotus gondolatát ismétli (26 K).

4. A korlátolt gyümölcsök elmélete és ennek hatásai

A kései középkorban uralkodóvá vált, az az elmélet, hogy minden mise biztosan gyümölcsöket hoz, de korlátolt mértékben. Részben elterjedt vele együtt az alapjául szolgáló, elég kérdéses elv is, hogy ti. az egyház szentsége korlátolt. Következésképpen a végsőig vitték a misék halmozását, amit önmagában nagy jónak tekintettek, és semmi gondot nem fordítottak arra, hogy legyen ünneplő közösség.

Mint korábban, úgy a kései középkorban is tiltakoztak egyesek a miséknek ez ellen a túlzott szaporítása ellen. Assisi Szent Ferenc († 1226) buzdította testvéreit, hogy házaikban napjában csak egyszer legyen szentmise. Ha a testvérek egy közösségében több pap van, a többi Krisztus szerelméért elégedjék meg azzal, hogy egyik testvérük miséjén részt vesz.⁴⁵ Cremonai Praepositinus († 1210) hasonlóképpen azt tartotta, hogy amikor az egész gyülekezetért ajánlanak fel zsoltárokat vagy misét, minden egyes tagja nem kevesebb hasznot élvez, mintha külön érte mutatná be. Érvelését Gratianus dekrétumainak egy hasonló kifejezésére alapította a *Non mediocriter* kánonban (De Cons. D. 5, 24. fejj.; Friedberg 1,1418). És a gyertya hasonlatát használta: ha egy embernek gyújtják is meg, mindenkinek világít.⁴⁶

A következő korszakban az egyházjogászok újra meg újra visszatértek Gratianusnak erre a dekrétumára. Iserloh azt mondja, hogy Huguccio idejétől († 1210) éppen ellenkezőképpen értelmezték. A nominalista iskola teológusai egyszerűen Scotus tanítását követték, és nem véve maguknak a fáradságot, hogy az alapelvekből induljanak ki, föltételezték, hogy a mise értéke véges, minthogy hatékonyságát az elégtételből veszi (*per modum satisfactionis*). Sem a keresztáldozattal való azonosítását, sem a résztvevők lelkiállapotát nem vették tekintetbe. Természetesen

kivételek is akadtak, így pl. a ferences Michael Aiguani († 1400), aki számba vette a régi tanítást.

Az egyház és a celebráló pap szerepének ez a túlzott hangsúlyozása és elkülönítése még a kései középkor miséjének szertartásában is hagyott egynémely nyomot. Az offertóriumot most sok tekintetben úgy nézték és úgy kezelték, mint a mise önálló részét. Így az idősebb Hesse Henrik (más néven Langenstein Henrik, † 1397) a mise fő-részét három szakaszra osztotta: *felajánlás, kánon* és *áldozás*. Ez a felosztás azóta sok könyvben állandóvá vált. A 14. század óta, mint e könyv szerzője megállapította (MRR 2,97, n. 2), az offertóriumot egyes misekönyvekben „kisebbik kánon”-nak hívták, és terjedelme erősen megnőtt a kenyér és bor fölött mondott külön áldásokkal. Az offertórium és a kánon közé ékelődő prefáció kicsit zavarba hozta a kor liturgikusait, mert mint pusztán imádság „megszakítja a liturgia haladását”.⁶⁷

A hívők áhítatának a mise főként mint Krisztus szenvedésének megjelenítése volt hozzáférhető. Johannes Gansfort holland humanista azt indítványozta, hogy a mise alatt semmi mást nem kell tennünk, mint az Úr szenvedéséről és haláláról elmélkednünk (Franz, 26k). Ez az allegorizáló törekvés egyre növekszik, jóllehet Nagy Szent Albert határozottan tiltakozik ellene értekezésében (*A mise titka, De mysterio missae*). A dolgok ilyen állásában az allegorizálás gyakran kizárólag Krisztus szenvedésének megjelenítését látta a szertartásokban.

5. A valóságos jelenlét felfogása; a misék szaporítása

Más szemszögből vizsgálva a kései középkor eucharisztikus áhítata szoros viszonyban van különösen kétirányú teológiai fejlődéssel. Egyik az eucharisztia kultuszára való összpontosulás a misén belül és azon kívül; ez fontosabb volt, mint az eucharisztia bemutatása és a benne való részvétel. A másik, hogy egyre gyakrabban mutattak be szentmisét egyes hívőkért stipendium felajánlása ellenében.

Krisztus testének fölemelése az átváltozáskor az eucharisztia különös tiszteletének első megnyilvánulása volt, egyben bátorítás az egyre bensőségebb tiszteletre. A 13. század közepe után új liturgikus formák jelentek meg.

Úrnapijának a század folyamán bevezetett ünnepe magával hozta az Oltáriszentséggel tartott körmenetet, a szentségkitételt és a szentségi áldást. Egyre nőtt a tisztelet az Oltáriszentség iránt.⁶⁸ De azért a szentmisét sem becsülték ezidőtájt kevésbé, mint azelőtt. A hívők nemcsak vásárnap, hanem naponta is nagy számban jöttek misére. Igaz, az idegen nyelv egy kis távolságot teremtett köztük és a mise között, de ennek ellenében kielégülést találtak (eltekintve a szertartások jelképes értelmezésétől) abban az új lehetőségben, hogy rátekinthetnek a Szentostyára. Szentáldozáshoz az emberek csak ritkán merészkedtek járulni.

Ilyenformán nagyon természetes volt, hogy a mise gyümölcseiről szóló tanítás élénk visszhangra talált a népben, és egyre több szentmisét mondtak. Végül a középkor befejezése felé ez a fejlődés számos „oltáros pap”-hoz vezetett, akiknek egyedüli kötelessége a papi zsoltosma elmondása és a mise bemutatása volt egy meghatározott oltáron. Mindez hamarosan magával hozott olyan mozzanatokot, amelyek nyílt babonára és visszaélésekre vezettek. Nem szabad ezért a korabeli teológiát hibáztatnunk, legfőlebb annyiban, hogy nem szegült elég erélyesen szembe ezzel az irányzattal. Mindenesetre a szentmise iránti áhítat gyakran utilitarisztikus, torz jellegűvé vált. Az emberek persze lelki hasznukat remélték a szentmisén való részvételtől vagy már a felmutatott szentségre vetett pillantástól is, de földi előnyöket szintén. Pl. hogy aznap nem vakulnak meg, nem halnak meg hirtelen, hogy minden misével egy lelket szabadítanak ki a tisztító tűzből, és így tovább. A nép számára írott könyvecskék, s néha még a misszálék is az ilyen „kegyelmek” vagy jutalmak hosszú jegyzékét tartalmazták a szentmisén való részvétel folyamánként.⁶⁹

A kor teológiája nem ajánlotta az ilyen túlzásokat, még kevésbé védelmezte őket. A hangsúlyváltozások ellenére nagy általánosságban híven őrizte és átadta a korábbi idők örökségét. Tárgyi tanúsága ennek az 1517-ben megjelent „Vocabularis Theologiae” c. teológiai lexikon „Missa” cikkelye. Szerzője Altenstaig János humanista, és az egész hagyományt összefoglalja.⁷⁰

A korban érvényesülő szűk miseszemlélettel ellentétben áll Nicolaus Cusanus bíboros († 1464) nagyarányú elképzelése. A teremtest Istentől épített templomhoz hason-

lította, amelyben ő oltárt állított, ti. a testté lett Igét, aki egyszerre oltár, pap és felajánlás Isten dicsőítésére. Cusanus igen határozottan küzdött a fönt említett visszaélések ellen is. De minthogy erőfeszítései elszigeteltek maradtak, a reformkövetelés – a misére vonatkozólag is – forradalommal vált.⁷¹

6. Támadás és ellentámadás

Luther Márton méltatlankodásának és reformeri hevének tárgya a misének arra az elképzelésére vonatkozott, amely szerint inkább Istennek tetsző jócselekedet, mint Isten ingyenes adománya. Saját szemével látta a visszaéléseket, a misék szaporodását, azt a hiedelmet, hogy egy mise akkor is hatásos, ha egyszerűen elvégzik az előírt mozdulatokat. Új tanítását már 1520-ban kifejtette „Beszéd az új testamentumról, illetőleg a szentmiséről” c. prédikációjában. Luther szerint a szavak, amelyekkel Krisztus megalapította a szentséget, az ő testamentuma, végakarata voltak, ti. ígéret és biztosítás, hogy bűneink megvannak bocsátva. Teste és vére a pecsét, amellyel ezt a testamentumot megerősíti.

Ennélfogva visszaélés, ha a pap ezeket az elhatározó szavakat halkán ejti ki. További visszaélés, hogy jócselekedetet csinálnak abból, ami „testamentum és szakramentum”, vagy ha a misét áldozatnak tartják. De hajlandó volt megengedni az áldozat fogalmát, ha áldozaton a hívők önfelajánlását értjük. A mise ilyenformán olyasmi lenne, mint Ágoston „láthatatlan áldozata”, ti. a nép dicsérete és hálaadása, amelyet „közvetítőnk, Krisztus elé” tesz. Ez azonban – teszi hozzá – nem kíván papságot, hiszen mindannyian papok vagyunk.⁷²

Későbbi írásaiban Luther levonta a logikus következtetéseket ezekből az elvekből. Így: minthogy a mise csupán végrendelet, nem pedig áldozat, az ember nem tehet semmi mást, mint hogy elfogadja, ezt pedig a hit által teszi (6,516k). De minthogy a hit mindenkinek saját ügye, misét nem lehet másokért felajánlani, sem élőkért, sem holtakért (6,521k). Következésképpen egy 1521-ben írt külön értekezésben elutasította a magánmisét, amely különösen azt a tényt sérti, hogy Krisztus csak egyszer mutatta be áldozatát (8,411–76).

Az 1523-az *Formula missae et communionis* c. műben és az 1526-os *Deutsche Messe*-ben további javaslatokat vetett föl az istentisztelet újjászervezésére ezeknek az elveknek megfelelően. A legjelentősebb változáson a kánon ment át, amelyből csak az átváltoztatás szavait tartotta meg. Minden más elmarad, különösképpen az áldozatra való minden utalás. Nem meglepő, hogy sok más téren a kései középkor eszméit alkalmazta. Pl. nem értette meg a prefáció hálaadó imádságának teljes szépségét és mélységét, hanem az áldozóknak szóló intellemmé változtatta. Igaz, a népnek bizonyos mértékig tevékeny szerepet adott imával és énekkel a középkori liturgia klerikális monopóliumához viszonyítva, egyébként azonban a passzivitást tette teológiai elvvé.⁷⁹

Az első katolikus írások a mise védelmében már 1520-ban megjelentek, mint Iserloh közli „Der Kampf um die Messe” c. művében. Hitvitázó művek ezek, amelyek Luther egyéni állításait összevetik a hagyományos katolikus tanítással, hogy kimutassák ellentmondó voltukat, vagy bebizonyítsák tévességüket. Ha a vitázók humanisták, különböző egyházatyákat idéznek annak igazolására, hogy a mise nem pusztán áldozat, hanem megemlékezés is (*memoriale sacrificium*), egyben pedig titokzatos áldozat.

De a maguk részéről szintén kétes értékű érveket hoznak. Pl. úgy okoskodnak, hogy Krisztus nemcsak egyszer ajánlotta fel magát a kereszten, hanem ugyanúgy a húsvéti bárány elfogyasztásakor ill. a szentség megalapításakor. Azt mondják, hogy a szentmise áldozati jellege az átváltozáskor megjelenített Krisztus felajánlásából áll. Eck János védelmezi a mise „korlátolt” értékéről szóló elméletet és a gyakori megismétlés szükségét. Még 1542-ben is azzal érvel emellett (*Apologia*-jában, 50k), hogy a mise valóban csak a kereszthalál emlékezete, s ezért bár áldozatnak tekintjük, nem szabad egyszerűen azonosítanunk a keresztdáldozattal.

Az alapvető teológiai kérdéseket azonban szinte sohasem vetik alá alapos és világos megvitatásnak. A ritka kivételek közé tartozik Kaspar Schatzgeyer, aki rámutatott, hogy a szentmiseáldozat „igazán Krisztus áldozata, inkább, mint az egyházé vagy szolgájáé”.⁸⁰ Kajetán bíboros pedig hangoztatta a szentmiseáldozat és a keresztdáldozat egységét: a misében a keresz jelenik meg a felál-

dozás módján (*immolatio modo*), és a pap nem a saját nevében, hanem „Krisztus személyében” konszekrál (*Opuscula Omnia*, 341).⁷⁵

7. Luther és a többi reformátor

De ezek az elszigetelt hangok belefűltek a vita általános lármájába. A védők megelégedtek azzal, hogy „cáfolják az ellenfelet, ahelyett, hogy megvizsgálták volna, mit ért azon, amit mond, mi a szándéka, és ezzel foglalkoztak volna” – hogy Iserlohot idézzük (*Der Kampf um die Messe* 57). Nem vesznek tudomást arról, hogy Luther eucharisztiafogalma a pusztá hitből (*sola fide*) származó megigazulás elméletén alapul. Ez az ő alapelve, és ebből kifolyólag az eucharisztia is csupán végrendelet lehet számára, Isten adamánya, kegyelmének biztosítója, „látható ige”, amelyet hittel elfogadunk. Mint ilyen csupán megismétlése a feloldozásnak, és valójában fölösleges. Mindezenetre nem Istennek felajánlott áldozat.⁷⁶

Luther tehát semmiképpen sem tért el alapálláspontjától. Ellenfeleinek ellenvetéseiben csak megannyi kitérést és kibúvót látott, amivel igazolni próbálják a régi visszaéléseket. Még ha úgy is beszélnek a miséről, mint Krisztus szenvedésének emlékezetéről – mondja –, igazából emberi művet asínáltak belőle, amelynek érdemszerzőnek kell lennie Isten előtt (30,2.611).⁷⁷ 1530-tól kezdve Luther magatartása kevésbé ellenségesse válik.⁷⁸ De azért a misének mint áldozatnak a fogalmát visszautasítja az 1530-as *Confessio Augustana*, ugyanígy az 1536–37-es Schmalkaldeni cikkek is. A III. Pál pápától egybehívott zsinat jelenlétében pedig Luther kijelentette, hogy a mise terén nem egyezkedik (50,204). Melancthon kicsit kevésbé élesen ítélte el a misét; nem zárta ki, hogy „eucharisztikus áldozat” meg végbe benne, persze igen tág értelemben véve.

Zwingli és Kálvin ugyan nem értett egyet Lutherrel eucharisztikus tanításának egyes egyéb pontjaiban, de ugyancsak elutasították a mise áldozati fogalmát. Mind a két reformátor a valóságos jelenlét tagadásából kiindulva okoskodott tovább: Ha egyszer Krisztus nincs jelen a szentségben, akkor nem is ajánlhatjuk fel áldozatul. Az áldozat elutasítását még azzal támasztják alá, hogy rámutatnak: elterjedt katolikus meggyőződés szerint az ilyen áldozatban Krisztust mindennap meg kellene ölni.

Luther befolyásától eltekintve éppen a svájci reformátoroknak ezek az eszméi játszottak igen jelentős szerepet az anglikanizmus megalapításában és eucharisztikus tanításában. Ezért az 1553-as év negyvenkét artikulusának 31. cikkelye elutasítja a „miseáldozatokat” mint „káromló meséket és veszedelmes csalást”. Az 1552-es népimakönyv is gondosan kerüli az áldozat említését.⁷⁹

VIII. A TRIENTI ZSINATTÓL MÁIG

1. Trient munkája

A trienti zsinat igen alkalmasan kezdte el reformtevékenységét az alapvető megoszlás alapelveivel: a hit forrásaival és a megigazulásról szóló tanítással. Ezután azonban az események menetét a vita és a védekezés jellege határozta meg, külső körülményekkel együtt. Ez annyit jelentett, hogy nem készíthették el az eucharisztia témájának egységes előterjesztését, csupán a leghevesebben támadott pontokat erősítették meg, a kor vitáiban való jelentőségüket tekintve. Így az 1551-es 13. ülésen a zsinat foglalkozott a szentséggel és a valóságos jelenlét kérdéseivel; 1562-ben, a 21. ülésen vitatták meg először az áldozást, a mise maga pedig csak a 22. ülésen került elő.

A misét illetőleg a zsinat valódi nehézséggel került szembe. A valóságos jelenlét kérdéséről eltérően itt nem volt összefoglaló jellegű teológiai mű, amely előkészítette volna a terepet az alapos megtárgyalásra. Legfőlegbb Kajetán műveire gondolhatunk.⁸⁰ Még kevésbé nyílt lehetőség arra, hogy az eucharishtiát eredeti liturgikus alakjának világánál mint cselekményt ragadják meg és fejtsék ki. Az ősi liturgia legjelentősebb forrásai csak akkortájt váltak nyomtatásban hozzáférhetővé. Gregory Dix figyelmeztet, hogy Justinus Apológiáját csak 1551-ben tették közzé, a Jakab-liturgiát 1560-ban, az Apostoli Konstitúciót pedig 1563-ban.⁸¹ Természetesen nem jöhetett szóba, hogy ezekkel a forrásokkal dolgozzanak a zsinaton.

Már az 1551–52-ben folyó munkálatok során összegyűjtötték a reformátorok ellenvetéseit a misére vonatkozó egyházi tanítás és gyakorlat ellen, és alaptételeit a zsinaton behatóan megtárgyalták. Minthogy még a közép-korban kiemelt szempontokat tartották szem előtt, sokáig

arra figyeltek, hogy bebizonyítsák: a mise engesztelő áldozat, éppen úgy, mint a keresztáldozat, s ennél fogva áldozati halált tartalmaz (*immolatio-mactatio*). Csak fokozatosan ismerték fel a zsinati atyák, hogy a bizonyítás súlya valami máson van: azt kell megmutatni, hogy a mise igazán áldozat. Eszerint három elemet vettek vizsgálat alá, amelyekben a mise áldozati jellege áll: a konsekrációt, a felajánlást és Krisztus szenvedésének megjelenítését.⁸²

Az 1562-es végső zsinati határozatban ezekből az elemekből tágabb szintézist alkottak. Ugyanakkor szabatosabban megmagyarázták a reformátoroktól megtámadott pontokat. Így az 1. fejezet már előlegezi, hogy az utolsó vacsorán Krisztus áldozatot ajánlott fel, és átadta ezt egyházának, úgyhogy benne az ő keresztáldozata mindenkor jelenvalóvá váljék (*repraesentaretur*). Ez az áldozat igazán engesztelő jellegű is (*vere propitiatorium*), hisz benne ugyanazt a Krisztust ajánljuk fel vértelen módon (*incrumente*), aki a kereszten véres áldozatul hozta magát (*cruente*). Ugyanazt az áldozati adományt ajánljuk fel a misében, ugyanaz az áldozatbemutató pap is (*nunc offerens sacerdotum ministerio*), csak a megjelenítés módja különbözik. Ennél fogva – ezt fejti ki a 2. fejezet – ez az áldozat nem vesz el semmit az egyetlen keresztáldozat méltóságából, csupán hozzáférhetővé teszi gyümölcsseit. Ezért fel lehet ajánlani mind élőkért, mind holtakért. Azután a dekrétum megvédi a liturgikus gyakorlat egyes pontjait: a misekántont, a szertartások megőrzését, a magánmise megengedett voltát, ahol csak a pap áldozik, a latin nyelv használatát (3–9. fejezet). Végül kilenc kánon összefoglalja a döntő pontokat (Denz. 1738–59).

2. Trient és a Tridentinum utáni teológusok

Neunheuser joggal hívta a dekrétumot „a szintézis mesterművének”. Amikor olvassuk, gondolnunk kell arra, hogy a hangsúlyeloszlást a védelem követelményei határozták meg, a megfogalmazás pedig a kor uralkodó teológiájának kifejezéseivel történt. A zsinat eltökélten kerülte a döntést a különféle iskolák véleménye között, elkerülte a kérdések spekulatív megközelítését is, valamint azt a kísértést, hogy teljes rendszert alkosson. Az eucharisziáról szóló egész, önálló tanítást még nem lehetett kifejteni, éppen mert a külső körülmények a részletek külön-külön

megtárgyalását igényelték: a szentségi jellegről, az áldozásról és a miséről. A zsinat célja az volt, hogy gyakorlati eredményt érjen el, és helyreállítsa a felbomlott rendet. Ugyanebben a szellemben tették közzé 1570-ben, V. Pius pápasága alatt a Missale Romanum javított formáját, mint az egész nyugati egyháznak szóló további normát.

A következő korszak teológusai egyesíthették volna összefoglalóan azt, amit a zsinat a gondos „ad hoc” tisztázás kedvéért külön-külön tárgyalt. Ez az összefoglalás azonban csak részben történt meg, amit a viták elhúzódsával magyarázhatunk. Az a felosztás, amely csak a körülmények folytán következett be az eucharisztia terén: szentség, áldozás és mise, a következő századok csaknem összes teológiai értekezésében és katekizmusában megmaradt és állandóvá vált. A hívők buzgalma sokkal inkább a szentség tiszteletére összpontosult, mint az áldozat bemutatásában való részvételre. Csakugyan: ez volt az az idő, amikor a hívők áldozása mindinkább különvált a szentmisétől és önálló „áhitatgyakorlat” lett belőle.

A három következő században a téma teológiai tárgyalásának alapja az a nemrég bebizonyított tétel, hogy a mise áldozat, középpontja pedig az a kérdés: *hogyan válik azzá*. A teológusok túlnyomó része nem az egyház áldozatának vonalán gondolkodott tovább, hiszen ezt a zsinat éppen csak érintette. Persze még ha nem is vesszük figyelembe a liturgia nyelvét, amelynek jellemző kifejezése az „Offerimus” (felajánlunk), akkor is kétségtelen volt, hogy az egyház áldozatbemutatásának szempontja nemcsak az egyházatyák – különösen a latinok – írásaiban uralkodott, hanem a Szent Ágostonra és Izidorra épülő középkori gondolatmenetekben is. De az egyház áldozata Scotus-féle elkülönülésében a protestáns bírálók botrányköve lett. Most hát a figyelem a görög atyák nyomán arra összpontosult: milyen módon jelenik meg a misében ugyanaz az áldozat, amelyet Krisztus a kereszten bemutatott. Különféle magyarázatok kerültek javaslatba: az áldozat ún. megsemmisítésének elméletei. A. Michel ezeket az elméleteket részletesen tanulmányozta és rendbeszedte. Az ő világos áttekintését követjük.⁸⁹

3. Az áldozat megsemmisülésének elméletei

Mindezeknek az elméleteknek közös tulajdonsága, hogy meg akarják mutatni: a mise tartalma nem pusztá megem-

lékezés (*nuda commemoratio*) a kereszt áldozatáról, hanem ez az áldozat valami módon megjelenik benne. Nyilvánvalóan Zwingli 1523 után felhozott ellenvetésére utaltak ezzel, amit később Kálvin és az angol reformátorok is megismételtek: ha a misében Krisztust ajánljuk fel, akkor újból meg kell őt ölnünk, hiszen az áldozat áldozati hálalt jelent.⁶⁴

A katolikus teológia reagálásában az a meglepő, hogy sohasem vonták kétségbe a fogalomnak ezt az értelmezését. Gabriel Vázquez († 1604), Szent Tamás Summájának III. részéhez írt kommentárjában (*Disputatio* 220,2.15), viszszautasította azt a gondolatot, hogy elegendő lenne a pap részéről az egyszerű felajánlás (mint a Leviták könyvének 23–24 fejezetében). Mert kétségtelen, hogy az ilyen elpusztítás nélküli felajánlás kifejezhetné általában Isten uralmának elismerését a dolgok felett, de nem azt, hogy ő élet és halál ura (*Disp.* 220.3,20–24). Hogyan szálljanak tehát szembe a reformátorok szemrehányásával? Meg kell mutatni, hogy a misében történik valami, ami által az Úr kereszthalála jelenvalóvá lesz az oltáron.

Korábban megelégedtek az emberek azzal a felelettel, hogy a mise valamiképpen hasonlít a keresztáldozatra. Ezt a hasonlóságot, Aquinói Szent Tamás sok – pro vagy contra – magyarázója szerint, megtalálhatjuk a kenyértörésben (Melchior Cano) vagy az áldozásban (Dominicus Soto) vagy a különvált színekben, további megkülönböztetés nélkül (Alfonso Salmerón, Gulielmus Estius és sokan mások).

a) Misztikus megőlés

Vázquez egy lépéssel tovább ment: a mise áldozat, mert titokzatos megőlés (*mactatio mystica*) megy végbe benne. A kettős átváltoztatás erejében Krisztus nem csupán jelenvalóvá lesz, hanem a kereszten elszenvedett halála is újból megjelenik. Igaz, Vázquez Aquinói Szent Tamás nyomán azt tartotta, hogy az áldozat megvalósulásának lényeges eleme a változás. E magyarázatában mégis azt vallotta, hogy a mise esetében elég az újbóli megjelenítés, éppen azért, mert a mise nem abszolút áldozat, csupán megemlékező, viszonylagos jellegű (*Disp.* 220.3; 223,4.37). Ezt az álláspontot sok teológus megtartotta, egészen a 20. századig.

Leonardus Lessius († 1623) ugyanezt tovább fejlesztve így okoskodott: A kettős konsekráció erejében nemcsak a keresztáldozat képmása jön létre, hanem „a szavak ereje következtében” (*vi verborum*) a test és a vér különválik egymástól (*De perfectionibus moribusque divinis* 12.13; 95–97). Ez a gondolat a „virtuális megölés” (*mactatio virtualis*) kifejezésében a mai napig megmaradt, különösen a tomista iskolában. Mások szerint (Z. Pasqualigo † 1664, Bossuet püspök † 1704) elég, hogy Krisztus jelenvalóvá válik a halál külső látszatával (*repraesentatio mortis*). Ezzel ugyanis megvan a külső jelünk, ami az áldozathoz szükséges, hogy megmutassa a benső odaadást, jelen esetben az egész Titokzatos Test benső odaadását. Ezt a magyarázatot felújította Billot bíboros († 1931).

b) Valóságos „megölés”

Egy másik megoldás, amelyről úgy gondolták, hogy megfelelő viszonzása a protestáns támadásnak a mise szentségi mivolta ellen, főleg Suárez nevéhez fűződik, Szent Tamáshoz írt kommentárjában (*De Sacrificio Missae*, Disp. 75). Ez azon a gondolaton alapul, hogy a valóságos áldozathoz szükséges az áldozat valóságos elpusztítása. Az nem vonta kétségbe, hogy a kettős konsekrációban misztikus megölés (*mactatio mystica*) megy végbe. De szerint ez nem elég, hiszen nem valóságos. Hanem más módon történik valóságos „megsemmisítés” vagy legalábbis „változás”: ti. a kenyér és bor áldozati adományainak lényegében, amikor ezek Krisztus testévé és vérévé válnak. Hiszen nem a kenyér és bor a valóságos áldozati adomány, mégis Krisztus akarata szerint ezekkel kezdődik az áldozat. Ezt az elméletet többek között Scheeben († 1888) fejlesztette tovább. Ő egyszerűen a „változás” fogalmával helyettesíti az elpusztítást, és hangsúlyozza az áldozatnak azt a jelentőségét, hogy a Titokzatos Test benső odaadását fejezi ki.

Bellarmino bíboros is († 1621) az áldozat lényeges elemének tekintette a „megsemmisülést” a kenyér és bor színének szempontjából, de ő másutt látta ennek megvalósulását, ti. a szentáldozásban. Eszerint az elv szerint a pap áldozása az áldozat lényegéhez tartozik. A konsekráció erejében az áldozati adományoknak (Krisztus testének és vérének) sorsa a tényleges pusztulás, ez pedig akkor megy végbe, amikor elfogyasztjuk őket.

Ezek az elméletek az áldozat megkívánta megsemmisülést a kenyér és bor színében találják meg. Juan de Lugo († 1660) teológiája ezzel szemben magában az áldozatban, Krisztusban látja. Az átváltozással Krisztus emberileg szólva alacsonyabb állapotba (*statum decliviorum*) kerül, ti. eledellé lesz (*De Venerabili Eucharistiae Sacramento* 19,65–67). A 19. században ezt az elméletet Franzelin bíboros elevenítette fel († 1886). De a 16. századtól kezdődően olyan teológusok is voltak, akik úgy okoskodtak, hogy maga a felajánlás elég a misének áldozattá tételéhez.

4. Más elméletek

Maldonatus († 1583) az 1Kor 11,21–25-höz írt magyarázatában nem ellenezte azt, hogy az áldozatbemutatás az áldozat elpusztításával valósul meg, de szerint ez a megvalósulásnak csak egyik lehetséges módja. A lényeg csupán a felajánlás, az pedig megvolt már a szentség alapításakor. Ezt a nézetet később főleg az ún. francia iskola teológusai fejlesztették tovább, amelyet Bérulle bíboros alapított. Nem tagadták az *immolatio mystica* jelentőségét, de erősen hangsúlyozták a benső önátadást. Krisztus egész földi életében ezt gyakorolta, és betetőzte a kereszten, mennyei életében pedig folytatja. A mise sarkpontja is az, hogy a konszekráció szavainak erejében Krisztus megjelenik a látható színek alatt ezzel az önátadó akarattal, és egyházát is belevonja ebbe az önátadásba.

Maga Lepin is ezek közé a teológusok közé tartozik (l. 730–758. o.). És Maurice de la Taille *Mysterium Fidei* c. műve (1921; ³Paris 1931) erősen hozzájárult az elmélet kifejlődéséhez. Szerinte Krisztus egyetlen áldozata az ő kereszthalála és az utolsó vacsorán véghezvitt liturgikus felajánlása volt. A szentmise áldozati jellege ennél fogva abban áll, hogy az egyház újra felajánlja ugyanazt az Áldozatot, ugyanazzal a felajánló aktsussal, mint az utolsó vacsorán történt, vagyis Krisztus újítja meg az áldozatot egyházával együtt.

A századfordulón a megsemmisülés-elméletek még mindig nagy befolyásával szemben növekvő ellenállás mutatkozott. Ez egy másik irányban is érvényesült. Az új módszer James Bellord gibraltári helynöknél öltött radikális formát. Két cikkében⁶⁶ azt az elméletet állította föl, hogy az áldozat nem a kereszthalálban, hanem az utolsó va-

csorán ment végbe, tehát nem tartozik hozzá a halál szimbolikája. A misében a szentáldozás valósítja meg különösen ezt az áldozatot.

Más, kicsit óvatosabb úton, de hasonló következtetésre jutott F. S. Renz (*Die Geschichte des Messopferbegriffes*). Azt vallotta, hogy az egyedüli valóságos áldozat a kereszthalál volt. A szentmisében ez az áldozat újból megjelenik, és ez a megjelenés, a valóságos jelenléttel együtt valóra váltja az áldozat fogalmát. Tárgyilag az áldozat az átváltozásban megy végbe, alanyilag az áldozásban. Ennélfogva a szentmise lényegében „áldozati jellegű étkezés”; „áldozati”, amennyiben megszenteli az embert (2, 500–503).

Azóta többször fölmerült az az elmélet, hogy a mise lényegében étkezés. Olykor az újszövetségi elbeszélésre utalva (pl. Yves de Montcheuil a *Mélanges théologiques*-ben, 23–48, mint a mise egyik lényeges oldalát hangsúlyozza ezt a fogalmat), máskor az ökumenikus megértés érdekében, vagy egyszerűen a tényleges liturgikus megjelenés szempontjából. Ez utóbbinak vonalán Romano Guardini († 1968) megállapította: „A szentmise alapszerkezete az étkezésé; az áldozat nem jelenik meg benne kifejezetten, hanem az egész mögött áll”.⁷ Ugyanígy J. Pascher *Eucharistia* c. könyvében (28–30, 2. javított kiadás) Jézus alapítását mindenekfölött mint étkezést szemléli, és az előtte járó hálaadó imát mint evés előtti imát.

5. Újfajta megközelítés és ennek forrásai

Egy gyökeresen új magatartás felé vivő döntő lökés a felvirágzó bencés megújulás két teológusának nevéhez fűződik. Egyikük, Ansgar Vonier apát († 1938), klasszikus művében (*Az eucharisztia megértésének kulcsa*), ismételt hivatkozással Aquinói Szent Tamásra, meg akarja cáfolni azt a szemléletet, hogy az eucharishtiában a megdicsőült Krisztus először megjelenik, és csak azután válik áldozattá. Szerinte a szentség inkább önmagában véve áldozat: szentségi áldozat. Az átlényegülés által Krisztus teste és vére úgy lesz jelenvalóvá most is, mint a Kálvárián volt (*Christus passus*). Ez a szentségi „megjelenítés” egymagában elég az áldozat megvalósulására (13. feje.).

Majdnem ugyanebben az időben kezdte közzétenni Dom Odo Casel († 1948) vallástörténeten alapuló tanul-

mányait és kifejteni a misztérium megünneplésére vonatkozó tételét (*Die Liturgie als Mysterienfeier*). Érvelése szerint az eucharisztikus istentisztelet bizonyos mértékben és bizonyos oldalairól hasonló az ősi misztériumkultuszokhoz. Ebből a nézőpontból vizsgálva a misében nem csupán Krisztus jelenik meg, hanem (a szertartások fátyla alatt, „misztikusan”) teljes megváltói műve is, magával a kereszthalállal együtt. Ez a jelenlét nemcsak alanyi, hanem tárgyi is. Amikor az egyház elvégzi a szertartásokat, az üdvösség művében részesül. Casel elméletének egyes pontjai ellen ugyan sok bírálat és ellenvetés merült fel, de a „megjelenítés” föltételezése termékenynek bizonyult. Mert ha minden misében egyszerűen megjelenik a kereszthalál, akkor magától értetődik az áldozat egysége, és az egyház részesedése is új fényben tűnik fel.

Nem véletlenül jött létre az a változás, amelyet a fenti kiadványok tükröznek. A történelmi kezdetek új fölfedezése ösztönözte, ezt viszont különféle tényezők tették lehetővé: a szentatyák felvirágzó tanulmányozása, a régi liturgiákra való rábukkanás, az összehasonlító liturgia fejlődő tudománya. És mindez kéz a kézben járt magának a liturgikus élet megújításának gyakorlati érdeklődésével. Következésképpen a figyelem gyújtópontjába ismét inkább az egyház áldozata került, az egyházat a hívek gyülekezetének tekintve. A hívek maguk tevékenyen felajánlják az áldozatot a pappal együtt, mint XII. Pius pápa hangoztatta 1947-es *Mediator Dei* enciklikájában. Ugyanakkor sok liturgikus újból megértette a hálaadó ima fogalmát, és jobban befogadtak a megemlékezés mélyebb jelentőségét is, amiről az egyházatyák szintén annyi lelkesedéssel beszéltek. A tárgyi megemlékezéstől a megjelenítés gondolatáig pedig csak egy lépés vezet.

Ráadásul ebben az időben végre megszűnt a protestáns bírálat százados befolyása a katolikus eucharisztia-felfogásra. Nem lehetett persze szó befolyásról azokban az esetekben, amikor a bírálat egészen a keresztény kinyilatkoztatás teljes tagadásáig jutott. De a hívő protestantizmus is változáson ment át, jóllehet a protestáns teológia utolsóvacsora-fogalma kétségtelenül még mindig igen messze állt a katolikus tanítástól. Láthatjuk ezt az 1957-es arnoldshaini tételekből, amelyek közös munka eredményei, és így bizonyos megegyezési fokot képviselnek.⁸⁸ Külön-

böző protestáns művekben még mindig azzal vádolták a szentmiseáldozat katolikus fogalmát, hogy sérti a megváltó áldozat egyetlenségét, vagy túlbecsüli az emberi részt a cselekményben.

Azonban ugyanaz a történelmi tájékozódás jelentős módosulásokat hozott létre Jézus alapításának értelmezésében a protestáns közösségeken belül is. A változások gyakran utat találtak még a liturgikus szövegekbe is, azaz az igen jelentős eredménnyel, hogy az eredeti eucharisztikus imát, a prefációt, az epiklézist, az anamnézis bizonyos lényeges elemeit, sőt az alapítás szavaival megszentelt adománybemutatást is újból visszavették istentiszteleteikbe.⁹⁰

6. Korunk irányai

Az eucharisztiaira vonatkozó katolikus tanítás most annál közvetlenebbül arra összpontosulhat, hogy saját hagyományait teljesen felfogja és elmélyítse.⁹¹ Az egyetlen áldozati aktus ismételt megjelenésének új fénybe állítása is segített, hogy világosabban rájöjjünk: a szentmisében valóságos áldozat megy végbe, és ez ténylegesen Krisztus egyetlen áldozata, amelyet ő felajánlott. Ha pedig ez az áldozat az egyházban újul meg, abból az következik, hogy az egyház, mint Krisztus teste, társul Fejével ebben a cselekményben, és amikor felajánlja az áldozatot, nem a semmibe markol vele, nem is csak annyit tesz, amennyire ő maga képes.

Ugyanakkor olyan eucharisztiaszemlélet van terjedőben, amely magát az áldozatot, a cselekményt hangsúlyozza, és a valóságos jelenlétet ehhez az áldozati cselekményhez való viszonyában szemléli. A tárgyra vonatkozó újabb tanulmányok, pontosan a hagyomány iránti hűség-től vezetve, kikerekítik, kiegészítik ezt az új szemléletet. Oltáriszentség, szentáldozás és szentmise nem csupán egymás mellett áll, hanem a „hit titkának” (*mysterium fidei*) egészét törekszenek a szerzők átkarolni. Charles Journet például, „La Messe présence du sacrifice de la croix” c. művében, a keresztaáldozatból indul ki, és az eucharisztia-ra vonatkozó teljes tanítást a mise keretében tárgyalja. Ugyanígy Michael Schmaus (*Katholische Dogmatik*)⁹² és L. Scheffczyk („Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie”).

Az egyház liturgikus gyakorlatának új iránya megfelel az új teológiai felfogásnak, sőt meg is előzte a liturgikus mozgalom megalakulásával (először Belgiumban 1909-ben), egy inkább megsejtett, mint világosan látott eszmény ösztönzésére. Ez az ösztönzés abból származott, hogy az emberek hirtelen ráébredtek: a mise liturgiájában eddig még föl nem fedezett kincsek rejlének, olyan kincsek, amelyekre korunknak égető szüksége van. Arra is ráésméltek, hogy az eucharisziát megülő egyháznak valóságos gyülekezetnek kell lennie, Isten szent népe gyülekezetének. Innét eredt az a mozgalom, hogy a szentmisét érthetővé tegyék a nép számára, és tevékenyebb részvételre készítsék a jelenlevőket. XII. Pius pápa *Mediator Dei* enciklikája ennek az irányzatnak első hivatalos elismerése volt.

Ugyanez a fölismerés vezetett a II. vatikáni zsinat határozatára, hogy a misét erőteljesen meg kell újítani „a szentatyáknak ősi irányelvei szerint” (Konstitúció a szent liturgiáról /a továbbiakban LK/ 50. p.). A reform alapjául azonban ezúttal nem az elszigetelten nézett mise szertartásai szolgáltak, mint az 1570-es reform esetében, sem pedig a misét bemutató pap rituális cselekménye. Ezentúl inkább a *néppel együtt bemutatott szentmise* lett a szabály. Ennek az alapelvnek az elfogadása azt eredményezte, hogy a reform 1967-es kivitelezésében általánosan érvényesült a népnyelv, és hogy a megújulás még a mise szívébe, a kánonba is behatolt.

Ennek értelmében 1968-ban három új eucharisztikus ima (*prex eucharistica*) járult a régi római kánonhoz; ezekben világosabban kifejezésre jut az eucharisztikus ima eredeti szerkezete és tematikus tartalma. A zsinat továbbá javasolta a koncelebrálás, együttmisézés gyakorlatát, hogy ellensúlyozza az ugyanazon templomban, ugyanegy időben bemutatott magánmisék zavaró tömegét. (Hiszen ez csaknem elhomályosította az egység szentségének benyomását, és, mint fentebb említettük, a reformáció különös botránya volt). Az eucharisztikus tanítás terén a zsinatnak semmi újat sem kellett mondania. Elegendő volt „Az Eucharisztia szentséges misztériumá”-ról szóló fejezet bevezetőjeként röviden összefoglalni a trienti zsinat tanítását.

MÁSODIK RÉSZ:

AZ EUCHARISZTIKUS ÁLDOZAT TEOLÓGIÁJA

I. A MEGVÁLTÁS MŰVE MINT ÜDVÖZÍTŐ ÁLDOZAT

1. Krisztus azért jött, hogy megváltó áldozatot mutasson be

A keresztény üzenet legleleke az Istenember megváltó szenvedése, halála és ennek betetőzése, a feltámadás. Isten Fia emberré lett, hogy mint új Ádám visszavezesse Istenhez az ő új népét. De bűnös emberiségbe lépett be, amely fellázadt Isten ellen, és így folytonos nyomorúságot szakasztott magára. Azért le kívánt szállni bűnös mivoltunk mélyébe, hogy mint Isten Báránya elvegye a világ bűneit, tökéletes engedelmisségben Atyja akarata iránt. Csak ilyen módon akart az emberiség élén bevonulni az Atya dicsőségébe. Ezért mondhatjuk, hogy a halálban való odaadása megkoronázta életét.

Jézus egész életének iránya az emberiség megváltása felé tartott. A Kálvárián való üdvözítő szenvedésével és halálával megváltotta a bűntől. Mint a zsidókhöz írt levél (10,7) megjegyzi, ebben a jegyben lett emberré. Megtestesülése kiüresedés (*kenózis*) volt, és éppúgy, mint teljes élete, a Kereszt felé mutatott (Fil 2,7-8). Mert Isten intézkedése szerint Krisztus nem csupán új tanítás hirdetője, új életmód példája volt, hanem helyre kellett állítania az ember és Isten között felbomlott szövetséget.

Krisztus Jézus nemcsak a tanító és király tisztségével jött a világba, hanem ezenfelül és ezen túl papi tisztséggel is. Mint Istenember lényege szerint feje és képviselője az emberiségnek Isten előtt. Egyedül ő illetékes az új kezdet megteremtésére. Pap. Isten akarata iránti teljes és élő odaadásával visszaigazította az emberiség engedelmeségét Isten felé, és így Isten újból visszavette az embert szeretetébe. Mindazoknak, akik hittel elfogadták Krisztust, nyitva állt ismét az út Isten felé.

Amikor az újszövetség újból földézi az Úr Jézusnak ezt a megváltói működését, akkor ezt az áldozat fogalmaival és nyelvén teszi. Az áldozat fogalma magának Jézusnak szavaiban is kifejezésre jut: véréről beszél, „amelyet so-

kaként kiontanak a bűnök bocsánatára" (Mt 26,28), és ki-jelenti: azért jött, „hogyan életet adja váltságul sokakért" (Mk 10,45).

Az ősegyház is változatlanul úgy jelölte meg és úgy írta le Jézus megváltó szenvedését, mint áldozatot. Szent Pál szerint „A mi húsvéti báránynak, Krisztus feláldoztatott" (1Kor 5,7), az Apostolok Cselekedetei azt mondja, hogy Krisztus az egyházat „saját vére árán" vette meg (20,28). Szent Péter biztosít, hogy a szabadságunkért fizetett váltságdíj „nem veszendő ezüst vagy arany" volt, „hanem Krisztusnak, a hibátlan és egészen tiszta báránynak a drága vére" (1Pét 1,18-19). A báránnyal világosan áldozatra utal. Pál nyelvén azonban még az ószövetségi képvilágnak ez a metaforikus jellege is eltűnik. Az erős és egyszerű valóság jegyében mutat rá Krisztusra, aki „odaadta magát értünk jó illatú áldozati adományként az Istennek" (Ef 5,2).

Felszínesen nézve Krisztus kereszthalála történetének vajmi kevés köze van a szokásos vagy megszokott áldozatokhoz. Hiszen ellenségeinek tette büntetett volt, nem áldozat. Ő volt az egyedüli felajánló. Egy büntelen, másokért élő valaki szabadon elfogadta a kínt és halált, amint a próféták előre megmondták Isten Szolgájáról (Iz 53,2-10). Pontosan ez volt szerintük az áldozat lényege: külső adományfelajánlás, igen, de az Isten iránti engedelmességtől vezérelve; áldozatfelajánlás a belső érzület indítására. Enélkül, mint Jézus tanította, minden áldozat értéktelen: „Irgalmasságot akarok és nem áldozatot" (Mt 12,7). Teljes önátadás volt ez, indítéka pedig a legnagyobb szeretet.

2. Újfajta „áldozat"

Ha meg akarjuk érteni a kereszthalált és a szentmise-áldozatot, hiába indulunk ki a szokásos, megállapodott istentiszteleti formákból, akár az ószövetségben, akár az általános vallástörténetben. A Teremtés ószövetségi könyve valóban céloz olyan áldozatokra, amelyeknek nincs megállapodott szertartásrend értelmében vett istentiszteleti jellegük; de az újszövetségben az áldozat világosan elkülönül a hagyományos istentiszteleti formáktól. Új kezdésről van itt szó, és mégsem „átvitt értelemben" vett áldozatról. Ha pl. Ef 5,2-ben az áldozat szónak „erkölcsi csengése" van (mint G. Delling jegyzi meg „Der Gottesdienst

im Neuen Testament“ c. könyvében, 22. o.), ez nem eltérést jelent az uralkodó áldozati fogalmaktól, hanem csupán lényeges tartalmának hangsúlyozását. És Dellling joggal beszél az újszövetségben „az istentiszteleti nyelv teljes átalakulásáról“ (20).

Az áldozatfogalom lényeges elemei akkor válnak világossá, ha Averbeekkel (779) és a zsidókhoz írt levél szellemében úgy határozzuk meg az áldozatot, mint „egy személy teljes önátadását Istennek, amit külső adomány-felajánlás jelképez“. Ugyanakkor világos, hogy az embernek semmi igazi tulajdona sincs, amit Istennek adhatna; először meg kell kapnia. Azonban a kereszthalálozat esetében mégis igazi adásról van szó. Az Úr az ő emberségében mindenestül, fenntartás nélkül átadja magát Istennek. Ez az önátadás külsőleg vérének és életének odaadásában nyilvánul meg, úgy, ahogy már előre megmondta: „Odaadom az életemet, hogy majd újra visszavegyem. Nem veszi el tőlem senki, magam adom oda“ (Jn 10,17-18).

Nem meglepő, hogy protestáns teológusok éppen ezen a ponton tesznek súlyos ellenvetéseket a katolikus áldozatfogalom ellen. Az ellenvetések főleg azon a gondolaton alapulnak, hogy csakis Isten hatékony, csakis ő mindenható, az ember pedig saját erejéből semmire sem képes. Emellett nem értenek egyet Krisztus emberi természetének katolikus felfogásával sem. Már Luther kijelentette, hogy amit Jézus az utolsó vacsorán megalapított, az csupán „végrendelet“ volt, biztosíték a hívőknek, hogy bűneik bocsánatot nyertek, tehát hatásában egyszerűen az isteni kegyelem árad belénk, amely az ember minden cselekedetét Isten felé irányítja. A protestáns teológusok, egészen Luther értelmében, nem akarják Jézus földi életében vagy kereszthalálában az Atya dicsőítésének aktusát látni, mert még a kereszthalál is Isten műve: Istené, aki ítéletet ül az ember fölött, és végül kegyelmét adja neki. Ebben a felfogásban az ember Jézus „áldozata“ legalizmust és emberközpontúságot foglalna magában.⁷² Így Jézus emberségétől éppen a legdöntőbb ponton megtagadják az igazi szerepet.

Ezzel szemben a katolikus teológia az evangéliumok szándékát és a kalkedoni (451) és III. konstantinápolyi (680) zsinatot követve (a két utóbbit a monofiziták és monoteliták ellen tartották), szilárdan azt vallja, hogy Krisztusban az emberi természet semmiféle kisebbedésen nem ment át,

és képes maradt önálló, valódi tevékenységre. Így Krisztus mint ember véghez tudta vinni művét az emberiség javára, és igazi közvetítő Isten és az emberek között. Nemcsak lefelé, mint a kegyelem meghozója, hanem fölfelé is, mint az új emberiség tökéletesítője. Kifejezik ezt a Szentírásban neki tulajdonított címek: *Főpap, Király, egyházának Feje*.⁹³

A kereszten elszenvedett áldozati halál Krisztus döntő cselekedete volt a világ megváltásáért, de egyben Isten dicsőítésének tetőpontja is. Sőt éppen azért volt a világ megváltása, mivel az elgondolható legmagasabb fokú istendicsőítés.

A kereszten Krisztus egymaga mutatta be áldozatát, a legnagyobb elhagyottságban és magányban. De ez volt az a pillanat, amelyben megszületett az „új és örök szövetség”, az a szövetség, amellyel Isten magához akarta vonni a megváltott emberiséget. Ezért nagyon is illő volt, hogy a következő korok megváltott emberisége ne csupán bejusson ebbe a szövetségbe a keresztség által, hanem legyen alkalma megerősíteni, mintegy ratifikálni is. Az áldozat folytonosságára volt szükség, nemcsak annyiban, hogy az égben folytatódik, hanem itt a földön, az ő egyházában, a megváltottak közösségében. Így nőjenek bele ebbe a szövetségbe, és így legyenek mindig jobban, hitelesebben Isten népe, testükben és lelkükben.

3. Az utolsó vacsora mint cselekedetben megnyilvánuló jövődőlés

Ezért alapította meg az Úr az eucharisztia titkát utolsó földi estéjén. Egyben megbízatást adott az apostoloknak: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre.” Így kézzelfoghatóan beteljesítette az ígéretet, mindenütt és minden századon át: „Én meg, ha majd fölemelnek a földről, mindenkit magamhoz vonzok” (Jn 12,32).

Jézus utolsó vacsorai eljárása – ezt általában mindenki elfogadja és megállapítja – *szimbolikus gesztus* volt, „cselekedetben végbevitt példabeszéd” (Brilioth szavaival), vagy pontosabban: cselekedetben megnyilvánuló jövődőlés. A betániai megkenést Jézus úgy értelmezte, hogy temetésére vonatkozik. Most is, saját cselekedetével közelgő áldozati halálát jelezte. Egy hagyományos asztali szokáshoz folyamodott, és a kísérő szavak segítségével

különleges jelentőséget adott neki. A kenyér, amelyet megtör és körbe ad, hogy megegyék, a bor, a szőlő vére, amelyet a kehelyben – saját kelyhében – tanítványainak nyújt, az ő mindenkiért odaadott teste, mindenkiért kiontott vére.

És ez olyan étkezés keretében történik, amelyet a szinoptikusok húsvéti lakomának mutatnak be, ahol tehát minden gondolat a rabszolgaságból való szabadulásra összpontosul: szabadulás a múltban, és még nagyobb szabadulás a jövőben. Ezzel az analógiával Jézus a megváltó szenvedést és halált jelzi, amire készül. Ilyen értelemben hívja Aquinói Szent Tamás is ezt a szentséget „Krisztus szenvedését megelevenítő képnek” (*imago quaedam repraesentativa passionis Christi*; ST 3a, 83,1).

Ebből a pontból kiindulva racionalista írásmagyarázók arra a következtetésre ugranak át, hogy az eucharisztia egyszerűen Jézus utolsó példabeszéde, semmi több. Vagyis Jézus cselekedetének értelme kimerül a példabeszéd-jellegben. K. G. Goetz könyvének már a címe is ezt sugallja: „Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?” Azonban pusztá példabeszédnek alkalmasabb lett volna valami más cselekmény. Mikor Jeremiás próféta tudatni akarta a bálványimádó néppel pusztulását, a vének szeme láttára darabokra tört egy korsót ezekkel a szavakkal: „Így töröm össze ezt a népet és ezt a várost, amint ez a cserépkorsó összetörik, úgyhogy nem lehet többé összeragasztani” (Jer 19,11).

De Jézus nem korsót tör össze, hanem enni és inni ad asztaltársainak, ezzel jelezve egyúttal halálának megváltó jelentőségét. E mű gyümölcseiben ők is osztozni fognak, sőt máris osztoznak. És felszólítja őket, hogy ismételjék meg cselekedetét.

Így tehát itt hatékony, valóságos, „megcselekedett” példabeszéd áll előttünk. Ez a típus nem volt teljesen szokatlan az izraelita embernek. Megismerési folyamatában szó és valóság kézenfogva járt. Maga a héber *dabar* szó is egyszerre mind a kettőt jelentette. A prófétákban olvassunk olyan jelképes cselekedetokről, amelyek valóságba ágyazódnak. Így Elizeus próféta kéri az Arámmal háborúskodó királyt, üsse meg nyilával a földet. Mikor a király csak háromszor üt a földre, a próféta mérgesen szemrehányást tesz neki: „Ötször vagy hatszor kellett volna ráütnöd, akkor a megsemmisülésig legyőzted volna Arámot,

de így csak háromszor vered meg" (2Kí 13,18k). Esetünkben nem egy próféta, hanem az Istenember cselekedetével van dolgunk. Amit véghez szándékozik vinni a világ megváltására és prófétai szavával jelez, azt ezzel a szóval már elővételezi és szentségi jelenlétet ad neki. Szentségi áldozatot visz végbe, és megparancsolja, hogy ezt az ő emlékezetére állandóan bemutassák a jövőben.

II. A MEGVÁLTÓI MŰ EMLÉKEZETE

Az „emlékezet” kulcsfogalom Jézus eucharisztikus alapításának megértésére, hiszen elválaszthatatlanul kapcsolódik parancsához: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre”. Persze a megemlékezést pusztán alanyi emlékezésnek, emlékezetbe idézésnek is érthetjük. Bizonyos, hogy ez a felidézés is szerves része az euchariszticiának, s a vele kapcsolatos imák és olvasmányok legtöbbje erre szolgál. De az egyszerű emlékezetbe idézés semmiképpen sem meríti ki azt a megemlékezést, amiről itt szó van. Mert Jézus magára a cselekedetre szólítja fel tanítványait („ezt tegyétek”) megemlékezésésként. Aminek a megtételét elrendeli, annak magának kell megemlékezésnek lennie. Amire az Úr ezzel a megbízással utasít, az bizonyos értelemben objektív megemlékezés, emlékjel, a világba dobott jel; fogható, tárgyi tény, amelyhez azután csatlakozhat a szubjektív földidzés.

1. Tárgyi emlékjel

A tárgyi emlékeztetésnek minden kultúrában sokféle alakja van: különböző emlékművek; arcképek; esetünkben a Megfeszített képe vagy szobra. Magasabb és többet mondó formája az emlékjelnek valami – főleg drámai cselekmény. Például az ún. passiójáték bizonyára az egyik eszköz, hogy tárgyilag megemlékezzünk Krisztus szenvedéséről. Persze csak abban az értelemben tárgyilag, hogy tudatunkon kívüli jelről vagy történelemről van szó. És sok ünnepünk – akár világi, akár egyházi – ilyen emlékünnepek.

Jézus eucharisztikus alapításának helyes megértéséhez különösen jelentősek az ószövetségi ünnepek, főleg a húsvéti ünnep. Jól kifejezi ezt Max Thurian „Az eucharisztikus emlékezet” c. művének I. részében. A húsvéti bárányal

minden évben megünnepelték az egyiptomból való szabadulást. A Mishnah (talmudista tanítások) egyik utasítása szerint: „Minden nemzedékben mindenkinek úgy kell gondolnia önmagára, mintha ő jött volna ki Egyiptomból”, mert Isten nemcsak atyáinkat szabadította meg, hanem „velük mindnyájunkat” (Hänggi–Pahl 24).

Egyes protestáns teológusok azt állítják, hogy ebben az ószövetségi megemlékezésben megtalálják a Jézus alapításában elrendelt megemlékezés tökéletes párhuzamát. Istennek népét üdvözítő műve – mondják – még az ószövetségben sem korlátozódott csupán egy múltbeli eseményre, pl. az egyiptomi kivonulásra vagy a szövetség megkötésére. Minden alkalommal „jelenlevő valósággá, mává” vált a vallásos ünnep, különösképpen a pászka-ünnepen.⁴

Ugyanakkor azonban gondosan tekintetbe kell vennünk, hogy ebben az újramegjelenítésben különféle fokokat kell megkülönböztetni. Az ószövetség vallásos ünnepeinek megjelenítő ereje bizonyára túlmegy a pusztán alanyi fölidézésen, még a pusztá megemlékezésen is valamilyen jel vagy jelkép útján. Mikor a sátoros ünnepen felolvasták a Másodtörvénykönyv buzdításait, és minden nemzedéknek újra elmondták: „Gondolj arra, hogy Egyiptom földjén magad is rabszolgá voltál, de az Úr, a te Istened kivezetett” (5,15), ez sokkal többet jelentett, mint hogy az ünnep ősatyáink szabadulásának emlékét ébressze föl. Mint Schildenberger megjegyzi: „Ezért amiről itt, a Másodtörvénykönyvnek ebben a mindig visszatérő májában szó van, az a Sinai szövetség jelenné tétele; ez a szövetség tovább él a századokon át”.⁵ Még inkább igaz ez az évenkénti húsvéti ünnepről. Mert, mint hozzát teszi, „a húsvéti megemlékezés így Isten üdvözítő művének újramegjelenítése. Ez a mű állandóan megvalósul, és ezért állandó jelen.”

Azt is meg kell jegyeznünk, hogy az imént tárgyalt esetben Isten olyan cselekedetéről van szó, amelynek motívuma az egész ószövetségen végighúzódik. A befogadó ember készségesen fölismerte és újból átélte a megemlékező ünnepen. Az újszövetségben más helyzet áll fenn, mert itt az Istenembernek időben és térben elhatárolt cselekményéről van szó: az ő kereszthaláláról. Ha a keresztfeszítés emlékezetének nem szabad pusztán az elmúlt

történelmi esemény szubjektív földidézésének lennie, ha mint megemlékezésnek önmagában is jelentőssé kellett válnia, akkor szükséges volt, hogy az esemény valami módon valósággal benne legyen és hasson magában a megemlékezésben.

A kereszténység alapvető tanítása, hogy Krisztus megváltói cselekedete, a húsvét titka minden századon át tovább hat. De a többi szentségben ez a folytonos hatékonyság csak egy-egy oldalról mutatkozik meg: újjászülés, a Szentlélek közlése . . . Az eucharisztia tartalma azonban maga a megváltás eseménye. Ez – ha még nem is pontosan megfogalmazva – az atyák hagyományos tanítása; főleg a görög egyházatyák juttatják különféle módon kifejezésre. Mint láttuk, hangoztatják, hogy az eucharishtiában ugyanazzal az áldozattal van dolgunk, mint a Golgotán. A Kálvária áldozatáról beszélve a *szümbo- lon, eikón, homoióma* szavakat használják.

Láttuk, hogy Szent Tamás is „Krisztus szenvedését ábrázoló kép”-nek mondja az eucharishtiát (ST 3a, 83,1). A trienti zsinat állítása szerint az Úr szándéka az volt, hogy az eucharisztia által újból megjelenjék (*repraesentaretur*) az ő keresztáldozata. Ugyanebben az értelemben jegyzi meg a II. vatikáni zsinat: az Úrnak az volt a szándéka az utolsó vacsorán, hogy keresztáldozata folytatódjék (*perpetuaret*, LK 47. p.) a századokon át. Az eucharisztia megülésekor tehát a megváltás művének folytatása, jelenléte tételle megy végbe. Ezért objektív emlékjel; objektív nemcsak úgy, mint külső jel (bármilyen ünnepélyes szertartással vegyük is körül), hanem abban az értelemben, hogy benne maga az ünnepelt esemény válik jelenvalóvá.

2. A megjelenítés természete

A következő kérdés: hogyan értsük ezt az újramegjelentést. Úgy, hogy a megünnepelt esemény csupán eredményében, hatásában (*virtute*) van jelen, vagy pedig önmagában is (*actu*)? Esetünkben pontosabban fogalmazva: vajon csak a szenvedéseket kiállott Krisztus (*Christus passus*) jelenik meg az eucharisztia megemlékezésében, vagy Krisztus az ő szenvedésében (*passio*)? Igaz, Aquinói Tamás főttebb idézett szakasza a jólismert vasárnapi könyörgést idézi: „Valahányszor ennek az áldozatnak emlékezetét ünnepeljük, megváltásunk művét visszük végbe”

(*opus nostrae redemptionis exercetur*). De magyarázatában sehol sem megy túl a *Christus passus* jelenlétén.

Századunk teológiai vitái egyre inkább abba az irányba tartottak, hogy a *passio* jelenlétét is állítsák, és így elfogadják magának a megváltás eseményének valóságos jelenlétét is. De különböző irányban keresik ennek az objektív emlékjelnek a magyarázatát.⁶⁶

A kérdés itt a következő: hogyan válhat jelenné számunkra az eucharisztia megülésében Jézus halálának és feltámadásának szent eseménye, történeti ténye (amely, mint minden más történeti tény, a múltba tartozik). Egyes protestáns szerzők (pl. W. T. Hahn, G. Bornkamm) azt a Kierkegaardra alapozott nézetet hívják segítségül, amely szerint az istentiszteleti közösség embereinek az elmúlt szent esemény kortársaivá kell válniuk. Ez az elmélet azonban ellentétbe kerül azzal a ténnyel, hogy az eucharisztia megülése a kereszténység korában megy végbe. Ezért másfelől kell közelítenünk és megmagyaráznunk, hogy értjük egy elmúlt esemény kapcsolatát a mi korunkkal.

Odo Casel „misztérium”-elmélete pontosabban körvonalaz, így: Maga a történelmi tény nem akkori történelmi megjelenésében válik jelenvalóvá előttünk, hanem *in mysterio*, titokzatos módon. Johannes Betz elfogadja ezt a magyarázatot, de egy módosítással: hogy a történelmi tény nem *abszolút* jelenlét formájában jelenik meg (mint Casel föltételezi), hanem *viszonylagos* módon, ti. azzal a jelenléttel, amelyet a jelkép, az egyháztól megállapított szertartások foglalnak magukban. Különben ugyanis az egyház pusztán befogadó, passzív szerepet játszana.⁶⁷

Mások szerint nem a történelmi ténynek kell most közvetlenül jelenné válnia, inkább örök folytatásának, hiszen a megdicsőült Megváltó mindörökké folytatja a kereszten végbevitt önátadását. A megjelenítés tehát nem annyira horizontálisan, a századokon át menne végbe, hanem vertikális irányban, közvetlenül a mennyben lakó Krisztus folytatólagos önátadásából kisugározva. De meg kell jegyezni, hogy az önátadás érzelme magában még nem alkotna áldozati jelenlétet.

Gottlieb Söhngen kísérletképp egy másik megoldást javasolt: A szent esemény nem önmagában válik jelenné, hanem abban a hatásban, amelyet megülése a résztvevőkben létrehoz: a szenvedő és feltámadott Úrhoz hason-

lővá, az ő képmásaivá válnak.* Végül egy másik javaslat: nem magának az áldozati aktusnak kell történelmi mivoltában megjelennie; elég, ha a történelmi cselekedet időfeletti tartalma lesz újból jelenné az egyház ünneplésében: az a magatartás, amely Jézus teljes életét jellemezte, ti. az Istennek való tökéletes odaadás az emberekért (és ez több, mint pusztá érzelem).

A titokzatos jelenlét tétele ilyen megvilágításokban értékes eszközzé válhat, hogy mélyebben megértsük a szentmiseáldozatot a keresztdáldozattal való egységében. De előbb hasznos lehet, ha még egy másik szemszögből is megvizsgáljuk a kérdést.

3. Krisztus jelenlétének különféle módjai

Ebből az utolsó szempontból nézve Krisztus kereszthalálának eucharisztikus jelenléte csak egy különleges módja az egyházban való jelenlétének. Az elmúlt néhány században a teológusok szinte csakis a kenyér és bor színe alatt való jelenlétére gondoltak. Korunk viszont ismét jobban észrevette Krisztus jelenlétének sokféle módját. Ez természetesen már Urunk szavaiban kifejezésre jutott: „Én veletek vagyok mindennap, a világ végéig” (Mt 28,20). Mind a „Mediator Dei” enciklika, mind a II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója (7. pont) újból felhívta a figyelmet erre. Így hát az Úr lényegi (substantialis) jelenléte mellett – a szentségi színekben – meg kell különböztetnünk egy *eleven, cselekvő (actualis) jelenlétét* is (Journet „La Messe” c. művében, 82-86. o., „présence opérative”-nek mondja ezt). Mind a két fajta jelenlét célja azonban az Úr folytatódó jelenléte a hívők szívében. Erről beszél Szent Pál: „hogyan Krisztus a hit által szívetekben lakjék” (Ef 3,17). Hívhatnánk ezt (mint Neunheuser mondja „Opfer Christi” c. könyvében) a Szentlélek általi, szellemi jelenlétnek is.

A szentmisében nem csupán Jézus Krisztusnak mint felajánlott adományunknak lényegi jelenlétével van dolgunk az oltáron. Megvan a tényleges jelenléte is az oltárnál, amint eszköze, a fölszentelt pap útján cselekszik. Urunknak ez a tényleges jelenléte azonban nem szorítkozik az eucharishtiára: megvan minden szentségben. Erről a jelenlétről van szó, amikor a szokásos teológiai kifejezőmóddal Krisztusra mint a szentségek elsődleges kiszolgál-

tatójára (*minister principalis*) utalunk. Ő a szó igazi értelmében vett pap, a Főpap.

A mozarab Missale Mixtum miséjében (PL 85,550) ez a gondolat teljesen kifejezésre jut abban az imában, amelyet a celebráns közvetlenül az átváltozás szavai előtt mond: „Jelenj meg, jelenj meg körünkben, ó Jézus, te jó Főpap, amint ott voltál tanítványaid körében, és szenteld meg ezt a felajánlást”.⁹ Megtalálhatjuk ezt a jelenléte a II. vatikáni zsinattal „az ő szavában, amikor az egyházban a Szentírást olvassák” (LK 7. p.). Sőt Aranyászajú Szent János a szentáldozás kiosztásakor az átváltoztatott szentséget nyújtó kézben magának az Úrnak kinyújtott kezét látja.

Nyilvánvaló, hogy az eucharisztikus cselekmény végrehajtásakor mutatkozó jelenlét még mélyebbre nyúlik, hiszen magának a megváltó áldozatnak szentségileg újból megjelenő emlékezete. A mise tehát szentségi áldozat. Ezért beszélnek egyes szerzők megemlékező tényleges jelenlétről. Már most ehhez a megemlékező jelenléthez viszonyítva az, amiről mostanig beszéltünk, Betz terminológiájával az *elsődleges*, fő, tényleges jelenlét. Ez a tényleges jelenlét élénk hozza egy tény emlékezetét.¹⁰⁰ Amikor a kenyér és a bor fölött kiejtjük az átváltozás szavait, Krisztus nem valami bizonytalan, határozatlan módon jelenik meg, hanem pontosan úgy, mint aki a szenvedést magára vette, legyőzte, és bevonult az Atya dicsőségébe. Úgy jelenik meg, mint Krisztus, aki szenvedett és feltámadt halottaiból (*Christus passus et resuscitatus*). Nem lehet tőle elválasztani a történelmi pillanat megváltói művét.¹⁰¹

Minden emberi lény, akivel találkozunk, bizonyos módon magán hordja saját élettapasztalatának jegyét; személyes élettörténete rajta hagyja bélyegét a „jellemén”. Valami hasonló történik, csak magasabb síkon, az Istenembernek és világmegváltói művének esetében. Kereszt-halála egyszerűen a csúcspontja volt lényegi megváltói szerepének, amelyet emberré lételekor vállalt. Amikor a Logosz magára vette az emberi természetet és így quasi-formális ok módján személyébe emelte, ezzel az emberi faj fejévé és Főpapjává vált. Feladata az volt, hogy ezt az emberi fajtát megváltsa. Életét át- meg átjárnja az Atya iránti odaadás szelleme az emberiségért. Ennek a megváltói életnek a csúcsa a kereszten elszenvedett áldozati halál volt. Ez a halál mint külső tény a történelemnek egy

bizonyos pontján történő esemény. Lényegében azonban, mint az Istenember megváltói önátadása, a Logosz időfeletti jellegében osztozott. Enélfogva elővételezni lehetett az utolsó vacsorán, folytatódik mindörökre átváltozott (dicsőült) állapotban, és ezért meg lehet valósítani az időben és az egyház keretében is.¹⁰²

Az előző magyarázat nem tette szükségessé, hogy rámutassunk egy az örökkévalóságban folytatódó áldozatra, amelyben Krisztus történelmi áldozata tovább él és megjelenik a szentmise folyamán. Bizonyosan nem lenne ilyen áldozat, ha pusztán az állandó áldozati érzelmet az Istenember önátadó benső magatartását értenénk rajta. Mert az áldozati érzület még nem alkotna áldozatot a külső jellel való szimbolikus kifejezés nélkül. Más teológusok ezzel szemben – helyesen – rámutatnak, hogy amikor Krisztus fölemelkedett az Atya jobbjára, teljes földi megváltói művét is magával vitte az Isten jelenlétébe, és az ott örök jelen marad. Így tehát helyesen beszélhetünk nemcsak állandó közbenjárásról, hanem állandó felajánlásról is.¹⁰³ Ha ezt megértjük, akkor a mennyei áldozattal való kapcsolat ugyanoda torkollik, mint főntebb magyaráztuk.

4. A megemlékező cselekmény és tartalma

Azonban mindezek az eszmefuttatások csak egyszerű kísérletek, hogy mélyére hatoljunk a hagyományból kapott ténynek, amelyhez szilárdan ragaszkodnunk kell: Az egyház megemlékező cselekményében jelenvalóvá lesz Krisztus megváltói cselekménye. Továbbá: éppen úgy, amint Krisztus egy testének lényegi valósága különböző helyeken jelenik meg, a keresztsáldozat egyetlen eseménye is különböző időpontokban válik jelenné a megemlékező tényleges jelenlét útján.

A kérdésnek ez az új és egyben régi szemlélete – amelyet főleg Odo Casel népszerűsített ismét – kiváltotta nem katolikus teológusok érdeklődését is, és nagy mértékben megnyerte tetszésüket.¹⁰⁴ Addig a mértékig, ameddig elismerjük az Úr kereszthalálának áldozati jellegét, meg kell engednünk az eucharisztia áldozati jellegét is. Ugyanis így válik világossá, hogy az eucharisztia nem új áldozat, csupán az egyetlen áldozat új jelenléte. Ezt mint logikus következményt el is ismerték. Természetesen a protestáns teológusok közül egyesek most ellenkező következtetést

vonnak le ebből, és elutasítják a jelenlét gondolatát, mert szükségszerűen az áldozat elismerésére vezetne.¹⁰⁵

Vizsgáljuk most tovább ennek a jelenlétnek szabatos tartalmát. Mindenekelőtt világosan kifejezi maga a jelzésére használt jel. A jel lényeges elemeit maga Krisztus állapította meg: kenyér és bor és azok a szavak, amelyeket fölöttük az ő képviselője, a pap ejt ki. A jel még e szavak után sem naturalisztikus megjelenése annak, amiről szó van, és a szavakat kísérő szertartások sem a megváltói esemény portrészzerű ábrázolása vagy éppen drámai előadása. Hanem szimbólum: a tárgy bizonyos elemei különleges hangsúlyt kapnak, hogy kifejezésre jusson az egésznek a jelentősége.

De ha egy természetes szimbólum alkalmas arra, hogy valamiképpen megjelenítse a szóbanforgó tárgyat (ez a platóni filozófia egyik alapelve), annál alkalmasabb egy szentségi szimbólum a megváltói esemény megjelenítésére. Az egyház aztán azt a legkevesebbet, ami a jelhez szükséges és elégséges volt, a kinyilatkoztatás rábízott kincstárából tisztelettel és áhítattal meggyarapította. Hogy milyen eredménnyel, az látszik különböző liturgiáiban. Valamennyinek legfőbb központja Urunk *eukharisztészaszsa* és a megbízatás: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre”. Ezt dolgozzák bele az eucharisztikus imába, hogy még élesebben érvényre juttassák jelentőségét, és teljesen ráébresszék a népet.

Amint már láttuk, a cselekmény jelentése elsősorban Krisztus megváltói önátadása: *áldozati halála a kereszten*. A megváltás tervében azonban a Kálvária eseménye önmagában nem teljes; teljes kiterjedését csak Krisztus feltámadásával és az Atyához menetelével éri el. Az egyház visszatekintő megemlékezése a megváltás cselekedetéről ennél fogva mindezt magában foglalja, úgy, hogy a titok különböző oldalai egyetlen egészet alkotnak. A megdicsőülés az Istenember áldozati halálának szükségszerű kiegészítője volt, ugyanakkor azonban ez a halál az áldozat elfogadását jelentette. Ezért tartalmaz szinte minden liturgia anamnézisében, az átváltoztatás szavai után, világos utalást a feltámadásra és mennybemenetelre, együtt említve ezeket Krisztus halálával mint a megemlékezés tárgyával. Végül is a cselekmény jelentése kiterjed Krisztus teljes húsvéti misztériumára (*mysterium paschale*), a világ megváltásának és megújításának egész folyamatára.

Himnikusan jut ez kifejezésre az újszövetség különböző helyein, különösen 1Tim 3,16, Fil 2,5-11, Kol 1,12-20 szövegeiben, amelyeknek joggal tulajdonítanak istentiszteleti jelleget.

Visszont a megtestesülést, a megváltás kiindulópontját a liturgiák csak alkalmasszerűen említik. A görög egyházatyák hangsúlyozták, hogy a megtestesülés is benne van az anamnézis tárgyában, és Krisztusnak az átváltozáskor való eljövételét a megtestesülés kifejezéseivel írták le (vö. Betz 1.1,260-300). A keleti egyház legtöbb anaphorája Krisztus második eljövételét is megemlíti. Ezt természetesen nem ünnepelhetjük mint a múltból való megemlékezést, hanem csak mint a jövő várakozó elővételezését.

Nem történik külön említés az anamnézisben a megváltói műnek az egyházzal azonosított oldaláról, az egyház alapításáról. A megváltás az emberiség megváltása; azt jelenti, hogy Isten új népet gyűjt magának össze az egyházban. Ezt nem kell szavakban kifejezni: magában a cselekményben jut kifejezésre. Mi más a szentmise, mint a megváltói műnek az egyházban alakot öltött jelenléte?

Amellett ez az azonosulás persze kellően kifejeződik a liturgikus anamnézis minden párhuzamosan kidolgozott szövegében, vagyis a hálaadó imában. Így pl. az új római misekönyv 3. eucharisztikus imája így folytatja a prefáció gondolatát: „ . . . népet gyűjtesz magad köré szüntelen, hogy napkelettől napnyugatig tiszta áldozatot mutasson be néked”. A misében megjelenő áldozatot az egyház kapta a kezébe, hogy felajánlja. Egyaránt áldozata Krisztusnak és az egyháznak.

III. KRISZTUS ÉS AZ EGYHÁZ ÁLDOZATA

1. A protestánsok és az egyház áldozata

Ha az eucharishtiában megváltásunk áldozata jelenik meg, akkor nyilvánvaló, hogy a mise Krisztus áldozata. Ezt a tanítást még protestáns teológusok is elfogadták. Mégis ugyanezek a teológusok mintha áthághatatlan nehézségekbe ütköznének a katolikus liturgia „Offerimus” (felajánljuk) imádáságával kapcsolatosan, amely egyben azt is kifejezi, hogy ez az áldozat az egyház áldozata.¹⁰⁶

Igy okoskodnak: Az egyház csak befogadó lehet; Istentől csak kaphat, imával és hálaadással. De távol legyen bármi olyan gondolat, hogy ő ojánlaná fel a maga részéről a köztünk megjelenő keresztáldozatot!¹⁰⁷ Peter Brunner például, M. Seemann „Heilsgeschehen und Gottesdienst” c. művéhez írt előszavában, szilárdan képviseli azt a nézetet, hogy az Istenember cselekvését nem szabad összeházasítani a teremtmény cselekvésével (pp. XIV-XV), mert ez új áldozatot jelentene, és kérdéssé tenné a zsidókhoz írt levél „egyszersmindenkorra” (ephapax) teológiáját. Ezért kerülnek el gondosan még az új protestáns liturgiák is minden olyan kifejezést, amelyet úgy lehetne érteni, hogy a közösség részéről történik valami felajánló cselekedet.

Pedig az Úr megbízása: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre”, ténylegesen magában foglalja, hogy az egyháznak tennie kell valamit, és pedig megemlékezésként. Ezt írja körül Aranyhajó Szent János ezekkel a szavakkal: „Halálának emlékezetét visszük végbe.” Az egyháznak elénk kell tárnia a jelet, amellyel Krisztus az ő másnapi odaadását elővételezte, úgy, hogy ebben a jelben a múltbeli önátadás most újonnan megjelenjék egyházában. És ha azt kell tennie, amit Krisztus tett, akkor „hálaadásul” kell bemutatnia a jelet, mert Krisztus ezt a cselekményt a hálaadás légkörében (eukharisztiasz) hajtotta végre. Az egyháznak tehát követnie kell ebben is: a hála érzületéből, hitben, reményben és szeretetben, Istenséghez fordulva kell teljesítenie ezt a megbízatást.

Ennek megfelelően minden – akár nyugati, akár keleti – katolikus liturgia Isten előtt imádkozva mondja el az alapítás történetét. Mint ahogy a régi, meghitt római kánon mondja: Jézus fölemelte szemét Istenhez, „hozzád, mindenható Atyjához”. Mindegyik változatban imádság keretében szerepel az elbeszélés. Valóban komoly törést okozott a keresztény hagyományban, amikor Luther úgy rendelkezett, hogy az átváltozás szavait kijelentésként, evangéliumi tónusban kell kiejteni. Ezért kívánta azt is, hogy a celebráns az oltár mögött álljon és a néphez intézze szavait.¹⁰⁸ 1955-ben, a német luteránus liturgia elkészítése idején újból fölmerült a kérdés: vajon az átváltoztatás szavait körülvéő imák meghatározzák-e, hogyan ejtsük ki ezeket a szavakat? És nyitva maradt az igenlő válasz útja.¹⁰⁹

Luther nézete szerint az egyháznak az a dolga, hogy megemlékezést, felidézést hajtson végre, Isten felé fordított arccal. Az egyház újra megjeleníti Krisztus áldozatát Isten előtt, és így felajánlja neki – természetesen azzal a szándékkal, hogy valóban tetszésére legyen. Ez azonban valójában nem más, mint felajánlás, *oblatio*. Még a legszigorúbb luteránusok is látják ezt a logikus következményt, és emiatt elvetik az alapítás elbeszélését körülvevő imádságos keretet. Ebben a gondolatmenetben nem fontos, hogy a hosszú hagyományra visszatekintő *offerre* szót használjuk-e, vagy pedig eltérünk a hagyomány vonalától, és a *praesentare* szót tesszük a helyébe (ahogyan pl. Taizében: „Eléd hozzuk . . . Krisztus örök áldozatának jeleit”).¹¹⁰

2. A katolikus hagyomány

A katolikus teológiában azonban a mise határozottan áldozat, és pedig két oldalról is: Krisztus „re-prezentált”, újólag megjelenített áldozata, és mint ilyen önmagában is felajánlás, *oblatio*, áldozat.

De ennek a felajánlásnak szabatos és helyes jelentése nem az egyház független, autonóm cselekedete, nem pusztán emberi erőből fakadó cselekvés. Hanem isteni erőből és isteni kegyelemből fakad: „bőkezű ajándékaidból felajánljuk magasztos Főlségednek” (*de tuis donis ac datis*). Mindenestül azzal az erővel visszük véghez, amelyet Jézus Krisztus közölt az egyházzal. És amikor az egyház ezt a megemlékezést végbeviszi, azok közösségeként cselekszik, akik a keresetséggel Krisztus testének tagjaivá lettek, akiknek szívében ő már ott lakik a hit által. Ezek gyűltek össze az Ő nevében. Az egyház a megemlékezést az Ő megbízatásából, őhelyette csinálja, annál a tekintéllyel fogva, amelyet az Ő megbízásából kapott, és úgy, mint az Ő papságának résztvevője.

Így tekintették a misét a szentatyák. Ezért hívták Krisztust Főpapnak, nemcsak kereszthalálával és egyetemes mennyei közbenjáró hivatalával kapcsolatban (amelynek erejében „őáltala” ajánljuk Istennek dicséretünket és imádásunkat), hanem kifejezetten az egyháztól felajánlott áldozattal kapcsolatban is. Római Szent Kelemen pápa pl. „adományfelajánlásunk Főpapijának” hívja Krisztust, a presbiterek pedig, Szent Ciprián levele szerint (63,14), „Krisztus helyett” (*vice Christi*) gyakorolják hivatalukat. Bár ké-

sőbb a közvetítés és papság szavakat az ariánusok helytelen értelmezése miatt óvatosan használták Krisztussal kapcsolatban, még ebben a korban sem hiányoznak ilyenfajta kifejezések.

Braulio saragossai püspök († 651) úgy beszél az áldozatról, mint amit „az igazi Főpap, Jézus Krisztus ajánl fel” oltárainkon mindennap (*a vero pontifice offertur Christo Jesu*; Ep. 42). Szevillai Izidor azt mondja, hogy az egyház mint „Krisztus teste” ajánlja fel a keresztények áldozatát (*Quaestiones in Vetus Testamentum*; PL 83,394 D).¹¹¹ Aquinói Tamás még szabatosabban úgy írta le a papot, hogy „Krisztus képét hordozza, akinek személyében és erejével” (*gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute*) ejti ki az átváltoztatás szavait, úgyhogy a pap és az áldozat itt is „valamiképpen (*quodammodo*) egy és ugyanaz” (ST 3a, 83,1. ad 3.) És a trienti zsinat a következő szövegezéssel foglalja össze a hagyományt:

Mert ez egy és ugyanaz az áldozat: ő, aki most végrehajtja a felajánlást a papok szolgálata által (*idem nunc offerens sacerdotum ministerio*), és ő, aki akkor felajánlotta önmagát a kereszten. Az egyedüli különbség a felajánlás módjában van.¹¹²

A szentmiseáldozatban tehát Krisztus és az egyház együtt munkálkodik. Külső megjelenés tekintetében: valahányszor az áldozati cselekmény megújul, a bemutató pap személye áll előttünk az egyház küldöttéként. Mint az egyháznak Krisztustól felhatalmazott szócsöve kiejti a kenyér és bor felajánlott adományai fölött (a felajánlásnak ezt a módját ismét maga Krisztus határozta meg) a Krisztustól megszabott áldott szavakat. Krisztus szentségi módon működik benne. Ebből a szempontból nézve Krisztus annyiszor cselekszik, ahány szentmisét mutatnak be.¹¹³

A szentmise Krisztus tovább folytatódó áldozati cselekménye, amely szentségileg megy végbe a tér és idő sok különböző pontján. Értékét ez az egyszeri cselekmény határozza meg. Ezért a fentebb mondottak nem jelentik, hogy a misék és szentségi cselekmények megsokszorozása az értéket is megsokszorozná. Ezt a továbbiakban részletesebben is megvitatjuk. Másfelől arra sem szabad gondolnunk, hogy Krisztus részéről minden egyes alkalommal új fizikai áldozatbemutató menne végbe; elegendő az egyetlen, folytonos áldozati aktus hatékony folytatása.¹¹⁴ Különbözik a mise új, önmagában vett áldozat lenne, jölle-

het valójában tisztára viszonylagos: lényegénél fogva csupán az egyetlen üdvözítő keresztség új jelenléte, megjelenítése, új megnyilvánulása az egyházban.

Mindamellet az egyház valóságosan tevékeny szerepet játszik a szentmiseáldozatban: ő valósítja meg folytonosan a szentséget az idő és a tér egy meghatározott pontján, mint Krisztus önátadásának tér- és időbeli kifejeződését, azzal a céllal, hogy a különböző időben és helyen összegyűlt hívek egyesülhessenek ezzel az önátadással, és hitüknek, elkötelezésüknek láthatatlan áldozata kifejeződhessék ebben a látható áldozatban. Vagy még szabatosabban: hogy Krisztus magához vonhassa a hívőket és belezárhassa ebbe az egyetlen áldozatba, és így még bizonyosabban megvalósulhasson ígérete: „Ha majd fölemelnek a földről, mindenkit magamhoz vonzok” (Jn 12,32).

3. Szentségi áldozat

Ugyanez az egy áldozat ment végbe egy bizonyos alakban a Kálvárián, és megy végbe most más alakban a sűrűn ismétlődő misékben. A trienti zsinat úgy különböztetett a kétféle megjelenési forma között, hogy szembeállította egymással a véres és vértelen áldozatot. Az áldozatfelajánlás módjában lévő különbség kifejezésére a régi idők görög liturgiáitól örökölt kifejezésmóddal élt, amely a középkor végén nagyon ismeretes volt a latin teológusok között. Egy korábbi korszak ugyanezt a megkülönböztetést a *valóságos* és *titokzatos* (misztikus) kifejezésekkel tette meg.

A vértelen szó tehát kétségtelenül az áldozatbemutató módjának különbségére utal. De elsődlegesen negatív kritérium, hiszen azt írja le, hogyan *nem* ajánljuk fel a szentmiseáldozatot. Pozitív gondolatot a tartalomból kaphatunk: A Kálvárián Krisztus egyedül ajánlotta fel az áldozatot; a szentmisében egyházával és egyháza által ajánlja fel. Krisztus nem elégszik meg azzal, hogy az egyházat a keresztség által vonja magához.

Természetesen a keresztség is magával hozza Krisztusnak és megváltó művének eleven (aktuális) jelenlétét, de ennek a módja nem áldozati. A keresztségben a szentség fölvevője inkább passzív és befogadó szerepet játszik (bár felnőtt esetében tőle is elvárják, hogy tegyen valamit). A miseliturgiában az egyháznak az a feladata, hogy

tevékeny szerepet játsszék, csatlakozzék annak az áldozatnak felajánlásához, amelynek eredetét köszöni, a maga részéről is megerősítse a szövetséget, amelyre Krisztus rábízta áldozatát.

Csak az egyháznak ezzel a tevékeny részvételével éri el az újszövetség áldozata a neki szánt kiteljesedést. Első alkalommal mindenkéért mutatta be az Úr. Most is mindenkinek kell felajánlania, mindazoknak, akik részesei ennek a szövetségnek. Csak így érheti el a célját Krisztus világmegváltó cselekedete. Itt illeszkedik bele az emberiség szervesen Krisztus halálába és feltámadásába. Ebben az értelemben a misében „integrációs folyamat” megy végbe, hogy Michael Schmaus kifejezőmódjával éljünk, aki misemagyarázatát erre az alapeszmére építi, és elméletét – a korábbi „megsemmisítési elméletekkel” szemben – „integrációs elméletnek” nevezi.¹¹⁵

A mise Krisztus egyetlen áldozatának szentségi jelene, és most, mint szentségi áldozat, az egyház kezére van bízva. Ennélfogva az egyház dolga, hogy tovább fejlessze és a körülményekhez alkalmazza ennek az áldozatnak a formáját, hogy megfelelő szerkezetet adjon neki, abban a mértékben, amennyiben maga Jézus gondoskodott erről a fejlődésről és alkalmazásról. Konkrétan kifejezve: amit az egyház a múltban saját feladatának ismert fel ebben a formai és szerkezeti fejlődésben, az néhány kulcsfogalomban kristályosodott ki. A legjelentősebbek már a kereszténység hajnalán megjelentek. Ezek a kulcsfogalmak sokoldalú befolyást gyakoroltak a szentmise kialakulására különböző időkben és különféle helyeken. Legjobban görög nevükkel jellemezhetjük őket: anamnézis, epiklézis, eucharisztia, proszphora.

a) Anamnézis

Az egész mise mindenekelőtt anamnézis. Mint J. Betz megjegyzi: „Az anamnézis nem egy része, hanem alapelve a misének”.¹¹⁶ Az egyház cselekménye és Krisztus műve közötti viszony a legvilágosabban az anamnézis fogalmában fejeződik ki. Mondhatni ez az a kötelék, amely összeköti Jézus múltbeli áldozatát az egyház jelenlegi áldozatával (Betz 113. o.). Magában a szóban ott van, hogy gondolatban visszatérünk az elmúlt cselekményhez – Krisztus világmegváltó művéhez –, azért, hogy elhozzuk a jelen pillanatig és az ünneplő közösség kellős közepébe. Ez

történik a megemlékezés által, amely több pusztán alanyi visszaemlékezésnél. Az anamnézisben így inkább a megemlékezés tárgyán van a hangsúly, mint az egyház megemlékező cselekményén. Mint már láttuk, az anamnézis fogalma főleg a 4. századbéli és későbbi görög atyák írásaiban uralkodik, és még most is minden liturgiában tovább él. Sőt róla keresztelték el azt az imádságot, amelyben közvetlenül kifejeződik: ez az *Unde et memores* a római kánonban, közvetlenül az átváltozás után.

b) Epiklézis

Mint Odo Casel kifejti¹¹⁷, a szentmise egészét, de legalábbis a kánonját epiklézisnek (invokációnak, a Szentlélek lehívásának) tekintették. Ebben az értelemben beszél Szent Iréneusz az eretnekeknek arról a kenyérről, amelyet ha valaki magához vesz, szentségben részesül (Adv. Haer. 4,18.5), és amely már nem közönséges kenyér többé. Szent Vazul említi az egyháznak azok között a szokásai között, amelyeket nem találunk a Szentírásban, az invokáció szavait (*ta tész epiklészeasz rémata*) az eucharisztikus kenyér felajánlásakor (a Szentlélekről szóló könyvében, De Spiritu Sancto 66; PG 32,188). Nyilvánvalóan az egész eucharisztikus imára gondol. Az epiklézis fogalma magában foglalja, hogy Krisztus áldozata azokra a szent szavakra jelenik meg, amelyeket az oltáron előkészített és felajánlott adományok fölött mondanak ki. Ezt a szent szót úgy érthetjük, mint a Justinus említette „tőle /Krisztustól/ jövő szót” (Apológia 66), akár szorosabb, akár tágabb értelemben. De úgy is, mint kérő szót, könyörgést a felülről jövő erőért, amely által a felajánlott evilági adomány Krisztus teste és vére lesz. A keleti szertartásokban a 4. század óta az epiklézis szót szűkebb értelemben egy bizonyos imádságra alkalmazták. Csak Istentől jöhet az az erő, amely az adományt átalakítja; ezt erősíti meg különlegesen ez az ima, amelyben Isten – illetőleg gyakran sajátosan a Szentlélek – erejét hívjuk le rá.

c) Eucharisztia

A megemlékező megjelenítés és Krisztus áldozatának imádságos fogadása közelről társul az eucharisztia vagy hálaadás gondolatával. Egészen korai időktől fogva a leggyakrabban eucharisztának nevezték a szentmisét. Az eucharisztia fogalma csak abban különbözik az anamné-

ziséstől, hogy kifejezetten Isten nagylelkűségének megnyilvánulását idézi emlékünkből, hozzá magához intézett imádság formájában. A két fogalmat az egyházatyák igen közeli kapcsolatba hozzák, mint Betz jelzi „Die Eucharistie” c. könyvében (1.1,158-60).

Aranyszájú Szent János Máté 25. fejezetéről tartott homíliájában ilyen szavakkal magyarázza az eucharisziát, mint a „félő imádatot keltő titkokat” jelölő szót: „Ha továbbra is részesülni akarunk egy jótéteményben, annak legjobb módja, ha állandóan megemlékezünk róla, és folyvást hálálkodunk érte” (PG 57,331). Betű szerint annak az embernek a magatartásáról van szó, aki valami áldást (*kharisz*) kapott, vagy méginkább akit gazdagon elárasztott a *kharisz*, ezért hát *eukharisztosz*; tovább elmélkedik rajta, elismeri, és kifejezést ad neki szóban vagy tettben. A „megköszönni” ige a germán nyelvekben még etimológiailag is végelemzésben nem más, mint „gondolkodni” a kapott jótéteményeken (*danken*, *to thank* – *denken*, *to think*). A nagy *kharisz*, amiért az egyháznak hálálkodnia kellett, maga Krisztus volt, a hit titka, amely Pált úgy elragadta (vö. 2Kor 8,9, Tit 2,11).

Mint ahogy az anamnézis néha nagyobb területet fog át és átöleli a megtestesüléstől a parúziáig terjedő egész korszakot, éppúgy az eucharisztia (hálaadás) is szélesebb körre terjedt ki, nem szorítkozott csak a keresztre feszítés elszigetelten nézett tényére. Úgy tűnik, az *eukharisztészasz* Krisztus ajkán is átfogta Isten kegyelmi jótéteményeit mind régi, mind új népe érdekében. Ugyanígy ölelheti magába az egyház eucharisziája az üdvösség történetének egész kiterjedését, a teremtetéstől a világ végéig.

Jézus hálaadásának példája tehát együtt hatott azzal a keresztény belátással, hogy ez a hálaadás nagyon helyes és megokolt, és így már a mise történetének igen korai korszakában lényegileg az „eucharisztia” szerkezetét adta neki. Mindmáig kelet és nyugat jóformán minden eucharisztikus imáját a „*Gratias agamus*” (Adjunk hálát) felszólítás előzi meg, s így az „eucharisztia” úgyszólván az egész következő ima és a benne helyet foglaló szentségi cselekmény főcíme lesz. És az adományok felajánlása, amelyet ez a hálaadó ima ihletett, Justinus vértanú idejétől a saját korunkig „eucharisztia” néven vált ismertté. Mint fentebb láttuk, a hitvédők korában az eucharisztia megülését általánosabb kifejezéssel „imának” is mondták.

De ezt a kifejezést főleg a nemhivőkkel való érintkezésben használták, inkább azért, hogy a tartalmát megjelöljék, nem pedig az eucharisztia egyértelmű megfelelőjeként.

d) *Proszphora*

Az ember felelete az eucharisztia fogalmára az Isten felé irányuló lendület, a leszálló isteni kegyelem ellenirányú mozgása. Az eucharisztia az *euangelion* egyenes következménye és visszhangja. És ez az ellenmozgás nem szorítkozik az imádság szavaira, hanem adományfelajánlásban kell megvalósulnia. Ez a felajánlás (*proszphora*, *oblatio*) fogalmának értelme. Nagyon érdekes, hogy – mint Betz kimutatja „Die Prosphora” c. művében – az eszme már korán megjelenik a szentmise fejlődésében.

Gyaníthatjuk, hogy a Didachében szereplő *thüszia* (a *proszphora*-nál erőteljesebb fogalom) inkább Krisztusnak a misében újból megjelenő áldozatát jelenti. Az azonban kétségtelen, hogy a Római Szent Kelemen pápa említette *proszphorai* az egyház cselekményére vonatkozik. Szent Iréneusz különös hangsúllyal beszél a felajánlott adományokról, „amelyeket a föld adott” (lásd az új miserendet!), hogy Krisztus testévé és vérévé változzanak, és felajánljuk őket Istennek. *Oblatio*, *sacrificium* és görög megfelelőik ettől fogva a szentmise elfogadott megnevezéseivé válnak. Római Hippolytus idejétől az „Offerimus” éppen olyan szabályosan megjelenik az eucharisztikus ima tetőpontján, mint a „Gratias agamus” a kezdetén. Sőt Hippolytusnál a két fogalom – hálát adni és felajánlani (*gratias agere* és *offerre*) – teljesen ugyanolyan értelemben szerepel. Ezt bebizonyítja H. Elfers (Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, 209k., 230–32).

A hálaadástól valóban csak egy kis lépés vezet a felajánlásig. Hiszen magából az *eukharisztein* fogalmából még nem is világos, vajon a hálaadás szavakban vagy adományfelajánlásban fejeződik-e ki. Amikor az egyház újból megjeleníti Krisztus keresztdáldozatát, ezt mint hálaadó és felajánlásához társuló közösség teszi. Krisztus az egyház kezébe helyezi azt az áldozatot, amelyet helyette ajánlott fel. Csakis az egyház bánhat vele az ő kívánsága szerint. Kezébe teszi, rábízta úgy, hogy az egyház – amikor létrehozza az általa elrendelt szentségi jelet – vele együtt ajánlhatja fel.

Pontosan ez az értelme annak, amikor a liturgiákban az „Offerimus” nyomán követi a „Memores” imát. Maga az a tény, hogy az egyháznak kell megvalósítani, helyére tenni a Krisztustól megszabott szentségi jelet, világosan jelzi, hogy a mise Krisztus és az egyház áldozata. Mint a keresztfáldozat megjelenítése, Baumgartner szavaival „istentiszteleti megvalósítása annak az adománynak, amelyet az egyház tartozik felajánlani Istennek: saját magát, Krisztust, a világot”.¹¹⁸

Ha elfogadjuk régebbi szerzőknek azt a megkülönböztetést, hogy az *oblatio* egyszerű felajánlást jelent, az *áldozat*, *sacrificium* pedig megsemmisítést vagy átalakítást magában foglaló felajánlást, akkor azt mondhatjuk: a szentmisében a keresztfáldozat jelenik meg újonnan, ez alkotja a bemutatás tényleges tartalmát. Maga az az újramegjelenítés, amelyet az egyház cselekedete hoz létre, önmagában tekintve csak felajánlás. Azonban a két felajánlás egyetlen aktusban találkozik és egybeolvad.¹¹⁹ Az egyház felajánlásának jelentősége csupán abban van, hogy hitben, reményben és szeretetben belemerül abba az önátadásba, amelynek páratlan beteljesedése a keresztfáldozat volt. Így mondhatta Betz „Die Prosphora” c. művében (115. o.), hogy a szentmiseáldozatban a keresztényeknek „Krisztus önátadását magukévá kell tenniök, és a maguk szentségi cselekedetét Krisztus önátadásába temetniök”. Így tekintve is igazi áldozat az egész mise.

A felajánlás lényegi, szentségi beteljesülése akkor következik be, amikor megjelenik a magától Krisztustól elrendelt jel; vagyis a kenyér és a bor átváltoztatásában. Minthogy azonban az egyháznak ugyanakkor saját önátadását is ki kell fejeznie, tágítania kell ennek a kifejezésnek a körét. Éppen ez történik a felajánló könyörgésekben, amelyek a megemlékezéshez hasonlóan minden liturgia klasszikus szerkezetéhez tartoznak. A legtöbb ilyen ima többet tartalmaz, mint a „Memores”-re közvetlenül következő egyszerű „Offerimus”. Ez különösen figyelemreméltó tény, ha azt a sajátos hangsúlyt nézzük, amit az „Offerimus” a hagyományos római kánonban kap.

4. Az egyház önátadásának egyéb kifejezései

A felajánló szertartásokban az egyház éppúgy széles teret talál önátadásának kifejezésére, mint a kísérő imák-

ban. Az új miserend ugyan a lehető legkevesebbre csökkenti ezeket a szertartásokat, mégis szerepelnek a megújított eucharisztikus liturgia mind a négy kánonjában: Az átváltozás előtti epiklézisben a pap kinyújtja kezét a szentségi adományok fölé, és eredetileg (az 1968-as szövegben) megvult a mély meghajlás is abban az imában, amely átváltozás után a felajánlott adomány elfogadását kéri. A római kánon hagyományos formájában is szerepeltek rámutató gesztusok a megfelelő imák kíséretében (ezek azután keresztlelekke stilizálódtak). Végül pedig még a kenyér és a bor átváltozás utáni fölemelése is felajánlási szertartásból ered, és pedig sajátosan abból a szertartásból, amelyet maga Jézus is megtartott az utolsó vacsorán: arasznyira fölemelte a kelyhet az asztal fölé a felajánlás mozdulatával, amint a zsidó szertartás az evés utáni hálaadásra előírta. Erről már az elején szó volt.

Az egyház felajánlása legvilágosabban abban fejeződik ki, mekkora jelentőséget tulajdonít a felajánlandó adományok anyaga előkészítésének, valamint abban a módban, ahogyan a liturgia kihasználja a cselekményben rejlő szimbolikát. Ez az eredete a keleti és gall liturgiákban található szertartásnak, amellyel az adományokat elhozzák és az oltárra teszik. Ez az eredete a római liturgia offertóriumának is.

Az offertóriumot nem szabad annyira elszigetelni, mint a skotista megközelítés javasolja. Ma viszont inkább az ellenkező végletbe lendül a mutató, ahogyan R. A. Kiefer cikkéből kiderül: „A láрма gyülekezeteinkben”. (A cikk egyébként jogos és sürgetően komoly kérelem, hogy a nép akklamációi nagyobb hangsúlyt kapjanak.)¹⁰⁰ Egyes liturgikusok teljesen el szeretnék törölni az offertóriumot, és elkerülni az anyagi adományok „felajánlásának” minden jelét. A legtöbb, amit morogva megengednének, a konszekráció után elmondott felajánlás lenne. De ne felejtjük el, hogy ezeket a teremtményi adományokat a maguk meghatározott jelentőségével maga Krisztus választotta. Kétségtelenül főleg azért választott kenyeret és bort, mert ezek a testi táplálékok alkalmas hordozóivá válhatnak a lelki tápláléknak.

De még több is rejlik ebben a tényben. Mikor Krisztus kenyeret és bort vett, ezzel pontosan azokat az adományokat választotta, amelyekben az emberi élet és az emberi munka, valójában az egész földi világ az isteni miszté-

riumba hasonul. Ennek a sokoldalú szimbolikának helyet kell találnia a szentmise liturgiájában, bele kell foglalni a felajánlás szertartásába. Természetellenes lenne, ha a cselekmény természetében önként rejlő szimbolikát ki nem aknáznánk, és esztelenség lenne, ha mindenestül kizárnánk. Mindenesetre Iréneusztól egészen Suárezig egyetlen nagy teológus sem tartott attól, hogy elhomályosítaná vagy kioltaná a lényeges áldozati cselekményt, ha a földi adományok felajánlásával kezdődik.

A mise liturgiájában az áll előttünk, ahogyan az egyház kiemeli a szentségi jelet, formát és szerkezetet ad neki. A szentségi jel, amellyel itt foglalkozunk, lényege szerint a kenyér és a bor átváltoztatásában jelenik meg. A teológusok az egész középkoron át viaskodtak azzal, hogyan fedezzék föl a mise különböző pontjain vagy a különböző szertartásokban az átváltozásban bennfoglalt anamnézist. Minden teljesen kifejlődött liturgia már az átváltozást megelőző szertartásokban is tartalmazza a hálaadást, a rövidebb vagy terjedelmesebb prefációban.

Ennélfogva legalábbis megengedhető, hogy a felajánlás már tulajdonképpen helye előtt megkezdődjék, és ne szorítkozzék az adományok előkészítésének szükséges gyakorlati feladatára. De ebben az esetben világosan tudnunk kell, hogy az offertórium nem egyszerűen az egyház elszigetelt, Krisztus áldozatától független áldozata, nem is a szentségi esemény elővételezése, hanem valójában a szent cselekménynek amolyan nyitánya. Így a jól fölépített felajánlás, benne legalábbis utalással a nyomán következő áldozatra, értékes alkalom minden résztvevőnek, hogy rájöjjenek, minek kell lennie a szentmisének mint az egyház áldozatának: Kifejezzük vele, hogy egész életünk, minden örömeivel-bánatával, minden reményével és vágyával Isten felé tart; és elismerjük, hogy mindez összevegyül, egyesül azzal az áldozattal, amelyet Főpapunk, Krisztus ajánlott fel és ajánl fel folytonosan velünk együtt.

IV. A FELAJÁNLO EGYHÁZ

A liturgikus teológusok hosszú ideig szükségesnek találták, hogy a mise áldozati jellegének védelmére összpontosítsák erőiket, hangoztatva, hogy maga Krisztus cselek-

szik benne. Ma nem annyira sürgető ennek hangsúlyozása, s így elhárultak az akadályok az elől, hogy közelebbről szemügyre vegyük az egyház cselekvését.

Az egyház felajánl. Most ezt a tényt kell jobban középpontba állítanunk. Az elmúlt századokban nagyon is háttérben maradt, – bár kétségbe sosem vonták –, így egyes liturgikusok gyanakodva szemlélték újabb megjelenését: attól félték, hogy ennek révén talán átváltoztató erőt fognak tulajdonítani az egyszerű hívőknek. Így A. Michel nem hajlandó a miséről adott meghatározásába belefoglalni az egyházat.¹²¹ Elmélete szerint elég, ha a meghatározás az egyház fejét, Krisztust és a mindenkori bemutatót említi meg, hiszen Krisztus az áldozatot a látható papon mint eszközön keresztül ajánlja fel. Pedig már láttuk, hogy ez a felajánló szerep a régi egyház hiteles hagyománya volt, mint Szent Ágoston erőteljesen tanúsítja, és megszakítás nélkül folytatódik a kora középkoron át is, mint R. Schulte megmutatta „Die Messe als Opfer der Kirche” c. művében.

Az újabb teológia segített igazságot szolgáltatni a régi hagyománynak. Olyan műveket kell csak megemlítenünk, mint Maurice de la Taille (1921) és Maurice Lepin (1926) könyve, Schulte történeti tanulmánya (1959) vagy R. Erni (1954) és Burkhard Neunheuser (1960) gyűjteményei az egyház áldozatáról. Michael Schmaus dogmatikájában (Katholische Dogmatik 4) így summázza dióhéjban a kérdésről való elmélkedéseket: „A mise Krisztus és az egyház áldozata” (4.1.382). A II. vatikáni zsinat okmányai ugyanebbe az irányba mutatnak. Így a liturgikus konstitúció szerint az egyház „összejön, hogy megülje a húsvéti misztériumot” (6. p.), és liturgikus ünnepe „a Pap-Krisztusnak és testének, az egyháznak cselekménye” (7. p.).

1. Az egész egyház felajánl

De most fölvetődik a kérdés: igazából mit értünk itt egyházon? Hogy a mise az egyház áldozata abban az értelemben, hogy az egyházi tekintélynek kötelessége őrködni fölötte, előírni szabályait stb., azt a múlt századokban sem vonta saha senki kétségbe, sőt különös nyomatékall állították. Az egyháznak ezt a kötelességét emelte ki a *Mediator Dei* enciklika, és a II. Vaticanum is hivatkozik rá (LK 22. p.) Jellemző azonban, hogy a zsinat itt nem az ál-

talános egyház szót használja, hanem szabatosabban „az egyház tekintélye” vagy „anyaszentegyház” kifejezést (14,21. p.). Továbbá mindig magától értetődőnek tartották, hogy a celebráló és konzekráló pap személyében maga az egyház cselekszik. Mi ebben a fejezetben az egyházzal mint a hívők közösségével, mint Isten népével foglalkozunk. A kérdés ez: Mondhatjuk-e az ilyen értelemben vett egyházzal, hogy felajánlja az áldozatot?¹²²

A történelmi dokumentumok mutatják, hogy ezt az eszmét egészen a középkorig általában magától értetődőnek vették, és különösebb megfontolás nélkül áthagyományozták. Különösen szembetűnő, milyen világosan állítja ezt Szevillai Szent Izidor. Az ő nyelvhasználatában az eucharisziát felajánló alany „az egyház”, vagy „a keresztények”, vagy „a hívők”, vagy egyszerűen „mi”. Az egyházi hivatalokról szóló művében írja: ha egyszer Krisztus misztikusan fölkent Főpap, akkor „az egész egyház” is fölkent és megszentelt, minthogy az egyház Krisztusba tesztült (De Eccl. Off. 2.26,2; PL 83–825).

Ami a hívők összességét (*tota fidelium unitate*) illeti, akik lélekben összegyűlnek az egy hit egységében, ha fizikailag nincsenek is ugyanegy helyen, – Walafrid Strabo azt állítja, hogy felajánlják az áldozatot (De Exordiis et Incrementis, 17. fej.). Ugyanilyen világos és nyomatékos kortársának, Lyoni Florusnak jól ismert állítása a miséről szóló kommentárjában, amelyet mindmáig gyakran ismételnek: „Amit a papok sajátos szolgálatukban véghezvisznek, azt hitükkel és áhítatukkal mindnyájan teszik” (*Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum. De actione misae; PL 119,47*).¹²³

Ezért félreértés veszélye nélkül mondhatták azokban a századokban a misén részt vevő hívekről, hogy *celebrálják*, bemutatják a misét. Csakugyan így is áll pl. Alkuin életrajzában (26. fej.), jóllehet ő csak diákonus volt.¹²⁴ Végül pedig az hangsúly, amelyet a nép felajánlása a kánon tetőpontján kap („Mi a te szolgálóid és szent néped”, *nos servi tui et plebs tua sancta*), egészen félreérthetetlenül kifejezi ezt a gondolatot. Az ember csodálkozik, hogyan mehetett feledésbe a századok folyamán ennek a liturgikus nyelvnek gazdag jelentéstartalma.

Aquinói Szent Tamás hangsúlyozza: minden keresztény hatalmat kapott „Isten imádására” azzal a „lelki jeggyel”,

amelyet a keresztség és bérmlás nyom rá (ST 3a, 63,1). De Tamás után ezt szem elől tévesztették, és a 14. században új szempont érvényesült. Tamással valóban szólhatunk minden hívő papi szerepéről, de ilyenkor nem annyira a különbséggel törődtek a megkeresztelt világi ember és a fölszentelt pap papsága között. A pap sajátos szerepét sohasem kérdőjelezték meg, inkább úgy gondoltak Krisztusra, mint minden papi hatalom kútforrására. Ebből a nézőpontból a földi egyház már a mennyeknek kezdete volt. Csakugyan ritkán tekintették egyiket a másiktól függetlenül. Mint Congar állítja (254–60), egyszerűen az egy teljes egyházzól, a Szentlélekkel eltöltött, szent egyházzól van szó.

2. Történelmi változások

De azután történelmi fejlemények gyors tempóban látókörváltozást, hangsúlyeltolódást hoztak létre. A teológusok mindinkább az érvényességhez megkívánt felhatalmazás, hatalom felől nézték az egyház cselekvését a misében és a szentségek kiszolgáltatásában. Azelőtt viszont az egyházat mindenekfölött mint Krisztus jegyesét, mint a Főpap-Krisztus testét tekintették, amely ebben a minőségében hivatott felajánlani vele együtt az egyetlen, örök áldozatot.

A skolasztikus teológia virágkora egybeesett új eretnekségek fölmerülésével; ezek az egyház hierarchikus rendjét támadták. A tusa különösen a 16. század után vált ádázzá. Következésképpen az előző egyháztan háttérbe szorult, és most az egyház cselekvését nem a minden hívővel közös kegyelem, Szentlélek-kiadás oldaláról nézték, hanem az egyházra ruházott *hatalom* felől: azokat a felhatalmazásokat keresték, amelyeket maga Krisztus bízott az egyház kiválasztott tagjaira. Úgy okoskodtak, hogy csakis a pap konsekrálhat, ennél fogva az új nézőpontból jelentéktelenné vált a hívek részvétele és cselekvése. Más tényezők is hosszú ideig ugyanebbe az irányba hatottak. Az eredmény: a laikusok szerepének folytonos leértékelése, míg végül a követelmény csupán a misén való áhítatos jelenlét lett.

Szerencsére a II. Vaticanum helyreállította a régi rendet. Nemcsak hogy elméleti síkon elevenítette föl az egyház teljességének fogalmát szerves egységében és gaz-

dagságában, hanem követeli a hívőknek „azt a teljes, öntudatos és tevékeny részvételét” a liturgiában, „amit magának a liturgiának természete is követel”, és ami a keresztény népnek „a keresztség által” joga és kötelessége (LK 14. p.) Újból tudatára ébredtünk annak, hogy az egyház életelebenségének legmeggyőzőbb bizonyossága az egész eucharisztikus ünnep a hívők gyülekezetében, hogy éppen ebben valósul meg láthatóan az egyház lényege.¹²⁵ És erre rájöhetünk anélkül is, hogy mindenestül az orosz teológusokkal (Afanaszjevvel és másokkal) tartanánk, akik az egyházat egyenlővé teszik az eucharisziával és azt állítják: ahol az eucharisztia, ott az egyház, és megfordítva.¹²⁶

3. A tevékeny cselekvő: az egybegyűlt gyülekezet

Most tehát, amikor újból fölismerjük a hívők közösségében az áldozatot felajánló egyházat, hátra van annak megvilágítása: hogyan viszonylik ezen a közösségen belül a liturgikus gyülekezet az egész egyházhoz. Semmi kétség, az eucharisziát az Úr az egész egyházra bízta. De az egyház a maga egészében cselekvő alany itt? Az egész egyház minden bizonnyal több, mint a hívek összessége; az Krisztus Lelkétől összetartott titokzatos egység. Ezért hívjuk anyának és jegyesnek, ezért tulajdonítunk neki emberi jellegzetességeket.

Mégsem szabad úgy felfognunk az egyházat, mintha valami Krisztus és a hívők közt álló személy lenne.¹²⁷ Ezért az egész egyház nem tudja felajánlani az áldozatot, csupán az egyedi, helyi egyház. Még ha föl is tételezzük, hogy az eucharisztia megülésére vonatkozó megbízás az egyházi tekintélytől származik, ez a megbízás sem változtat magának a misének a természetén, és (Rahner–Häussling szerint, 36k.) nem is növeli az értékét.

Nem: az egész egyház csak annyiban ajánlhatja fel az áldozatot, amennyiben jelen van az oltár köré gyűlt konkrét közösségben, az itt és most együtt cselekvő hívekben. Pontosan ezért jelenti ki a II. vatikáni zsinat az egyházzal szülő dogmatikus konstitúcióban: „Krisztusnak ez az egyháza igazán jelen van a hívők minden törvényes helyi gyülekezetében” (Lumen Gentium 26. p.). A dokumentum arra is rámutat, hogy ezeket a gyülekezeteket az újszövetségi iratok egyháznak nevezik. Külön megemlíti az eu-

charisztia megülésére az oltár köré gyűlt közösséget, mint a Titokzatos Test egységének jelképét. Ugyanígy a liturgikus konstitúció az egyház legtökéletesebb megnyilvánulását az olyan eucharisztikus ünnepben látja, ahol papok és „Isten egész szent népe” körülveszi a püspököt, s „teljesen és tevékenyen részt vesz” a szent cselekményben (41. p.).

Továbbá a liturgia sok kulcsfontosságú kifejezésének eredete az oltár köré gyűlt helyi közösségre megy vissza. Az egyház a (régi) római kánon liturgiájában elsősorban a jelenlevő hívek, ez félreérthetetlenül látszik a rájuk alkalmazott *circumstantes*, körülállók szóból, és ebből a másik kifejezésből: „ezt az áldozati adományt fogadd . . . házad egész népétől” (tulajdonképpen: családodtól, *oblationem cunctae familiae tuae*). Az „Oremus” (Könyörögjünk) és „Gratias agamus” (Adjunk hálát) imádságra szólítja fel a híveket; az ezt követő imák pedig olyan kifejezésekkel céloznak rájuk, mint *ecclesia tua* és *populus tuus* (egyházad, néped). Csak tényleges résztvevőkről mondhatja a pap az áldozás utáni imádságban: „Szent adományokkal lakattad jól néped” (*Satiasti familiam tuam muneribus sacris*). Ugyanígy csak valóságosan jelenlevő emberekhez szólhat „az én és a ti áldozatotok” (*meum ac vestrum sacrificium*) az „Orate fratres”-ban, vagy a „szolgáid és szent néped” (*servi tui, sed et plebs tua sancta*), akiknek a nevében elhangzik a döntő „Offerimus”. Még az 1969-es új miserend általános utasítása is kifejezetten kijelenti, hogy a papnak a szentmise imádságait „az egész gyülekezet nevében” kell elmondania (10. p., lásd 13. p. is).

Nem szükséges tehát úgy következtetni, hogy a pap csak annyiban cselekszik az egyház nevében (*nomine Ecclesiae*), amennyiben az egész egyház (azaz a pápai tekintély) felhatalmazza (*deputatus*) erre, és ennek a felhatalmazásnak erejében képviseli az egész egyházat. A pap az itt és most összegyűlt közösség képviselőjeként cselekszik, viszont ebben valóságosan jelen van (*vere adest*) az egész egyház. Ilyen minőségében mondja el az imádságokat, és ilyen minőségében gyakorolja Krisztustól kapott átváltoztató hatalmát is.¹²⁸ Az a gondolat, hogy az egyház *konszekrál*, nem ismeretlen a régebbi hagyományban sem. Lyoni Florus *De actione Missae* c. művében olvassuk: „Az egyház az Úr szent testének és vérének misztériumát ezekkel a hagyományképpen kapott szavakkal *konszekrálja*”

*(Ecclesia ex traditione in his verbis consecrans mysterium sacri corporis; PL 119,53).*¹²⁹

Az oltár körül összegyűlt minden egyes törvényes közösségben természetesen és szükségképpen megvan az egész egyházzal való kapcsolat. Rituális téren is kötelek adódik abból a tényből, hogy magukat a szertartásokat az egyház tekintélye állapította meg vagy hagyta jóvá, továbbá abból, hogy minden misén közbenjáró könyörgéseket mondanak a pápáért és a püspökért.

4. Zárókövetkeztetés

A miseliturgia teljes képét tekintve semmi kétség: az egyház áldozata sokkal erőteljesebben kifejezésre jut benne, mint Krisztusé. De az eddigiek után ez nem lephet meg bennünket, vagy nem okozhat olyan aggodalmat, mint aminek Journet is áldozatul esett (La Messe 130). Az egyház áldozatának egész létjogosultsága egyszerűen ez: azt az áldozatot ajánlja fel, amelyet Krisztus az ő kezébe helyezett. Az egyház cselekvése mindenestül a Krisztus felajánlotta áldozatra irányul, amelybe az Úr belezárja egyházát is. Így az egyház áldozata teljesen és tökéletesen alárendelődik Krisztus áldozatának, és csakis magának Krisztusnak kezdeményezéséből jön létre. Ő felhatalmazta egyházát és ellátta erővel, hogy felajánlja az áldozatot, és saját maga ott munkálkodik benne Lelkével.

Mindez új fénybe állítja a misén részt vevő egyes keresztény szerepét. Ők is ugyanazt teszik, amit az egyház mint a hívők gyülekezete, amit az oltár köré gyűlt helyi közösség: *felajánlják az áldozatot*. XII. Pius pápa világosan kimondta ezt a *Mediator Dei*-ben. A hívők „nemcsak a pap kezével, hanem bizonyos mértékig vele egységben” ajánlják fel az áldozatot (92. p.). Krisztus papságában való részesedésüket, amelyet a keresztségben kaptak, itt kiváló mértékben gyakorolják. Elsősorban az egyház isteni szolgálatában, a szentmisében teljesítik az apostoltól kijelölt kötelességüket: „hogyan Istennek tetsző lelki áldozatot hozzatok Jézus Krisztus által” (1Pét 2,5).

V. A SZENTSÉGI CSELEKMÉNY ÉS KELLÉKEI

A tágabb jellegű kérdések tisztázása után most elérkezünk a középponthoz: milyen feltételek teljességével

valószínűleg meg Krisztus áldozatának szentsége. Ezek a feltételek a cselekmény *alanyára, anyagára és a konszekráló szóra* vonatkoznak.

1. Az eucharisztikus cselekmény alanya

a) A fölszentelt pap

Az eucharisztikus cselekmény alanya az egyház. Az egyházon belül pedig a pap feladata a szentségi áldozat bemutatása. Mikor a püspök a fejére tette kezét és ezzel fölszentelte, akkor Krisztustól megkapta a hatalmat, hogy hatékonyan kiejthesse a kenyér és bor fölé a szent szavakat. A waldiaiak tagadták ezt a hatalmat. Ez adott alkalmat a negyedik lateráni zsinatnak, hogy definiálja a tanítást (Denz. 794). Hasonló szükség merült föl, amikor a 16. századi reformátorok újból tagadták. Ekkor a trienti zsinat ismét megerősítette (22. ülés, 2. kánon, Denz. 1752). A II. vatikáni zsinatnak az egyházzal szembeni dogmatikus konstitúciója (Lumen Gentium 10. p.) néhány szóban így foglalta össze a szolgálati vagy hierarchikus papságnak a hívők általános papságához való viszonyát:

A hivatalosan szolgáló pap . . . Krisztus személyében végzi el az Oltáriszentség áldozatát, és az egész népnek a nevében ajánlja föl Istennek (*nomine totius populi Deo offert*). A hívek viszont – királyi papságuk erejében – közreműködnek a szentmiseáldozat fölajánlásában (*oblationem*).

Figyeljük meg a nyelvezet szabadoságát: a fölszentelt pap végzi és *felajánlja az áldozatot*, a hívek viszont közreműködnek, bekapcsolódnak a felajánlásba. Az *in persona* (ti. Krisztus személyében) és *nomine* (a nép nevében) kifejezés gyakorlatilag ugyanazt jelenti. A „nomine” előtt az „in” a 15. század egyházjogászai közt vált használatossá a humanizmus befolyása alatt.¹³⁰

Az idézett tanítás megfelel a Szentírásnak. Bizonyára hiba lenne, ha – mint egyes teológusok tették – az ószövetséget idéznénk annak bizonyítására, hogy kizárólag a pap szerepe az áldozat felajánlása. Mert az eucharisztia, akár csak a keresztáldozat, páratlan áldozatfajta, és ebben a minőségében végét vetette az ószövetségi papságnak. Mégis az újszövetségben is vannak a szent szolgálatra szánt sajátos hivatalviselők. Igaz, hogy a régebbi források, amelyeknek még fönnt kellett tartani a megkülönböztet-

tetést, ezeknek nem adják a *hiereisz* megjelölést, az ószövetségi vagy pogány papok nevét.

Az új valóság új neveket kapott (pl. *presbyter*, amiből a német *Priester* és az angol *priest* szó is származik). A megbízást az apostolok kapták, ők pedig utódaikra hagyták. Mert amit Krisztus az ő emlékezetére elrendelt, annak mindaddig végbe kell mennie, „amíg el nem jön” (1Kor 11,26). Mindenki hivatalos Krisztus testének és vérének vételére (Jn 6,53-58). A szentség megalapításakor azonban csak az apostolok zárt köre volt jelen. Csakis nekik szólt a megbízás: „Tegyétek ezt.”

Az ősegyház hagyománya ezen a téren egészen egyhangú, bárhol jut is kifejezésre. I. Szent Kelemen pápa, mint láttuk, a korintusiaknak szóló levelében hivatalviselőkről ír, akiknek kötelessége az adományok felajánlása (44. fej. 4). Justinus vértanú szerint a *proesztosz* egyedül recitálja a hálaadást. Római Hippolytus még világosabban fejezi ki ugyanezt a gondolatot. Tertullianus (De Virg. vel. 9,2) a „papi hivatalról” (*sacerdotale officium*) beszél. A szűzek rendjének sok egyéb kiváltsága van, de erre egyetlen tagja sem tarthat igényt. Ő ír a „szent szolgá”-ról (*sanctus minister*) is, aki véghezviszi a szent cselekményt (De exh. cast. 10). Ciprián szerint a pap valóságosan Krisztus helyében cselekszik (*vice Christi vere fungitur*, I. 63. levél 14). És a 76. levél 3. pontjában siratja azoknak a püspököknek és papoknak nehéz sorsát, akiket bányamunkára ítélték, s nem tudják felajánlani az isteni áldozatot.

A keleti egyházak hagyománya sem tér el ettől az egyhangú véleménytől. Az egyedüli kicsit homályos pont a Didachénak abban a megjegyzésében található (10,7), hogy a prófétáknak meg kell engedni „a hálaadást, amennyit csak kívánnak”, de ez talán azt jelenti, hogy őket a hivatalviselők közé sorolják.

A püspökök és papok sajátos hatalmát csak akkor vonhatja kétségbe valaki, ha megkérdőjelezi azt a még alapvetőbb tényt is, hogy Krisztus az ő egyházában egyeseket bizonyos hatalmakkal ruházott fel, hogy eszközei legyenek megváltása kegyelmeinek, kiosztva azokat minden időben.

A pap legjelentősebb cselekvése az, amikor „Isten szent népének” többé-kevésbé „teljes gyülekezete” élén állva gyakorolja papi hivatalát. A pap nem önmagáért pap.

Ezért találjuk minden keresztény liturgia szerkezetében, hogy a pap csak azután kezdi meg az eucharisztikus imát, miután felhívta a jelenlevőket: vegyenek részt benne. Ugyanúgy minden liturgia egyértelműen megkívánja a kánon végén a nép megerősítő „Amen”-jét. Mint Szent Ágoston mondja a 272. beszédben: „Ament mondani annyit jelent, mint aláírásunkat adni” (PL 38,1247).

b) A pap mindig képes a konszekrációra

A pap azonban nem a néptől kapja hatalmát, hanem magától Krisztustól. „Eltörölhetetlen jegy”-ként nyomódik lelkébe, nem vesztetheti el, nem lehet letépni róla, akár csak a keresztség jegyét. Ennélfogva érvényesen gyakorolhatná még az egyházon kívül és az egyház akarata ellenére is, bár értelmesen csakis az egyház szolgálatában és a hívők közösségében lehet vele élni.

Egyes teológusok hosszú ideig azt remélték, hogy kikerülhetik ezt a következtetést, amely szükségképpen folyik a papi hivatal Krisztustól kapott jellegéből. Igen sokszor nem vetették fel világosan az érvényes és érvénytelen cselekvés kérdését. Ilyenformán több egyházatya arra hajlott, hogy tagadja az egyházon kívül megült eucharisztia érvényességét.¹³¹ Így jelenthette ki Nagy Leó Anatólius konstantinápolyi pátriárkának írt levelében, hogy ha skizma áll fenn, „nincs érvényes papság, sem igazi áldozat” (*nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia*; Ep. 80,2; PL 54,914 B). Ez a szöveg népszerű volt a középkori egyházjogászok között, mint Gratianus dekrétumaiból értesülünk (II. 1. 1. c. 68; Friedberg 382). Több középkori teológus, köztük Petrus Lombardus az ő Szentenciáiban, azt tartotta, hogy a szakadár pap konszekrációja érvénytelen (4.13,1). Mások nem merészkedtek ennyire: a skizmatikus paptól csak a felajánló, nem az átváltoztató hatalmat vitatták el. Ezek közé tartozott Duns Scotus; mint fentebb megjegyeztük, ez az egyház áldozatáról szóló tanításából következett.¹³²

Végül is Aquinói Szent Tamás oldotta meg a kérdést (ST 3a, 82,7). Szent Ágoston tekintélyére hivatkozott, aki hangsúlyozottan állította (*Contra Epistolam Parmeniani*, 2. könyv, 13. fej. 28), hogy az egyházon kívül állókban is érintetlenül (*integra*) megmaradnak az ordináló, sajátos rendbe soroló szentségek, mint a keresztség is. Mert – mint Tamás megjegyzi – más az, hogy valaki birtokol va-

lamit és helytelenül gyakorolja, és megint más, ha birtokolja és helyesen (recte) gyakorolja. Még az egyház egyiségétől elvált pap is „valóban konszekrálhat” Krisztus személyében (*in persona Christi*), és igazán Krisztus testévé és vérévé változtathatja a kenyeret és bort. De ez nem lelki áldozat többé. A szentség megjelenik, de az imádságokból, amelyeket az egyház személyében (*in persona Ecclesiae*) mond el, hiányzik a hatékonyság, mert nincs meg a szükséges egyházi szentesítésük.

A Tamás megoldásában rejlő elvet később a trienti zsinat a következő formulában fejtette ki: Mint a kereszten, éppen úgy a szentmisében is Krisztus a felajánló, felhasználva a papot mint eszközét (*idem nunc offerens sacerdotum ministerio*; Sess. 22, 2. fej.). A pap nem a saját nevében ejti ki az átváltoztatás szavait, hanem mint Krisztus hírnöke, az egyetlen Főpap nevében, aki szolgálatába fogadta. Ha ez protestánsok között néha még ma is azt idézi elő, hogy a szentmiseáldozatról szóló katolikus tanításnak „mágikus maradványokat” tulajdonítanak¹³⁹, akkor joggal okoskodhatunk úgy, hogy hasonló szemrehányás illelhetne a szentségek hatékonyságába vetett minden hitet. Továbbá aligha megfelelő mágiáról beszélni, ha az, amiről szó van, nem független hatalom, hanem Krisztus Főpap hatékonyságának folytatása.¹³⁴

2. Az eucharisztikus cselekmény anyaga

A szentségi áldozat megkívánt anyaga kenyér és bor. Az egyházban a kenyér (*artosz*) mindig búzakenyeret jelentett, minthogy a húsvéti lakomára mindenképpen ez volt előírva. És miután a húsvéti bárány ünnepe összekapcsolódott a kovásztalan kenyér ünnepével, az utolsó vacsorán kovásztalan búzakenyeret használtak. De a századok során az egyház nem tartotta túlságosan jelentősnek a kovászos és kovásztalan kenyér különbségét az eucharisziában: mind a kettőt alkalmazták.

Nyugaton Rabanus Maurus († 856) az első szavahihető tanúja annak az – azóta általános – gyakorlatnak, hogy csakis kovásztalan kenyeret használnak (*panem infermentatum*: De institutione clericorum 1,31; PL 107, 318 D). A vékony fehér ostya, mondja, a legjobban alkalmas a szent színeket megillető tiszteletteljes bánásmódra. A keleti teológiában a nagy skizma idején a kovásztalan ostyát a hit

elleni támadásnak tekintették, minthogy Kelet hite szerint a kovász (*fermentum*) Krisztus lelkét jelképezte; kovász (*azyma*) nélkül lenni annyit jelentene, mint élettelennek lenni (*apszühé*).¹³⁵ Később azonban ez a bírálólat jelentősen csendesült.

Ennyit a kenyérről, mint az egyik anyagi alkotóelemről. A másikat, a bort szőlőből kell sajtolni (*vinum de vite*), de minőségét és színét sohasem szabályoztak részletekbe menően. A korai egyház bizonyos körökben volt egy irányzat, hogy vizet használjanak bor helyett, de – mint láttuk – Szent Ciprián ezt erőteljesen visszaverte. Fölmerülése érthető, minthogy az alapításról szóló négy elbeszélésben csak a kehely (*potérion*) van külön megemlítve, tartalma nem. De a teljes szöveg (Lk 22,18) világossá teszi, hogy „a szőlőtő gyümölcseről” van szó. Azonfelül az utolsó vacsora valódi húsvéti lakoma, ünnepi vacsora volt, már pedig a húsvéti lakomán – mint J. Jeremias kimutatta – kifejezett előírás a bor, mégpedig vörösbor (Jézus eucharisztikus szavai 53. o.).

3. Az átváltoztató szó

a) Jézus szavainak ismételése

A szentség formája a *konszekráció* szó. Az „Ezt tegyék” megbízatás annyit jelentett, hogy a megbízottaknak azt kell cselekedniök, amit Jézus tett. Az egyház hagyománya ezt mindig úgy értette, hogy a papnak, aki Krisztus helyében jár el, pontosan ugyanazokat a szavakat kell kiejtenie a kenyér és bor fölött, amelyeket Jézus mondott. Ezután pedig evésnek és ivásnak kell következnie, vagyis a szentáldozásnak.

Hosszú ideig alig merült fel a kérdés: pontosan milyen terjedelmű legyen és milyen szavakból álljon az a formula, amelyet a megbízatás teljesítéseképpen mondanak. A legrégibb és legáltalánosabb hagyomány szerint hálaadó ima alakjában történt, Jézus *eukharisztészasz* – *eulogészasz-ának* megfelelően, és ebbe szövődött bele az alapítás elbeszélése Jézus hagyományos szavaival. Úgy látszik, ezekre a szavakra céloz Justinus vértanú, amikor Apológiájának 66. fejezetében azt mondja: „a tőle /származó/ ima szavai által” változik a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé.”¹³⁶

Mind nyugat, mind kelet liturgikus hagyománya egyhangú és változatlan ezen a téren, egyetlen keleti kivétellel. Ugyanis bár a keleti szír liturgia két későbbi anaphorája, Theodoré és Nestoriusé, tartalmazza az alapítás elbeszélését, de hiányzik a legrégebb írott dokumentumokban: az Addai és Mari-féle anaphorában. Ugyancsak nincs meg egy 6. századi anaphora töredékeiben, amely azonban tartalmazza az alapítás elbeszélésének rövid parafrazisát (Hänggi–Pahl 374–80; 401k). Különböző kísérletek történtek az alapítási elbeszélés hiányának magyarázatára. A legelfogadhatóbb az a föltételezés, hogy csupán kiesett abban az időben, amikor az epiklézis túlzott hangsúlyt kapott a nesztorianusok között. Ez A. Raes javaslata.¹³⁷

Mindenesetre Szent Ambrus bizonyossága a szentségekről írt magyarázatában kétségtelenné teszi, hogy az „Ezt tegyétek az én emlékezetemre” megbízás magában foglalja az alapítás elbeszélését (De sacramentis 4.4.14,21–22). Ambrus használja a konszekráció kifejezést is: általa a kenyér Krisztus testévé válik. Fölteszi a kérdést: Hogyan történik meg a konszekráció? milyen szavakkal és imákkal? (*quibus verbis et quibus sermonibus?*) – és így felel rá: „Az Úr Jézuséival” (*Domini Jesu*). Azt mondja, Jézus szavainak hatalmát összehasonlíthatjuk Isten világteremtő szavaival. Azután idézi az alapítási elbeszélést.

Az egyház tanítóhivatala ezt a pontot az örményeknek szóló dekrétumban határozta meg, ezekkel a szavakkal: „Ennek a szentségnek a formája a Megváltó szavai, amelyekkel létrehozta a szentséget (*forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris quibus hoc confecit sacramentum*).¹³⁸ Ez azonban csak megjelöli az érvényes átváltoztatás föltételeit: a megkívánt minimum az „Ez az én testem”, „Ez az én vérem” szavak, ez elégséges a szentség létrejöttéhez. De minden régi keresztény liturgia úgy tartotta, hogy ezeknek a szavaknak hálaadó imába kell beleágyazódnok, éppen úgy, mint ahogy maga Jézus hálaadó ima keretében mondta el őket. Néha, mikor a kilátás beszűkült és csak a megkívánt minimum pusztán legalisztikus szempontjával törődtek, lebecsülték a hálaadó ima jelentőségét, és ez a reformátorok széthasadozott egyházaiban részben a hálaadás eltűnésére vezetett.

b) Az áldás vagy epiklézis

Ezt a hálaadó imát ugyanakkor áldásnak is kell értelmeznünk, főleg ha figyelembe vesszük a Márk/Máté-féle alapítási elbeszélés eulogészasz szavát. Ez az áldás, a mennyei áldás lehívása, ihlette a később epiklézis néven ismeretessé vált részt. Az áldás mindig Isten áldásáért való könyörgés, és az epiklézis tágabb értelemben véve ilyen imádság. Az Istentől kért áldás vonatkozhatik a kenyér és bor felajánlott adományaira, amelyeket Isten erejének magasabb rendű adománnyá kell átváltoztatnia (konszekrációs epiklézis). De vonatkozhatik a résztvevőkre is, hogy részvételük erejében „a mennyei áldás és kegyelem teljessége töltse el” őket (áldozási epiklézis). A Hippolytus-féle eucharisztikus ima epiklézise már ebbe az utóbbi fajtába tartozik, és különféle jelek arra mutatnak, hogy ez az epiklézis ősi, alapvető formája. Az áldás tehát azért mondott imádság is lehet, hogy az isteni erő, vagy az isteni Ige, vagy a Logosz, vagy a Lélek (ezt leginkább magának a Szentléleknek személyére értelmezhetjük) szálljon reánk. Mindezek a kifejezések megjelennek a szentmise történetében.

Azon a ponton, amikor a Szentháromság körül folyó vita a Szentlélek személyére összpontosult (az arianusok tagadták istenségét), mind a két tábor, mind az ellenzők, mind a védelmezők önként a Szentlélek leszállásáért imádkozó epiklézist részesítették előnyben a misében. Ez az epiklézis a 380. év körül jelent meg az Apostoli Konstitúciókban, és nyilvánvalóan nem sokkal utóbb a Jakab-féle anaphorába is fölvtették. Ez utóbbi a nyugati szír és a bizánci liturgiák minden anaphoraszövegének alapja.

Érdekes, hogy az a könyörgés, amely a Szentlélek ereje által a felajánlott adományok átváltoztatását kéri, csak az alapítási elbeszélés szavai után következik. Ezt azonban érthetővé teszi magának az Apostoli Konstitúciónak a szövege. Ugyanis az ott közölt eucharisztikus ima csak kiszélesítése a Hippolytus-félének. Abban pedig ezen a ponton, az alapítási elbeszélés után, ima következik, hogy Isten küldje le a Szentlelket „egyházad adományára”, hogy mindenki eggyé legyen és „elteljék Szentlélekkel”. Alapjában véve tehát itt áldozási epiklézissel van dolgunk, bár valamiképpen benne van az adományokra magukra gyakorolt hatás is.

c) A konsekrációs epiklézis helye és értelme

Eleinte tehát az ima azt kérte, hogy a Szentlélek szálljon le az adományokra. Később ez az adományok középponti jelentőségű, alapvető átváltoztatásáért mondott imává fejlődött. Csakhogy azon a helyen gyökerezett meg, ahová eredetileg tették: az alapítás elbeszélése után, jóllehet új formájában jobban és kifejezőbben illett volna eléje. Az egyiptomi liturgiában csakugyan megelőzte az alapítási elbeszélést. Látszik ez különösen Szerápcion anaphorájában, ahol az ima a korábbi idők stílusában hívja Isten erejét, hogy teljesítse be ezt a felajánlott papi adományt. A nyugat-szír–bizánci típusú anaphorában a Sanctus és az alapítási elbeszélés közti ima elsősorban az üdvösség történetét idézte föl, s így nem volt alkalmas környezet a konsekrációs epiklézis beszövése. Ezért az áldozási epiklézissel kötötték össze. És így, bár az epiklézis az alapítási elbeszélés után következik, azt kéri: szálljon le a Szentlélek és „változtassa” ezeket az adományokat Krisztus testévé és vérévé. A változás kifejezése liturgiánként más és más: *apophéné* az Apostoli Konstitúciókban; *hagiaszai kai anadei* a Bazil-liturgiában, *poieszon metabalon* Aranyházú Szent Jánoséban, *poieszé* a Jakab-anaphorában. De mindezeket a kifejezéseket ugyanúgy értik: átlényegülésnek. Annál könnyebben létrejött ez az azonosítás, minthogy az első liturgikusok közül egy sem kívánta pontosan meghatározni, melyik pillanatban történik az átváltozás: egyszerűen az eucharisztikus ima egészenek tulajdonították.

Az epiklézis tehát vita nélkül beilleszkedett a konsekráció szavai után a misébe. Ugyanakkor az is tény, hogy keleten, még a kora középkorban is, olyan szertartások kísérték az alapítás elbeszélését, amelyeknek értelme csak egy lehet: az, hogy éppen ezen a ponton jelenik meg Krisztus szavai által az ő teste és vére. Világos ez Aranyházú Szent János bizánci liturgiájában, amint a Barberiniféle kéziratban a 9. század óta ránk maradt (Brightman 328). Míg az anaphora előző szakaszát csendesesen mondja a pap, Krisztus szavait hangosan (*ekphonosz*) recitálja vagy énekli, és a nép jóváhagyó *Amen*-nel válaszol.

Még ennél is korábban, a 8. században tanúsítja a Jakab-féle szír liturgia, hogy az alapítási elbeszélés és a megerősítő *Amen* mind kiemelkedőbb helyet foglal el mint

gyűjtő- és tetőpont. Az Ament kétszer mondták, mind a kenyér, mind a kehely fölött kiejtett szavak után. Az O. Heiming közzétette szövegek a 8. századból valók, azonban az A. Rückertől kiadott szövegek mutatják, hogy a gyakorlat már 700 körül nyilvánvalóan megvolt a Jakab-féle szír liturgiában.¹³⁹ A 9. században Moses bar Kepha tiltakozott az akkor már mélyen meggyökerezett szokás ellen, mert (helyesen) arra látott benne utalást, mintha a konsekráció ezen a ponton történnék meg. Egy ideig ugyanis ez a nézet – hogy a kenyér és bor csak az epikléziskor változik át – utat talált a keleti teológiába.

d) A konsekrációs epiklézis új értelmezése

Damaszkuszi Szent János († 749), aki ennek a hangsúlyeltolódásnak az elején lépett fel, úgy találta, hogy a misében az alapítási elbeszélés és a Basilius-féle anaphora epiklézise közt a felajánlott adományokat Krisztus teste és vére *antitüpa-jának* hívták. Abban az időben dühöngött a szentképek körüli vita. Így ő nem régi értelmében vette a szót, amely szerint az *antitüpon* éppúgy, mint a *tüposz*, *szümbolon*, *eikón* és *homoióma* magát a valóságot jelölte (lásd Betz: *Die Eucharistie* 1.1,217–39), hanem csak kép értelemben. Ebből logikusan azt következtette, hogy Basilius nem alkalmazhatta az adományokra a szavakat „a konsekráció után, csakis előtte, ennél fogva a konsekráció csak az epikléziséknél történt meg.” Ezt az álláspontot „*De Fide Orthodoxa*” c. tanbeli összefoglalásában fejti ki (4,13; PG 94,1152–53).

Ettől kezdve a keleti egyházakban szinte általánosan elfogadták ezt az elméletet. De világosan csak a következő értelemben: az epiklézis szükséges Jézus szavainak hatékonnyá válásához. Csupán a 14. század után kezdték lebecsülni az alapítás elbeszélését pusztán „történetté”, és – mint S. Salaville kimutatta¹⁴⁰ – az epiklézis mindinkább a latinoktól való tanbeli eltérés fő pontjaként szerepelt. C. Kern, bemutatva a jelenlegi ortodox gondolkodást, hangsúlyozza: a nyugat az alapítási elbeszélés szavaira összpontosít, amelyeket az oltár szolája a ráruházott hatalom erejében *in persona Christi* ejt ki, a kelet viszont az *in persona Ecclesiae* mondott epiklézist emeli ki.

Régi hagyományos szertartásoknak, amelyek láthatóan közvetlen hatékonyságot tulajdonítottak Jézus szavainak, új értelmet adtak, hogy alkalmazzák őket a hangsúly el-

tolódásához az alapítási elbeszélésről az epiklézis felé. Így történt különösen Aranyszájú Szent János bizánci liturgiájának egyik rubrikájával, amely előírja, hogy az „Ez az én...” szavaknál a diakonus stólájával a felajánlott adományokra mutat. Egy 1839-ből származó Euchologion jegyzete hangoztatja, hogy ez a mozdulat nem az oltáron fekvő áldozati adományokra utal, hanem az utolsó vacsora adományaira, éppen úgy, amint Jézus szavait is csak történeti elbeszélésként mondják el (*diegématikosz*; Brightman 386).

Hogy a konszekrációs epiklézis gyakorlata még az alapítási elbeszélés szavai után sem ellenkezik a katolikus hittel, azt mutatja, hogy a Rómával közösségben élő keleti egyházak is használják. Hogy még az átlényegülés tényleges pillanata után is a Szentlélek működéséért imádkozunk, az nem különösebb, mint mondjuk az a százados gyakorlat a római liturgia papszentelésében, amikor az egyes papokra csupán a szentségi aktus megtörténte után ruházzák rá egyenként a papi hatalmat. Valóban, a „Post-priedie” ima számos alakja a gall és mozarab liturgiákban tartalmaz ilyen epikléziseket, amelyek az áldozati adományok megszentelését (*sanctificare, benedicere*), sőt néha átváltoztatását (*transformatio, transmutatio*) kérik. Megtalálhatjuk ezeket Lietzmannak a gall és mozarab rítusok epiklézis-szövegeiről szóló beszámolójában (93–113).

Továbbá még az alapítás elbeszélését követő epiklézis legkorábbi alakjaiban is, ti. a szíreknél (Mopszuesztiai Theodor és Niszibiszi Narszai) különbséget tettek már az alapító elbeszélés és az epiklézis szavainak hatása között. Hitték, hogy az elbeszélés hatására Krisztus teste és vére megjelenik úgy, mint halálakor; a Szentlélek leszállásáért könyörgő ima viszont (az összevegyítéssel együtt) a Lélek működésére újból életre kelti, úgy, mint Krisztus feltámadásakor. Azt tartották, hogy csak ilyen módon válik a felajánlott adomány a halhatatlanság eledelévé.¹⁴ De ez a megkülönböztetés inkább a jelképekben és képekben való gondolkodásnak felel meg, mint szigorú logikai kategóriáknak. Aligha szánták a valóság szabatos teológiai meghatározásának.

Hogy az epiklézis körül folyó vita egyideig annyira kiéleződött, az annak is tulajdonítható, hogy nyugat kizárólag az érvényesség lényegével és feltételeivel volt elfoglalva. Kelet viszont nem szívesen bocsátkozott ilyen kér-

désekbe, hiszen kielégítette a régi hagyományból örökölt rituálé. Továbbá a kelet más teológiai szempontból közelített az egészhez: minden természetfölötti kegyelmet és hatást szentháromságos keretben nézett, és konkrét hatékonyságukat a Szentlélek működésének tulajdonította. Időközben nyugaton is mindinkább megértették és értékelték ezt a keleti nézőpontot. Így pl. mind a három 1968-ban bevezetett misekánon tartalmaz Szentlélek-epiklézist.

VI. AZ ÁLDOZÁS MINT ÁLDOZATI LAKOMA

Az eucharisztia kenyérből és borból áll. A kenyér és bor rendeltetése az, hogy megegyék és megigják. Az utolsó vacsorán Jézus maga adta oda a felajánlott adományokat tanítványainak, kifejezetten felszólítva őket: „Vegyétek és egyétek.” „Vegyétek és igyátok.” Ezért a szentáldozás az eucharisztikus ünnep lényegéhez tartozik. Egyesek arra hajlanak, hogy az áldozásban az áldozatnak csak kiegészítő, de nem lényeges részét lássák. A vallástörténetből ui. úgy látszik, hogy elképzelhető áldozat lakoma nélkül. Még az ószövetségben is mutattak be áldozati étkezéssel nem járó áldozatokat (lásd Leviták könyve 3 és 6). De más áldozatokkal való összehasonlításból nem vonhatunk le következtetést Krisztus alapítására vonatkozólag. Az semmiféle típushoz nem tartozik. Egyedülálló. Az eucharisztia egyik alkotó eleme a felajánlott adományokban való osztozás. Azt, amit Krisztus alapított, nem hajtánánk tökéletesen végre áldozás nélkül. Legalábbis a pap áldozása az eucharisztia természetének lényegéhez tartozik.

1. A szentmise több, mint étkezés

Az újszövetségi alapítási elbeszélések annyira kiemelik Jézusnak kenyeret és bort nyújtó cselekvését, hogy felületesen tekintve kísértésbe eshetik az ember: ne lásson mást az egészben, mint étkezést, és így az alapítást pusztá lakoma szertartásává csökkentse. A 16. századi reformátorok csakugyan áldozatul estek ennek a kísértésnek. És mintha ugyanez a kísértés vonzaná ma az ökumenikus dialógusra sokat adó katolikusokat. Példának felhozhatjuk azt a törekvést, hogy necsak átvegyék a reformált egy-

házaktól a *vacsora* vagy *lakoma* kifejezést, mint lehetséges szünekdohét (= rész az egész helyett), hanem magát a fogalmat a teljes valóság adekvát leírásaként alkalmazták.

A trienti zsinat kifejezetten elvetette azt a nézetet, hogy a misében felajánlott adomány semmi más, mint „Krisztus . . . akit ételül kapunk” (*Christum ad manducandum dari*; Sess. 22, can. 1.) Azt sem elég mondani, hogy a látható folyamat mögött, a lakoma tapasztalati valóságai alatt titokzatosan megjelenik valami, amit áldozatnak nevezhetünk. Maga az áldozat látható folyamat, az maga a lényeges jel. A misében Krisztus látható módon ajánlja fel áldozatát a pap szolgálata által. Ha magának a látható jelnek nem lenne áldozati jellege a misében, akkor minden más szentséget is ugyanolyan joggal áldozatnak hívhatnánk, hiszen minden szentségben a keresztségben a keresztségben fejt ki hatását.¹²

De milyen benyomást kap a néző a miséről, ha nem azt, hogy lakoma, étkezés? – Igaz, külső látásunk a lakoma minden elemét megtalálja: terített asztal, rajta kenyér és bor, és ezt körbe adják mint ételt és italt. De éppen ilyen joggal állíthatnánk azt is (mint fentebb megmutattuk), hogy a századokon át és ma is ugyanilyen jól láthatók a misében a *felajánlás* elemei, a külső szemlélőnek is. Továbbá mindenkinek el kell ismernie, hogy a szentségi áldozatban is kétféle szentségi jel van: az, amit látunk és az, amit hallunk. És a hallottak határozzák meg az értelmét annak, amit látunk. Manapság (mint Schillebeeckx rámutat)¹³ a „szó” igen nagy jelentőségre tett szert, még az eucharisztiaiban is. Éppen ennek a ténynek kell segítségünkre lennie, hogy rájövünk: az egész eucharisztikus ima Isten felé tartó mozgást, felajánlást fejez ki.

Az eucharisztikus ünnep több mint tizenkilenc századdal ezelőtt elkülönült a rendes étkezéstől, és azóta is úgy maradt. Ne terheljük ismét étkezéssel, ne tegyük az eucharisztia bemutatásának alapformáját lakomává. Ráadásul J. H. Crehan helyesen mutat rá¹⁴ ebben az összefüggésben, hogy Római Hippolytus „az Úr vacsorája” kifejezést az agapéra, nem az eucharisztiaira használta. Mint fentebb megjegyeztük, a 16. század előtt a szentmisét soha egyetlen liturgia sem nevezte étkezésnek, vacsorának vagy lakomának.

2. A szentmise mint étkezés

Az étkezés tehát nem alapformája a mise egészének. Mégis nélkülözhetetlen és lényeges része. Az áldozás áldozati lakoma. Szentmisét nem lehet bemutatni áldozás nélkül. Az egyház hagyománya világosan kifejezi ezt a tanítást a következő szabályban: ha a celebráló papnak abba kell hagynia a misét áldozás előtt, a szent színeket egy másik papnak magához kell vennie. A szentáldozás az eucharisztia bemutatásának tetőpontja és beteljesülése. Nemcsak Krisztus parancsa miatt, hanem azért is, mert a szentség célja az, hogy bevonja az egyes ember a megváltás adományába, amit Krisztus minden embernek meghozott. Isten nagy leereszkedése az emberhez, amely e világban először a megtestesülésben nyilvánult meg, az örökkévalóságnak ezen az oldalán az eucharisztikus áldozásban éri el végső lehetséges határát. Befogadója számára az örök élet záloga, részvétel az Istenember életében, Krisztus halálában és feltámadásában, és záloga a megígért „feltámadásnak az utolsó napon” (Jn 6,54). Krisztus szentségi testének vétele beletestesíti az áldozót Titokzatos Testébe, illetőleg újból megerősíti benne.

Az eucharisztia bemutatása akkor jut el teljességére, ha a megünneplésére összegyűlt közösség részt vesz a szentségi áldozásban, éppen úgy, mint ahogy részt vett a felajánlásban, és részvételét megerősítő feleleteivel jelezte. A hívők áldozása Krisztus kívánságának teljesítése: hogy övéit magához vonzza, és magával vigye Atyjához. Egyben végső *Igent* is jelent részükről, és önmaguk szentségi átadását Krisztus áldozati önátadásába. Ezért kötötte a II. vatikáni zsinat annyira szívünkre „a misében való részvételnek azt a tökéletesebb formáját, amikor a hívek a pap áldozása után magában az áldozatban konszekrált színek alatt veszik magukhoz az Úr testét” (LK 55).

De azért az áldozás nélküli részvétel a misén sem haszontalan és értelmetlen. A nép tiszteletteljes jelenlétével és Amen-jével gyakorolja hitét, igent mond a pap felajánlására, kifejezve így saját odaadását Istennek, – még akkor is, ha valami okból nem áldozik. Igazi és gyümölcsös részvétel ez, bár szentségi szinten nem valósult meg teljesen.

A nép teljes részvétele a szentmisén biztosítva van akkor is, ha csak egy szín alatt áldozik, mert az ilyen szent-

áldozás megfelelően és ténylegesen bevonja az embert a szentségi áldozatban való szentségi részvételbe. Persze a jel abszolút teljessége megkívánja, hogy mind a felajánlás, mind az áldozás két szín alatt történjék, ezért legalábbis a papnak két szín alatt kell áldoznia. Az egy szín alatti áldozás lerövidítés, „kivonat”, amit azonban kapcsolatba hozhatunk magának Jézusnak a kifejezőmódjával (Jn 6, 57-58). Mindenesetre megengedhető olyankor, amikor megfelelő ok van rá, pl. a gyakorlati nehézség, hogy sok résztvevő között osszák ki a szent vért. Még inkább, ha – mint régebben – a nép nagyon szívére veszi a szent vért fenyegető esetleges tiszteletlenség veszélyét.

Már korán elkezdték kutatni, milyen úton-módon lehet elkerülni vagy a lehető legkisebbre csökkenteni a tiszteletlenség veszélyét, de a végleges megoldásra a 13. század folyamán bukkantak. Ebben a korban lendült föl különösen a szentség tisztelete. Ugyanakkor az „együttes jelenlét” tanítása is könnyebbé tette a kehely mellőzését. Időközben ugyanis rájöttek, hogy aki Krisztus testét veszi, az az egész Krisztust veszi. Ennek a ténynek eretnek tagadása ösztönözte a trienti zsinatot, hogy megvédje a tanítást és gyakorlatát (Sess. 21, can. 1–3). Ezért engedtek meg ezután csak igen ritkán és alkalmilag kivételeket ez alól a szabály alól. Egyébként a hívek kehelyből való áldozásának kérdése nem teológiai, hanem csakis liturgikus-lelkipásztori jellegű. A II. vatikáni zsinat a gyakorlati lehetőségeknek megfelelően ismét gondoskodott a szélesebb körű részvételről, és így újból hangsúlyozta a teljes szentségi jelet.

VII. A SZENTMISE ÉRTELME ÉS ÉRTÉKE

Történelmileg tekintve Krisztus világmegújító műve egy kicsi országban, néhány rövid év alatt ment végbe. Az eucharishtiában ugyanez a mű minden ország és kor embereinek megjelenik központi, döntő eseményeiben, ti. Krisztus szenvedésében, halálában és feltámadásában. Nem ez az egyedüli módja megváltói műve megjelenésének, és a jelenlét nem is minden pillanatban egyforma. Mert Krisztus akkor is jelen van, amikor szavát hirdetik. Meg jelenik minden szentségben. Főtebb szó volt tényleges, eleven jelenlétéről. Amikor a keresztség és a bűnbá-

nat szentségében a bűnös feloldozást nyer és újjászületik, akkor elsősorban Krisztusnak a bűnt legyőző megváltó hatalma válik jelenvalóvá. Az eucharisztia bemutatásán viszont azok gyűlnek egybe, akik a szentségekben már megváltást és megszentelést kaptak. Krisztus itt őket is befoglalja Istennek abba a nagy és végső megdicsőítésébe, amelyet egyedül is végbevihetne.

1. Az összegyűlt közösség ünepe

Ha a szentmise igazi jelentőségét akarjuk megérteni, akkor ne a magánmiséből induljunk ki, amelyet a pap egyedül mond egy bizonyos személy szándékára. Az egyház hivatalos ünnepléséből kell kiindulnunk. Ma éppen úgy, mint a második (és valószínűleg már az első) században ez a hivatalos ünneplés úgy történik, hogy a hívők „a napról nevezett napon” (dies Solis) összegyűlnek.

Az összegyűlt közösségnek ez az ünneplése a mise lényeges szerkezetének az alapja. Olyan ünneplésről van szó, amelynek előfeltétele a szentségi részesedésre fölkeszült közösség (az áldozásban), és ezért szerkezetileg hálaadó ima. Főrésze csakugyan így kezdődik: „Adjunk hálaát Urunknak Istenünknek.” Tehát az egyház hivatalos eucharisztiaja a megváltásról szóló heti megemlékezés. Vasárnap történik, azon a napon, amelyen a megváltás cselekménye beteljesedett. Általa a megváltottak közössége ráébred méltóságára és reményére. A közösség rendszerint hivatalosan kijelölt pásztor körül gyűl egybe. Innét a még ma is érvényes elv, hogy a plébános nem fogadhat el vasárnapra (és vasárnapkal egyenlő rangú ünnepekre) magánszándékot. Közösségéért, szabatosabban közösséggel kell bemutatnia miséjét.

Másodrendű dolgok túlságos hangsúlyozása vezetett aztán a szentmise körüli félreértésekre. Az egyik ilyen félreértést az segítette elő, hogy a magánmise tárgyalása során az említett vasárnapi kötelezettséget az *applikáció*, *alkalmazás* kötelességének nevezték el (CIC 306. kánon). Így már Duns Scotus is beszélt erről az egyházi törvény által előírt *applicatio*ról, amelynek értelmében a lelkipásztornak „különösen plébániaja híveiért” kell bemutatnia a misét (*specialiter pro suis parochianis*; Quodlibetum 20,16). De az eredeti, igazi cél és lényeg nem az, hogy a lelkipásztor csinál valamit, hanem hogy a jelenlevő egyház (ecclesia) ünnepli az eucharisztia törvényes pásztorával.

A mise igazi értelme a közösség vasárnapi eucharisztiajában bontakozik ki: hálaadás és imádat. Hálaadás a kapott kegyelemért, és imádat a szó legmagasabb értelmében: a teljes ember hitének, reményének és szeretetének kitörése az isteni Fölség dicsőítésére. Csak másodlagosan az alázatos könyörgés megnyilvánulása is: mert az esendő, bűnös halandók hálaadása ugyanakkor kérés is, kérés Isten további kegyelméért és irgalmáért, – mint Aquinói Szent Tamás magyarázza.¹⁴⁵

2. Trient és a mise mint engesztelés

A mise céljáról beszélve rendszerint „négy célt” említnek: *imádás, hálaadás, kérés, engesztelés*. És a trienti zsinat óta gyakran sorolják fel őket együtt. Így az a benyomásunk támad, hogy egyenlő súlyúak. Maga a zsinat nem felelős ezért a felsorolásért; a zsinati atyák csak kijelentették a fölmerülő kérdések megtárgyalása közben, hogy a szentmise engesztelő áldozat is. Elítélték azokat, akik szerint a mise „pusztán dicsérő és hálaadó felajánlás . . . és nem engesztelő”, és „nem lehet felajánlani élőkért és holtakért” (3. kánon).

Az atyák, rámutatva a szentmisének a keresztdózzat-való azonosságára, szigorúan megvédték engesztelő jellegét. Kijelentették, hogy Isten erre az áldozatra való tekintettel megadja nekünk a bűnbánat kegyelmét és megbocsát „rossz tetteket és bűnöket, még a súlyosakat is” (*crimina et peccata etiam ingentia*, 2. fej.). Ugyanakkor azonban a zsinat egy másik passzusban világosan megmondja, hogy ezt a bocsánatot a szentmiseáldozat nem közvetlenül adja meg, hanem a bűnbánat szentségének közvetítésével.

Igazságtalanok lennének a zsinat iránt, ha kijelentéseit kiszakítanánk összefüggéseikből és korukból. A zsinat nem érezte szükségét, hogy a nem vitatott pontokat megvizsgálja vagy tovább fejlessze, például azt, hogy a mise mindenekfölött imádat és hálaadás. Csak a vitatott pontot védte és tisztázta. A protestáns újítók azokat a kétségtelenül eltorzult nézeteket tartották szem előtt, amelyek a korszak egyes uralkodó gyakorlatai mögött rejtlettek, mint pl. az élőkért és holtakért bemutatott számtalan fogadalmi mise és a hatékonyságukba vetett babonás hit. De nem elégedtek meg az eltorzulás és babona elleni

harccal: magát az alapot támadták meg, anélkül, hogy megálltak volna megkérdézni: ténylegesen felelős-e az alap a visszaélésekért.

Így a protestánsok tagadták, hogy a misének bármi kérő és engesztelő értéke van. Sőt egészen odáig mentek, hogy még az eucharisztia áldozati jellegét is elvitatták. Mindenesetre az 1577-es Formula Concordiae, amelyet az igazi luteránus tanítás alapvető dokumentumának tekintenek, teljesen elutasítja „az élők és holtak bűneiért felajánlott” szentmiseáldozatot (*quod pro peccatis vivorum et mortuorum offertur*).¹⁴⁶ Még a közeledést nem ellenző protestáns teológusok is kijelentik, hogy a miséről mint engesztelő áldozatról szóló katolikus tanítás a legnagyobb akadály. Hol a katolikus egyház „alapvető tévedésének” tekintik (Ortenburger¹⁴⁷), hol „az egyházakat megosztó” tanbeli különbségnek (a kiváló liturgikus Peter Brunner¹⁴⁸). A katolikus tanítást azzal vádolják, hogy hozzátesz valamit a kereszt áldozatához, amely egymagában a világ bűneinek mindent átfogó, teljesen eleget tevő kiengesztelése volt.¹⁴⁹

Valóban jogos ez a szemrehányás? A mise csakis annyiban engesztelő áldozat, amennyiben megjelenik benne a kereszt egyetlen, mindent átfogó engesztelő áldozata. Warnach szavaival: csakis Krisztus áldozata „engesztelő és üdvözítő a szó igazi értelmében, az egyház adományokból és imádságból álló áldozata, az eucharisztia pedig a foglalatot, a formát adja”.¹⁵⁰

Ez az áldozat, mint már láttuk, legfőképpen mint az egyház hálaadó és imádó áldozata jelenik meg. (Egyház itt természetesen azokat jelenti, akiket ez az áldozat megváltott és megszentelt.) De minthogy az egyház zárándok egyház és – mint a zsidókhoz írt levél mondja (5,2) – „gyöngeség nehezedik rá”, minthogy „bűnös egyház” és sokféle nehézség nyomja, dicsérő és hálaadó áldozata szükségképpen kéréssé is válik Isten kegyes irgalmáért.

3. A szemlélet történelmi eltolódása

Ez a hitbeli meggyőződés a szentmise imáinak szerkezetében már az első századokban kifejezésre jutott. Tipikus példa a jeruzsálemi ötödik misztagógikus katekézis:

Azután a kiengesztelődésnek e fölött az áldozata fölött imádkozunk az egyház békéjéért és a világ

jólétéért . . . és mindazokért, akik előttünk elszenderültek. Meggyőződésünk, hogy a legnagyobb javára lesz azoknak a lelkeknek, akikért kéréseket ajánlunk fel, mialatt a szentséges és mindenekfölött tiszteletreméltó áldozat előttünk fekszik (5,8,9).

Ezek a „kérek” a felajánláshoz kapcsolódó közbenjáró könyörgések minden liturgiában.

A főtebb röviden említett fogadalmi mise a 6. század körül jelent meg nyugaton. A középkor végére népszerűsége példátlan arányúra nőtt. Alapjában véve azonban ez semmi mást nem hozott magával, mint új hangsúlyt, s így hozzájárult az alanyi értékelés változásához és egy eléggé megkérdőjelezhető szemlélethez. Magában a hagyományos tanításban semmi sem változott; az áldozat megmaradt eucharisztának, amit a „*Gratias agamus*” vezet be. De most felajánlását már nemcsak imával és imádással kapcsolták össze: maga a felajánlás kérés formájában történt valami meghatározott szándékra.

Ilyenformán az eucharisziát immár nem elsődlegesen és kizárólagosan Isten népének gyülekezetéhez való viszonyában látták, amint ez a nép egymással egyesülve, Krisztusban Isten elé lép az istentisztelet és imádat szellemében. Inkább az emberi szükség egy-egy meghatározott esetéhez, a viszontagságok alatt szenvedők egy kis köréhez való viszonyában értékelték. Ez a viszony egyre több esetben csupán a celebráló papra és a ministránsra szorítkozott; utóbbi a misét kérőket képviselte. A misét *valakiért* ajánlották, élőkért vagy holtakért.

A misének ez a fajta értékelése annyira uralkodóvá vált, hogy utat talált a Pontificale Romano-Germanicum papszentelési formulájába is (950 körül). A szentelő püspök, odanyújtva a kelyhet és a paténát az újonnan szentelt papoknak, így szól: *Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, Missamque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis, in nomine Domini* („Vedd a hatalmat, hogy áldozatot ajánlj fel Istennek és bemutasd a szentmisét mind élőkért, mind holtakért, az Úr nevében”).¹⁵¹ Közismert, hogy különösen ez a formula keltette föl később Luther méltatlankodását. Emiatt az 1968-as átdolgozott papszentelési szertartásban így módosították: *Accipe oblationem plebis sanctae Deo offerendam* („Vedd a szent nép felajánlását, amelyet Istennek kell bemutatnod”, 26. pont).

Valakiért felajánlani valamit azt is jelentheti, hogy az ő nevében, képviselőjében ajánljuk fel. Mindenképpen így értette a mozarab liturgia, amikor még a halottakról is mint „felajánlókról” (*offerentes*) beszélt. De rendszerint egyszerűen azt jelenti, hogy a felajánlás valakinek a javára szól. Az illetőt gyakran névszerint megemlítik. De mint Berger rámutat, ennek a gyakorlatnak a gyökere mindig az az érzés volt, hogy a megnevezett személy valamiképpen jelen van (lásd 163–240. o.). A külön szándék, amely valakinek a kérését képviselte, gyakran így is hangzott egészségért, ellenségektől való szabadulásért, békéért.

Végso soron abban a reményben említettek meg egy szándékot vagy egy személy nevét, hogy Isten kegyelmes és irgalmas lesz a szóban forgó személyhez, aki bűnös, mint valamennyien. Így minden kérő áldozat ugyanakkor engesztelő áldozattá válik. De a szentmise engesztelő áldozatként sem ad semmi jogcímet, nem jelzi egy adósság lefizetését. Nem több, mint alázatos esedezés, imádságos utalás a megváltásunkért egykor felajánlott egyetlen áldozatra, amely újból megjelenik előttünk. Kérésünk abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy a megváltó áldozat megújuló jelenléte nem maradhat hatás nélkül, hogy közelebb visz bennünket Istenhez, megnyitja és elkészíti szívünket irgalmának.

4. A szentmisének mint kegyelemközlő áldozatnak „hatékonysága”

Ezt a megoldást részleteiben talán nem fejtették ki mindig világosan, de a teológusok már régóta ismerték és vallották. Aquinói Szent Tamás pedig bizonyosságul a mise kánonjának közbenjáró imáit idézi (ST 3a, 79,7c). A megoldás azért is kielégítő, mert igazolja a trienti zsinat jellemzését a miséről mint „a könyörület áldozatáról” (*sacrificium propitiatorium*). Tény, hogy egyes népszerűsítők a misének „magából a cselekményből kifolyólag” (*ex opere operato*) csálthatatlan hatékonyságot tulajdonítottak, a szentségekre vonatkozó felfogásukhoz hasonlóan. A hitet helyesen értelmező tanulmányokban (mint pl. Journet: *La Messe*, 165) az *ex opere operato* csak annyit jelent, hogy a feltételek megvalósulása esetén a mise bemutatása érvényes, még ha a celebráns méltatlan pap is. De gyakrabban használhatták a kifejezést a hatásokra vonat-

koztatva: mint a szentségek esetében, éppúgy a mise „hallgatással” is a megváltás gyümölcseiben osztoznak a résztvevők a bemutatott áldozat erejében, elnyerik bűneik bocsánatát és növekednek kegyelemben.

Suárez az eucharisziáról szóló kommentárjában (Disp. 79,1) s még inkább De la Taille *Mysterium fidei* c. művében¹⁵² kiemeli a lényeges különbséget szentség és áldozat között. A szentség esetében az ember befogad, az áldozatban felajánl. Áldozatnál nem alkalmazhatjuk a „végbement mű” (*opus operatum*) fogalmát a hagyományos értelemben, mert az áldozat Istennek bemutatott hódolat.

Az áldozatnak nem tartozik a lényegéhez, hogy felajánlójában valami hatást hozzon létre. Csak mint erkölcsi ok működhetik, abban a mértékben, amennyire Istennek tetszésére van, hogy készségessé válják miatta a felajánlók iránt, és könyörrültre induljon. Ebben a mértékben, De la Taille kifejezését alkalmazva, „pragmatikus könyörgés, más szóval cselekvés útján való könyörgés (*pragmatica impetratio*)”. Az áldozatban és az áldozat által tehát kérés fejeződik ki és elevenedik meg. Csakis ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a mise *ex opere operato* hat: ti. annyira, amennyire benne „minden más imádságon vagy a mi imádságunkon felül és túl a mi Főpapunk imája száll az égbe, amelyet Isten most helyben-hagy és meghallgat” (De la Taille szavaival, 321. o.).

Ebben a részben De la Taille elutasítja Suárez megkülönböztetését is (79,2,6–7) könyörgés (*impetratio*) és olyan imádság között, amely csak az áldozattal való társulásából kapja hatékonyságát. Suárez szerint a könyörgés a fontosabb értelemben csálthatatlan, vagyis eredménye szükségszerű, viszont az imádság esetében nem áll fenn ez a csálthatatlan szükségszerűség. Ha a misét mint kegyelemközlő áldozatot nézzük, mindenképpen csak kérés marad. A Michel, De la Taille tételét alkalmazva, a misét „cselekvő imádságnak” nevezi (*prière en acte*), McCormack pedig „Krisztus cselekvése a misében” c. cikkében ebből a szemléletről levonja a gyakorlati következtetéseket.¹⁵³

E szerint a nézet szerint a szentmiseáldozat nem indítja Isten akarátát a kegyelem és irgalom közlésének új aktusára; semmi sem járul a kereształldozatban rejlő kegyelemközlő erőhöz. Ugyanaz az isteni akarat, amellyel egykor Krisztus kereształldozatát kísérte, „közeledik most az

emberhez konkrét helyzetében, úgyhogy az magáévá teszi ezt a kegyelmes akaratot látható megnyilvánulásában.” (Rahner–Häussling 64. o.). Ilyen módon alkalmazódik (applikáció) Krisztus áldozatának gyümölcse különböző korok embereire. Alkalmilag ugyan az Egyház szövegei beszélnék arról, hogy Isten könyörületre indul a szentmise-áldozattól, de ilyenkor a kifejezést az applikáció fönti értelmében használja, vagy pedig „úgy tekinti a misét, mint a keresztszáldozat liturgikus reprezentációját, és gondolatába azt is belefoglalja; ha a misét ilyen módon fogjuk fel, akkor állítható róla a *placari*” (uo. n. 5.).

5. A mise gyümölcsei

A kései középkor óta az a hit, hogy a szentmiseáldozat szükségképpen és mindig lelki nyereséget hoz a résztvevőnek, a mise gyümölcseiről szóló tanításban fogalmazódott meg. Kezdeteit Duns Scotus teológiájában találjuk. Scotus három utat különböztetett meg, ahogyan a szentmise gyümölcsszé válik a résztvevők számára: a celebránsnak „a legnagyobb mértékben” (*specialissime*), az egész egyháznak „igen széles mértékben” (*generalissime*), és azoknak, akikért bemutatják, „különösen” (*specialiter*) (Quodlibetum 20,3–4). De jellemző módon elkülönítette példáit a közbenjáró könyörgéstől. Pedig világos, hogy minden imádság elsősorban annak válik javára, aki imádkozik; ugyanígy az is, hogy az egész egyháznak mindig javára válik valamelyik tagjának imája; mindenekelőtt pedig javára válik annak, akiért imádkozunk. Ugyanilyen világos, hogy az ilyen ima ereje és hatékonysága korlátolt, mint minden emberi igyekezeté.

Scotus azért tudta megkülönböztetését és következtetéseit közvetlenül a misére alkalmazni, mert ő a misét csak az egyház cselekvéseként tekintette, tehát határolt és véges értékű cselekedetnek. Hiszen az áldozat értékét nem az adomány, hanem az adakozó határozza meg. A következő korszakban nem sok figyelemre méltatták ezt a megkérdőjelezhető előfeltételt, de megszilárdult a gyümölcsök véges voltáról szóló tanítás, különösen a „sajátos gyümölcscsöke” (*fructus specialis*), – ezek azt a személyt illetik, akiért a misét mondják. Ez a tényező is hozzájárult ahhoz a növekvő meggyőződéshez, hogy értelmes és szükséges újabb meg újabb misék bemutatása. Egy másik, alapvetően helyes tényező éppen a kérešként felajánlott szent-

mise kegyelemkiesdő természete volt. Minthogy a kérés határolt tárgyra, különös szándékra vonatkozik, megisméltlése annak a jele, hogy a kérés fontos.

Kevésbé világosan látták azt, hogy a mise értéke és valóságos hatékonysága önmagában véve ugyanaz, mint a benne újra megjelenő keresztáldozaté. Következésképpen önmagában határtalan, határát csak az ember befogadóképessége, a befogadó fölkészültsége szabja meg: a résztvevők „hite és buzgósága” (*fides et devotio*), amire a mise római kánonja utal. Mert minden misében Krisztus áldozata jelenik meg újból, teljes megváltó erejével és kegyelmével, az a mű, amely tökéletes békét szerzett ég és föld között, és helyreállította az ember és Isten teljes kapcsolatát. És amikor megjelenik, kérést küld a menny felé egyik vagy másik személyért, egyik vagy másik szándékra. De a mi befogadó képességünk, mint esetleges lényeké, korlátolt.

Ennélfogva nem sok értelme van annak, hogy erőltessük a különböztetést változó értékű gyümölcsök között, vagy világos kategóriákba rendezzük a különböző hatásfokokat. Mert az ima végső sikere nem az imádkozón áll, hanem Annak szabad akaratán, aki a kegyelmet adja; és ez a Valaki nem szorul computerre. Végül is akiért a misét felajánlják, sőt mindazok, akik részt vesznek mindenkori felajánlásában, *aszerint kapják meg gyümölcseit, amilyen a magatartásuk és készségük*. Ez egyaránt áll a celebránsra, a többi jelenlevőre, vagy azokra, akik szándékukra mondatják a misét stipendium felajánlásával (lásd Rahner–Häussling 77–87).

Minthogy a résztvevők fölkészültsége döntő tényező, elképzelhetnénk azt a végletes esetet, amikor a mise teljesen gyümölcstelenné, értéktelenné válik. Ha például a megkívánt fölkészülés teljesen hiányoznék, ha méltatlan pap ajánlaná fel méltatlanul az áldozatot, és a többi résztvevő egyikében sem lenne meg annak a bizonyos *fides et devotio*-nak még a legkisebb mértéke sem, akkor az ilyen mise is valóságos megjelenése volna Krisztus áldozatának az időben és térben, de minden tényleges érték és hatékonyság nélkül. Csupán Isten bántására lenne. Nem lehetne hatásos – mint az egyház áldozata – az egész egyház javára sem. Mert először is az egyház nem akarhat ilyen felajánlást, másodszor pedig nem lehet szó az egész egy-

ház javának szolgálatáról, ha Krisztus Titokzatos Testének egyéni tagjai nem részesülnek konkrétan ilyen hatásban.¹⁵⁴

6. A stipendium

Az áldozathoz való hozzájárulás sajátos módja a stipendium. De minthogy a kegyelem minden adománya természeténél fogva ingyenes, a stipendium nem ad jogcímet a mise gyümölcseire. Az adományozó csupán kötelezi a papot, hogy az ő szándékára mutassa be a misét, vagyis imádkozzék érte, ha áldozatával Isten színe elé lép. Ez a gyakorlat nem volt ismeretlen a régi egyházban. Így Epiphanius († 403) „Az eretnkségek ellen” írt értekezésében idézi egy újkeresztény esetét, aki a keresztlő püspöknek bizonyos számú aranyat adott ezzel a kéréssel: „Ajánlj fel /áldozatot/ értem” (*proszphere hüper emu*; Adv. haer. 30, 6; PG 41,413). A stipendium felajánlója így egészen sajátos értelemben *felajánló* lesz.¹⁵⁵

Néhány századon át az egyház óvakodott részletesen szabályozni a misestipendiumokat, hogy elkerülje a gyakorlatból fakadható visszaéléseket. Az irányelvek azután a kánonjogi kódexben jelentek meg (824–44 kánon). VI. Pius pápa azonban a pistoiai szinodus ellen írt határozatában hangoztatta, hogy a szokás nem ellenkezik a hittel, és fenntartotta az *applikációról* szóló tanítást (Denz. 2630).¹⁵⁶

7. Hogyan értsük helyesen, hogy a mise kegyelemközlő?

A misébe mint kegyelemközlő áldozatba vetett katolikus hit egészen századunkig folyvást vörös posztó volt a protestánsok szemében. Ismételten azzal vádolták az egyházat, hogy hozzá próbál adni valamit Krisztusnak a kereszten felajánlott, mindenre elégséges áldozatához. De az elmúlt néhány évtizedben lezajlott viták és tisztázások eredményeképpen sok jóakarató protestáns bíráló módosította vagy egészen el is ejtette ezt a szemrehányást. A kiengesztelődésnek legjelentősebb tényezője az volt, hogy mélyebben megértették a szentmisét mint „Krisztus kereszten felajánlott áldozatának szentségét az egyházban” (Michael Schmaus fogalmazása). Jellemző, hogy ez az állítás szinte szóról szóra megjelenik a mai svájci protestáns teológus, J. J. von Allmen eucharisztia-meghatározásában, „Az Úr vacsorája” c. művében: „... az eucharisztia Krisz-

tus áldozatának szentsége és az egyház áldozatának csatornája . . . ”¹⁵⁷

Világos, hogy ha a misét így értjük, semmi újat sem ad hozzá Krisztus áldozatának tartalmához. Csak kibontása ennek az áldozatnak, de most az egyházon belül. Azok közül a dokumentumok közül, amelyek az egyháznak az eucharisziára vonatkozó tanítását és teológiai magyarázatát tartalmazzák, soha egy sem említi, hogy a mise hozzáadna valamit Krisztus áldozatához, vagy kiegészítené azt. Az egyház azt sem igényli magának, hogy „szabadon rendelkezék” Krisztussal vagy áldozatával, amikor ezt az áldozatot emberi szándékra ajánlja fel. Az a „szabad rendelkezés”, amelyet a szentmisére vonatkozólag élvez, nem több ill. nem kevesebb, mint bármilyen imádságos kérdés esetében, amit felajánlunk.

Ennélfogva még protestánsok is helyesen állították: nem nehezebb dolog megengedni, hogy az eucharisztikus áldozat kegyelemközlő, mint azt, hogy hálaadó. Hiszen a hálaadás esetében is – mint E. Fincke érvel¹⁵⁸ – Isten elfogadása a döntő tényező. Természetesen a kiengesztelődés nehezebb, ha alapvető ellenkezést kelt az egyház minden felajánló cselekvése, amelyet a megváltó áldozat megjelenítésével kapcsolatban végez, vagy minden imádságformula, amelybe az alapítás elbeszélése beilleszkedik. Hiszen az ilyesmi teljességgel a hit dolga. De egyes új agendákban már hiányzik ez az álláspont. Sőt az elv közvetlenül nem annyira az egyház áldozatának és kegyelemszerző áldozatának különleges esetére vonatkozik, inkább a keresztyének Istenhez való alapvető viszonyára és a megigazulás egész tanára.¹⁵⁹

A II. vatikáni zsinatra nem nehezedett hátrányosan a vita izzó légköre, amelyben a trienti zsinatnak kellett megvédenie az egyház lényeges örökségét, és dolgoznia a keresztyén élet megújulásán. Most nem az volt a kérdés, hogy megvédjék a misét vagy tisztázzanak vitás pontokat, mint a 16. században. A második vatikáni zsinat liturgikus és misereformja egyszerűen abba az irányba tartott, hogy jobban tisztába jöjjünk a liturgia lényeges természetével, hathatósabban kibontakoztassuk gazdagságát. Csakugyan sikerült már egy sereg félreértést tisztázni. Legjelentősebb az, hogy a körvonalak világosabban kibontakoztak, és újból a helyes pontok kaptak hangsúlyt. Leginkább szembe-

tűnik ez a prefáció meggyarapodott szövegeiben és az eucharisztikus ima három új formájában.

Ebben az összefüggésben igen érdekes a protestáns teológus, K. H. Bieritz értékelését olvasni.¹⁰⁰ Helyesen azt a következtetést vonja le, hogy „a reformátoroktól eredő teológia” és krisztológia még mindig ellenkezik a katolikus liturgiával, sőt az ellentét „még világosabb és élesebb lett”.

HARMADIK RÉSZ:

A LITURGIKUS FORMA

I. A SZENTMISE SZERKEZETÉNEK KIALAKULÁSA

Az előző fejezetek történeti áttekintésében kissé részletesebben kifejtettük, mit tudunk a szentmise szerkezetéről és formájáról a kereszténység első éveitől kezdve a századokon át. Főként akartuk fedezni, hogyan értette a zsenge egyház az eucharisztia természetét. A válasz alapja szükségképpen főleg az volt, amit szemünkkel láttunk. Most összefoglaljuk eredményeinket.

1. Alapszerkezet az apostoli időkben

Az újszövetség alapítási elbeszélései visszatükrözik, hogyan ülték meg az eucharisziát az apostoli időkben. Ugyanis nyilvánvalóan elhagyják mindazt, ami nem jelentős a parancs teljesítésére: „Ezt tegyétek az én emlékeztetremre.” Az első keresztény közösség étkezéssel kapcsolatban ünnepelte az eucharisziát: a gyülekezet vezetője kenyeret vett a kezébe, megtörte, hálát adott, kiejtette fölé Jézus alapító szavait, majd szétosztotta. Azután vette a kelyhet, hálát adott, elmondta az áthagyományozott szavakat, és körbe adta az asztalnál.

Úgy látszik, Szent Pál idejében már csak emlék volt, hogy valamikor a kenyérrel végzett szertartás étkezés előtt, a kehelllyel végzett „étkezés után” ment végbe. Akkorra a két cselekmény már közvetlenül kapcsolódott egymáshoz. Ebből keletkezett legalábbis már az első században az egyszerűsített sorrend: az eucharisziát vezető személy veszi a kenyeret és a kelyhet, elmondja a háláadó imát: az *eucharisziát*, megtöri a kenyeret, és széjjelosztja az átváltoztatott adományokat.

Igy létre jöttek az eucharisztia bemutatásának szerkezeti alapvonalai, és minden időkre meg is maradtak. Mint-hogy az eucharisztia bemutatása elkülönült az étkezéstől, az utóbbi el is maradhatott. Csakugyan el is kellett hagyni, ha másért nem, a gyakorlati nehézségek miatt, amikor egyre növekvő közösségeket kellett volna kiszolgálni. A hangsúly így nem a kenyér megtörésén volt (hiszen nem

volt meg többé a kenyértöréssel kezdődő valóságos étkezés), hanem átment a kenyér és bor fölött elmondott imára, amely nem lehetett pusztán evés előtti ima. A gyülekezet jellegét most már nem a közös lakoma együttese határozta meg, hanem a közös imáé: az *Istenhez intézett együttes könyörgés*.

Az eucharisztikus gyülekezet imaösszejövetele lett. Már csak egyetlen asztal állt ott, amelynél az „elnöklő” (mint Justinus vértanú hívta) elmondta a kenyér és bor adománya fölött a hálaadó imát, az *eucharisziát*. Ez olyan fontos volt, hogy a 2. század hitvédői úgy beszéltek, mintha az eucharisztia csupán imádság volna; Tertullianus néha egyszerűen „imádságnak” (*oratio*) hívta. De ebben az imában ott szerepelt a kenyér és a bor, ennek megfelelően találunk utalásokat „felajánlás”-ra, sőt „áldozat”-ra, és a szertartás a felajánlott és megszentelt adományokban való részesedéssel, az áldozással végződött. Az alapforma az *eucharisztia* volt. Először előkészítették a felajánlandó adományt (a későbbi offertórium), utána következett a kenyértörés és az áldozás.

Fontos hozzáadásként jelentkezett a Szentírás olvasása. Már Justinus idejében, tehát a 2. század közepén elfogadott dolog volt ez a vasárnapi eucharisztikus ünnep első felében. Így az eucharisztia bemutatása előjátékképpen mindenütt kiegészült egy zsinagógai szokással, amely a zsidókeresztényeknek második természetévé vált. Justinus tanúsága szerint egy másik zsinagógai szokás is csatlakozott ehhez: az, hogy az olvasást általános szándékokra mondott imádság követte.

De a következő századokban ezt az olvasást még nem tekintették úgy, mint ami szükségképpen az eucharisztia bemutatásához tartozik. Egyes helyeken elválasztották tőle. Így volt még a 12. században is Szent Szabbász monostorában: a közösség nemzetiség szerint külön csoportokban olvasott, utána együtt ülték meg az eucharisziát. Egészen el is lehetett hagyni az olvasást, ha más módon gondoskodtak megfelelő előkészületről, mint ennek a könyvnek a szerzője másutt elmondta (MRR 1,261k). Végül pedig a hangsúly nem csupán magán az olvasáson volt, hanem azon a tényen, hogy a közösség összegyűlt Isten jelenlétében, és Isten nevében hallgatta az ő szavait, mielőtt dicsőíteni kezdte az eucharisziában.

2. Egység és szabadság

Ezek a vezérvonalakon belül – amelyeket nem előírás szabott meg, hanem a szokás és az egység igénye – széles körű mozgásszabadság uralkodott, és szemelláthatóan nagy változatosság az egyes templomok szerint. Semmi értesülésünk írott vagy kötelező szövegekről. Római Hippolytus eucharisztikus imája magánalkotás volt és még így is kivétel; kéziratával kapcsolatban sietve megjegyzi, hogy „egyáltalán nem szükséges” a püspököknek az itt ajánlott szavakhoz tartania magát, „mintha könyv nélkül kellene megtanulnia.” Semmi gondja ne legyen arra, hogy ezt olvassa; mindenki imádkozzék a maga módján (Botte 28k). De a szöveg későbbi kiadásában az „egyáltalán nem szükséges” kifejezésből törölték a „nem”-et. Mind a szír, mind az egyiptomi egyházban nagyon népszerű volt ennek a római szerzőnek görög szövege. Az etióp egyházban még ma is Hippolytus formulája a mise alapja, terjedelmes hozzáadásokkal. Ugyanakkor maga ennek a messze elterjedt használatnak a ténye tanúsítja, milyen széleskörű szabadságot élveztek a keresztények természetes jogként azokban a kezdeti időkben.

Ugyanezt a benyomást – egység a lényegesben, szabadság a részletekben – kapjuk Eusebius egy elbeszéléséből, amelyet már fentebb említettünk. Egyháztörténetében olvassuk (5,24), hogy mikor 154 körül Polikárp szmirnai püspök meglátogatta Anicetus pápát, a pápa meghívta a templomba az eucharisztia bemutatására. Szemelláthatólag nem félt attól, hogy az ázsiai püspök a maga módján fogja bemutatni, és így megzavarja a helyi rendet. Irónikus, hogy csak egy ember aggódott emiatt: a quartodecimánusok élén álló küldött; ez egy szekta volt, amelynek hagyományai a liturgikus rend jelentős pontjain több dologban különböztek.

Az eucharisztikus ima is elég nagy mértékben mutatja ezt a változatosságot. Hippolytus világos és tömör változata tipikusan jellemző lehet Rómára és Alexandriára, de minden bizonnyal nem képviseli a teljes hagyományt. Egyebek között nincs benne semmiféle utalás az ószövetség történetének előkészítő szerepére az üdvösség rendjében. Hippolytus hagyományával párhuzamosan kellett lennie legalábbis egy zsidókeresztény hagyománynak is, amely tartalmazta a zsidó asztali háláadás eulógiáját és

megemlítette Izrael kiválasztását. A Didaché imái – még ha nem is tartoztak szentségi eucharisztiahoz – segítségünkre lehetnek, hogy sejtelmünk legyen erről, minthogy azok újszövetségi gondolatokat archaikus kifejezésekkel mondanak el. (Betz föltételezi, hogy eredetileg eucharisztikus imák, de ránk maradt formájukban az agapéban voltak használatosak).¹⁶¹

Úgy látszik, Addai és Mari keleti szír anaphorája is zsidókeresztény vagy legalábbis szemita hagyományt kebelezett be. Hármass Sanctusa is a zsidóságból mehetett át az eucharisztikus imába a kora keresztény időkben. Az angyalok világa és az isteni Fölség imádata erősen kiemelkedik benne. E. C. Ratcliff kutatásai nyomán különöző kísérletek történtek, hogy helyreállítsák ennek az eucharisztikus imának eredeti alakját.¹⁶²

A hellenisztikus világban belül is több különböző típusnak kellett léteznie. A természetben lelt öröm és a dicsőítés kozmikus himnuszai a sztoikus-platonikus filozófusok kedvelt témái voltak a kereszténység kezdeti századaiban. Ez a hajlam és magatartás föltétlenül erős befolyást gyakorolt a keresztényekre, és utat talált még imádságukba is, különösen a háláadó imába. Mindenesetre Justinus vértanú Apológiájában elmondja, hogy a keresztények „imádják Istent, magasztaló énekeket énekelnek a teremtésért és jólétük minden tényezőjéért, a népek állapotáért és az évszakok váltakozásáért” (13. fej.).¹⁶³ Jellemző még erre a filozófiára a legfőbb Istennek mint felfoghatatlan, végtelen, teremtetlen Lénynek leírása, akinek természetét nem lehet másképp kifejezni és megérteni, mint negatívumokkal. Szerápcion Euchologionában ugyanezt a nyelvet találjuk meg.

Ismételten rámutattak a kutatók, hogy az Apostoli Konstitúciók nyolcadik könyvében található eucharisztikus ima (Hänggi–Pahl 82–95) képtelenül hosszú, ezért gyakorlatban nem használhatták. Ez nyilvánvalóan elég világos jele, hogy itt az akkoriban elérhető szövegeknek egy gyűjteménye van előttünk, az áthagyományozott főbb típusok szintézise. És csakugyan: egy Antióchiából származó alapvázlatban világosan megkülönböztethetünk három részt. Egy kozmológiai, részletes természetleírással, egy antropológiai-vallásos, amely felidézi az üdvösség történetét az első ember bűnbeesésétől Isten népének kiválasz-

tásáig és vezérléséig az ószövetségben, végül pedig (a Sanctus után) egy krisztológiát, amely az alapítási elbeszélést és Hippolytus szövegének töredékeit tartalmazza.

3. Közös hagyomány és növekvő szabályozás

Mindez mutatja azt a kívánságot, hogy a keresztényeknek közös hagyományuk legyen. Ennek a törekvésnek világos bizonyossága, hogy miközben századokon át szabadon állították össze a szövegeket, mégis mindenütt hűségesen áthagyományoztak egyes jól felismerhető vonásokat (amelyeket csakis az apostoli idők első közösségétől örökölhettek). Ezek közé tartozik az imádságra való felhívás üdvözlés kíséretében, a doxológikus befejezés, a végén Isten örökkévalóságára való utalással, végül pedig az eredeti nyelv maradványai: *Amen, Alleluja, Hoszanna*.

Konstatin türelmi rendelete (Kr. u. 313) következtében nagy tömegek áramlottak az egyházba. Most már szükségessé vált a liturgia szorosabb szabályozása. Ez nem egyetlen adminisztratív központból történt, hanem főként minden egyes patriarkátus munkájával, saját kezdeményezésükre. Ez az eredete a sok egymástól különböző és különböző liturgiának. Közülük a keleti szír liturgia elsőbbségre tett szert a keleti vidékeken (Mezopotámia, Szíria); később nagy befolyást gyakorolt rá a görög liturgia, és egészen Indiáig terjedt, – ott szír-malabár rítus néven ismerik. A görög nyelvterületen, a középpontban Antióchiával, a jakobiták és maroniták közt kifejlődő nyugati szír (Jakab-féle) liturgia volt az a törzs, amelyből hamarosan kihajtott a bizánci liturgia, és később az egész keleten uralkodóvá vált.

A bizáncihoz szorosan kapcsolódik az örmény liturgia. Az egyiptomi liturgia Egyiptom középpontjában, Alexandriában keletkezett, később szétágazott a kopt és etióp liturgiába. A latin nyugat tanúja volt a római liturgia keletkezésének (ezzel közeli rokon az észak-afrikai), valamint a gall típusúnak, amelynek egymástól függetlenül kifejlődött ágai: a régi spanyol, a gall és a milánói liturgia. Egyes szerzők kelta liturgiára is céloznak, de ez aligha nevezhető független ágnak.

Hogy a mise liturgikus formájának és szerkezetének további fejlődését nyomon követhessük, meg kell most vizsgálnunk különböző alkotóelemeit, főleg aszerint, ho-

gyan fejlődtek a történelem során a fontosabb liturgiákban, különös tekintettel a római rítusra. Vizsgálatunk segítségünkre lehet, hogy megértsük a fejlődés eredményét: a szentmisét jelenlegi liturgikus alakjában, és megtanuljuk becsülni a II. vatikáni zsinat bevezette reformokat.

A II. vatikáni zsinat két részre osztja a misét. De az *igeliturgia* és az *eucharisztikus liturgia* (LK 56. p.) aligha tekinthető megfelelő felosztásnak, főleg az első nem. Maga a zsinati szöveg hozzáteszi a „bizonyos értelemben” (*quodammodo*) minősítést. Ugyanis minden hagyományos liturgiában Isten igéjének hirdetését egy „előszó” előzi meg, amelyet nem tekinthetünk a szentírásolvasás részének. Így elnevezték *bevezető szertartások*nak. A bevezető szertartások és a szentírásolvasás együttesen alkotná így az „előmisét”. De ezt a kifejezést sok mai liturgikus író elítéli, mert attól tartanak, hogy a szentírás szavának lebecsülése.

Maga a kifejezés azonban nem tartalmaz ilyen lebecsülést. Egyszerűen azt jelzi, hogy magának az igének (Isten szavának) is előkészítő szerepe van a szentséghez viszonyítva. Schillebeeckx ezért biztosít, hogy „bizonyos szempontból az „előmise” kifejezést nem tekinthetjük szerencsétlennak”. Végelemzésben az ige is szerves része az eucharisztia bemutatásának, de csak alkotóeleme valami nagyobbak, magának a szentségnek. Schillebeeckx szavaival: „Az ige hirdetés előszó az eucharisztia döntő Szavához”.¹⁶⁴

II. A BEVEZETŐ SZERTARTÁSOK

Más, egyénekre vonatkozó egyházi cselekményekkel (pl. a keresztséggel) összehasonlítva az eucharisztia lényege szerint közösségi ünnep. Ennek megfelelően a miseimák minden liturgiában több személy jelenlétének figyelembevételével hangzanak el, és legalább részben dialógusnak szánták őket. Az eucharisztia bemutatása az egyháznak mint közösségnek jelenné válása és megnyilvánulása. Rendes körülmények között föltételezi, hogy a hívők egy templomban gyűlnek össze, bár magában véve elég lenne az összegyülekezés pusztá ténye. Justinus beszámolója szerint „a napról nevezett napon mindenki összejön, aki a városban és vidéken tartózkodik”.

Ez tehát az alapfeltétel. Az erre épülő és boltozódó liturgikus fejlődés dolga volt, hogy magának az összegyülekezés tényének jelentőségteljes alakot és rendet adjon. Hiszen nem pusztán világi találkozásról van szó, hanem Isten színe előtt való gyülekezésről, olyanról, amelyet maga Isten hívott egybe. Mint ahogy az Úr hívja egyházát (az egyház lényege szerint „meghívott közösség”, *ecclesia*), éppen úgy hívja össze az egyház vezetősége a maga részéről a vasárnapi közösséget mindenütt: ez a *szünaxisz*, a *collecta*, a gyülekezet.

1. Bevonulási szertartás, nyitó imák és tömjénezés

Igy igen megfelelőnek látszott, hogy amikor a nép visszavonult a világ nyüzsgő zajából és az előcsarnokon áthaladva elérkezett a szent helyre, a közös eucharisztia színhelyére, ott csendben várakozzék az istentisztelet kezdetére. Ebben a szellemben adták Basilius kánonai az egyiptomi kereszténység kezdetén azt az utasítást, hogy a hívek érkezése alatt zsoltárokat olvassanak (95. fej.).¹⁴⁵ A mi korunkban párhuzamos ezzel egyes közösségeknek az a szokása, hogy egy liturgikus cselekmény megkezdése előtt együtt mondják a szentolvasót.

Az a kívánság, hogy határozottabb kezdetet adjanak a találkozóznak, a római liturgia történetében már igen korán egy nyitó szakasz keletkezésére vezetett, jelesül egy bevonulási szertartás, az *Introitus* formájában. A pap áthaladt a már összegyűlt közösség között, és elmondta az első imát. Ünnepestélyes alkalmakkor ebből a papság bevonulása lett a kórus kíséretével: ez a szorosabb értelemben vett *Introitus*.

A *Kyrie* litánia, amely a 6. század első éveit után mindenütt elterjedt, bizonyos átmenetet és előkészületet alkotott a pap első imájához, a *collectához*. Az oltár tövében mondott imák és a *Gloria* a fejlődés későbbi szakaszán jelent meg rendszeresen. Ezt leszámítva ugyanezt a szertartásrendet követték akkor, amikor egy körmenet folyamán megálltak meglátogatni egy templomot, vagy amikor a közösség ünnepélyesen fogadta a hivatalos látogatásra jövő püspököt vagy más főpapot. A még ma is használatos *Pontificale Romanum* tartalmaz ilyen irányelveket „*Ordo ad recipiendum processionaliter Praelatum*” c. részében.

A keleti liturgiák még tovább fejlesztették azt a gondolatot, hogy a közösség gyülekezésekor imádságos magatartással kell Isten színe elé lépni. A bizánci liturgiában az olvasmányokat egy „megnyitás” (*enarxisz*) előzi meg, amely egy sor imából áll, kicsit olyanformán, mint a mi kis óráink. Középpontjuk három zsoltár (antifónákkal), az első kettőt rövid litánia zárja, amelyet a diakonus mond el, utána pedig a pap könyörgése következik. Vasárnapként a harmadik zsoltárt rendesen a nyolc boldogság eléneklése pótolja. Ez a kis óra-alakzat megmaradt és világosan felismerhető a keleti szír liturgia elején is (Hanssens 34–37). A bizánci liturgia *enarxisza* amolyan előcsarnok a szentély előtt. De magát ezt az előcsarnokot is legalább két „bejárat” előzi meg. A liturgia a felajánlási adományok előkészítésének hosszú szertartásával indul (*proskomide*), az adományokat azután az oltárra hozzák, ezt pedig a tömjénezés szertartása követi.

A tömjénezés különféle formában minden keleti liturgia közös vonása. Sorban megtömjénezik az oltárt, a szentélyt, a hajót, a gyülekezetet, a papságot, megfelelő imák kíséretében. A bizánci és maronita liturgiában a kísérő imádság az 50. (51.) zsoltár, a *Miserere*. Ebből következethetünk a tömjénezés értelmére ezekben a liturgiákban: a megáldott füst a tisztulás és megszentelődés érzelmeit jelenti és ébreszti. Nyugaton ennek pontos megfelelője a 8/9. század óta bevett szokás, hogy a vasárnapi eucharisztikus szolgálatot a népnek szenteltvízzel való meghintésével kezdik. Eközben ugyancsak az 50. zsoltár kezdő versét és az „*Asperges me*” verset mondják.

A kereszténység előtti időkben a tömjénnek és tömjénezésnek elsősorban apotropaikus jelentősége volt, vagyis a démonok távoltartására szolgáló erőt tulajdonítottak neki. Bármilyen babonás nyomok éltek is még a népben, amikor a tömjénezést bevezették a liturgiába, az egyházban való jelentősége félreérthetetlenül kifejezésre jut a kísérő imádságban: Isten kegyelmét kérjük, hogy megtisztítson.

A kopt misében a tömjénezés igen fontos, többször is megismétlődik. Még olyan erőt is tulajdonítottak neki, hogy szentség módjára kieszközli a bűnök rögtöni bocsátását. A mise elején a tömjénezést ünnepélyes bűnbánó ima előzi meg. A pap kifejezetten hivatkozik az apostoloknak adott bűnbocsátó hatalomra (Jn 20,22-23), és kéri,

szálljon le Istentől a bűnök bocsánata önmagára és az egész népre, „a Legfölségebb Szentháromság szájából”, valamint a Szentegyház, a tizenkét apostol és minden szent „szájából” (Brightman 148k).

2. A bűnbánati szertartások kifejlődése a misében

A nyugati szír mise elején igen régóta hasonló imádság jellemezte a bűnbánati cselekményt (*Sedro poenitentiae*), bár kisebb hangsúly van a tömjénezésen (Hanssens 45k; Brightman 115k). A szír liturgiák továbbá az áldozati előkészületben is világosan felismerhető bűnbánati formákat tartalmaznak, és ezektől szentségi hatékonyságot várnak.¹⁶⁶

Ilyenformán úgy látszik, a legtöbb (nem valamennyi) keleti liturgia közösen érvényesülő szokása, hogy a mise elején valamilyen formában bűnbánati szertartás áll, rendszerint jelképesen társulva a tömjénezéssel. Bár a forma változó, az eszme maga nyilvánvalóan igen régi hagyomány. Már a Didaché is bűnvallomást ír elő a vasárnapi eucharisztia megülvése előtt (14,1).

Ezért nem meglepő, hogy ugyanez az elv nyugaton is érvényesült, és a római liturgia bevonulási szertartásába belekerült a bűnbánati szertartás is, bár sosem érte el a keleten szokásos méreteket. És mint e könyv szerzője bebizonyította¹⁶⁷, nyugaton sem a mise kezdete volt a bűnbánat kifejezésének egyedüli helye. A régi gall mise *Expositiō*-jában található egyetemes egyházi könyörgés szintén bűnbánati jellegű, mert a papoknak és diákonusoknak aratra kellett borulniok és Isten bocsánatát lehívniok „a nép bűneire”.

Csak amikor a római liturgia gall és frank területen is elterjedt, akkor jelentek meg a bűnbánati cselekmény elemei a mise három pontján: az elején, evangélium után és áldozás előtt. Nem vesszük be itt az említett *Asperges* szertartást, mert ezt sohasem tekintették a mise részének, és csak vasárnaponként a plébániatemplomokban maradt szokás. Elejétől kezdve szerepelt a bűnbánat felindítása a mise kezdetén, az oltár lábánál mondott imákban; de ez mindig a pap magánimája volt, sohasem terjedt ki a népre.

A 10. század óta azonban közvetlenül az olvasmányok után nyilvános bűnbánati szertartást iktattak be, a bűnösök nagycsütörtöki kiengesztelődésének mintájára. A Cae-

remoniale Episcoporum még ma is ünnepélyes cselekményként festi le (2,39 és 2,8.50): először a Confiteort éneklik, utána a püspök ünnepélyes feloldozást oszt. A középkor vége felé általános szokássá vált ugyanez a szertartás, egyszerűsített formában és a papnak közösségében elfoglalt szerepéhez alkalmazva: bűnvallomás az evangélium után, majd a pap „Misereatur” és „Indulgentiam” imája. Borromei Szent Károly is nagy jelentőséget tulajdonított neki. Néhány európai egyházmegyében a vásárnapi szentbeszéd egészen napjainkig ezzel a bűnbánati szertartással végződött, még akkor is, ha a mise keretén kívül hangzott el.

A bűnbánati szertartás harmadik helye az áldozási előkészület volt. Az 1960-as rubrikareform előtt, ha a hívek a misén szentáldozáshoz akartak járulni, el kellett mondani a Confiteort és két feloldozási formulát.

Az utóbbi két esetben a nép bűnbánati szertartásáról van szó. A V. Szent Pius pápa misekönyvében található bűnbánati szertartás, vagyis az oltár lábánál elmondott Confiteor viszont – egészen napjainkig – a papnak és segédletének bűnvallomása volt. Először a 8. századi Ordo Romanus 17. pontjában szerepel, hogy a pap e helyen bűnbánati imát mond (Andrieu OR 3,179). Az Apológiák stílusában, terjedős rögtönzésben vallotta meg méltatlanságát. A 11. század után ennek helyébe rendesen a párbeszédes formájú Confiteor lépett, amint a zsolozsmázáskor már régóta szokásban volt. Először a pap tesz bűnvallomást segédeinek, majd ők teszik ugyanazt a bűnvallomást a papnak. A felelet mindkét alkalommal a „Misereatur”. Befejezésképpen a pap elmondja az „Indulgentiam”-ot, azt a formulát, amellyel a skolasztikus teológia felvirágzása előtt szentségi feloldozást is adtak. A szándék nyilvánvalóan az volt, hogy legalább ki ne zárják a cselekmény szentségi értelmezését. Ezért a pap néha elégtételt is adott az „Indulgentiam”-hoz, például egy Miatyánkot.

A lépcsőima magvát alkotó Confiteorba hamarosan belekerültek szentek nevei is. Majd eléje járult a 42. zsoltár antifónájával: „Bemegyek az Isten oltárához” (Introibo ad altare Dei), mert ezt eredetileg az oltárhoz vezető úton mondták. Befejezése pedig a „Vedd el tőlünk” (Aufer a nobis) ima volt.

3. 1969-es miserend: Bevonulási szertartás és üdvözlés

Ebből a történeti háttérből kiindulva kell megvizsgálnunk az 1969-es miserend (*Ordo Missae*) misekezdési előírásait. Itt is gondoskodás történt megnyitó cselekményről, „Bevezető szertartások” címmel. Ez a megnyitó szertartás a megnyitó imáig tart, a pap első hivatalos imájáig, amely a megnyitás csúcspontja, és megadja tematikus egységét. A gyülekezet most már hivatalosan közösséggé válik, amelyet az egyház papja vezet Isten jelenlétébe. Ennek az Isten fölsége elé való bizakodó odalépésnek bizonyos mértékig ellenpólusa a bűnvallomás. Hiszen az Isten előtt álló egyház bűnös emberekből álló egyház. A nyitó könyörgés (a *collecta*) tehát megalkotja a közösséget; az egybegyűltek éneke viszont előkészíti és támogatja ezt a tevékeny társulást.

Az ének a bevonulási antifónával és zsoltárral, az *Introitus*-szal kezdődik. Az alatt éneklik, míg a pap és segédlete az oltárhoz közeledik. Ennek az éneknek eredete a stációs misékre és Róma nagy bazilikáira nyílik vissza. Minthogy a „*secretarium*”, ahol a papság miséhez öltözött, rendszerint a templom bejáratához volt közel (tehát a szentéllyel ellenkező végén), ünnepi alkalmakkor a papság ünnepélyesen vonult föl az oltárhoz, és ehhez kóruskíséret kívánczolt. Ez az ének – és ugyanígy felajánlás és áldozás alatt is – egy csoport képzett énekes, az ún. *schola cantorum* feladata volt. A szöveget a zsoltárok könyvéből vették, és az egyes verseket a kórus két fele fölváltva énekelte.

A bevonulási himnusznak volt egy másik szerepe is, amely a századok során át mindmáig megőrizte jelentőségét. Különösen az ünnepnapokon mintegy nyitányként szerepelt, hogy megadja az alkalom „hangnemét”, érzékeltesse hangulatát és témáját, prelodiumként megteremtse a helyes légkört. Az új miserend általános utasítása (26. p.) kíváncsatosnak tartja, hogy a nép is részt vegyen ebben az énekben. Az ilyen együttes vállalkozás annál jelentősebb, minthogy az igen különböző emberekből álló tömeget egyházi közösséggé egyesíti. Az éneklésben egyesült hangok beszédes szimbóluma az egybeforrt csoportnak.

Hogy ez a hatásos jelkép minél inkább érvényesülhessen, az új rend nemcsak a zsoltározást engedi meg a hagyományos *Graduale Romanum* vagy az újonnan össze-

állított *Graduale Simplex* alapján, hanem helyette „más, a misének ehhez a részéhez, a naphoz vagy az időszakhoz illő éneket” is, föltéve, hogy szövegét a püspöki kar jóváhagyta. Ez széles körű válogatási lehetőségeket nyújt, akár az egyházi énekek már meglevő kincstárából, akár mai zenéjű és szövegű alkotásokból.

Amikor a pap az oltárhoz ér, csókkal üdvözli, a régi időkből származó szokás szerint. A jelenlegi szertartáskönyv szerint nem csókolja többször meg a mise során, mint a reform előtt, hanem csak amikor az oltárhoz lép és amikor a mise végén elhagyja. Az ének befejeztével a pap – mint minden összejövetel alkalmával – a nép üdvözlésével nyitja meg a misét. Például Agoston is üdvözléssel kezdte az eucharisztia bemutatását, mint az „Isten városá”-ban olvassuk (22,8: „üdvözöltem a népet”, *Salutavi populum*).

Ezzel azonban véget is ér a világi összejövetellel való párhuzam. Isten előtt és az ő nevében jövünk össze, ezért az üdvözlésnek sajátosan vallásosnak kell lennie, olyan, amely Isten áldásának kívánságát közvetíti. Valahogy úgy, ahogyan az apostolok leveleiben találjuk, vagy ahogyan a liturgiákban hagyományosan szokták. A bevezető szertartások vallásos jellegét még elevenebbé teszi a legelején a kereszttel és a régi idők óta hozzá társult trinitárius formula: „Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.” (Ordo Rom. II; Andrieu OR 2,418.446).

Az üdvözlésre a miserend hármas választékot ad. Első az a kifejezés, amellyel Pál a második korintusi levelet fejezi be (13,13); „Urunk Jézus Krisztus kegyelmét” kívánja a híveknek, de közben tekintetét az Atyaistenre, minden kegyelem forrására és a Szentlélekre, a kegyelem kibontakozásának tevékeny elvére szegezi. Egyes liturgiákban ez az üdvözlés az eucharisztikus ima előtti párbeszéd elején áll.

A miserend második formulája Szent Pál legtöbb levelének kezdete. Olyan a szerkezete, mint egy római könyörgés: „Kegyelem nektek és békesség Atyánktól, az Istentől és Urunktól, Jézus Krisztustól.” A harmadik pedig a közhasználatú „Az Úr legyen veletek.” Ez a formula, amely szintén bibliai szavakból áll (1. Rut 2,4), szépen fejezi ki az Úr jelenlétét az ő nevében összegyűlt közösségben (Mt 18,20; 28,20).

A pap számára ez a megfelelő pillanat, hogy a miserend általános utasításával egybehangzóan (11. p.) röviden „bevezesse a napi misét”. Egyes alkalmakkor megengedett hasonló bevezetés az olvasmányok és a prefáció előtt is. Az új liturgia így elsajátította a gall típusú liturgiák egy elemét (csak hogy ott ez nem az olvasmányok után szerepel), a változatlan szerkezetű, de tartalmilag az ünnep szerint változó bevezetést. Például ott az eucharisztikus rész rendesen a néphez intézett felszólítással kezdődött; a pap bemutatta az ünnep titkát és kérte a híveket, hogy megfelelő imával válaszoljanak.

4. Bűnbánati szertartás és Kyrie

A pap tehát üdvözli a népet és megteszi bevezető megjegyzéseit. Ezután az első jelentős elem a bűnbánati szertartás. Ami azelőtt a celebráns magáncselekménye volt a lépcsőimában, azt most az egész közösség nyilvánosan végzi. A pap felszólítja a népet, vallja be bűnös voltát Isten előtt, olyan szavakkal, amelyek világosan kifejezik a bűnbánatot. Ez persze nem a bűnbánat szentsége, csak egyszerűen annak megvallása, hogy bűnösök vagyunk, még akkor is, ha reméljük, hogy Isten kegyelmében élünk.

Az alázatos bűnvallomás, amit az Úr „övéitől” vár (vö. Lk 18,13), kevésbé méltatlanná tesz bennünket a szent titkokhoz való közeledésre. Ezért mondja most a pap a bűnvallomás utáni két hagyományos felelet – a „Misereatur” és az „Indulgentiam” – közül csak az elsőt. Régi hagyomány szerint ugyanis ezt világi is mondhatja mint könyörgést Isten irgalmáért a bűnbánó iránt, a második viszont századokon át a szentségi feloldozás formulája volt. Hasonló okok támasztják alá azt, hogy a Confiteort csak egyszer mondjuk el, bár most is a gyülekezethez szól („nektek, testvéreim”).

A Confiteornak jelenleg előírt rövidebb, egyszerűbb változata közelebb áll a legrégebbi Confiteor-formulákhoz. A szentek neveit a középkorban sokszor értelmetlenül halmozták, majd pedig párhuzamos listákban megismételték a bűnvallomás két felében. Ez most egészen lecsökkent. Továbbá a legrégebbi formulák csak általánosságban hívták segítségül a szenteket, és csak az első részhez tették hozzá: „és az összes szenteknek” (*et omnibus sanctis*); a szándék a bűnvallomás nyilvános voltának kifejezésre juttatása volt. A később kifejlődött második rész eredeti-

leg vagy egyáltalán nem létezett, vagy pedig csak a földi egyháznak és szolgájának, a papnak szólt, imájukat kérve: „imádkozzatok érettem” (*orare pro me*).

A miserend nem szorítkozik a bűnvallomás terén a *Confiteor* formulára, hanem más változatokról is gondoskodik, hogy Isten irgalmát hívjuk. Ezek egyike a „*Kyrie eleison*”-t használja föl, minthogy az irgalomért könyörög, és mind a háromszor kicsit kiszélesíti, mint Krisztushoz szóló fohászt, hivatkozva megváltói eljövetelére. A mindenkori megfogalmazás a celebráló pap dolga.

Magát a *Kyriét* nem hagyták el. A latin szövegben is megőrzött görög szó rámutat eredetére. Már a 4. században *Kyrie eleison*-nal feleltek a görög keresztények minden kérésre, amit a diákonus a litániában énekelt. Az 529-es vaisonai szinodus tanúskodik róla, hogy a „*kyrie eleison*” „édes és nagyon üdvös szokása” (*dulcis ac nimium salutaris consuetudo*) mindenütt elterjedt nyugaton, még Itáliában és Rómában is (3. kánon; Mansi 8,727). Megbízható adatok szerint már Gelasius pápa (492–96) alatt használatban volt ilyen litánia. Így a „Gelasius könyörgése” (*Deprecatio Gelasii*, PL 101,560k) néven áthagyományozott litániában minden kérést a „*Kyrie eleison*” invokáció követett.¹⁶⁸ Nagy Szent Gergely pápa (590–604) idején a teljes liturgikus forma mellett az a szokás is megvolt, hogy csupán a *Kyrie eleison* és *Christe eleison* felkiáltást ismételték felváltva.

A *Kyrie eleison*, éppen mint olyan egyszerű invokáció, amelybe minden emberi szükség és szándék beletartozhatott, magában hordozta a halmozás vagy valami „misztikus” számig való ismétlés kísértését. Csakugyan a bizánci breviáriumban tizenkétszeres, sőt negyvenszeres „*Kyrie eleison*”-t is találunk. A régebbi római liturgiában nem volt előírva a szám. Az első római Ordo szerint (a 7. sz. végén) a litániázás addig folytatódott, míg a pápa jelt nem adott a megállásra (Andrieu OR 2,84). Egy századdal később kilencben határozták meg a számot, abban a sorrendben, ahogyan a legújabb liturgikus reformig ismeretes volt (háromszor *Kyrie eleison*, háromszor *Christe eleison*, háromszor *Kyrie eleison*).

Eredetileg a *Kyrie eleison*-t nem trinitárius értelemben fogták fel; a helye sem indokolja ezt. A 9. század után azonban uralkodóvá vált ez az értelmezése. Liturgikusok

és lelki írók hozták be, akiket magával sodort az az idő-tájt tetőző áhítat hulláma. Pedig a Kyrie, az Úr kezdettől fogva Krisztust jelentette, és Szent Pál idejétől Krisztus népies neve volt. Őt hívták segítségül az ő áldozata bemutatásának kezdetén; mintegy odaszólitották abba a közösségbe, amely az ő nevében gyűlt össze.

Az 1969-es miserend három invokációt ír elő a papnak, amit a nép mindannyiszor megismétel. Ez a korábbi háromszor háromhoz képest egyszerűsítés. Az általános utasítások 30. pontja azonban nem zárja ki, hogy a számot növeljék, vagy akár a szöveget is bővítsék. Az előbb már említettük azt a lehetőséget, hogy bűnvallomássá bővüljön. A kései középkorban általános gyakorlattá vált, hogy a Kyriét „tropizálással” bővítsék, vagyis a gregorián dal-lam bonyolult hajlításait szövegekkel „töltsék ki”. Kyrie-trópusok foglalják el az *Analecta Hymnica* gyűjtemény 47. kötetének majdnem a felét.¹⁰⁰

5. Gloria

A Kyrie, különösen ha igazi imaként mondják, inkább segítségül hívás, mint himnusz. A Glóriát viszont kezdettől fogva himnusznak, dicsőítő éneknek tekintették. Mintája a Bibliá canticumai és zsoltárai voltak, és nem követett meghatározott metrikus szabályokat. Inkább a keresztény himnuszköltészet legkorábbi szakaszának fölbecsülhetetlen öröksége. A görög változat már 380 körül megjelenik az Apostoli Konstitúciókban, és az újszövetséget tartalmazó 5. századi Codex Alexandrinusban szinte pontosan mai szövegével található.

A kora középkorban a Glóriát olyanformán használták, mint ma a Te Deumot: ünnepélyes himnusznak ünnepnapokon. A római liturgia történetében azonban már korán, mindenképpen a 6. század előtt utat talált a vásár- és ünnepnapi misékbe, bár először csak ha a pápa misézett. Csupán frank területen vált a szentmise rendes elemévé. Először a gyülekezet énekének szánták, ezért egyszerű dallamokat írtak rá. De hamarosan választékosabb, virtuóz szerzeményeket alkottak szövegére, és trópusokkal is bővítették.

A Glóriát, mint más korai keresztény himnuszt, a bibliából vett mondat vezeti be. Népies liturgikus értelmezése: „Dicsőség legyen a magasságban Istennek és a föl-

dön békesség a jóakarató embereknek”, nem egészen hű a Szentírás szándékához, mert Isten dicsőségét Krisztus születésének titkánál inkább kijelentő, ténymegállapító értelemben kell vennünk, mint óhajtó módnak, kívánságnak; a „jóakarát” pedig nem az emberek jóakarata, hanem Istené, ti. Isten irgalmas kegyelme. A bibliai szövegben tulajdonképpen ez áll: „Békesség a földön az Istennek tetű embereknek”. De a himnusz mindenesetre tökéletesen egybehangzik liturgikus környezetével: valóban azért jötűnk össze, hogy újból dicsőítsük az Istent.

A Gloria két szakaszból áll, az első Istent dicsőíti, a második Krisztust szólókatja. Szerkezete ugyanolyan, mint a Te Deum-é. Alapjában véve az üdvösség keresztény üzenetének alapszerkezetét mutatja: „Az az örök élet, hogy ismerjenek téged, az egyedűli igaz Istent és akit küldtél, Jézus Krisztust” (Jn 17,3). A Gloriát néha a Szentháromsághoz szóló ódának tekintik. Ez csak annyiban jogos, amennyiben az első strófa a Három-egy Istenre gondol. Tény azonban, hogy a hagyomány egy nagy részében, pl. a bangori antifonáriumban (690 körül) ez az első strófa is kibővített kifejezéssel végződik: „Mindenható Atyaisten, egyszülött Fiú, Urunk, Istennek Szentlelke” (*Deus Pater omnipotens, Domine Fili unigenite, Sancte Spiritus Dei*). – Isten dicsőítése a legegyszerűbb formában történik, ti. kifejezések sorával. Ennél többet halandók nem tehetnek. Talán leginkább szembeötlő az a gondolat, hogy „hálát adunk” Istennek nagy dicsőségéért. Végre is az a tény, hogy Isten a természetben és a történelemben kinyilatkoztatta nekünk dicsőségét, nemcsak imádatunk, hanem hálánk legfontosabb alapja is.

A második szakaszban a Krisztushoz szóló invokációk a kifejezések kettős sorával kezdődnek, magasztalva őt istenségében és emberségében. Az „Isten Báránya” kifejezés felhangjai különösen gazdagok. Ezt rövid litánia követi, beleszöve Keresztelő János utalása Krisztus megváltói szerepére (Jn 1,29), valamint a Bárány győzelmének Apokalipszis-beli motívuma. Az erre következő dicsőítő kifejezések színezete hitelesen korakeresztény: bőségesen céloz arra, milyen visszataszító a pogányság a maga sok istenével és hőrszával.

A „szent” (*hagiosz*) jelzőt gyakran vonatkoztatták a pogányok isteni lényekre, *küriosz* (Úr) pedig előfordul külföldi kultuszokban saját hőrszaik címzéseként. Külö-

nösen a régi császárimádat adta a császárnak az „Úr” (*küriosz, dominus*) nevet. Ezzel ellentétben himnuszunk Krisztust egyetlen Úrként dicsőíti, az 1Kor 8,6 és Fil 2,11 szellemében. A második strófa utolsó verse a Szentlelket is megemlíti az Atyával együtt, és így nagyon odaillően trinitárius hangnemben fejezi be a himnusz. Igen helyesen hívhatjuk ezt a himnusz a „nagy doxológia”-nak.

6. Collecta

A bevezető szertartások imaívének tetőpontja a megnyitó ima, vagy amint a (latin) miserend leírása jelzi, a *collecta*, vagyis „összegyűjtés, összegezés”. A kifejezés először a gall liturgiákban vált használatossá (valószínűleg Joannes Cassianus Institúciói révén, vö. 2,7: „összegyűjteni az imákat” – *precem colligere*). Más helyeken is megjelenik egy-egy rész végén: például mint a kérések záradéka (a hívők imájában), vagy a felajánlás és az áldozás végén.¹⁷⁰ Az új miserendben a megnyitó könyörgés nagyobb súlyt kap azzal, hogy – mint ahogy eredetileg is volt – csak egy imát mond a pap, nincs második vagy harmadik kérés vagy megemlékezés. Egy másik apró módosítás megérteti velünk, milyen elválaszthatatlan a *collecta* környezetétől, és milyen szerves egységbe forrt a bevezető szertartásokkal: a *Dominus vobiscum* köszöntés most már nem közvetlenül előtte áll, mert az egész egység elején szólítjuk meg vele a népet. A könyörgést csak a leg-egyszerűbb és legrövidebb formájú felhívás előzi meg: „Könyörögjünk!”

Más liturgiákban a felhívás rendszeresen terjedelmesebb, gyakran vázolja a könyörgés lényegét, vagy részletezi a nap jelentőségét. A római liturgiában is megtörténik ez bizonyos alkalmakkor, például a nagypénteki ünnepélyes könyörgésekben. Máskor megőrzi a „*Flectamus genua*” (Térdeljünk le) beszövéseinek régi hagyományát is az imádságra való felhívásba: mielőtt a pap elmondja az imát, azt kéri, hogy a gyülekezet térdeljen le, és egy percig csendben imádkozzék.

Egy szabály szerint – amelyet olyan fontosnak tekintettek, hogy bevették a 325-ös niceai zsinatba is (20. kánon) – vasárnap és a húsvéti időben elhagyták a térdelést. Ekkor a közösség állva imádkozott a feltámadott Úr iránti tiszteletből. De nem maradt el a csendes imádkozásra

szánt szünet, amelyre a „Flectamus genua” utalt. Az új liturgiában a szünet újból elfoglalja helyét. Az általános Utasítások 32. pontja így írja le jelentőségét ezen a helyen: „A pap felhívja a jelenlevőket, hogy imádkozzanak, és egy kis időt (*parumper*) együtt csendben töltenek, hogy ráésméljenek: Isten jelenlétében vannak, és így szabad elébe terjeszteni kéréseiket.”

A nyitó imádság összegező szerepe nem teszi lehetővé, hogy tartalma az általánosan túl terjedjen. A fontos itt az, hogy a közösség megjelenik Isten előtt. Maga az a tény teszi ezt lehetővé, hogy szószólója, a pap, alázatosan és tisztelettudóan Istenhez intézi a kérést. Mióta csak kötött szövegeket állítottak össze és gyűjtöttek liturgikus könyvekbe erre az imára, szükségszerűen és természetesen kifejlődtek egyes alaki és tartalmi szabályok. Például az, hogy az ima mindenkor magához Istenhez szól, még a szentek és vértanúk ünnepein is.

Továbbá a szó teljes, klasszikus értelmében *imádság*-nak kell lennie: a szív és elme fölemelésének Istenhez. Még Krisztushoz is csak kivételesen intézzük, abban a néhány esetben, amelyet a megújított liturgia a későbbi hagyományból megtartott. Általában Krisztust csupán mint Közvetítőt szólítjuk az ima végén. A görög liturgiák gyakran igyekeznek sok és burkolt leírással megközelíteni Isten kikutathatatlan lényegét. Ezzel szemben a római hagyomány közeledése rövid és tartózkodó: „Mindenható Isten; örök Isten.” Isten nagyságáról és fönségéről maga a hallgatás ékesszóló. Csak ünnepeken és különleges alkalmakkor adja hozzá a latin változat a megszólításhoz az ún. vonatkoztató állítást (Isten, aki . . .” *Deus qui* . . .) Miután így szólítottuk az Isten nevét, dicsérő és imádó magatartással megemlékezünk a napi titokról, vagy bizalmunk sajátos alapjáról.

7. A collecta műfaja és jellege

Irodalmi műfaját tekintve a nyitó könyörgés a választékos megszólítás stílusát mutatja. A liturgia története megőrökíti, hogyan törekszik az ember Isten dicsőségére szentelni mindannak a legjavát, amit az emberi művészet anyagban, hangokban, szavakban létrehozhat. Ebben az egész történetben alig találunk példát költői formájú nyitó imára. Előadása sem megy soha túl az egyszerű recitá-

ló éneken. Az anyanyelvi változat stilizálása is a latin collectákéhoz hasonló. Dicsérhetjük és kell is dicsérnünk énekkel az Istent; de amikor közvetlenül és egyenesen isteni fölségének színe elé lépünk, csődöt mond az emberi nyelv minden bőbeszédűsége.

Másfelől hasztalan kísérlet lenne egy „szakrális stílus” kitalálása. Az imádság nyelve ne legyen a mindennapi élet közönséges, lapos beszéde, de ne is szakadjon el teljesen az ember rendes tapasztalatától. Olyan legyen, mint az ünnepi alkalmakkor szokásos választékos beszéd. A régebbi hagyományból mindenestre megmaradt egy finom stilizáló gesztus: a pap kiterjesztett kézzel (*manibus extensis*), a könyörgés mozdulatával recitálja az imát.

A nyitó ima jellege kérés. Lehetne ugyanígy az imádás és hálaadás megnyilvánulása is, de a hálaadás voltaképpen az egész szentmiseáldozat témája. A kérés megfogalmazásának éppen olyan általánosnak kell lennie, mint a tartalomnak. A latin megformálás ezen a téren előszereket mutat az ellentétek iránt: emberi küzdelem és isteni segítség, kérészéletű tettek és örök igazságok, földi nyomorúság és örök üdvösség. Azt mondhatnánk: minthogy minden alkalommal új imára volt szükség, ez egy sor olyan alkotás létrejöttére vezetett, amelyek dúsabbak szóban, mint tartalomban.

A nyitó ima tehát kérés. De eljön benne a magasztalás ideje is, különösen a befejező szavakban. A mi alázatos imádságunknak megvan a helye üdvösségünk Isten tervezte rendjében. Imánk „Jézus Krisztus által” száll fel Istenhez. Ez ugyanakkor bizalmunk alapját is tükrözi: *Krisztus éppúgy a mienk, mint Istené*. A régi latin formula világosan kifejezi Krisztusnak mindkét félhez való viszonyát: ő a „mi Urunk”, mi az ő népe vagyunk; és „a te Fiaid”, ti. Istené.

Krisztus a híd az emberek és Isten között. De „a te dicsőségedben” van, elsősül az emberi nemből. Él (Zsid 11, 25; Jel 1,18), uralkodik (Jel 5; 17,14), „a Szentlélekkel egységben”. Az utóbbi kifejezés többet mond, mint hogy a Fiú „a Szentlélekkel” uralkodik. Arra az egységre történik utalás, amelynek a Szentlélek az alapja (I. Ef 4,5). Ebben az összefüggésben megérthetjük az Atya és a Fiú egységét, és ugyanakkor figyelmünk ráirányul az egység további kiterjedésére: a diadalmas egyházzal való egység-

re, amelyben Krisztus él és uralkodik. A Szentháromság titkáról nincs szó kifejezetten, de a fogalmazás világosan magában hordja.

A latin collectára jellemző „Krisztus által” kifejezés régi keresztény örökség, forrása az újszövetségi írásokban található (Róm 4,8; 16,27; 2Kor 1,20; Zsid 13,15; 1Pét 2,5; Júdás 25). A kora keresztény időben minden liturgikus ima közös vonása volt. Majd a 4. századi forrongások eredményeképpen a legtöbb keleti szertartás elejtette, csak valamelyes nyoma maradt meg néhány futó imában. „Krisztus által”: ezzel azt állítjuk, hogy már nem egyedül állunk Isten színe előtt egész emberi gyöngeségünkkel és gyámoltalanságunkkal; Krisztus velünk van, mint Közvetítőnk, Ügyvédünk, Főpapunk. Általa lépünk most Isten jelenlétébe.

Ezért a liturgikus könyörgés régebbi fogalmazásában gyakran ajánlotta föl a kéréseket és dicsőítést „Főpapunk, Jézus Krisztus által”. Továbbá az első keresztények gondolatában a közvetítést kifejező „által” nem pusztán vagy szükségképpen az ügyvéd fogalmával társult, aki közvetítette valakinek a kéréseit egy hatalmas emberhez. Amikor egy távollevő barátunknak küldünk valakivel levelet, a közvetítőjéről így beszélünk: „X. Y. szívességéből, szívesége által.” Ebben az értelemben az imádkozó keresztény közösség Krisztus által szól Atyánkhoz, az Istenhez, mert ő előttünk ment el hozzá.

III. AZ IGE LITURGIA

Az egyház eucharisziabemutatásának első része minden liturgiában szentírási olvasmányokból áll. Az Ige világosságának kell megelőznie a hit titkát, és megvilágítania a hozzá vezető utat. Ennek azonban nem szabad csak holmi találomra történő olvasásnak lennie, hanem eszköznek, amellyel az egyház betöltheti küldetésének egyik lényeges részét, az evangélium állandó hirdetését. Ezért minden hagyományos liturgiában az olvasmányok csúcspontja a négy evangélium valamelyikéből vett szakasz.

1. Az olvasmányok és énekek kiválasztása

Az evangélium előzményeire vonatkozólag minden liturgia a maga módján jár el. A szír liturgiák ragaszkodtak

a zsinagógai szokáshoz: egy részletet vettek a Törvényből, egyet a prófétákból, és hozzátettek egy nem-evangéliumi újszövetségi olvasmányt. A jakobiták liturgiája a legtöbb esetben három részt választ ki az ószövetségből és másik hármat az újból. Megint más liturgiák rendszeren egy ószövetségi olvasmányt vettek és utána két újszövetségit; ilyen volt eredetileg a bizánci, vagy a nyugati gall típusok. Csak húsvéti időben olvastak egyetlen szakaszt az újszövetségből.

Csupán Egyiptomban vert gyökeret már igen régi időben az az elv, hogy az eucharisztának, húsvét szentségének megülése előtt csak újszövetséget olvassanak. A római liturgia azután a pünkösd utáni vasárnapokon átvette ezt a szokást. Így az evangéliumot mindig megelőzte egy „episztola”, az apostoli levelekből vett olvasmány. Egyes helyeken azonban kivételesen nem bibliai szövegeket is olvastak, például Milánóban vértanú ünnepén az illető szenvedésének és halálának elbeszélését (*passio*).

Mint hogy a hívők rendszerint csak vasárnapokon és ünnepeken jöttek össze eucharisztára, az olvasmányok kiválasztásának a Szentírás legfontosabb könyveire kellett szorítkoznia. Valószínűleg sohasem volt ez a szó szoros értelmében vett *lectio continua*, a szent könyvek folyamatos elolvasása.¹⁷¹ Baumstark szerint az olvasmányok megválasztásának szír módszere juthatott legközelebb ehhez az eszményhez.¹⁷² Továbbá a hagyományos perikópa-jegyzékek és lectionariumok (olvasmányos könyvek) több esetben egy-egy könyvből vett szakaszok hosszabb sorát mutatják, de sohasem tartalmazzak rövidítés nélküli teljes sorozatot. Így a bizánci liturgiában a pünkösd utáni első 17 vasárnap olvasmányai Mátéból valók, a következő 16 vasárnapéi Lukácsból; de ezek előzőleg kiválogatott szakaszok. A római liturgiában az evangélium olvasását bevezető régi formula: „A szent evangélium folytatása” (*Sequentia sancti evangelii*) valamelyik régi perikóparend egymásutánjának emlékét őrzi.

Már nagyon korán fenntartották a Szentírás bizonyos könyveit az egyházi naptár egyes időszakaira. Antióchiában a húsvét előtti olvasmányokat Mózes könyvéből vették; másutt Jób könyvét olvasták nagyhét alatt, Jónásét pedig húsvéti időben. Az Apostolok Cselekedeteinek könyve is a húsvéti időre volt előírányozva.¹⁷³

Természetesen az olvasmányt nem lehet minden átmenet és kellő keret nélkül beilleszteni a liturgiába. Ezért megfelelő formula előzi meg előkészítésül és követi kiegészítésül. Hozzájárul a homília, hogy megmagyarázza jelentését. Továbbá a liturgikus ösztön vagy a közös szokás himnusz is csatolt hozzá, hogy visszhangozza az olvasmány szellemét. Végül az egészet egy imádság teszi kerekké. A bizánci liturgiában rendszerint ez a himnusz, az ún. *prokeimenon* az első („az, ami folytatódik”). A nem görög keleti liturgiák előkészítő imádságot szönek be. Olykor még az első olvasmány előtt is liturgikus köszöntés üdvözli a híveket, kérve, hogy figyeljenek.

A római liturgiában régi gyakorlat szerint az olvasmányokat mind a misében, mind a zsolozsmában rendszeren válaszos zsoltáréneklés egészíti ki. Egy e célra kiképzett énekes lép elő *cantatorium*ával, énekeskönyvével (ez az egyház legrégebb himnuszos könyve), és intonálja a zsoltárt. Válaszul a nép refrént énekel belőle. A kántornak a zsoltáréneklésre egészen az ambóig (az olvasóemelvénnyig) volt szabad mennie. De idővel már csak a legelső lépcsőig mehetett, mert ez az evangéliumolvasásra volt fenntartva. Meg kellett állnia egy alacsonyabb lépcsőn (*gradus*), ezért azután az ének *Graduale* néven vált ismertté. A refrént rendszerint a kántor énekelte zsoltárból vették, de az evangéliumot közvetlenül megelőző zsoltárnál vagy versnél ezt az Alleluja pótolta. Az evangélium előtti Alleluja eredete régi hagyományban gyökerezik; valamilyen formában minden liturgia tartalmazza, kivéve az etiópiait.¹⁷⁴

2. Az evangélium

Égészen korai időktől díszhelyet biztosítottak az evangélium olvasásának. A megkülönböztetést mutatta mindegyiknek a könyv külső alakja. Ünnepeken bíbor lemezen díszes arany és ezüst iniciálékkal ellátott evangéliumkéziratokat használtak, elefántcsontba kötve. A többi olvasmányt rá lehetett bízni egy lektorra, az evangéliumot azonban legalábbis fölszentelt diakónusnak kellett olvasnia. És bár a liturgikus szabályok megkívánták, hogy különbséget tegyenek a celebráns hivatala és a felolvasó vagy lektor szolgálata között, nagyobb ünnepeken – többek között a bizánci liturgiában – gyakran előfordult,

hogy a misét bemutató pap vagy éppen püspök olvasta fel az evangéliumot.

A római liturgiában a lektort kisebbfajta körmenetben vezették az ambóhoz. Akolitusok kísérték gyertyával, tömjénnel, fáklyákkal és paraszas serpenyőkkel (MRR 1,68, n. 7). Mindez annak a tiszteletnek a kimutatását szolgálta az evangéliumos könyv iránt, amelyet a régi udvari ceremónia a nyilvánosan megjelenő államfőnek tartott fenn. Szent Jeromos előtt ennek a szokásnak kellett lebegnie, amikor azt írta (*Contra Vigilantium*, 7. fej.), hogy még fényes nappal is gyertyákat gyújtanak az evangélium olvasásához. A keleti liturgiákban ennek megfelelője a „kisbemenet”: az evangéliumos könyvet ünnepélyesen viszik az oltárhoz az első olvasmány előtt.

A 6. századi gall mise régi *Expositio*-ja az evangéliumos könyvvel végzett körmenetet úgy értelmezi, mint Krisztus diadalát, aki most trónjára száll fel, hogy kihirdesse „az élet adományait” (*dona vitae*; 141k a *Quasten* kiadásában). A „Dicsőség neked, Istenünk” (*Gloria tibi, Domine*) akklamáció először ebben az *Expositio*-ban fordul elő: Krisztusnak az evangéliumban való jelenlétét fejezi ki.* Ugyanígy a későbbi és még ma is elterjedt „Áldunk téged, Krisztus” (*Laus tibi, Christe*) felelet.

A többi olvasmány alatt a hívők ülve maradtak. De már a 4. században szokásban volt, hogy húsvét idején az evangéliumot állva hallgatták. A 9. század idején jött szokásba, hogy minden jelenlevő keresztet vetett. Hosszú idővel ezelőtt ez hármas keresztjellé vált, annak jeléül, hogy elménk kész befogadni Krisztus szavát, szánkkkal megvalljuk, és mindenekfölött szívünkbe akarjuk zárni.

Az olvasmányokat nyilván arra szánták, hogy a hívők meg is értsék. Az egyháznak több mint ezer évig – a misziós beszédeken és a hitjelöltek oktatásán kívül – semmi más eszköze nem volt a hívek tanítására, mint a vasárnapi mise, főként az abba bekebelezett olvasmányok. Ha tehát ezt a kateketikai szerepét teljesen be akarta tölteni, nem volt szabad abbahagynia a gondosan megválogatott olvasást.

Egyes alkalmakkor a gall liturgia még evangéliumi harmóniát is bevezetett: ünnepnapokon az evangéliumi olvas-

* Már tl. a latinban, ahol a „Domine”, Úr Krisztust jelöli. A magyar fordításban ez nem érvényesül. (Ford.)

mány különböző evangéliumokból vett részletekből állt, a centonizáció (antológikus válogatás, MRR 1,404) elve alapján. Az ambó, vagyis a lektori emelvény azért jött szokásba, hogy a nép könnyebben követhesse a felolvasót.

3. A nyelvi szakadék

Amikor a középkor folyamán jóformán mindenütt tárgult a szakadék a beszélt nyelv meg a szent könyvek és a népnek olvasott leckék írott nyelve között, az egyház komoly válaszutat elé került. Mi a fontosabb: az olvasmányok megértése, vagy az évszázados használat szentesítette szövegek megőrzése? A római (és a keleti szír) liturgia a másodikat választotta, míg a legtöbb keleti szertartás legalábbis az olvasmányokban átkapcsolt az anyanyelvre, – ha ugyan nem követték Balszamon pátriárkát († 1195 után), aki amellett volt, hogy az egész liturgiába vezessék le az anyanyelvet. Például a kopt és a nyugati szír liturgiában az olvasmányok arab nyelvűek, a többi liturgikus szöveg megmarad a mindenkori anyanyelven.

A római liturgia tehát a latinnal tartott, következőleg elveszítette kapcsolatát az élő nyelvekkel. Bizonyos fókig kárpótolt ezért a szentbeszéd, amely különösen a román országokban Szent Domonkos és Szent Ferenc kolduló rendjeinek föllépésével új lendületet kapott. Továbbá a művelt és műveletlen nép sokat merített a szobrokból, képekből, gobelinekből, üvegablakokból, megvilágításból, trópusokból, mirákulumokból (szent tárgyú drámákból) és egyéb művészetekből, amelyekben az istentisztelet helyén részesültek. Mindezt mélyen átjárták a Szentírás történetei.

A vasárnapi leckét és evangéliumot a beszéd előtt a pap felolvasta az anyanyelven. A mise szertartásának többi szövege azonban a nép számára már alig jelentett többet, mint jelképet, a celebráns egyéni cselekedetét. A 13. század óta a papnak akkor is el kellett olvasnia a szövegeket, ha nagymisén a szubdiákonus vagy diakonus énekelte őket. Minthogy így a latin szövegek jórészt érthetelenné váltak a nép számára, a liturgia nyelvétől elválasztó távolságot a szövegek bonyolult dallamosításával igyekeztek csökkenteni. Ez bizony igen messze állt a korai idők egyszerű recitálásától.

Másik kárpótlás volt az evangélium olvasását körülvevő szertartások további gazdagítása. Az evangéliumot

mindig nagyobb tiszteletben tartották, a jobboldalon olvasták (a püspök székéhez ill. katedrájához viszonyítva), ez lett az „evangéliumoldal”, szemben a bal „leckeoldalal”. Csakis az evangéliumot hirdethették az ambó főnséges magasából; ennek megfelelően az olvasóemelvényt „sasemelvénnyé” alakították, úgyhogy a könyv egy sasnak (Szent János szimbólumának) kiterjesztett szárnyain nyugodott.

Ugyanez a gondolkodás hozta létre a 10. század óta nagyobb templomokban a két ambó szokását. A nép azonban hamarosan kezdett rájönni, hogy az ambó elvesztette jelentőségét. Így hát eltűnt, és a helyébe jött a templom hajójában magasan trónoló szószék. Ezek után már logikus volt, hogy a pap a liturgikus olvasás idején nem fordult szembe a néppel. Még a nagymiséen a szubdiákonusnak is arccal az oltár felé kellett olvasnia a leckét.

4. A liturgikus reform

A II. vatikáni zsinat liturgikus reformjának egyik első lépése az volt, hogy ezen az egész helyzeten javítson. Ez az 1964. szept. 26-i instrukció 49–52. pontjában történt meg. Az anyanyelvi liturgia visszaállításával újból megjelent az ambó is, vagy legalábbis az olvasmányokra külön kijelölt hely. Az igeliturgia egésze változáson ment át.

A Zsinat szándéka szerint a hívőknek gazdagabb táplálékot kell felajánlani „Isten szavának asztaláról” (LK 51). Az 1969. aug. 5-i rendelkezés biztosította az olvasmányok megfelelő válogatását három évre kiterjedő ciklusban, mindegyikben vasárnaponként a három szinoptikus evangélium egyikéből olvasunk, kivéve a két liturgikus időszakot (ádventet és a húsvéti időt). Továbbá az eddig rendszerint az Apostolok Cselekedeteiből és az apostoli levelekből vett olvasmány mellé vasár- és ünnepnapokon egy harmadik olvasmányról is gondoskodtak az ószövegségből. Ennek a harmadik olvasmánynak a perikópáit mindig a napi evangéliummal kapcsolatban kell kiválasztani, hogy megvilágítsa az üdvösségtörténetet az ígértől a teljesedésig. Hogy felolvasása mennyiben kivihető, arról az egyes püspöki karok határoznak.

Ugyanez a szellem, amely az anyanyelv használatát sürgette, újította meg azt a gyakorlatot is, hogy az eddig

a ministránsnak fenntartott feleleteket a nép mondja, különösen az olvasmányok után az „Áldunk téged, Krisztus” (*Laus tibi Christe*), valamint az „Istennek legyen hála” (*Deo gratias*) akklamációt. Ezeket a keresztények már a negyedik században használták különféle alkalmakkor.

Az olvasmányok közti felelgető zsoltár is megérezte a reform kezét. Ennek mindig az első (őszövétségi) olvasmányt kell követnie és arra vonatkoznia. Az Alleluja-vers helye mindig a szentlecke (első ill. második olvasmány) és az evangélium között van. Nagybőjtben elmarad. Ennek a két éneknek nem pusztán díszítő szerepe van, nem is csak egy cselekmény zenei kíséretei, hanem önmagukban is alkotóelemei a mise szerkezetének. Ezért nem szabad a helyükbe más, találmányra kiválasztott népéneket venni.

5. Homília

Az igeliturgia utolsó része a homília. Az olvasmányokban hirdetett isteni szót a messze múlt kulturális közegében írták le és olyan nyelven, amellyel mi már nem állunk érintkezésben. A homília feladata, hogy mai nyelvbe öltöztesse, és kibontakoztassa jelentőségét a mai emberek számára. A homíliának misztagógikus szerepe is van, vagyis bevezeti a gyülekezetet a szent titkok megünneplésébe. Így összekötő kapocs az olvasmányokban elhangzott isteni szó és az eucharisztia bemutatása között. Ennélfogva nem a liturgia önkényes megszakítása, inkább a teljességében kibontakozó istentisztelet szerves kiegészítő része.

Ezért a homília megvan már a mise legrégibb ránc maradt leírásában, Justinuséban is. Különösen a nagy egyházatyák idején élte virágkorát. Sajátságos azonban, hogy a keleti liturgikus dokumentumok meg a régebbi Ordines Romani miseleírásai nem említik; kivétel a kopt mise (Brightman 158). Nyugaton a gall misemagyarázat (15–16) beszél „a szentek homíliáiról” (*homiliae sanctorum*, ti. a szenteknek, vagyis a híveknek szóló beszédek), amelyeket „hozzáférhetőbb stílusban” (*apertiore sermone*) kell nekik elmondani. A vaisonai szinodus (529) szabályozta, hogy rendes körülmények között a pap prédikáljon, de ha ez nem lehetséges, a diakonus felolvashat egy homíliát (3. kánon). A középkor bizonyos fokig továbbvitte a homiletikus hagyományt, de a liturgia szövegének magyarázatát gyakran helyettesítette a hitvallásnak, az Úr imájának

vagy a tízparancsnak a magyarázata. A kései középkor prédikációs megújulása csaknem teljesen a szentmisén kívül ment végbe. De azért V. Pius misekönyvében a mise leírása még mindig megemlíti az evangélium utáni beszéd lehetőségét (Ritus servandus 6,6).

A szent liturgiáról szóló konstitúció visszaadja a homíliának mint „a liturgia részének” a helyét (LK 52. p.). Vasár- és ünnepnapokon „legfőljebb komoly okból” szabad elhagyni. Lényege nem csupán szövegexegézis legyen, hanem a hit titkainak magyarázata a napi olvasmányokkal és liturgiával kapcsolatban, különösen a két liturgikus időszak alatt. És mindenkor alkalmazza „a keresztény életszabályokra” ezeket a titkokat.

Az 1964. szept. 26-i instrukció ezt az előírást valamivel tágabb értelemben veszi: kivételesen megenged beszéd-sorozatot is, föltéve, hogy valamilyen összefüggésben áll a liturgikus év folyamával (55. p.). Magától értetődik, hogy a mise alatti homília nem a prédikáció egyedüli formája. De ez a megszokásosabb forma, amely a hívőknek Isten ígéje táplálékát nyújtja; jórészt ez a „mindennapi kenyérünk”.

6. Hitvallás (Credo)

Természetes és magyarázatra nem szorul, hogy Isten ígéjének hirdetésére a nép „hitvallással” válaszol. A Credót a misébe Timóteus pátriárka († 517) vezette be, és már röviddel azután széles körben elterjedt a keleti egyházakban. Ezekben a liturgiákban azonban nem az olvasmányok végén szerepel, hanem az eucharisztikus ima elején mint előkészítő lépcső. Ez az elrendezés világosan annak mély és eleven tudatából ered, hogy a Credo, akárcsak maga az eucharisztikus ima, az egész üdvösségtörténet lényegét tartalmazza, ha csak hitvallás formájában is.

Nyugaton a Credo először (és a *Filioque*-vel kiegészítve) az 589-es spanyol nemzeti szinoduson jelent meg. Utána átment Írországra (Stowe misekönyv) és Alkuin útján Angliába (Yorkba). 800 körül, talán ismét Alkuin közvetítésével, szokásba jött az aacheni császári palota kápolnijában, innen pedig elterjedt az egész karoling királyságban. Amikor 1014-ben II. Henrik császár koronázásra Rómába érkezett, meglepve tapasztalta, hogy hiányzik a miséből a Credo, és VII. Benedek pápa rendeletével bevezettette.¹⁷⁵

A Credo keleti szövege keleti eredetét tükrözi. Összeállításában épp oly kevésbé szerepelt az a szándék, hogy majd a misébe vegyék be, mint a római eredetű apostoli hitvallás (Symbolum Apostolorum) esetében sem. Egyszerűbb alakban a jeruzsálemi keresztelési hitvallás volt ez, amelyet Jeruzsálemi Cirill 350 körül katekumenjeinek magyarázott (Catecheses 7–18). 374 körül megjelent a szalamiszi Epiphaniusnál (Ancoratus, 118. fej.). Itt adták hozzá a Krisztusra mint Isten Fiára és a Szentlélekre vonatkozó záradékokat az ariánus eretnecség ellen. Ezzel a hitvallás szövege lényegében megkapta mai formáját. Nicea-konstantinápolyi vagy egyszerűen niceai hitvallásnak nevezik azért, mert a benne tartalmazott hittételeket ez a két zsinat védte meg (325, 381). Ünnepelesen azonban csak a kalkedoni zsinat (451) hagyta jóvá. Innen aztán elterjedt egész keleten. Mint várható volt, a különböző egyházak saját változatokat fejlesztettek ki, különféle liturgikus hagyományaiknak megfelelően (Brightman 574).

A bizánci és a római liturgia ragaszkodott az eredeti keresztségi hitvallás egyesszámú alakjához: Credo, hiszek. Minden egyes embernek meg kell vallania hitét, épp úgy, mint a keresztségben. Mindamellettt egyes keleti rítusok bevezették a többesszámú alakot: *Credimus* (és valami megmagyarázhatatlan okból ezt átvette az amerikai miserend). A jeruzsálemi alapszövegben éppen úgy, mint a római változatban hitre vonatkozó állítások – így pl. az Istenre, Krisztusra és művére, az egyház lelki javaira vonatkozó tanítás – elsősorban bibliai kifejezésekkel vannak megfogalmazva. A keleti hitvallásban voltaképpen Pál efezusi levelének formulája (4,5) határozza meg az alapszerkezetet: Egy Isten, egy Úr (a jeruzsálemi szövegben egy Lélek is), egy egyház, egy keresztség.

Az eretnecségekkel szembeszálló fogalmazása miatt a keleti szöveg a kora középkor idején elsőbbségnek és tekintélynek örvendett nyugaton is, úgyhogy az apostoli hitvallás ellenében is érvényesült. Még a II. vatikáni zsinat utáni reformereknek az Apostolicum behozását célzó erőlködései is sikertelenek maradtak. Ezt az előszeretettel ökumenikus megfontolásoktól eltekintve nyilvánvalóan a következő megfontolás okolja meg: Krisztus istenségének megvallása alapvető jelentőségű a római liturgiában, és ezt megfelelő ellensúllyal kell biztosítani éppen most, amikor újból erős hangsúlyt kap embersége és ember-főpapi

szeretete, s éppen a misében, amely különösen kidomborítja ezt a szerepet.

A Credót olyan utasítással vették bele a misébe, hogy az egész gyülekezet imádkozza. A keleti egyházak követték ezt a szabályt, bár a görögöknél egy személy mondta el a közösség képviselőjében. Nyugaton is mindenki együtt mondta. Mint Tours-i Herard püspök mondja 858-as Capitula-jában (Hardouin 5,541): a Credo a Glóriával, Sanctusszal és Kyriével együtt a gyülekezet közös felelőssége („mindenki énekelje”, *a cunctis canatur*).

Maga az a tény, hogy a Credót mindenkinek mondania kellett, föltételezi, hogy egyszerűen recitálják. De mióta a nép nem tudott megbirkózni a latin szöveggel, szerepét hamarosan átvették a *chorus clericorum* („papi énekes csoport”) hivatásos énekesei. A Credót hatalmába kerítette a vokális polifónia, egyes fölsőleges motívumainak közvetítőjeként. Hitünk titkait kétségtelenül dicsőség övezte így. Csak éppen a folyamat során elhanyagolódott vagy feledésbe merült, hogy a hittitkoknak ez a dicsőítése a mise egész eucharisztikus imájának létoka. Szerencsére a népnyelv visszahozatala itt is helyreállította a dolgok egészszéges rendjét.

7. Egyetemes közbenjárások (hivők könyörgése)

Ahogy a bevezető szertartások a pap imájával, a collectával zárulnak, éppúgy az igeliturgia befejezése is ima: a hivők könyörgése vagy egyetemes közbenjárások (*oratio universalis*). Az egyház kezdetén általános szokás volt valami ilyen jellegű záróima, annál is inkább, mert akkoriban az eucharisztia bemutatása nem szükségképpen követte nyomon az igeliturgiát. Szerápcion *Euchologiona* megmutatja ezeknek a kéréseknek szoros kapcsolatát az igehirdetéssel: szerinte ez „a homíliától fölkelve” mondanó ima. A római liturgiában a nagypénteki ünnepélyes könyörgések – a passió olvasását követően – értékes maradványai a régi hagyománynak, a maguk nemében klaszszikusak. De a rendes eucharisztia bemutatás korlátai között aligha várhatjuk el, hogy az egyetemes könyörgések ilyen arányokat öltsenek.

Az egyiptomi liturgiákban az egyetemes könyörgések régi idők óta három egységből álltak (*hai treisz*), azonos szerkezettel: imára való felhívás, a hívek könyörgései és

a pap imája (Brightman 121k; 160, 223–25). A bizánci liturgiában is megkülönböztethető ez a három egységből álló szerkezet, azzal a különbséggel, hogy a diákonus litániája jobban kidomborodik, mint a pap imája (375–82). Ennek az imádságnak elsődleges ügye, mint Justinus elbeszéléséből látható, mindig a nagy, egyetemes szándékok: az egyházért, a püspökért és a papságért, a világ békéjéért, jó aratásért, az országért és városért, a szegényekért, betegekért, szükségét szenvedőkért, a halottakért, a bűnök bocsánatáért, szent halálért.

A római misében a hívők könyörgésének nyomai a szentatyák korának végéig eltartottak. Elmaradásuk, úgy tűnik, egybeesett a Kyrie litánia bevezetésével, amelyet valamiképpen a pótlékának tekintettek, és amely azután a mise elejére tolódott át. Mindenesetre a keleti rítusokban a Kyrie mindig szerves kiegészítő része volt a hívők könyörgésének. Hasonlóképpen találunk a Gelasius-féle sacramentarium több változatában is egy különben megmagyarázhatatlan záróimát a collecta és a „Super oblata” között. Másfelől a gall rítusban olyan népszerűnek kellett lennie a hívők imájának, hogy lényegében még akkor is megőrizték a régi örökséget, amikor szertartásuk helyébe a római lépett, sőt új szövegeket is állítottak össze. Prümi Regino († 915) régi kánongyűjteményében több részt idézett egy ilyen régi típusú imából (De Synodalibus Causis 190; PL 132,224).

Franciaországban egészen századunkig megvolt a *prêtres du prône* (a szentbeszéd könyörgései) régi hagyományból származó szokása. Rendszerint meghatározott kétrészes szerkezete volt, és evangélium után mondták. Mint Père Gy kifejti, csak a mi korunkban fedezték föl ismét jelentőségüket és lelkipásztori értéküket.¹⁷⁶ Másutt, pl. Németországban csak emléke maradt fenn annak, hogy a beszéd után (ha mise közben hangzott el) könyörgéseket mondhat akár a pap, akár az egész gyülekezet, és hogy ezek rendesen csak kötetlenül következtek egymásra, különösebb rend és forma nélkül. De kb. 1940 óta a liturgikus mozgalom a keleti hagyomány befolyására megkísérelte, hogy a régi mintára fölélessze ezekben az országokban a valódi „hívők könyörgését”.¹⁷⁷

Az ilyen irányú erőfeszítések rányomták jegyüket a szent liturgiáról szóló konstitúció 53. cikkelyére is. Az 1969-es miserend szintén megismételte a hívők könyörgésének

itt jelzett alapjellegét, nevét azonban „egyetemes közbenjárások”-ra változtatta (45–47. p.). Nem elég, hogy a hívők könyörgése pusztán a megelőző olvasmányok és homília visszhangja legyen (amint ez a zsinatot megelőző elszietett fejlődésben gyakran előfordult). Ne is a résztvevők benyomásainak szabadon rögtönzött megnyilvánulására legyen alkalom, – közel álló kísértés például kis körben vagy háznál mondott misében. Inkább az egyházért és a világért mondott kérő ima. A miserend azonban kifejezetten említi, hogy különleges szándékok is hozzáadhatók.

Máskülönben az egyetemes könyörgések egyik jellegzetessége, hogy megfogalmazásukra vonatkozólag nincs semmiféle hivatalos szabály. Van egy 1965-ös vatikáni kiadvány: „A közös imák vagy a hívők könyörgése” (*De oratione communi seu fidelium*), példákkal és útmutatásokkal, ezt azonban csak vezérfonalknak szánták, kötelező ereje nincs. A mindenkori megvalósítást a helyi elgondolás ötleteire és püspökkari irányelvekre hagyják. Csak általános útmutatásokat adnak. Alapformaként ott van mintának a litánia: invokációk és valamiféle felelet, váltakozva a vezető és a közösség között. A pap mondja el a közbenjárásra való felhívást, és fontos, hogy a régi liturgikus törvénnyel egybehangzóan záróimájában összefoglalja és összegezze az egészet.

IV. A FELAJÁNLÁS

A felajánlással, offertóriummal kezdődik a mise főrésze. Nem azért vizsgáljuk a kánontól különválasztva, mintha önálló jelentősége lenne. Hogy az eddigiekkel állítsuk párhuzamba: a felajánlás a kánonhoz viszonyítva az, ami a bevezető szertartások az egész miséhez képest. A II. vatikáni zsinat a misének ezt a részét „az eucharisztia liturgiájának” hívja, megkülönböztetésül az igeliturgiától. Hagyományosan „a hívők miséjének” is nevezték, megkülönböztetve a katekumenek, hitjelöltek miséjétől. A régi egyházi előírás szerint a katekumenek meghallgathatták Isten igéjét, részt vehettek a rákövetkező hívők könyörgéseiben is, de az eucharisztia bemutatásán csakis a megkereszteltek lehettek jelen, mert a misének ez a része „titokfegyelem” (*disciplina arcani*) alá esett.

Ettől kezdve már nem a püspök katedrája vagy a pap széke vagy a lektor emelvénye az eucharisztikus ünnep színhelye, hanem inkább az oltár. A pap az oltárhoz megy, és ott is marad a hátralevő időben. Sok keleti liturgiában ez az oltárhoz való közeledés több lett pusztá helyválttatásnál: sajátos liturgikus cselekménnyé vált, imákkal övezve.¹⁷⁸

1. A felajánlás a keleti liturgiában

Különösen hatásos ez a szertartás a keleti szírek püspöki liturgiájában (malabárok, káldok). Az igeliturgia a templom közepén, kiemelkedő helyen (bema) megy végbe a püspök elnökletével. Ezután az e célra kijelölt pap eljön a püspök mellől és felmegy a szentélybe. Közben imádkozik, háromszor megáll és mélyen meghajlik. Az oltár előtt háromszor térdet hajt, megcsókolja, először jobb-, majd baloldalán, végül középen (Raes 83). Hasonlóképpen a régi római miserendben (Andrieu OR 2,93) ezen a ponton is csókkal üdvözölték az oltárt, mint a mise kezdetén.

A teendők következő része a kenyér és a bor előkészítése. Ennek nem kell kifejezett liturgikus cselekmény formáját öltenie: Justinus vértanú úgy beszél róla, mint tisztára gyakorlati dologról. Csak miután a gnosztikusok túlzott spiritualizmusa szükségessé tette a földi teremtésnek és jelentőségének megvédését, akkor emeli ki Szent Iréneusz az eucharisztia anyagi elemeit, amelyekben „a teremtés zsongóját” ajánljuk fel. Mint fentebb láttuk, ebben az időben írta Tertullianus és Szent Ciprián a legelső tudósításokat arra vonatkozólag, hogy a hívők felajánlási adományokat hoznak (I. rész, 3. fejk.).

A 4. század óta a felajánlási adományok előkészítése minden rítusban világosan beilleszkedett a liturgia szabályszerű menetébe, tekintet nélkül arra, hogy a népnek volt-e benne szerepe. Minthogy azonban az igeliturgia megelőzte az eucharisztia bemutatását, most kétféle megoldás vált lehetségessé: az adományokat vagy az igeliturgia előtt, vagy utána készítették elő. A római és a keleti szír liturgia a másodikat választotta, és eredetileg más helyeken is így volt.

Később keleten az adományok előkészítését általában előbbre vették, és a megnyitó szertartásokhoz csatolták (Raes 62–75). A 8. századdal a bizánci liturgiában az ado-

mányok előkészítése gondosan kidolgozott szertartássá fejlődött, az ún. „behozatallá” (*proszkomide*). A pap a diakonus segédletével egy különálló asztalnál, a *prothészisz-nél* („az eléje tevés helye”) végzi. Először szentírási szavak és imák kíséretében elkülönítik a kenyérből a kivágott „Barányt”. Bort és vizet öntenek a kehelybe. Azután nagyobb számú részecskét vágnak ki a kenyérből és külön rakják a szentek, valamint az élők és holtak emlékezetére. Utána megtömjénezik az adományokat, és háromszoros fátyollal (*velum*) fődik be. A felajánlási szertartásnak ezt az első részét a pap imával zárja.

Az igeliturgiát befejező imák után az adományokat a nagybemenetben az oltárra hozzák. Elöl fáklyavivők és tömjénező halad, utána a diakonus és a pap hozza a fátyollal befödött áldozati kenyeret és kelyhet a szentélybe. Közben a *kerubikont*, „kerubéneket” éneklük. A szertartás kezdeteit már 390 körül fölismerjük, Mopszuesztiai Theodor idejében. Ő előrejelző utalást látott benne az áldozatra vezetett Krisztusra (Mingana 222). A régi gall misemagarázat említi, hogy a misének ugyanezen a pontján hasonló módon hozták be az áldozati adományokat (17kk a Quasten kiadásban).

2. A felajánlás a nyugati liturgiában

a) Felajánlási körmenet

A nyugati liturgia viszont sohasem ismert mást, mint az adományoknak az eucharisztikus liturgia elején való előkészítését, és pedig egyszerű formában. Kivételes dolog volt, ha előbbre került, mint pl. a domonkosoknál. De még akkor is erősen hangsúlyozták a nép részvételét: bevezették a hívők felajánlási körmenetét. A keleti liturgiákban sem volt teljesen ismeretlen ez a körmenet. Bizáncban ünnepléses alkalmakkor a császár hozta az áldozati adományokat az oltárhoz. Adatunk van arról is, hogy Egyiptomban a hívek még nemrégiben is kenyeret és bort vittek az eucharishtiához, bár a szokás csak nyugaton fejlődött ki teljesen. A 7. századvégi *Ordines Romani* tanúsága szerint Rómában ilyen volt a körmenet: a pápa, oldalán a fődiakonussal és segédeivel, lejött a nép elé, és személyesen vette át a nemesek kenyéradományait, a fődiakonus pedig a borfelajánlásokat.

Amikor a római liturgia áterjedt a gall-frank területre, ez a szertartás valóságos felajánlási körmenet lett. Középkori liturgiama­gyarázatok ahhoz a körmenethez hasonlítják, amellyel a nép hódolt virágvasárnap az Úrnak. A nép adományul kenyeret és bort hozott, de más dolgokat is föl lehetett ajánlani, különösen a templomi használatra valókat, például olajat és gyertyát. Végül azután a 11. századtól kezdve mindezeknek az ajándékoknak a helyébe fokozatosan pénzádomány lépett.

A felajánlási körmenet századokig a vasárnapi mise része volt, ennek megvan a nyoma a karoling korszak különböző rendeleteiben is. Dél-Németország egyes vidéki plébániáin még a 20. század elején is megvolt. A kései középkor azonban kimondta, hogy csak az év négy legnagyobb ünnepén kötelező a hívek részére, a trienti zsinat után pedig nem tűnik fel többet az egyházi szabályok között. De a régi hagyományból megmaradt a felajánlási himnusz. Ez az *offertorium* (vagy *antiphona ad offertorium*) nevű himnusz eredetileg a felajánlási körmenetet kísérte.

b) A szertartás kifejlődése

Ezután a papnak az oltárra kellett helyeznie az adományokat. Imádság kíséretében tette ezt. A régebbi római liturgiában az adományok fölött mondott ima (*Oratio super oblata*) volt a felajánlási szertartás egyetlen imádsága, és mint minden más imát is, fennhangon mondták. A karoling időkben keleti befolyásra szokásba jött, hogy hal­kan imádkozzák, úgy okoskodva, hogy mint áldozati ima már a szent mélységekhez tartozik. Ekkor azután az adományok előkészítésének egész cselekményébe belekerültek más csendben mondott imák is; de még hosszú ideig teljesen magánjellegű minőségben.

Igy kifejlődtek azok az imák, amelyekkel a pap átvette a diakonustól az adományokat: imádság a kenyér felajánlására, egy másik a boréra, más imák mind a kettő fölött együtt („Az alázatosság szellemében”, „Fogadd el, legfölségesebb Szentháromság”: *In spiritu humilitatis; Suscipe, sancta Trinitas*). Más imák is szerepeltek a szertartás különböző pontjain a kenyér és bor adományainak megáldására, először külön-külön, azután mindkettőre együtt. A bor és víz összevegyítésekor a 11. századtól sze-

replő népszerű formula benne van a régi római sacramentariumokban mint karácsonyi collecta. Ezekkel a szavakkal kezdődik: „Isten, aki az emberi természet méltóságát . . .” (*Deus, qui humanae substantiae dignitatem*).

Ezekkel az imákkal nem mindig társult a felajánlás tulajdonképpeni gesztusa. Itáliai kéziratok tanúsága szerint a 13. századig a kenyeret és bort egyszerűen rárakták az oltárra (MRR 2,58, n. 86). A karoling birodalomban a felajánlás végén rendszerint szertartásosan megtömjénezték az adományokat. Ez a szertartás később kibővült, és magába foglalta a papság és a nép ünnepélyes megtömjéneztetését is, külön imák kíséretében. Azután következett a kézmosás, mint a lehető legtermészetesebb teendő, hiszen a pap kezébe vette a tömjénezőt és sok esetben a hívek adományait.

De a liturgikus kézmosásnak nem ez volt az eredeti helye, még kevésbé az eredeti jelentése. Adatunk van rá, hogy az eucharisztikus liturgia legelején ment végbe, annak a belső tisztaságnak a jelképéül, amellyel a pap a szent titok ünneplésébe kívánt belépni. Keleten ez a magyarázat már a 4. században megvan a jeruzsálemi misztagógikus katekizisekben (5,2). Továbbá az első római Ordo szerint a pápa az oltárhoz vonulása előtt mos kezét, tehát még mielőtt átveszi a klerikusok felajánlásait (Andrieu OR 2,92k). A Ceremoniale Episcoporum (1,11,11) pedig az offertórium elején írja elő a kézmosást a püspököknek mindmáig.

Még egy következménye volt az imák csendes elmondásának azon felül, hogy az Oratio super oblata-ból Secreta, „csendes ima” lett. A papnak ugyanis ezután már halkan kellett tovább mondania az egész kánont is. Emögött a gyakorlat mögött az a gondolatmenet állt, hogy a celebránsnak egyedül kell a szentek szentjébe lépnie Isten elé. De mielőtt mintegy a prefáció ajtaján keresztül belépne oda, valamiképpen búcsút kell vennie a gyülekezet-től, imájukba ajánlva magát. Ez volt az eredete az „Imádkozzatok, testvérek” (*Orate fratres*) felszólításnak, amely a 8. század elején jelent meg, s többé-kévesbé egybeesett a kánon sotto voce recitálásáról szóló első tudósításokkal. Sokáig azonban a segédkező papságnak szólt, és csak a középkor vége felé intézték a gyülekezethez: *Orate, fratres et sorores* (MRR 2,86).

3. Az új miserend

A II. vatikáni zsinat misereformjával megbízott tudósok mérlegelték, nem kellene-e helyreállítani a felajánlás eredeti egyszerűségét, vagyis többé-kevésbé a gyakorlatilag szükséges cselekményre rövidíteni, hozzáadva befejezőképpen az adományok fölötti imát. Felfogásuk ez volt: minthogy a mise lényeges cselekménye még csak most kezdődik, ne vonjuk el róla a figyelmet túlságosan terjedelmes felajánlási szertartással. Más szóval: a szentmise-áldozat mint az egyház áldozata csak az átváltozásban valósul meg, ne homályosítsuk ezt el az egyháznak valami független, önálló áldozatával. Továbbá abban is meggyeztek, hogy a pap ne végezzen hosszú, nem hallható imákat, miközben a nép énekel.

Az új miserend középúton marad. Megmagyarázza, nem pedig kiküszöböli azt a szimbolikát, amely az adományoknak az oltárra helyezésében rejlik. Biztat a hívők felajánlási körmenetére. Még a felajánló mozdulatot, az adományok fölemelését is megtartotta.

Másfelől elhagyott majdnem minden karolingkori eredetű kísérő imát, csak egy-egy rövid mondat kíséri a ketős cselekményt. Az a célból bevezetett formulák régi időkből valók. Valószínűleg ugyanezeket a szavakat használták Krisztus korában a zsidó étkezésen a kenyér és bor megáldására. Ligier így rekonstruálta ezt a kenyér fölött elmondott zsidó áldást: *Benedictus tu Deus noster, rex universi, qui producit panem de terra* („Áldott vagy, Istenünk, mindenség királya, aki kenyeret hoz elő a földből”), a bor fölött pedig: . . . *rex universi creans fructum vitis* . . . („mindenség királya, aki a szőlőtő gyümölcsét teremti”) (Hänggi–Pahl 6–7).

Más szóval a megújított felajánlási formula hármasszmét foglal magában: a kenyér és bor földünk termékei, s így a mi világunkat és életünket jelképezik; kezünk művét, napi fáradozásunkat is jelentik; és itt úgy ajánljuk fel őket, mint annak anyagát, anyagi leplét, amivé az eucharisztikus misztériumban válnak: az élet kenyerévé, lelki itallá. Ugyanakkor ez az értelmezés más szemszögből megerősíti, hogy a „felajánlás” (*offerimus tibi*) nem abszolút, önálló értelemben értendő.

Megmaradt tiszteletreméltó hagyományként a vízzel való vegyítés, amelynek szimbolikáját Szent Ciprián emel-

te ki (mint megjegyeztük az I. rész 3. fejezetében). De a régebbi karácsonyi collectából csak a lényeges szavakat tartották meg, ti. hogy ami a megtestesülésben elkezdődött, az teljesedjék be most ebben a szentségben, és osztozzunk annak istenségében, aki érettünk emberré lett. Ciprián szemében a cselekménynek még tágabb jelentősége van: Krisztus magához vonja egyházát.

Változatlanul megmaradt „Az alázatosság szellemében” (*In spiritu humilitatis*) kezdetű ima, amely mindig a felajánlás menetének hangsúlyos összefoglalása volt és mélyen meghajolva mondták (MRR 2,51k). Ennek oka, hogy igen jól kifejezi a szív „láthatatlan áldozatát”, minden külső felajánlás belső értelmét.

A kézmosás is megmaradt szokásos helyén. Félreérthetetlen mindenestül jelképes jelentése, amit a miserend általános utasításai is kiemelnek (52.p.). Minden népre, minden időben megvan a hatása. Általános érvényű követelmény, hogy különösen a legszentebb cselekmény vezetőjének tisztának kell lennie. Ez a gondolkodás olyan természetes volt az első idők keresztényei között, hogy Tertullianusnak az imádságról szóló művében (*De oratione* 13) biztosítania kellett őket: nem szükséges minden alkalommal kezét mosni, mielőtt Istenhez emelik kezüket könyörgésre. Lehet, hogy egy betűragó és technikai érdeklődésű nemzedék számára idegenné váltak az ilyen szimbólumok, de ezért talán még nem mindenestül fölöslegesek.

Megmaradt az „Imádkozzatok, testvérek” (*Orate, fratres*) is, annak ellenére, hogy bevezetésének eredeti oka, a kánonnak tiszteletteljes csöndben való elmondása már nem áll fenn. Valamiképpen ugyanaz a szerepe, mint a mise más helyein a „Könyörögjünk” (*Oremus*) felszólításnak, minthogy most a felajánlás elején nincsen „Oremus” (vagy ha van, csupán az egyetemes könyörgések bevezetésére való). Az „Oremus” utáni, csendes imára szánt szünet helyén most a „Fogadja el az Úr” (*Suscipiat*) áll. Ez a 11. század óta vált használatossá mindenütt.

V. AZ EUCHARISZTIKUS IMA

1. Az eucharisztikus ima történeti kifejlődése

A mise legfontosabb részének alapsejtje magától Krisztustól ered. Ez az eucharisztia utolsó vacsorái megalapításának elbeszélése, az átváltoztatás megszentelt szavaival, hálaadó ima keretében. Láttuk, hogy az eucharisziát már sokkal az elbeszéléseknek az Újszövetségben való rögzítése előtt megülték. Ennélfogva legrégebb alakja nem a bibliai változattól függött, hanem először csakis liturgikus használat állandósította. Valóban: abban az időben egyetlen fogalmazást sem rögzítettek.

a) Az alapítási elbeszélés kezelése

Fritz Hamm történelmi leletei szerint¹⁷⁹ keleten is, nyugaton is jelentős fejlődés folyt le ugyanabba az irányba, bár egymástól teljesen függetlenül. Kezdetben arra törekedtek, hogy a kenyér és a kehely fölött kiejtett szavak a lehető leghasonlóbbak legyenek. Így a nagy keleti liturgiák mind a két szövegben ugyanazzal az egyetlen *hálaadás* szóval adták vissza az *eukharisztészasz*, *eulogészasz*, *hagiaszasz* igeneveket. Ugyanígy a kenyér fölött mondott szavakhoz is hozzátették azt, ami (Mt 26,28 szerint) a kehely fölött hangzott el: „a bűnök bocsánatára”. Ugyanez az ügykezet utat talált a római kánonba is. Itt mind a két helyen bizonyos díszítő szavak szerepelnek az elbeszélésben, és – hasonló megfogalmazásban – kicsit terjedelmesebbé válik: „hálát adva áldást mondott . . . tanítványainak adta és így szólt” (*tibi gratias agens benedixit deditque discipulis suis dicens*).

A második törekvés az alapítás elbeszélésével kapcsolatban az volt, hogy megfogalmazása a liturgiában a lehető legközelebb álljon a bibliai szöveghez. A római kánon a bibliai elbeszélésnek szinte minden elemét fölvette magába, egyetlen jelentős kivétellel: nem szerepeltek benne a kenyér fölött a Pál/Lukács hagyományban található szavak: „amelyet értetek adok”. E. C. Ratcliff *Az alapítási elbeszélés* c. művében azzal magyarázza ezt, hogy a római kánon szövege Mt 26,26-28-ra alapult.

A harmadik törekvés mind a keleti szövegekben, mind a római kánonban a díszítés. Így pl. az Úr a kenyeret és

a bort „szent és tiszteletreméltó kezébe” veszi. A kehely fölött kiejtett szavak kellős közepébe eléggé megdöbbenő módon már a 6–7. századi sacramentariumokban bekerült „a hit titka” (*mysterium fidei*) kifejezés. 1Tim 3,9-ből kölcsönözték, ahol persze egészen más összefüggésben áll: Pál azt mondja, hogy a diakonusoknak őszintén kell hinniök „a hit titkában”. Talán azért társult gondolatban a kehely konszekrálásával, mert a kehelyért a diakonus volt felelős.

b) Az elbeszélés elhelyezése

A középkorban az érdeklődés az átváltozásra összpontosult. Ez arra vitte a teológusokat, hogy az alapítás elbeszélését környezetétől különválasztva nézzék. Pedig a hálaadó ima keretében van a helye, ezt már a bibliai elbeszélések is hangsúlyozzák. A cselekmény megismétlésére adott megbízást a régi egyház egyhangúlag úgy értelmezte, hogy ebben a hálaadó ima is benne van. Tartalmát és szerkezetét nem határozta meg merev szabály. Áttérhetett egyszerűen mindjárt a hálaadás elsődleges tárgyára, Krisztus titkára; de finoman tagolt részletezésbe is merülhetett. Összesűrítette a hálaadást egyetlen egyszerű mondatba, vagy leírhatta ünnepélyes, egyszerű kifejezésekkel, az anyagi karokat hívva segítségül, hogy együtt énekeljék az Úr dicséretét. Ebben a szellemben illesztették bele már igen korán – előbb keleten, majd nyugaton – minden liturgiába a Sanctust.

A nyugati szír és bizánci típusú liturgiában az ünnepélyes nyelvű hálaadás és dicséret, eget-földet átjáró lendületével jellemző az egész Sanctusig terjedő részre. A hálaadás tárgyának kifejtésére, azaz Isten kegyelmes beavatkozására az ember történelmébe csak a Sanctus után kerül sor. Vagy úgy, hogy Isten ószövetségi szerepet részletezi (mint a Bazil-féle anaphora 4. századból származó régebbi alakjában vagy még Jakab anaphorájában is), vagy úgy, hogy a megtestesüléssel kezdve hosszabban leírja a megváltás művét (mint a nyugati szír liturgia legtöbb későbbi anaphorájában). Sok esetben a gall típusú liturgiák is követték ezt az utat. Az átmenetet rendszerint összekötő mondatok alkották a Sanctus után: *Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Christus, qui . . .* („Ő valóban szent, valóban áldott Urunk Jézus Krisztus, aki . . .”)

Az egyiptomi liturgiákban a hálaadás témája mindjárt az eucharisztikus ima elején merül föl, rövid utalással az üdvösség történetére. Az ima azután a mennyei dicsőítő himnusz nagyarányú leírásával folytatódik egészen a Sanctusig. De ezen a ponton más útra térnek: a régebbi emlékekben epiklézis következik. Itt is van utalás az angyalok himnuszára, de nem a „Szent!” felkiáltásra, hanem a „Dicsőséged betölti a mennyet és a földet” szavakra. Legegyszerűbb alakját egy Der-Balyzezből származó 6. századi papirusztekercsen találták: „Tölts el minket is dicsőségeddel, és küldd le kegyesen lelkedet ezekre az adományokra” (Hänggi–Pahl 124–26). Szerápcion és Márk anaphorája ugyanilyen szerkezetű, csak bővebb. Mind a három esetben első az epiklézis, utána következik az alapítás elbeszélése.

Alapjában véve így alakult ki a római kánon is. A „tehát” kötőszó (*igitur*: „Te igitur”, „Könyörögve kérünk tehát, jószágos Atyánk”) a kapcsolatot a Sanctusszal és mindazzal, ami azt megelőzi. A hálaadó ima most kéreseként folytatódik. Könyörög Istenhez, fogadja el és áldja meg a felajánlott adományokat. Ilyenformán ezen a ponton epiklézis is bekerül. Mert ha figyelmen kívül hagyjuk az itt kezdődő és a „Hanc igitur”-ra is kiterjedő közbenjárásokat, a nyomában következő „Quam oblationem” ima pontosan a régi római liturgia konszekrációs epiklézise. Igaz, nem említi a Szentlélek személyét, de nyilvánvalóan azt kéri Istentől: áldja meg ezeket az adományokat, hogy Krisztus testévé és vérévé válhassanak.

Az epiklézis az eucharisztikus ima jogszerű eleme. Eredetileg nem ezen a ponton, hanem átváltozás után állt, mielőtt még bármi utalás is történt volna arra, hogy a most átváltozott adományokat magunkhoz vesszük. Igaz, még ezen a korábbi helyén sem Szentlélek-epiklézisként szerepelt a római kánonban, de a „Supplices” ima második részében volt valami hasonló: kérjük Istent, vitesse az áldozatot mennyei oltárára, hogy akik magukhoz veszik belőle Krisztus testét és vérét, azokat „a mennyei áldás és kegyelem teljessége töltse el”. Ez az áldozási epiklézis azután elterjedt minden keleti liturgiában olyan formában, hogy egyszerre juttatja kifejezésre az átváltozás és a gyümölcsöző áldozás kérelmét. Dogmatikai problémáját már megvitattuk a II. rész 5. fejezetében.

2. Anamnézis és felajánlás

Az anamnézis a felajánlás aktusával minden liturgiában még szorosabban hozzátartozik a mise szentségi központjához, mint az epiklézis. A tulajdonképpeni anamnézis az alapítási elbeszélés szavai után a legelső ima, pontosabban ennek az imának a kezdete. A megemlékezés tárgyát a hálaadó ima már kifejtette, és minthogy tulajdonképpen tágabb értelemben az egész mise hálaadó ima, magában az anamnézisben csupán világosan ki kell jelentenünk: cselekvésünkkel az Úr parancsát teljesítjük, hogy emlékezzünk meg róla. Ennek megfelelően itt csak a megemlékezés lényegét jelezzük néhány szóval.

A római kánon alig mond többet Pál fogalmazásánál (1Kor 11,26, az Úr halála) vagy Hippolytusénál (szenvedés és feltámadás). Ezzel szemben a keleti liturgiák gazdagabban fejezik ki a megemlékezést. Az egyiptomi liturgiák magának Pálnak a szavát használják: *Katangellete*, „hirdessétek” (ti. a halálát), és egyben buzdítják a népet, hogy felkiáltással vegyen részt a „hirdetésben”.¹⁸⁰ Ez a liturgia másokkal együtt nem áll meg a szenvedés megemlékezésénél, hanem említheti az eltemetést, a feltámadást, a mennybemenetelt és a felmagasztalást az Atya jobbjára. A nyugati szír anaphora még a „dicsőséges és félelmetes második eljövétel”-re is tartalmaz célzást. Már ez is túlesik a tényleges anamnézis, vagyis megemlékezés körén. Mit kezdünk akkor az ítélet teljes leírásával, amelyre szintén kiterjed jónéhány ilyen anaphora „megemlékezése”? Legrégibbükben, a Jakabében a nép ezen a helyen irgalomért való könyörgéssel válaszol.

A gall liturgiákban az anamnézis gyakran önálló mondat határozott igealakokkal: „Megemlékezünk . . .” „Ezt tesszük . . .” „Hirdetjük . . .” „Megvalljuk . . .”¹⁸¹ Más keleti és nyugati liturgiákban igenév szerepel: „Megemlékezve tehát . . .” Más szóval a megemlékezést alárendelik a felajánlásnak.

A „felajánlás” legegyszerűbb formájában megjelenik már Hippolytus eucharisztikus imájában is: „Megemlékezve . . . felajánljuk neked a kenyeret és a kelyhet” (*Memores . . . offerimus tibi panem et calicem*), Hasonló, de terjedelmesebb kifejezés rendszeresen előfordul minden liturgiában ugyanezen a helyen. A római kánonban egészen különleges hangsúlyt kapott. Először leírja a kánon

a felajánlott adományokat egész értékükben és jelentőségükben: „Az örök élet szent kenyerét és az örök üdvösség kelyhét” (*Panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*). Azután következik maga a felajánlás, utána pedig egy könyörgés, hogy Isten tekintsen le kegyesen ezekre az adományokra, mint valamikor Ábel, Ábrahám és Melkizedek áldozati adománaira („*Supra quae*”), és vitesse menyei oltárára, ami képes kifejezéssel Isten elfogadását jelenti („*Supplices*”).

A római liturgia szokatlan vonása az, hogy a felajánlás az átváltoztatás szavai előtt is szerepel, és pedig nemcsak a adományok fölött mondott imában – ennek a legtöbb liturgiában megvan a párhuzama –, hanem magában az eucharisztikus imában is. A Sanctus utáni első ima, amely átvezet az epiklézisbe, felajánló jellegű: arra kéri Istent, fogadja el és áldja meg az adományokat, és máris úgy beszél róluk, mint „szent és tiszta áldozat”-ról (*sancta sacrificia illibata*). Ez igazán figyelemreméltó. Az egyiptomi liturgiák ebben a tekintetben is rokonságot mutatnak a rómaival; ezek az eucharisztikus ima megnyitó részében, vagyis a prefáció elején használnak hasonló felajánló kifejezéseket.

3. Közbenjárások

A felajánlás tényének hangsúlyozása az istentiszteletnek ezen a pontján oda vezetett, hogy tovább is elidőztek itt a nagy kérő imával, a közbenjárásokkal.¹⁸² Egyiptomban ezeket a prefációba szőtték bele, a római kánonban a „Te igitur” után következnek.

Mint már láttuk, az egyház és az emberiség nagy szándékaira mondott kérelmek már a 2. században megjelennek a misében. Justinus vértanú igazolja ezt. Az ő leírásában az igeliturgiát fejezik be mint rendszeres, hosszabbra nyúló kérések. Sőt minden liturgiában az igeliturgia záradékaként maradtak meg, kivéve a nyugati szírt és a rómain, ahol hamarosan eltűntek. De legkésőbb a 4. század után minden liturgiában (a gall kivételével) új fejlődésnek indultak az eucharisztikus imán belüli közbenjárások alakjában. A szándék nyilvánvalóan az volt, hogy a kérések közelebb jussanak az áldozat legszentebb szakaszához.

Egyiptomot kivéve ez az egész keleten az átváltozás után, nem pedig előtte történt, tehát akkor, mikor már a tulajdonképpeni hálaadó ima befejeződött, és az áldozati

adományok felajánlása határozottan kifejezésre jutott. Már a 4. századi Apostoli Konstitúciókban úgy találjuk, hogy ez az ima tíz egységből áll, mindegyik így kezdődik: „Kérünk téged . . .-ért is”, vagy „Felajánljuk neked /az áldozatot/ . . .-ért is”. A jakobiták nyugati szír liturgiájának későbbi fejlődése során a diakonus minden egység elején imára hívja fel a népet, azután pedig a pap elmondja a könyörgést.

A római liturgiába ezen a helyen a halottakról való megemlékezést iktatták be, először olyankor, ha nem volt sem vasárnap, sem ünnep, a 9. századtól fogva minden nap. De a közbenjárások java a „Te igitur” imát követte: könyörgés az egyházért és az egyházi előjárókért (néha a keresztény államfőkért is, mint Ausztriában egészen 1918-ig), és esedezés (az első Mementóban), hogy Isten emlékezzék meg azokról, akik felajánlják az áldozatot és azokról, akik részt vesznek rajta.

A római kánonnak ez az imája utóbb egy új elemmel bővült: a mennyei egyházzal való közösség megerősítésével. A dicsőséges Istenanyával (1962 óta: és Szent Józseffel), valamint minden szenttel közösségben (*communiantes*) ajánljuk fel adományainkat (*vota*) az „élő, örök és igaz Istennek”. A mennyei szentek név szerint szólított képviselői itt szent számat alkotnak, 2×12-t: tizenkét apostol és tizenkét vértanú. Később, a halottakért való megemlékezéshez csatlakozó „Nobis quoque” imában hasonlóképpen szent számban hívunk segítségül vértanúkat: hét férfit és hét nőt. A lista élén Keresztelő János áll, ismét egy nagy szent, akiről maga Krisztus mondta a dicséretet, hogy a legnagyobb az asszonyok szülöttei közt.

Idáig a közbenjárások személyekre vonatkoztak, akiket imában Istennek kellett ajánlani. Utóbb azonban a római kánonban feltűnt egy új formula, a „Hanc igitur”, amelyben különleges szándékokat lehetett megemlíteni. Eredetileg csak fogadalmi misékben használt váz volt, a pap egészítette ki azzal a szándékkal, amelyért imádkozni óhajtott, ill. amelyre fel akarta ajánlani a misét. Nagy Szent Gergely pápa ideje óta azonban megállapított szöveg lett belőle, a kánon szabályos és állandó része. Különleges alkalmak kivételével most csak a legtagább körű szándékok megemlézésére szolgált: békesség a földön és végső befogadásunk a választottak közé.

Ilyenformán a „Te igitur”-tól kezdve a római liturgia eucharisztikus imája szinte mindenestül áldozati és könyörgő imádsággá vált, és így az észak-európai országokban mindinkább elkülönült a prefációtól. A római szertartáskönyvekben azonban még mindig egy egységnek tekintették a prefációval, ui. a legrégebbi kéziratok közül jónéhányban az áldozati cselekmény kezdetét jelző felírás: *Incipit canon actionis*, az „Emeljük föl szívünket” (*Sursum corda*) felszólítás előtt szerepel. Vagyis az eucharisztikus ima a prefációval kezdődik, és így alkotja a szabályt (kánon), amely szerint a szent cselekményt végezni kell.

4. A csendes kánon

Hanem azután megjelenik Szevillai Izidor, és megkülönbözteti az imáknak azt a csoportját, amely a szentség létrehozásához (*conformatio sacramenti*), vagyis az átváltoztatáshoz tartozik. Ez szerinte azonosítható a „Te igitur”-ral kezdődő résszel. A 9. századtól kezdve a kánon fogalma erre a szakaszra szűkült le, a prefációt pedig úgy tekintették, mint a kánon nem túlságosan fontos bevezetését, mint valami előszót egy könyvhöz. Már nem azt jelenti, amit egykor Rómában: a teljes eucharisztikus imát, amelyet ünnepélyesen kellett elmondani a nép és Isten előtt (*fari* = beszélni, *prae* = előtt, helyi értelemben). A kánontól a szentek szentje lett, ahová csak a papnak volt bejárása.

Ettől a „csak”-tól már mindössze kis lépés vezetett addig a gyakorlati következményig, hogy a kánon alatt jelképes csend uralkodott. Ez a gyakorlat nem volt új sem a gall, sem a keleti liturgiában.¹⁸⁵ A kánont most a pap halálán imádkozta, és hozzáférhetetlenné vált a népnek. Az eucharisztikus ima régi, eredeti értelme általában még a papság felfogási körén is túl esett.

Ellensúlyozták ezt bizonyos mértékig a 12. század óta bekerült elemek. Az ostyának a „kezébe vette a kenyeret” (*accepit panem*) szavaknál történő megemeléséből – ami eredetileg a zsidó étkezési szertartásból kölcsönzött felajánlási szertartás volt – az átváltozott kenyér fölemelése lett. Krisztus testét a pap tiszteletre mutatja be a népnek. Az átváltozás szertartásilag is a szentmise tetőpontjává – válik. Csengők szólnak, tömjénfelhők szállnak, mindenki térdre hull, hogy imádjá az Oltáriszentséget. A mise döntő

mozzanatának ez a kiemelése és a szentség iránt tanúsított tisztelet magában véve föltétlenül nyereséget jelent. De elhomályosult az eucharisztikus cselekmény fölfelé tartó íve, amint a hálaadás és dicsőítés nagy lendületével emelkedik. Mert az eucharisztia fölemelkedés az Istenhez. Most azonban, a félő tiszteletnek ezzel a nagymértékű hangsúlyozásával, a figyelem inkább az ellenkező irányú mozgásra, a lehajló ívre összpontosult.

5. A liturgikus reform

a) Általános megközelítés

A II. vatikáni zsinat liturgikus reformja nem volt könnyű vállalkozás, különösen amikor a kánonra került a sor. Nem kevés zsinati atya amellett szállt síkra, hogy azt érintetlenül kell hagyni. A szent liturgiáról szóló konstitúció nem tartalmaz kifejezett szabályokat ezen a téren, csak azt az általános irányelvet, hogy az eucharisztikus liturgiát „lényegének megőrzésére fordított kellő gonddal” kell megreformálni (50. p.). Ugyanakkor azonban a zsinat határozata szerint a reformnak olyannak kell lennie, hogy a hívők ne csak megértsék a szertartásokat és imákat (ezt a fogalmazást javasolta az előkészítő bizottság), hanem „a szertartások és imák megfelelő értékelése által” hozzáérjenek a bennük jelzett misztériumhoz, és tevékenyen részt vegyenek benne (48. p.).

Hogy ezt a követelményt teljesíthessék – és a dolog természeténél fogva nem volt kibúvó a következmények alól –, a kánont nem lehetett érintetlenül hagyni. Ezért már a második utasítás (*Instructio altera*), 1967. máj. 4-én eltörölte a kánon csendjét, és felhatalmazta a püspöki karokat, hogy a kánonban is (AAS 59/1967/445, 448) megengedjék az anyanyelv használatát. De kezdettől világos volt az is: ha a kánon arra való, hogy segítsen a népnek megérteni a megváltásnak a misében megjelenő titkát, akkor nem sok haszonnal jár a római kánon pusztá lefordítása. Ilyenformán a reform két lehetőséggel került szembe: Vagy felülvizsgálja magának a kánonnak a szövegét, s átdolgozza úgy, hogy gazdagítsák a prefáció szövegét és mindenekfölött az összes közbenjárásokat együttesen a kánon végére rakják, – vagy pedig a hagyományos római kánon mellé más eucharisztikus imaformákat is bevezetnek. VI. Pál pápa a második lehetőség mellett döntött.

De a pápától 1969. ápr. 4-én jóváhagyott új római misekönyvben a római kánon maga sem maradt teljesen érintetlenül.¹⁸⁴ Először is elhagyták (vagy az angol változatban tetszőleges használatra zárójelbe tették) a minden szakaszt berekesztő „a mi Urunk Jézus Krisztus által” (*Per Christum Dominum nostrum*) szavakat. Ezeknek eredete ugyanis a kánonba szakaszosan beleszórt közbenjárásokra ment vissza, amelyek mindegyikének megvolt a maga külön záróformulája. Továbbá a két párhuzamos listában felsorolt szentek legtöbbszörének neve zárójelbe került annak jeléül, hogy elhagyható. (András apostol Péterrel és Pállal együtt történetesen kívül maradt a zárójelen. Valójában mintegy áthozták ide az Úr imáját követő embolizmusból, ahol a neve nyilvánvalóan a bizánciak iránti barátság zálogaként szerepelt – MRR 2,285). A korszerűsített római kánon egy jó prefációval párosítva nagyon kielégítő eucharisztikus ima, különösen most, hogy még vasárnaponként is az 1759 óta használt Szentháromság-prefáció helyében olyanok szerepelnek, amelyek a húsvéti titkot hangsúlyozzák.

b) Az új eucharisztikus imák

A három új „kánot”, azaz a második, harmadik és negyedik eucharisztikus imát 1968-ban tették közzé. Az alapítási elbeszélésben az átváltoztatás szövege mindenütt azonos. A Sanctus és a befejező doxológia a római kánonból való. Mind a három „kánon”-ban megvannak a konszekrációs epiklézis, valamint az áldozási epiklézis elemei (minthogy említés történik a Szentlélekről). Utolsó részében pedig mind a három közbenjárásokat tartalmaz, a mennyei szentek segítségül hívásával.

Egyébként a II. eucharisztikus ima lényegében Római Hippolytusé, amelyet 215 körül foglaltak írásba. Feltűnő benne a hálaadó ima egyszerű világossága, valamint az egésznek rendkívüli rövidsége, különösen a Sanctustól az alapítás szavaihoz való rövid átmenet. Nem a vasárnapi közösségi misére szánták, hanem köznapokra és olyan sajátos helyzetekre, amikor egyszerűbb forma lehet kívánatos (Miserend 322b).

A IV. eucharisztikus ima mintái a nyugati szír és bizánci típusú anaphorák voltak. Ennek megfelelően (és ellenében az egész római hagyománnyal) az üdvösségtörténet leírását nem a prefációban, hanem a Sanctus utáni

részben tartalmazza. A leírás az ószövetség történetével kezdődik, és nyelve tele van bibliai fordulatokkal, így meghitt ismeretséget tételéz föl a szentírás nyelvével. Részben ökumenikus igények is döntően szerepeltek összeállításában.

A III. eucharisztikus ima mutatja legjobban a római hagyománynak és az eucharisztikus ima újrafölfedezett eszményének összeolvadását. Minthogy szövege csak a Sanctus után kezdődik, így megőrzi a római kánon hagyományos szerkezetét: változó prefáció és változatlan kánon. Továbbá az azelőtt használatos prefációkat az új Missale Romanumban is meg lehetett tartani, sőt számuk még növekedett is. A III. kánon sajátos előnye, hogy a Sanctus és az alapítási elbeszélés közti átmenet középúton áll a 2. kánon rövide és a hosszú 4. kánon között, de szerencsésen egyesíti mindkettőnek a tartalmát. A Sanctusszal végződő prefációk már leírták a megváltás művét, a kánon tehát folytatja a megváltás gyümölcseivel, az egyházzal: Isten egyháza egybegyűl minden korból és minden népből, hogy föl lehessen ajánlani benne a tiszta áldozatot, minden időben, ebben a pillanatban is.

A megújított eucharisztikus imának ez után az általános áttekintése után most még néhány olyan részletet kell sorra vennünk, amely talán magyarázatot igényel.

c) *Prefáció és Sanctus*

A prefáció mindig a hagyományos párbeszéddel indul. A római rítus ezt a párbeszédet eredeti egyszerűségében őrizte meg, a legtöbb egyéb liturgiában kisebb módosuláson ment át. De maga a dialógus igen régi. Különösen az *Adjunk hálát Urunknak, Istenünknek* felszólítás nyilvánvalóan visszanyúlik az első keresztény közösség szokására, mint az I. rész 1. fejezetében leírtuk. A római formában és több keleti változatban a hálaadó ima mindig a „Valóban méltó” (*Vere dignum*) kijelentéssel kezdődik és Isten ünnepélyes megszólításával, amely modern központozással hármas egység, az első egy, a második két, a harmadik három szóból áll: *Urunk, Szentséges Atyánk, mindenható örök Isten*. Maga a közbenjárás a keresztény ima klasszikus szerkezetének keretébe illeszkedik; csakis ez illik a liturgia főimájához. Isten színe elé *Krisztus, a mi Urunk által* lépünk, akár kifejezetten állítjuk közvetítő vol-

tát már az elején, akár Krisztus misztériumának leírása pótolja ezt a napi ünnepnek megfelelően.

Az új misekönyv gazdag prefációválasztékot ad ünnepekre és liturgikus időszakokra, fogadalmi misékre és különleges alkalmakra. De azért nem tér mindenestül vissza a legrégibb római szertartáskönyv elvéhez, amely minden miseszöveget saját prefációval látott el. Ez az elv már a Sacramentarium Leonianum-ban visszaélésekhez vezetett: a prefáció néha nem volt több, mint egy vértanú szenvedéseinek leírása, vagy buzdítás az erkölcsös életre. A prefációk gazdagsága csak arra szolgál, hogy mindig új fénybe állítsa a megváltás titkát. Kétféle értelemben is valaki „előtt mondott beszédnek” (*praedicatio*) kellett lennie: mint Isten dicsőítésének és mint a hívő közösség előtti hirdetésnek.

Bizonyos terjedelmű kibontakozás után a hálaadó imák valamennyien átmennek az imádás érzelmébe. Ez az érzelem annál inkább érvényre jutott és tetőződött, amikor a mise történetének már igen korai szakaszában hozzájárult a Sanctus. Izaiás látomásának szövege áll ihletőül mögötte (6,2–3), amely legkésőbb a Kr. u. 2. sz.-ban bekerült a zsinagóga istentiszteletébe. A Sanctust bevezetés előzte meg, amely felszólítja az angyali karokat („minden szolgálí”, Hänggi–Pahl 37), csatlakozzanak az Úr dicsőségének zengéséhez.

Érthető, ha ez a zsinagógai gyakorlat utat talált a zsidókeresztény körökön át a keresztény liturgiába. Ma nem állapíthatjuk meg biztosan, ez ösztökölte-e a keresztény közösségeket, hogy már igen korán, talán még az apostolok idején bevegék a hármass Sanctust az eucharisztikus imába. Különböző 4. századi emlékek tanúsítják, hogy minden keleti liturgiában használták. Nyugaton viszont még az 5. sz.-ban sem volt ismeretes mindenütt; hiányzik Hippolytus eucharisztikus imájából és másokból is. Mindenesetre érdekes látni, hogyan bővült az izaiási szöveg dicsőítő himnusszá az ég és föld részvételével. Keleti szövegek bőven élnek bibliai idézetekkel (pl. Dán 7,10, Kiv 10,12, Zsid 12,23, Jel 4,6, Iz 6,2-3), így állítva össze egyszerű leírást az Isten dicsőségét éneklő angyali karokról.

A Benedictus, az a felkiáltás, amellyel a tömeg virágvasárnap üdvözölte Jézust (Mt 21,9), először a nyugati liturgiában jelent meg, Arles-i Caesarius († 542) az első ta-

núja (Sermo 73,3; Morin 294). A Benedictus hozzáadásával a háromszoros Sanctus az Apokalipszis dicsőítő énekét visszhangozza „Istennek és a Báránynak” (5,13 és másutt).

A Sanctust kezdettől fogva olyan himnusznak tekintették, amelyben a népnek is osztoznia kell. Csakugyan ez volt a mise legrégebb gyülekezeti éneke. Ezért az ősi hagyományt tükröző Sanctus-dallamok alig többek ünnepélyes recitálásnál. Durandus († 1296) megjegyzi „Rationale Divinorum Officiorum” c. művében (4.34.10), hogy az orgona egyik szerepe a Sanctus kísérete, ezzel fokozva fölségét.

d) A kánon többi része

Merész lépés volt a változtatás bevezetése mind az alapítási elbeszélésben (a szöveg kellős közepén hozzáadott díszítések az új eucharisztikus imákban elmaradtak), mind a szentségi szavak fogalmazásában. Mindezt csak az új kánonok bevezetése tette lehetővé. A teológiailag oly gazdag jelentőségű „mely értetek adatik” záradék hozzájárult a kenyér fölött elmondott szavakhoz. A talányos „a hit titka” kifejezést törölték a kehely fölött mondott szavakból, és most a nép emlékező akklamációjának végszava lett. Ez szintén szerencsés kiegészítés az új kánonokhoz.

Az az ötlet, hogy a szent cselekmény kellős közepén a nép felkiáltással szóljon közbe, akkor merült fel a reform folyamán, mikor senki még álmodni sem mert arról, hogy a kánont másképpen is mondhatnák, mint csendesen és latinul. Azzal a szándékkal indítványozták, hogy segítse a hívőket a cselekmény jelentőségének teljesebb megértésében. Volt rá példa az egyiptomi liturgiákban, ahol az Úr emlékeztetést ilyen akklamáció emelte ki. Mint ezekben a liturgiákban, éppen úgy a megújított liturgiában is (az első, legegyszerűbb alak kivételével) az akklamáció Krisztushoz szól. A népnek ez a felelete egészen odaillőnek látszott. A pap imájának menetét sem zavarja, hiszen nem ő mondja, inkább imádságát kívülről megerősítő himnikus elem.

Az átváltozás után mondott imák témáit maga az összefüggés határozza meg. Az imának ki kell domborítania magának az eseménynek a jelentését: hogy az Úr emlékeztetést üljük itt, megváltó áldozatának emlékeztetét, ame-

lyet szenvedésével és feltámadásával teljesített be. Isten előtti imában üljük meg, és neki ajánljuk mint áldozatunkat. És minthogy mint befogadók veszünk részt benne, reméljük és kérjük, hogy megszilárduljunk a Szentlélekben és szeretetben.

Az új kánonokban csak ezen a ponton kezdődnek a tömören fogalmazott közbenjárások. Minden kánonban van könyörgés az egyházért és főpásztoraiért, továbbá a plébánia közvetlen közösségeért és a halottakért; ezzel összefüggésben a figyelem a mennyei szentekre is ráirányul. A közbenjárások nem mindig ugyanabban a sorrendben következnek. A III. eucharisztikus imában a halottakért a végén imádkozunk, a másik kettőben ez megelőzi a szentek segítségül hívását. Az új kánonokban nincs megfelelője a „*Nobis quoque*” imának, ahol a celebráns (a római kánonban) a halottakról való megemlékezést követően saját magáért könyörög. Ugyancsak hiányzik a „mindezek (az adományok)” (*haec omnia*) szavaknál az áldás. Ennek jelentése úgysem volt világos.

Mind a négy eucharisztikus ima ünnepélyes doxológiával zárul. Ez régi hagyományra megy vissza. Az „*Ódaltala*” (*per ipsum*) szöveget a szent színek fölemelésének szertartása dramatizálja. Ez a szöveg a régi keresztény doxológia kibővített formája. Már a 3/4. században is sokfelé megvolt Isten dicsérete „Krisztus által a Szentlélekben”; ez a klasszikus formula minden keresztény imádság mögött. A „Szentlélekben” kifejezés azokat a belső dimenziókat jelzi, amelyekből dicséretünk az Úrhoz emelkedik. Pontosabban meghatározza ezt „a Lélek egységében” kifejezés (Ef 4,2). Más szóval az egyház egységéről van szó, amelynek alapja a Szentlélek (lásd fent Hippolytus záródoxológiáját).

Ebben a szemléletben az ugyanilyen értelemben kibővített „*Per ipsum*” azt jelenti, hogy minden tisztelet és dicsőség (*omnis honor et gloria*) Krisztus által jut Isten elé, általa ajánljuk fel. Krisztus azonban most már nincs egyedül, mert a megváltottak közössége egyesül „vele és benne” Isten dicsőítésében.¹⁸⁵ Erre az ünnepélyes doxológiára a gyülekezet Amen-nel válaszol. A szó értékét és jelentőségét már olyan korai író is erősen kiemelte, mint Justinus vértanú.

VI. AZ ÁLDOZÁSI LITURGIA

Bár az eucharisztia bemutatása az áldozásban éri el beteljesülését és teljességét, ez a rész viszonylag későn kapta meg saját liturgikus keretét. Sem Justinus, sem Hippolytus nem említ külön imát. 4. századi keleti emlékek azonban tanúskodnak arról, hogy a pap egy külön imát mondott áldozás előtt. Az Apostoli Konstitúciókban ez az ima a diákonus litániájával kezdődik, áldozás után pedig hálaadó ima következik, amely Szerápiónnál éppen így kezdődik: „Hálát adunk neked” *eukharisztúmen szoi*). Keleten az Úr imáját ezek között az imádságok között csak a 4. sz. vége felé említik, mint Aranyszájú Szent Jánosnál látjuk a Genezistről szóló homíliájában (In Gen. Hom. 27,8; PG 53,251). Nyugaton Szent Ágoston beszél róla többször is.

1. Az Úr imája

Az Úr imáját kezdettől fogva azzal a szándékkal és jelentéssel vezethették be a szentmisébe, amit Nagy Szent Gergely pápa kifejez (Ep. Reg. 9,12; PL 77,956k): ti. hogy nagyon is megfelelő hozzátenni az „áldozati imához” (*oratio oblationis*) azt az imádságot, amelyet maga az Úr alkotott. A hangsúly mégis a „mindennapi kenyerünk” kérezen volt. Nyilvánvalóan erről a pontról indul a jeruzsálemi misztagógikus katekézis (5,11–18) és Szent Ambrusnak a szentségekről szóló magyarázata (De Sacr. 5,4,24–26), amikor az Úr imájának a misében való jelentőségét magyarázva a „kenyeret” szentségi értelemben veszi. Még olyan lelki írások is, amelyek önmagában, a misében való használatától függetlenül magyarázzák az Úr imádságát, gyakran eucharisztikus jelentőséget adnak a kenyérnek. Ezzel együtt Szent Ágoston különösen kiemeli a „Bocsásd meg a mi vétkeinket” kérést. 351. beszédében (3,6) azt mondja: hippói közösségében szokás volt, hogy ezeknél a szavaknál mindenki a mellét verte. Hogy az Úr imáját mindenképpen áldozási előkészületnek tekintették, az nagyon világos más tényekből: benne volt a misén kívüli áldozás szertartásában, az előreszentelték miséjében és a betegek áldoztatásának különböző formáiban.¹⁶⁸

A keleti liturgiák mind a nép imádságának tekintették az Úr imáját, valamennyien együtt mondták. Vagy néha, például a görög-bizánci liturgiában, a kórus vagy egy

kórustag recitálta el a nép képviselőjében. Nyugaton viszont legtöbbször – bár nem mindig – mint a pap imája jelent meg, de még akkor is a hívők valamifajta részvételével: vagy az utolsó kérést mondták, mint a régi római liturgiában, vagy jóváhagyó Amen-nel válaszoltak minden kérésre, mint a mozarab liturgiában.

A római liturgiában az Úr imáját mindig néhány szóból álló bevezetés előzte meg. Hisz minden bizonnyal mérész dolog (*audemus*) minden előzmény nélkül Atyánknak szólítani az Istent. Ugyanebben a szellemben a szír liturgiák egy könyörgést tesznek eléje. És mindenütt hozzátessznek a végéhez egy mondatot, ez az ún. embolizmus (beszövés). A bizánciban csak doxológia, a római liturgiában annak a doxológiának bővített változata, amelyet több kéziratban Mt 6,10 szövegénél találunk. Más liturgiákban ez az Úr imáját követő imádság a két utolsó kérés szövegét kerekíti ki, a római misében csak a legutolsót, és idővel csendben mondták. Az imádság aztán a doxológiával zárul. A kánoni csend, amely a római liturgiában a „csendes imával” (az adományok fölött mondott könyörgéssel) kezdődött, hamarosan az embolizmust is beburkolta. Minthogy ezt a csendet megszakította a prefáció és az Úr imája, így „hármass csend” alakult ki. A középkorban ez Jézusnak a sírban töltött három napját jelképezte!

2. Egyéb áldozás előtti szertartások

A Pater Nosterrel párhuzamosan és rendszerint ahhoz csatlakozva hamarosan további szertartások is kifejlődtek áldozás előtt. Keleten rendszeren a népre adott áldással és a „Szentség a szenteknek!” (*Sancta sanctis*) felkiáltással kezdődtek. A 4. század különböző emlékeiben megtalálható ez. Minthogy egyszerre van meg benne a nép meghívása és az eucharisztia méltatlan vételétől való óvás, a bizánci liturgiában a nép ezzel az akklamációval válaszolt: „Egy a szent, egy az Úr, Jézus Krisztus, az Atyaisten dicsőségében, amen.”

A nép megáldása utat talált a gall típusú liturgiákba is. De hamarosan szem elől tévesztették eredeti célját, az áldozási előkészületet. Arles-i Caesarius idejében – mint egyik beszédéből (73,2) megtudjuk – már azoknak szóló áldás lett belőle, akik nem áldoztak; ezek után elhagyhatták a gyülekezetet (Morin 294). Később a püspöki mi-

sében ez az áldás igen ünnepélyesen történt, és az észak-európai országokban a római liturgia is magáévá tette ezt. Ünnepeken a püspök mitrával és pásztorbottal adta az áldást, három részes változó formulával, a nép pedig Amen-nal válaszolt. A középkori benedictionálék igen sok ilyen áldásformát tartalmaznak. Először a Számok könyvében (6,22-26) található ószövetségi papi áldás szolgált mintául. Ezeket a formulákat csak újabban kezdték tanulmányozni.¹⁸⁷

Amikor a nép előkészítése befejeződött, a szentostyákat készítették el a szétosztásra. Ennek egyik része volt az átváltoztatott kenyér megtörése. A kenyértörést minden liturgia megtartotta; emögött talán Jézus példája állt az utolsó vacsorán. A kenyér megtörésének igazi oka persze az volt, hogy az egyetlen kenyeret szétosszák a sok áldozó között. Hiszen készre sütött nagy és kis ostyákat csak később kezdtek használni (Németországban a 10. században). Talán inkább ebben a gyakorlati értelemben kell vennünk a kenyértörés háttérét, mint jelképesnek. Mopszuesztiai Theodor katekézisében (390 körül) a kenyér részekre osztását úgy tekintette, mint a feltámadott Úr sok helyen való jelenlétének szimbólumát, amikor feltámadása után a tanítványok különböző csoportjainak jelent meg (Mingana 246).

Hamarosan túlsúlyra jutott azonban, különösen a keleti rítusokban, Krisztus szenvedésének és halálának szimbolizmusa, mint az I. rész 4. fejezetében láttuk. A bizánci liturgiában ezt mondják: „Megtöretik és megosztatik az Isten báránya” (Brightman 393). A római liturgiában a passió szimbolikája ezen a ponton az „Isten Báránya” énekben öltött konkrét alakot (*Agnus Dei*): a 7. századtól ez kísérte az átváltoztatott kenyér megtörését. A keleti liturgiákban azután a kenyértörés más szertartások alapja is lett, hozzájárult a „megjelölés” (*consignatio*) és az „összevegyítés” (*mixtio*). A szír liturgiában a *consignatio* bonyolult szertartássá fejlődött. A Jakab-féle görög liturgiában a pap először bemártja az ostya egyik felét a szent vérbe, utána keresztben ráteszi a másik felét. Ezután a második ostyafelet teszi keresztben az elsőre, végül pedig a kettőt összeteszi, különféle imák kíséretében (Brightman 62k; Raes 94–103).

A legrégibb emlékek úgy magyarázták a két szentségi szín összevegyítését (ti. hogy egy ostyarészecskét a kehely-

be ejtenek), mint a két szín egyesülését, hogy egyetlen egészet alkossanak, az egy Krisztus testét és véré. A szír emlékekből viszont úgy látszik, hogy mélyebb jelentőséget tulajdonítottak ennek a cselekménynek. Miután a ketős konszekrációban megjelent Krisztus teste és vére két különálló szín alatt, ezzel jelképezve szenvedését és halálát, most az áldozás előtt a szent adományokat úgy kellett bemutatni mint a halhatatlanság ételét, mint a feltámadott Úr testének és vérének élő egységét.¹⁸⁸

Ez az összevegyítő szertartás – amelynek mindenképpen csak jelképes jelentése van – már az első római mise-rend óta része volt a római misének, közvetlenül áldozás előtt. Ugyanebben a szakaszban, de valamivel korábban, ti. a Pater noster és a Pax Domini között, egy másik összevegyítés is bekerült a római misébe. Ennek a szertartásnak a „kovász” (*fermentum*) használata volt az eredete: a pápa a szentostya egy részecskéjét az egység zálogaként átküldte a közvetlen szomszédság templomainak papjaihoz. Később azután a két összevegyítés egyesült a mise későbbi pontján.

3. Áldozási és áldozás utáni szertartások

Ezek után az előzmények után következik az áldozás. Minden szertartásban és már a legrégebb emlékek szerint is hierarchikus rendben folyt le: először a misét bemutató pap, utána segédlete, végül a nép. A korakeresztény időkben az áldozási szertartás mindenütt úgy ment végbe, ahogyan a jeruzsálemi Misztagógikus Katekézisek és a jól ismert rosanói kódex (500 körül) leírják. A hívek a pap felé közelednek és átveszik tőle a Szentostyát. A pap szavára: „Krisztus teste”, azt felelik: „Amen”. Már Hippolytus idején ugyanilyen jelentésű hasonló mondattal kísérték a szétosztást.¹⁸⁹ Utána az áldozó lenyelte a szent adományt, és „fejét imádó tisztelet magatartásával meghajtva” ment a kehely vételére, amelyet általános szokásként a diakonus tartott.

A kehelyben való részesedés a keleti liturgiákban mindmáig fennmaradt (Raes 103–106), de gyakorlatilag most szinte mindenütt csak egyféleképpen: az átváltoztatott partikulát bemártják a szent vérbe, és így nyújtják az áldozónak, néha egy kis kanál segítségével, mint a bizánci rítusban. Csak a koptok, etiópok és nesztóriánusok között

maradt fenn rendszeresen az a gyakorlat, hogy külön nyújtják a kelyhet, a szentostyát pedig közvetlenül szájba adják.

Az áldozást minden keleti szertartásban egy újabb ének követi, majd a pap legalább még egy másik hálaadó imát mond, ezt a diákonus vezeti be rövid litániával vagy imádságra való felhívással. A bizánci liturgia azonban ennek az imának csak a maradványát őrizte meg.

4. Új miserend

a) Általános vonások; békecsók

Kelet példája volt a vezérfonal a II. vatikáni zsinat 1964. szept. 26-án kibocsátott utasításához. Eszerint az Úr imáját most pap és nép együtt recitálja vagy éneklje az anyanyelven. Áldoztatáskor a pap azt mondja: *Krisztus teste*, az áldozó ráfeleli: *Amen*. Elvben maga a zsinat megengedte a hívők mindkét szín alatti áldozását (LK 55), hiszen ez nyugaton is általános gyakorlat volt egészen a 13. századig (legalábbis „bemártás”, *intinctio* formájában vagy szalmaszál segítségével). A két szín alatti áldozás eseteinek száma növekvőben van.

Az 1969-es miserend újjáalakította az egész áldozási szertartást. A régi római rítus egyik vonása, hogy a békecsókot itt, közvetlenül áldozás előtt adják. A régi keresztény gyakorlatban, mint Tertullianus megjegyzi, a békecsókot az imádságra nyomott „pecsétnek” tekintették (De or. 18, *signaculum orationis*). A misében az igeliturgia végén adták, és új jelentőség járult hozzá, ti. a testvéri szeretet zálogául szolgált, Mt 5,23-24 szellemében, mielőtt az áldozatot felajánlják.

A többi liturgia a békecsókot ezen a helyen és ebben a szellemben őrizte meg. I. Ince pápa viszont 416-ban a gubbiói püspökhöz intézett levelében (25,1) a jelenlegi elhelyezését pártolta. Eredeti alakjában aligha lehetséges ma felújítani: a régi kultúrákban ez spontán üdvözlés volt nyilvánosság előtt is. Így kísérletek történtek, hogy a hagyomány egyes elemeit felújítsák, s új, jelentős értelemmel töltsék meg.

A *Pax vobiscum*-ot már Ágoston idejében mondták (277. beszéd). Az amerikai miserend (és a magyar is) ezt a következőképpen fordítja: „Az Úr békéje legyen vele-

tek mindenkor". A nép az üdvözletre adott válaszával megerősíti békevágyát. Régen ez az üdvözlét egyben felszólítás is volt, hogy a hívők békecsókot váltsanak, mindenki a közvetlen szomszédjával (a gyülekezet nemek szerint oszlott meg). Az első Ordo Romanus-ban még mindig ott találjuk az előírást: „Miután a pápa békecsókot adott, a többiek is mind ezt teszik” (*deinde ceteri per ordinem et populus*).

De már a 10. századi kéziratokban így hangzik a rubrika: „Azután megfelelő rendben a többieknek és a népnek” *deinde ceteris per ordinem et populus*; Andrieu OR 2,98). Ez mutatja, hogy az évek során a következő szokás alakult ki: a békecsók az oltártól jön, és úgy adják tovább, mint onnét eredő áldást. A 13. század után szokásba jött a szertartásban az *osculatorium*, „csókdeszka”: mindenki sorban kezébe vette a deszkát, megcsókolta és továbbadta. Először Angliában használták.

Az új miserend nem állapít meg részletes irányelveket, csupán jelzi a lehetőségét, hogy az „Ajánljuk föl egymásnak a béke jelét” (*Offerte vobis pacem*, a magyar miserendben: „Engesztelődjete ki szívből egymással”) szavaknál a diakonus kifejezetten felhívhatja a népet békecsók váltására. A további részletek kidolgozása „a nép szokásainak megfelelően” a püspöki karokra maradt (Általános Utasítás 56b). Sok országban, így az Egyesült Államokban, Németországban, Ausztriában nem vezették be ezt hivatalosan.

Emelte a cselekmény jelentőségét, hogy a békéért való könyörgés: „Urunk Jézus Krisztus, te azt mondtad apostolaidnak” (*Domine Jesu Christe qui dixisti*) most a békeüdvözlét elé került, és hangosan kell mondani. A 11. sz. óta ez a celebráns magánimája volt, csendben mondta a „Pax Domini” után. A szentáldozás közelsége elég igazolás arra, hogy a szokásos szabály ellenére itt közvetlenül Krisztushoz intézzük az imádságot.

b) Más áldozási szertartások

A most következő Agnus Dei kiszabadult elszigeteltségéből. Helyreállították kapcsolatát a szentostya megtörésével, és így visszaadták eredeti jelentését (legalábbis mielőtt tényleges megtörésről van szó), amennyiben ti. nemcsak a celebráns ostyáját törik meg, hanem (ha szükséges)

a hívek vagy koncelebrálók áldozására szolgáló ostyákat is (Miserend 56c). Az Agnus Dei Krisztushoz intézett megszólítás; áldozati halálára emlékeztet, de egyben ott csendenek benne annak a győzelmi himnusznek felhangjai is, amelyet az Apokalipszis zeng a diadalmas Báránynak.

A kenyértörést a két szín összevegyítése követi. Láttuk, hogy ezt a szokást keletről vették át. Bár a mai ember számára már nem olyan vonzó ennek az összevegyítésnek a szimbolizmusa, kegyeletből érintetlenül hagyták. Kísérője az a régi formula, amely az 1570-es reform óta így hangzik: „A mi Urunk, Jézus Krisztus testének és vérének egyesítése váljék a szentáldozásban lelkünk üdvösségére” (*Haec commixtio*), eltérően a régebbitől: „Történjék meg az összevegyítés” (*Fiat commixtio*). Így nem támogatja azt a felfogást, hogy nemcsak a két áldozati szín egyesül itt, hanem maga Krisztus teste és vére. Az imát halkan mondja a pap, és ugyanígy a középkorból származó két áldozási könyörgés valamelyikét, – bár ezeket a könyörgéseket éppen annyira a hívőknek is szánták, mint a papnak. Az 1969-es megújított liturgiában ez az egyetlen alkalom, amikor egy hosszabb imát még mindig halkan mondanak. Egy percnyi szünetet enged a népnek összeszedettségre és csendes imádságra közvetlenül a szentség vétele előtt.

Megmaradt az a hierarchikus rend, hogy először a misét bemutató pap áldozik. De az 1967. máj. 4-i *Instructio altera* szabályul adja, hogy papok és hívek együtt mondják az „Uram, nem vagyok méltó” (*Domine, non sum dignus*) szavakat, s ezzel kerüljünk el minden látszatát annak, hogy a nép áldozása különálló a papétól. A pap felmutatja a népnek a Szentostyát a következő szavakkal: „Íme az Isten Báránya”. Ez a 16. század szerencsés hozzátétele volt a miséhez. Mintegy végső meghívás, és valamiképpen megfelel a keleti „Szentség a szenteknek” kijelentésnek. Újabban hozzájárul egy az Apokalipszisból vett felkiáltás (19,9): „Boldogok, akiket meghív lakomájára Jézus, az isteni Bárány”. Ez ismét a beteljesült mennyei Egyház hangulatára emlékeztet.

A celebráns hagyományos formulája a Szentostya vétele előtt: „A mi Urunk Jézus Krisztus szent teste őrizze meg lelkemet az örök életre” (*Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam*) most egyszerűsödött: „őrizzen meg engem” (*custodiat me*). Ez

nyilvánvalóan határozott reakció a középkoroknak a lelki-eket túlhangsúlyozó, kissé platonikus irányára.

A római misét a többi liturgiától mindig a józan egyszerűség erénye különböztette meg, amellyel a mise áldozás után befejeződött. Az elmúlt századokban az elsősorban a szentáldozásra összpontosuló lelkület sokáig magánháladásra biztatott, kárpótlásul az áldozás utáni szertartás rövidségéért. Például Liguori Szent Alfonz „legalább félórás” hálaadást írt elő áldozás utánra. Mai emberek előtt ez túlzásnak tűnik. De azért azzal se elégedjünk meg, hogy egyszerűen egy éneket énekelünk áldozás alatt (ámbrar most nagy a szabadság ezek megválasztásában). Legkevesebb, ami illő, hogy elénekeljünk „egy himnuszt, zsoltárt vagy más dicsőítő éneket” mint a Miserend jelzi (56j), vagy ehelyett „szent csendet” (*sacrum silentium*) tartunk.

VII. A BEFEJEZŐ SZERTARTÁS

A teljességében kifejlődött liturgia megfelelő szertartást igényel, ami kikerekítse, éppúgy, mint bevezetni is megfelelő szertartással kell. A gyülekezetet el kell bocsátani, a néptől búcsút kell venni. Ez a búcsúüdvözet a pap áldásával történik, amely igen régi hagyomány értelmében áldó imával megy végbe. A 4. századi Apostoli Konstitúciókban az ima előzményeképpen a diakonus felszólítja a népet, hogy hajtsák meg fejüket. Ebben a formában található az áldás minden keleti liturgiában, és ez az előzménye a római liturgia „nép fölött mondott imádságának”.

A mise befejező szertartásain észrevehető a kiterjeszkedés és bővülés iránya. A „meghajolva mondott imádság”-ra (*oratio inclinationis*) így egy további áldó imádság vagy áldásformula következik. A bizánci liturgiában még inkább meghosszabbítja egy befejező ének, az „elbocsátás” (*apolüszis*). Utána a 33. zsoltár kíséretével megáldott, de át nem változtatott kenyeret osztanak a Szentostya helyett azoknak, akik nem áldoztak. Innen a név: „helyettesítő adomány” (*antidoron*).¹⁹⁰ Hozzájárulnak még a szertartáshoz további zárószertartások. A keleti egyházakban általában csak mindezek után következik a misében használt tárgyak leöblítése.

Még élénken emlékezetünkben vannak azok a különféle hozzászólások, amelyek az 1964-es Instrukcióig a római liturgia miséjét berekesztették. A „Placeat” ima után (Fogadd kegyesen, Szentháromság, szolgálatomat), amely az áldást megelőzte, és az áldás után ott volt még az utolsó evangélium, majd pedig XIII. Leó pápa imái, nem is beszélve más helyi függelékekről az egyes egyházmegyék és plébániák jámborságának vagy gondjainak megfelelően. A zsinat utáni reform mindezt eltörölte, és a zárószertartásoknak csak a leglényegesebb elemeit hagyta meg. Jelentésük kulcsa most „Az Úr legyen veletek” üdvözlés, amely nem a postcommunio-ra hívja fel a figyelmet, mint a reform előtt, hanem az egész zárószertartásnak mint önálló egységnek a bevezetője.

1. Az áldás

Az áldást magát rendszerint most is szokásos formájában adják. Alapvető mintája a püspök búcsúzása volt: „Áldjon meg minket (vagy: titeket) az Úr” (*Benedicat nos /vagy: vos/ Dominus*). Ez válasz volt az egyes csoportok áldáskérésére, mint a legrégebbi római miserendek tanúsítják (Andrieu OR 2,108,227). Római szokás szerint sokáig csak a püspök adhatott nyilvánosan áldást, bár a gall papok áldhattak a püspök jelenlétében. De kb. a 11. század óta a nép növekvő igényére megengedték a papnak, hogy a mise végén a fent említett egyszerű formában áldást oszt hasson. Minthogy ez a nép óhajának tett engedmény volt, nem meglepő, hogy a legtöbb kolostorban, ahol nem volt hívőszereg, föl sem merült az áldásosztás kérdése, legalábbis a kései középkorig.

Az új miserend megjegyzi, hogy bizonyos alkalmakkor más formában is lehet adni az áldást, különböző liturgikus hagyományok szerint. Ilyenkor a *Benedicat vos* a befejezés. Egyik ilyen forma a már említett „nép fölött mondott imádság” (*oratio super populum*). A Leó-féle szertartáskönyvben ez az ima záradékként beletartozik minden misébe, de idők múltával ritkábban fordult elő. A Gergely-féle szertartáskönyvben csak a nagyböjtre szorítkozik, kivéve a vasárnapokat, amikor a nyilvános egyházi vezeklés volt. Ennek megfelelően ezt az imát lassanként – anélkül, hogy a szövegén sokat változtattak volna – a bűnbánók megáldásának formulájaként alkalmazták. Egy másik formát találtak a gall liturgiában a főpapi áldásra használt

formulák között, mint az előző fejezetben említettük. Egyes alkalmakkor a pap ezt is használhatja áldásra.

A régi római misében az elbocsátó szertartás maga igen egyszerű, ezzel a prózai kijelentéssel: „Menjete, vége” (*Ite, missa est*). A keleti formula kevésbé prózai: „Menjete békével” (Lk 7,50-ből). Az említett római kifejezést világi összejövetelek berekesztésére is használták, mint megtudjuk Vienne püspökének, Avitusnak első leveléből (518k.): „Megadják az elbocsátás jelét” (*missa fieri pronuntiatur*; PL. 59,199). Ebben az értelemben a *missa* szót *minsa* alakban még a bizánci császári udvar is használta egy kihallgatás befejezésére, ezért még mindig megvan az eredeti jelentése: *missio* = *dimissio*. Természetesen amikor élő nyelvre fordítják, ez inkább szabadon történik, és az eredetinel valamivel gazdagabban. Az egyszerű kijelentés: „Vége a misének” semmiképpen sem lenne szellemének vagy értelmének megfelelő hűséges fordítás.

A régi hagyománynak egy másik fennmaradó vonása a csók, amellyel a pap búcsút vesz az oltártól, a kezdeti üdvözlő csóknak megfelelően. A nyugati szír jakobita misében ez a cselekmény jelentős szertartássá stilizálódott: a pap úgy búcsúzik az oltártól, mint valami személytől, kedves búcsúszavakkal. A római misében most azzal kap nagyobb hitelességet és súlyt, hogy már nem az áldás előtt van (úgy félreérthető volt, mintha a pap onnan kapná az áldást, mielőtt kiosztja a népnek), hanem utána, úgyhogy búcsúzó jellege félreérthetetlen.

VIII. ÜNNEPÉLYESSÉGI FOKOK AZ EUCHARISZTIA MEGÜLÉSÉBEN

A szentmise alapszerkezete megállapított és fölismerhető mindenféle keretek között. De mindenkori megjelenési formája időről időre változhat. Főleg aszerint, hogy hogyan van jelen rajta az egyház. A szabályt megadó alapforma mindig az egyházi közösség vasárnapi istentisztelete lesz. A szent liturgiáról szóló konstitúció körvonalazza az eszményt, amikor kiemeli a püspöktől bemutatott eucharishtiát, mint az egyház ihű képét:

Az Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz látható, amikor Istennek egész szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz . . . az „egy” oltár körül, amely-

nek élén a papságtól és az oltár szolgáitól körülvéve a püspök áll (41. p.).

A jelenlegi körülmények között ez az eszmény csak ritkán valósítható meg. Egy püspöki egyházmegye nagy hívőseree plébániákra oszlik. A vasárnap összegyülekező plébániai közösség eucharisztiaját a lelkipásztor vezeti. A vasárnapi plébániai mise mellett vannak hétköznapi misék; ezeket kisebb számú, többé-kevésbé véletlenül összehaverődött közönség látogatja. Végül ott a közösség nélkül mondott mise. Ezek tehát az alapkategóriák: a püspök főpapi miséje, a pap plébániai miséje vásár- és ünnepnapokon, a hétköznapi mise, a magánmise.

Az első századokból fennmaradt tudósítások szerint a misét mindig a püspök vezeti, bár Antióchiai Szent Ignác idejétől kezdve olykor azt is említik, hogy egy papra bízta, mint pl. Szent Ignácnak a szmirnaiakhoz írt levelében olvasható (8,1). Az eredeti római liturgia emlékei a főpapi misének nagyon kifejlődött alakját írják le. Az első római Ordo beszél a pápa „stációs miséjéről”, amelyben az egész város részt vett (Andrieu OR 2,65–108). A pápai udvar és nagyszámú egyházi ember, valamint a közvetlen szomszédság püspökeinek részvétele rajta hagyta sajátos jegyét a rituálén. Más jellemvonásai egy különleges kórus, az ún. *schola cantorum* szereplésének szükségességéből fakadtak.

1. Püspöki és papi mise

Már hosszú idővel ezelőtt megjelent az északeurópai országokban az első római miserend szertartása a püspök főpapi miséjéről. Részleteit meghatározta a IX., X. és VII. miserend (Andrieu 2,327–36; 349–62; 293–305). Az eucharisziát a püspök vezette, körülvéve a székváros papságtól. Bevonuláskor hét akolitus és egy tömjénhordó előzte meg. Az előmise alatt az apszisban, az oltár mögött (*retro altare*) foglalt helyet. Amikor járt, két pap segédkezett mellette a régi keleti udvari szertartás módján (*sustentatio*).

Amikor az említett miserendek a 8–10.sz.-ban az északeurópai országokban elterjedtek, ugyanez lett a menete (a *sustentatio* kivételével) a papi misének is, ha megvoltak a megfelelő előfeltételek, így pl. a szerzetközösségek napi miséjében vagy a káptalani misében. Csak az ezredforduló táján kezdték világosan megkülönböztetni a püspök fő-

papi miséjét a pap nagymiséjétől. A megkülönböztetés első világos jelét Avranches János liturgikus leírásaiban találjuk /† 1079; De Off. Eccl.; PL 147,32–37). Ez az ünnepélyes mise (*missa sollemnis*) eredete.

Ettől fogva a hét fáklyavivő és az apszisban levő ülőhely csakis a püspököt illette, pap nem tarthatott rá igényt. A papnak most már nem a teljes rendelkezésre álló pap-ság segédkezett, csak egyszerűen egy diakonus meg egy szubdiakonus (bizonyos esetekben a 12. századtól kezdve pap is segédkezhetett). Más kisebb különbségek is vannak, pl. hogy hol intonálja a celebráns a Gloriát és a Credót, vagy mikor mos kezét (MRR 1,200–204).

Nincsenek emlékeink a korai időkből a pap vasárnapi miséjének a fejlődéséről Róma címtemplomaiban. A szertartás jelentős különbsége talán a kórus hiánya volt, ennek következtében nem énekelték az Introitust, Offertoriumot és Communiót. De egy diakonus segédkezése a mise rendes menetéhez tartozott. Szent Ciprián előírta, hogy egy diakonus kísérje el azokat a papokat, akik a börtönbe mentek, hogy szentmisét mutassanak be a bebörtönzött keresztényeknek (Ep. 5,2; CSEL 3,479). Arany-szájú Szent János pedig vádlóan mutat rá egy homíliájában azokra a gazdag keresztényekre, akiknek egész falvaik vannak, mégsem erőltetik meg magukat anyira, hogy templomot emeljenek vagy eltartsanak egy papot és egy diakonust, hogy vasárnaponként bemutassák a misét (In Acta Ap. Hom. 18,4–5; PG 60,147–48).

A keleti egyházak a mai napig megőrizték azt a gyakorlatot, hogy a misén diakonus segédkezik a papnak. Nyugaton már a liturgikus fejlődés igen korai szakaszában egy kisebbrendű klerikus vette át a diakonus szerepét. De azért vannak ritka kivételek. Például a karthauziak konventmiséjében még ma is diakonus és nem kisebbrendű oltárszolga segédkezik az oltárnál a papnak. Amikor tehát a „diakonussal bemutatott miséről” (*missa cum diacono*) beszélünk, a pap vasárnapi miséjének alapformájára kellene gondolnunk.

A teljes egyházi gyülekezet jelenlétében bemutatóit mise mellett – mint fentebb láttuk – a legrégebbi időktől kezdve gyülekezet nélkül is mondtak misét. Példa erre a kisebb közösségnek – pl. halálesetben a gyászolóknak vagy sajátos alkalomból egy családnak – bemutatott mi-

se. Rómában és másutt házi oratóriumokban is megülték az eucharisziát. Részletesebben vizsgáljuk ezt majd a IV. rész 6. fejezetében. A házi misére nem fejlődött ki saját szertartás, ezért nyilvánvalóan semmiféle ünnepélyességgel nem járt.

2. Magánmise

Végül, mint már láttuk (I. rész. 5. fej.), a kora középkor óta volt tisztán magánmise, amikor a pap csak egy ministránssal ajánlja fel az áldozatot. Ez leggyakrabban olyan fogadalmi mise volt, amelyet egy előreláthatólag részt nem vevő személyért ajánlottak fel. A magánmisére nézve semmi különleges szertartás nem keletkezett, kivéve, hogy a változó részekben és a prefációban a hangsúly a kéresem van. A karoling birodalomban a 8. századtól kezdve előfordultak olyan miseszövegek, amelyek imái (Collecta, prefáció, Hanc igitur) mind egyszámban voltak. Tipikus esete ennek az a „mise, amelyet a pap önmagáért énekel” (*Missa quam sacerdos pro se ipso debet canere*).¹⁹¹ Ebben a korszakban hallunk püspöki rendelkezésekről a *missa solitaria* ellen, vagyis az ellen a szókas ellen, hogy a misén még ministráns sincs.

V. Szent Pius pápa reformja az 1570-es misekönyv tanúsága szerint a mise két fő formáját különbözteti meg: a *missa conventualis*-t és a *missa privata*-t. A püspök főpapi miséjének szabályozása csak később, az 1600-as Caeremoniale Episcoporum-ban történt meg. A konventuális mise feltétele: káptalani (székesegyházi) vagy szerzetestemplomok, ahol nagyszámú egyházi ember vesz részt a kórusban énekelt zsoltosmán. Ez a mise mindig ünnepélyes jellegű, diákonussal, szubdiákonussal és énekel.

Emellett V. Pius misszáléja elismeri az ének nélkül, csak egy ministránssal bemutatott magánmisét. Más résztvevőkről csak annyiban van szó, amennyiben említés történik a „körülállókról” (*circumstantes*), akik a mise folyamán térdelnek (az evangéliumot kivéve), és hallgatják a pap hangosan mondott imáit. Most ez a magánmise kezdi meghatározni a mise általános liturgikus képét. Kivételnek tekintik azt, „amikor a pap néha diákonus és szubdiákonus nélkül éneklő a misét” (*Ritus servandus* 6,8). A következő századokban mégis ez a *missa cantata*, énekes

mise lett a szentmise legjelentősebb formája. Így nevezték az egyes papoknak gyülekezetükkel bemutatott miséjét.

A mise főnti alakjai megfeleltek a 16. században uralkodó körülményeknek, amikor minden nagyobb templomnak rendelkezésére állt egy papi kollégium, hogy az ünneplés misén segédkezzék, s amikor úgy hitték, a szentségi papság helyes és illő hangsúlyozásához hozzátartozik, hogy hűségesen ragaszkodnak az oltár és a nép közötti szétválasztásához.

3. A liturgikus mozgalom

Korunk megváltozott viszonyai között, 1909-től kezdve erősen feltört a liturgikus mozgalom. Ellenhatás volt ez a pap elszigetelésére és a nép szerepének lebecsülésére. Ideiglenes megoldást hozott az ún. párbeszédes mise (*missa dialogata*), amely 1920 után lett népszerű. A hívőket megtanították, hogy kapcsolódjanak bele a feleletekbe, az olvasmányokat egy lektor (felolvasó) vette át, a pap imáit pedig felolvasták a nép nyelvén, miközben ő maga csendben olvasta. XII. Pius pápa elvben elismerte ezeket a törekvéseket 1947-es *Mediator Dei* enciklikájában. Majd – hosszú idővel a II. vatikáni zsinat meghirdetése előtt – az 1958. szept. 3-i instrukció – „Szent zene és szent liturgia” – az említett ideiglenes megoldással egybehangzó irányelveket adott. Az utasítást a rítuskongregáció bocsátotta ki, de XII. Pius pápa „különleges helyeslésével”; ez volt egyik utolsó földi cselekedete. (Lásd TPS 5.2/1958–59/230–250).

Azután a II. vatikáni zsinat elkezdte a liturgia gyökeres megújítását. Határozottan hangsúlyozta Isten népének miséjét. A szabály most már nem a magánmise, és e tekintetben nem is a nagymise. Eltűnt az oltár és a nép különválása. A *Missale Romanum* 1969-es miserendje szerint az egyetlen megkülönböztetés: gyülekezettel és gyülekezet nélkül mondott mise.

A gyülekezet nélkül mondott mise többé-kevésbé meg egyezik a magánmise fogalmával. Azon kívül, hogy nincsenek résztvevők és nincs ének, csak egy megkülönböztető jellege van, ti. elmaradnak bizonyos szavak, amelyeket a celebráns különben a gyülekezethez intézne (pl. a bűnbánatra vagy a békecsókra való felszólítás meg az „Ite, missa est”), a nép szerepét pedig a ministráns veszi

át. A változó részeket illetően közbülső megoldást találtak: ha szükséges, maga a pap olvassa el a bevezető és az áldozási antifónát.

A gyülekezeti mise „általános formája” (Ált. Utasítások 78,82–126) föltételezi, hogy a misét bemutató pap oldalán van egy felolvasó (lektor), egy kántor és legalább egy ministráns (oltárszolga). Hacsak lehet, egy diakonus segítkezzék a papnak. Ez különben fölelevenítése a *missa cum diacono* szokásának. A diakonus különös feladatául az intézkedés az evangélium felolvasását és a kehely vagy a misekönyv kezelését említi (78,127–41). A régebben a szubdiakonus számára kijelölt feladatokat: az első (és második) lecke olvasását és a könyv kezelésében való segítkezzést a celebráns mellett, most más segítkezők végzik.

4. Koncelebrálás (együttmisézés)

A II. vatikáni zsinat liturgikus reformjának értékes eleme a koncelebrált mise felújítása. A kora középkorban természetes dolog volt, hogy az eucharisziát az összes jelenlevő pap közösen mutatta be a kolostori és káptalani közösségekben. A keleti egyházakban továbbra is fennmaradt ez. Azóta sohasem merült fel kétség, vajon ilyenkor minden egyes pap gyakorolja-e papi hatalmát; sohasem kérdőjelezték meg a hagyományos szokást, hogy csak egy pap mondta el az eucharisztikus imát (beleértve az átváltoztatás szavait is). Csak egy kivételtől olvasunk, mikor a 8. században egy ideig négy nagy ünnepen a kardinálisok az egész kánont együtt recitálták Rómában a pápával (Andrieu OR 2,131).

Ebben az értelemben a nagycsütörtöki római liturgia egészen 1964-ig igazi folytatása volt a közös eucharisztia-bemutató régebbi fogalmának: egy pap mondta a misét, a többi jelenlevő pap áldozott. A 13. századdal (Andrieu 2,349; 3,270k) az együttmisézés a papszentelési misén is szokássá vált a római liturgiában. Így a papok közvetlenül gyakorlatba vették az éppen megkapott papi hatalmakat, és a szokás egyben kifejezte a püspökkel való közösségüket is. Ennélfogva a papszentelési misén az újonnan szentelt papok együtt mondják a szentelő püspökkel a kánont és az átváltoztatás szavait is.¹⁹²

A II. vatikáni zsinaton főleg a monasztikus rendek képviselői sürgették az együhtmisézés szélesebb körű alkalmazását. Remélték, hogy ezzel kiküszöbölik azt a helyzetet, hogy minden szerzetes mindennap előbb elmondta a magánmiséjét, utána pedig megjelent a konventmisén, ahol persze így senkisé is áldozott. További, szélesebb körű alkalmazás volt az, hogy máskor is behozzák az együhtmisézést, így pl. kongresszusokon és zárándoklatokon. Hiszen természetellenes látvány, amint egy csomó pap külön-külön mondja a magánmiséjét egy-egy szögletben (esetleg egy hotel báltermében). A stipendiummal kapcsolatos problémától eltekintve¹⁹³ egy másik kérdés és bonyolította az ügyet, és nehezebbé tette a koncelebrálás igazi értékelését: Egyenlő buzgóságot tételezve föl, vajon nagyobb értékű-e a pap egyénileg, papi hatalma teljes gyakorlásával bemutatott miséje, mint „laikus módra” (*modo laicorum*), szentáldozással való részvétele egy másik pap által bemutatott misén? XII. Pius elvetette azt a nézetet, hogy egy száz pap részvételével buzgón bemutatott mise „ugyanaz”, mint amikor egyénileg mutatnak be száz misét.¹⁹⁴ De helyesen mutattak rá, hogy ez ugyan igaz lehet a cselekmény természetére vonatkozólag, hiszen az utóbbi esetben száz cselekményről van szó, viszont nem szükségképpen áll helyt a gyümölcsöt, a lelki értéket illetően. Az teljesen azonos lehet mind a két esetben, ha elfogadjuk azt a felfogást, amelyet a *fructus missae*-re vonatkozólag a II. rész 7. fejezetében fejtettünk ki.¹⁹⁵

Ilyenformán ha arról van szó, hogy megtaláljuk több pap közösen bemutatott miséjének legjobb liturgikus formáját (föltételezve a buzgó és méltó magatartást), előnyben kellene részesítenünk a csendes koncelebrálást (egy pap teljesíti a szentségi követelményeket, a többiek pedig csendes résztvevőkként asszisztálnak) a hangos koncelebrálással szemben (amikor mind együtt hozzák létre a szentségi jelet). A csendes együhtmisézés ui. tökéletesebb kifejezése az eucharisztia-nak, mint az egyház egysége jelének.¹⁹⁶

A II. vatikáni zsinat elsősorban a magánmisék halmozása helyébe hozta be újra az együhtmisézést. De hamarosan használni kezdték arra is, hogy fokozzák egyes alkalmak ünnepélyességét, gazdagítva a *missa sollemnis* formáját. Ilyenkor a templom hajójában nagyobb gyüle-

kezet sereglik össze, és ez mintegy igényli a papság megfelelően nagyobb számát az oltárnál.

Igy eljutunk az ünnepélyes (koncelebrált vagy nem koncelebrált) eucharisztikus istentisztelet egy másik nagyhatású alakjához: a főpapi mise szabályainak megfelelően lefolyó eucharisziához, ahol a székváros vagy esetleg még nagyobb terület hívói egybegyűlnek püspökük körül. Ilyen alkalom pl. egy főpásztori vizitáció. Ebben talán már a stációs misék felélése veti előre árnyékát; ilyenek – mint A. Häussling beszámol róla¹⁷⁷ – sok székvárosban szokásban voltak a középkor elején.

Másfelől kiindulva és még szélesebb síkon is folyik ugyanebbe az irányba egy bizonyos fejlődés már évek óta. 1881-től kezdve nemzetközi eucharisztikus kongresszusokat tartottak, először minden évben, később minden négy évben. Az 1893-as jeruzsálemi kongresszus óta legtöbbször, 1906 (Tournai) óta pedig rendszeresen részt vesz rajtuk a pápa képviselője. Sőt Bombayban (1964) és Bogotában (1968) maga Pál pápa elnökölt. Ezeknek a kongresszusoknak a jellege először nyilvános hitvallás volt Krisztusban és eucharisztikus jelenlétében, s így rendszert színes körmenetben érték el tetőpontjukat. De egyre tudatosabbá vált, hogy az eucharisztia bemutatása az egyház életének legmagasabb és legnemesebb kifejeződése. Így kifejlődött a meggyőződés, hogy mikor az egész egyház összegyűl az eucharisztia tiszteletére, ennek csúcspontja az eucharisztia megülése legyen.

Igy az eucharisztikus kongresszus fogalma mintegy nagyított reprodukciója a stációs misének, amelyen annak idején Rómában és más egyházmegyei központokban a keresztény nép összegyűlt a püspök oltára körül. Ez a nézőpont alakító befolyással volt újabb nemzetközi eucharisztikus kongresszusokra, és teljesen érvényesült 1960-ban Münchenben.¹⁷⁸

IX. AZ EUCHARISZTIKUS LITURGIA ALAKÍTÓ ELEMEI

A mise ünnepélyességének és külső formájának különféle fokai megfelelnek annak, hogy milyen egyházi közösségben ülik meg. Vitathatatlan elv, hogy a népnek is van valami dolga a misében, nemcsak a papnak. Ezért őrizte

meg például minden előttünk ismert liturgia az eucharisztikus imát megelőző párbeszédet. De a nép szerepének hangsúlyozása különböző lehet.

1. A nép részvétele

A szentségi részvétel a szentség vételében áll. Ennek párjaként már a 3. században fölmerült az emberekben az a gondolat, hogy hozzájárulnak az adományokhoz. Ez volt a felajánlási körmenet eredete. Hogy az imádságokra adott feleletek is részvétel, nem szorult magyarázatra. Euzébiosz Egyháztörténete szerint (7,9) Alexandriai Dénes († 264/65 körül) a keresztény ember kiváltságai közé számította, hogy joga van meghallgatni az eucharisztikus imát, közös Amen-nal felelni, az Úr asztalánál állni és a szent eledelt magához venni.

Ami az imában való részvételt illeti: a néptől nemcsak azt várták el, hogy az akklamációkat mondja, hanem hogy felelgessen a zsoltárokra, amelyeket az olvasmányok között és a hívek könyörgései alatt recitáltak, mondja a Sanctust és később az Agnus Dei-t. Utóbb egy darabig elhanyagolták ezt a részvételt, de a karoling reform idején újból hangsúlyozták. Olyan kései tanú, mint Wormsi Burkhard († 1025), az egyház bűnös hanyagságának példája gyanánt idézi, hogy a nép nem mondja a feleletet a pap felszólítására, és nem imádkozik.¹⁰⁰ Azután a bekapcsolódás mind csekélyebb lett. Ez gyakorlatilag elkerülhetetlen volt, amikor a latin nyelv függőnye kizárta a feleletekbe és imákba való értelmes bekapcsolódást. Egészen a 20. századig a hívőktől csak annyit kívánt meg az Egyház, hogy „misét hallgassanak”, buzgón jelen legyenek rajta. Bár jól tudjuk, hogy sokan voltak olyanok, akik nem vették figyelembe ezt a minimumot, és lélekben tökéletesen részt vettek kézi misekönyvek vagy más segédeszközök segítségével.

Ilyen körülmények között természetesen merült fel a kérdés: Mennyit kell a népnek „meghallgatnia” a miséből? Metzi Amalarius „Liber Officialis”-ában (3,36k) már megfelelt erre a kérdésre a „műveletlen tömegek” (*vulgus indoctum*) számára: az offertóriumtól az „Ite, missa est”-ig (Hanssens 2,370). De mint tudjuk, a trienti zsinat utáni moralisták az előmisét is hozzátették, az utolsó evangéliumra azonban nem kötelezték. Még korábban fölvetették és

megválaszolták a kérdést azokra vonatkozólag, akik nem áldoznak. A gall misében az Úr imája után adott ünnepélyes áldáskor eltávozhattak. Az első római miserend (Andrieu OR 2,102) és más római emlékek szerint pedig a következő misékre vonatkozó minden tudnivalót a hívek áldozása előtt olvastak föl, hogy mindenki meghallja.

A II. vatikáni zsinat ismét előírta a teljes misén való részvételt, hangoztatva: az igeliturgia a maga módján egyenjogú a mise többi részével (LK 56). De a kérdés ma már nem jelentős, hiszen most, hogy visszaállították az anyanyelv használatát és a nép tevékenyen részt vesz a misében, nyilván álmában sem gondol valaki arra, hogy korlátozza vagy megrövidítse ezt a részvételt. Legfőképpen ha a szentáldozás kiosztása szokatlanul sokáig tart, akkor kezdik találgatni a nem áldozók, mikor távozhатnak anélkül, hogy elmulasszanak egy „főrészt”.

A régi egyházban a hívő testtartása kifejezte a pap imájában való részvételét. Amikor a hívők imádkoztak, ugyanúgy álltak, mint a pap, arccal kelet felé, fölemelt kézzel.²⁰⁰ A térdelő helyzet csak a pap imáját megelőzően jött szokásba, amikor az „Imádkozzunk” (*Oremus*) után a „Boruljunk térdre” (*Flectamus genua*) mondat felszólította a népet, hogy térdeljenek le. Elmaradt ez vasárnap és a húsvéti időben, amikor a nép a feltámadt Úr tiszteletére csakis állva imádkozott.

Az áldó imák és a mise kánona idején a megfelelő testtartás a mély meghajlás volt. Még ma is a húsvéti szertartásokban több helyen szerepelnek meghajolva mondott könyörgések. Nyugaton azután a mély meghajlás helyébe fokozatosan a térdelés lépett. A 813-as tours-i szinodus úgy utal rá, mint a hívők természetes helyzetére és rendes testtartására (37. kánon; Mansi 4,89). Az pedig egészen természetes volt, hogy az olvasmányok alatt (az evangélium kivételével) és a beszéd idején ülnék.

Később a középkorban „kóruisszabályok” címszó alatt pontos szabályok fejlődtek ki a testtartásra a mise különböző részei alatt.²⁰¹ De ezek a szabályok olyan szigorúak voltak, hogy csak egyháziak közt lehetett megtartani.

2. Zene

Az eucharisztíának, ha a hívők gyülekezetében ünnepel, természeténél fogva ünnepi jellege van, hiszen a kö-

zösség Isten nevében és az ő dicséretére gyűl össze. Az ének és hangszeres zene hozzátartozik az ünnephez. De a liturgia legbensőbb körében, az oltárnál, ahol az ember szemtől szembe áll Istennel, ennek a közvetlen találkozásnak bizalmas és komoly jellege kizárja a könnyű műfajú zenét. A pap imái összeállításban és előadásban ne nagyon haladják meg az emelkedett beszédet és az ünnepélyes recitáló tónust (bár a *Sacramentarium Leoninum*-ban van kotta abból a célból, hogy az imákat „a szükséges recitáló dallamokkal” /*cum sensibus necessariis*/ kísérijék).²²²

Azonban nem kell ilyen szigorúan alkalmazni ezt a megszorítást a celebránst körülvevő, az áldozatot vele együtt felajánló papság és nép esetében. A Sanctus, ahol magukat az angyali kórusokat hívjuk meg, hogy velünk együtt zengjék Isten dicsőséget, éneket igényel. Az ún. *Ordinarium* (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei) énekei kezdettől fogva „kórusénekek” voltak, azzal az elgondolással, hogy ha nem is az egész gyülekezet, de legalább a misén segédkező papok kórusa énekelje (lásd MRR 1, 124).

Másfelől az olvasmányok közötti énekek egy kántort vagy *zsolnárost* követeltek meg. Ennek külön könyve volt, a *cantatorium*, gyakran gazdag díszítésekkel. Ő volt az előénekes, az ének vezetője, aki az egyes zsolnártverseket énekelte, a nép pedig felelgetett. A dallamok mindig egyszerűek voltak, nem igényeltek zenei gyakorlatot, így a feleleteket az egész gyülekezet adhatta.

Megint más volt a helyzet a *Proprium* énekeivel: azokkal a változó körmeneti énekekkel, amelyek a bevonuláskor, a felajánláskor és az áldozáskor hangzottak fel. Ezek kissé távolabb esnek a mise lényegétől, nem önálló elemei a szertartás szerkezetének, hanem inkább díszítő kommentárok a lefolyó cselekményhez, a szertartás menetét kísérő énekek, mintegy a klasszikus dráma kórusaihoz hasonlóan. Ezeket Rómában legalábbis a 7. század óta a *schola cantorum* énekelte.

A következő századok alatt a schola előadása mind képzetesebb, bonyolultabb lett. A dallamokat neumákban leírták és antifonáriumban őrizték. Ebből alkotta meg 1025 körül Arezzói Guido az első hangjegyzírást.

A középkor eltűntével jött a polifónia föllendülése ünnepélyes alkalmakkor. Most már nemcsak abban látták a szépséget, hogy egy sor hangot egymás után énekeljenek, és így dallamot alkossanak (melizmák), hanem a hangok egyidejű mellérendelésében, a hangzatalkotásban is. Ez persze nagyobb követelményeket rótt az énekesek tehetőségére és képzésére. Eerre való világiakat kellett alkalmazni; ez volt a hivatásos kórusok kezdete, és ettől kezdve ők vették gondjukba az összes énekelt részeket. Egyes látnokok, köztük Clairvaux-i Bernát, fölemelték óvó szavukat: ebben a fejlődésben a növekvő elvilágiasodás veszélye rejlik. XXII. János pápa 1324–25-ben kiadott rendelkezése elítélte a kórusdallamok túlzott díszítését.²⁰³ A trienti zsinat atyái kicsit tartózkodóan helyezték az új egyházi zenét, de külön zsinati határozatot nem hoztak a kérdésben.

Pierluigi da Palestrina († 1594) megindította a reneszánsz polifónia nagy korszakát, amikor az orgona mellett a zenekari hangszerek egész sora került egyre inkább használatba. Ha ezek a reneszánsz muzsika rendelkezésére álló eszközök csak egy-egy alkalmi ünnepi mise ékesítését szolgálták volna a székesegyházban, az mindenesetre emelte volna az ünnep fényét. Csakhogy az volt a baj, hogy város és falu egyaránt rákapott erre az elegáns zenekíséretre, vasárnapról vasárnapra. Ez a nagy fölhajtás talán bizonyos mértékben kárpótlásul szolgált a misztérium személyes megtapasztalásáért, ami sok embernek már nem jutott osztályrészül, és a szentélybe való belépésért, ahová nem volt bejáratuk többé, – bár az is igaz, hogy sokan mások viszont megtapasztalták a misztériumot az anyanyelv segítségével, sőt fizikai részvétel nélkül. És ki becsülheti föl egy nagyszerű többszólamú mise esztétikai élményének lelki, misztikus értékét?²⁰⁴ A 20. század liturgikus megújulása elkerülhetetlenül válságba sodorta az egyházi zenét. Csak fokozatosan fogunk új megoldásokat találni, és ezek kultúrák és országok szerint különbözők lesznek.

3. A többi művészet

Az eucharisztia bemutatásához nemcsak szavakra és zenére van szükség, hanem anyagi dolgokra is. Ezért a liturgia megformálásában fizikai, térbeli formák is helyet kaptak. Itt is úgy történt, mint a zenével: ezek az anyagi

formák külső díszét és nagyságot biztosítottak, és mind gazdagabban kifejlődtek. Már Szent Ágoston idejében arany és ezüst edényeket használtak. Az asztal kő vagy márvány oltárrá vált, finom vászonnal borítva. Majd képeket, szentképeket tettek rá. Ez azután a nagy gót és barokk főoltárok megalkotására vezetett.

A papok szokatlan ruhákat viseltek, a későrómai estélyi öltözet stilizált alakját, mind költségesebb anyagból. A fény (gyertya) és a tömjén szimbolizmusa már a liturgikus fejlődés igen korai szakaszában bekerült, hogy rámutasson a cselekmény fönségére. Konstantin idejében már a föld minden kincsét, az építészek és művészek minden tehetségét és ihletét szolgálatba állították egy bazilika megalkotásánál. Semmi sem volt elég jó Istennek.

4. A művészet alkalmazásának liturgikus elvei

Vallási szempontból az eucharisztia megülése az összegyűlt közösségben minden esemény legnagyobbika, földi életünk csúcspontja. Mágneses erővel von magához minden művészetet, tökéletességre juttatja őket, és biztosítja számukra a legnemesebb kifejeződési lehetőséget az istentisztelet alatt. Ugyanakkor viszont jó okkal és a világos intés hangnemében írta elő a II. vatikáni zsinat, hogy „a szertartásokat nemes egyszerűség jellemezze” (LK 34; vö. 124).

Korunk bizonyos mértékig kétségbe vonja, hogy művészi formák – különösen a régi hagyományból származók – kifejezhetik-e a szentet. A szakrális és a profán szembenállásának a kérdése ez, sőt az igen nagy mértékű deszakralizálódásé.²⁰⁵ Tagadhatatlan: az elmúlt két ézedév formák túlbujánzó bőségét hagyta ránk, sokat már nem úgy értünk mint aminek a kifejezésére eredetileg szánták, úgyhogy inkább elhomályosítják, mint kinyilvánítják a szentet. Gyakran elszigetelik őket eredeti körnezettől, amelyben egyedül van meg az igazi jelentésük, és önálló értéket tulajdonítanak nekik. Az emberek csak azért ragaszkodnak hozzájuk, mert hagyományosak, mintha a vallás területén való hosszú használatuk sajátos megszentelődést biztosított volna nekik, mintha szakrálissá, szentté váltak volna. Így erős ellentétbe kerülnek azzal az egyszerűséggel és bensőséggel, amit az Újszövetség írásaiban találunk.

Igaz ugyan, hogy az újszövetségi iratok felhasználnak az ószövetségi hagyományból vett istentiszteleti formákat és kifejezéseket. De csak mint jelképeket, amelyek a keresztény élet feltételeire és feladataira mutatnak rá, nem pedig az új szövetség liturgikus szolgálatának természetére. Valami új kezdődött el. Maga a Szentség, maga Isten jött el a világba Krisztus személyében. Az „Egyedül te vagy a szent” (*Tu solus sanctus*) Istenre vonatkozik. Isten fegyvere is ez a régi pogány világ sokistenhite és mindent szakralizáló hajlama ellen. Mert a világ valóban Isten teremtése, de ő az embereknek adta, hogy lakják és használják. Önmagában nincs különös jogcíme a szakrális jellegre.

Krisztusban valami új lépett a világba, valami, aminek kovászként kell átjárnia és megszentelnie az egész teremtést. „Az volt a szándéka, hogy könyörületes eljövételével megszentelje a világot” (*mundum volens adventu suo piissimo consecrare*), mondja a római martirológium Jézus születéséről a karácsonyi titok bejelentésekor.²⁰⁶ A szentségnek ez a kovásza Krisztusból szétterjed egyházában; és minthogy az egyház látható, a kovásznak ez a terjesztése látható és tapintható formákat igényel. A keresztségben és az eucharishtiában az egyház ebben a „kelesztő” folyamatban az anyagi teremtéshez nyúl. A szentségekben rejlő szimbolizmust a liturgia kiemeli és magyarázza; ez a bővülés egyszerűen annak a tiszteletnek a kifejezője, amivel a szentet fogadjuk. Azt lehetne mondani, hogy az egyház nem pusztá kézzel, hanem kesztyűsen fogadja, amit Isten nyújt feléje.

E formák szentségi jelének kifejlődése tehát segít a szenttel való találkozásunkban. Van még egy másik szerepe is. Mint testtel és érzékekkel felruházott emberi lényeket megóv bennünket attól, hogy a szentet, a lelkit ne ismerjük fel, ne vegyük észre vagy félreértsük, és így ne részesedjünk benne. Végre is Urunk maga szent lakoma keretében és szent formákban alapította az eucharishtiát. Ezek a formák még az ószövetség ígéretéhez tartoztak, ezért újaknak kellett a helyükbe jönniök, olyanoknak, amelyekkel az egyház százados fejlődése során igyekezett méltóan kifejezni az újat.

5. Hitelesség és rend

A konkrét formákban, amelyekkel a liturgia próbálja betölteni szerepét, állandóan meg kell maradnia a feszült-

ségnek hitelesség és rend között. Egyfelől a lelkinek, az ember bensejének hiteles kifejezését jelenítsék meg. A pap, a közösség képviselője, azt fejezze ki szolgálatában, amit ő maga érez és a közösség is érez, vagy helyesebben mondva amit isteni hivatásuknak megfelelően gondolniuk és érezniük kellene. Ez viszont másfelől magával hozza, hogy a kifejeződést rendnek kell kormányoznia.

Minél nagyobb a közösség, annál jobban kell a rend. Nem meglepő, hogy amint a 4. század során nyugaton is, keleten is nagy iramban nőttek a közösségek, a liturgia alakja gyorsan kikristályosodott, és a pap személyes döntésének, választásának kevés – olykor sajnálatosan kevés – teret hagyott. Az elmúlt századokban különösen állt ez a római liturgiára, amely V. Pius reformja óta – bár meg kell engednünk, hogy szükség volt erre a reformra – erősen központosított volt. Az 1588-ban alapított rítuskongregáció határozatgyűjteménye fennállásának első három századából 5993 rendeletet tartalmaz.

A II. vatikáni zsinat középutat választott a merev centralizmus és az egyéni szabadság között. Nem vetette el a határozott rendet. Megtartotta az egységes római liturgia hagyományát. Ugyanakkor fontos ügyeket ráhagytak a nemzeti püspöki karok és az egyes püspökök megítélésére (LK 22, 37–40, 57). Továbbá az 1969-es új miserend különböző pontokban, még az eucharisztikus ima kiválasztásának kérdésében is a papra bízta a választást.

Bizonyos területeken (például a tömjénezés, a Pax, az áldozás utáni csendes imádkozás kérdésében) az új miserend (56i) azt ajánlja, hogy a szertartást akkor alkalmazzuk, „ha megfelelő” (*opportune*). Ez a lazítás nem csupán a decentralizáció elvének eredménye volt, hanem különösképpen azé a fölismerése is, hogy nem maga az egyetemes egyház üli meg az eucharisziát, hanem minden alkalommal egy meghatározott helyen összegyűlt, sajátos egyházi közösség. Ennek a konkrét közösségnek biztosítani kell a normális növekedés lehetőségét, – természetesen az egység keretén belül.

Nem sok idő múlva talán a lehetőségeknek ez a tágabb tere is határozott renddé fog kikristályosodni az egyes helyek szokásainak és gyakorlatának megfelelően. Nem közönyösségből vagy hanyagságból, hanem azért, mert még a választás szabadságát is tárgyi tényeknek kell kormányoz-

niok, és nem szabad pusztá szeszélyé vagy önkényessé-
gé torzulniok. A tapasztalat majd annál világosabban
megmutatja: utópisztikus elképzelés, hogy *minden egyes
eucharisziabemutató a liturgikus kísérletezők teremtő
spontaneitásának jóvoltából egészen új liturgiával menjen
végbe.* Mert amit Karl Rahner mondott általában a keresz-
tény vallásosságról, az áll a liturgiára és különösképpen
az eucharisztia bemutatására is: „A holnap élő keresz-
ténye akkor hű és engedelmes az igazi keresztény hit szel-
leme iránt, ha érzéke van az iránt, ami szilárdan kialakult,
átment a gyakorlatba és már alakot öltött, ami 'szokás' –
röviden olyan vallásossági formák iránt, amelyek megál-
lapodott intézmények az egyházban. Nem hű és engedel-
mes többé ebben az értelemben, ha engedi, hogy fegyel-
mezetlen emóciók sodorják magukkal”.²⁰⁷ Az egyház maga
intézmény, mert látható. Szüksége van intézményekre, és
él is velük annyiban, amennyiben ezek alkalmas eszközök
belső életének kifejezésére és ápolására.

NEGYEDIK RÉSZ:

A MISE LELKI ÉS LELKIPÁSZTORI OLDALA

I. EUCHARISZTIKUS JELLEGŰ VALLÁSOSSÁG ÉS KERESZTÉNY ÉLET

Most már tisztában vagyunk a szentmise teológiai „anyagával” és azzal a liturgikus alakkal, amit ez öltött. Hátra van még, hogy alkalmazásának kérdését kutassuk, vagyis azt: hogyan befolyásolja a mise – vagy hogyan kellene befolyásolnia – az egyház egész életét és az egyes katolikus ember életét.

1. Az eucharisztia mint a lelakiség központja

Hogy az eucharisztia a katolikus lelakiség központja, az közismert igazság, amelyet sokszor ismételték az elmúlt századok során. Így például XII. Pius pápa a „Mediator Dei”-ben: „A legszentebb eucharisztia titka . . . a keresztény vallás tetőpontja és központja” (66. p.). De ezt az állítást egyáltalán nem egyformán értelmezik, hanem az al-
kalom szerint más- és máshogyan.

A trienti zsinatot követő barokk korban az eucharisztiát a vallásosság szíveként kultiválták, de ez elsősorban a szentséget jelentette, amelyet a tabernákulumban állandóan őriztek, a szentségmutatóban tiszteletre tettek ki és ünnepélyes körmenetben hordoztak meg utcán, mezőn, stadionokban. A barokk kor jámbor katolikusainak életrajzában szinte mindig kidomborodik az Oltáriszentség tisztelete, mint életszentségük jelentős vonása. Ez a tisztelet főleg az örökimádás számos egyesületében és testvérületében virágzott ki, amelyek olyan szépen virultak a 19. században.²⁸ Sok nagy szent – hogy csak kettőt említsünk: Bayloni Paszkál († 1592) és Eymard Julián Péter († 1868), ezen az úton érte el a tökéletes Isten-szeretetet.

De rá kell mutatnunk, hogy ebből a szemszögből – amelynek első föltétele Krisztus jelenléte a Szentostyában – a katolikus hit gazdag, sokrétű látóhatárának csak egy határolt részét veszik tekintetbe. Igaz, megvan benne minden, ami a bensőséges lelkiélethez szükséges: Isten közelsége hozzánk, Isten szeretete, a megtestesülés, a már ide-

lenn megkezdődött mennyei lakoma. De kívül rekednek a közvetlen látóhatáron más elemek, amelyek pedig nélkülözhetetlenek hitünk egész gazdagságának teljes kiaknázására (és az evangélium megfelelő hirdetésére): a Szentháromság, Krisztus közvetítői szerepe, az egyház . . .

Az eucharisztikus jámborságnak ez a típusa ezért bizonyos mértékig elszigetelt; úgy jelenik meg, mint egy hitbuzgalmi forma a többi között, pedig helyes taglalással azoknak legföljebb kiegészítő szerepük van. Ezért a 20. század lelkiségében hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg. Az eucharisztia legbenszejében most már nem Jézus Krisztus Személyét látjuk, hanem egy cselekményt.

Az eucharisztia az a szentség, amelyben az egyházon belül újra megjelenik a kereszt áldozata. Ennek megfelelően bizonyos magában foglalja a megfeszített és feltámadott Úr valóságos, testi jelenlétét, ezt állítjuk is. De az eucharisztia kiterjed a kereszt üdvözítő áldozatára is. Belőle mint forrásból ered az üdvösség keresztény üzenetének többi titka; itt Isten megdicsőül, az egyedüli Közvetítő megváltó szenvedésével diadalt arat bűnön és halálon, Isten népe egybegyűl az egyetlen egyházba a világ egyik szélétől a másikig, és már itt az időben meghirdetik és megkezdjük a lakomát, amely majd az örökkévalóságban teljeseedik be. Isten az eucharishtiában közli magát állandóan az emberrel, az pedig alázattal és hálással válaszol erre az önközlésre. Itt találkozik egymással Krisztus és az egyház.²⁰⁹

Igy az eucharisztia a szó legteljesebb értelmében az a *summa (recapitulatio)*, amelyről Szent Iréneusz beszél „minden eretnecség” ellen intézett támadásában (Adv. Haer. 4,17k). Krisztus magába sűríti az egész emberiséget. A Krisztus előtti idő minden áldozata megtévezve teljesül be ebben az áldozatban. Amint A. Hamman rámutat, a kenyérben és borban a földi teremtés is fölvételt kap a világ megváltása titkának legbenszejébe.²¹⁰

Az 1967. máj. 25-én közzétett vatikáni dokumentum: „Útmutatás az eucharisztikus misztérium tiszteletére” (*Instructio de cultu mysteriorum Eucharistici*),²¹¹ jóváhagyja és megmagyarázza az eucharisztikus áhítatnak ezt az újra fölfedezett, teljesebb alakját. Arra is rámutat, hogy ami a régebbi formában értékes, azt nem kell és nem is szabad elhanyagolni. A szentmise a szentség misén kívüli tisztele-

tének forrása és fókusza, „mert a szentséget elsősorban azért őrzik, hogy azok a hívők, akik nem tudtak részt venni a misén, egyesülhessenek Krisztussal és áldozatával” (3e, vö. 49).

Ugyanennek a szövegnek 3. fejezete hangsúlyozza azt a kötelességünket, hogy imadjuk az Oltáriszentséget. A „szentséglátogatás” szokását az „Oltáriszentség előtti imádság” (*oratio coram ss. sacramento*, 50. p.) világítja meg. „Az eucharisztikus áldozat tehát az egyház egész istentiszteletének és az egész keresztény életnek is koronája (*culmen*)” (3e, vö. 6. p.). Forrása és koronája – nemcsak az egyház istentiszteletének, hanem „az egész keresztény életnek”! Ez utóbbi megállapítás igazán sarkalatos jelentőségű, azért részletesebb megfontolást igényel.

2. Az egész keresztény élet központja

Egyes katolikusok szemében – számukat csak Isten ismeri – liturgia és élet teljesen elkülönül. Másoknak a liturgia, vagy legalábbis a régi stílusú liturgia ünnepélyesebb szertartásai egy darab eszményített élet. Találhatnánk talán olyanokat is, akik azért járnak misére, hogy egy órácskára megmeneküljenek a mindennapi élet unalmától és egyhangúságától, s a titokzatos csend és különös szertartások varázslatos légköre, a gregorián ének kifejezhetetlen szépsége, vagy egy nagy zeneszerző gazdag polifóniája beemelje őket egy tisztább világba. Az efajta templomjárókat a liturgia megújított alakja egyáltalában nem vonzza, inkább talán taszítja. Hisz most, hogy a szertartás a nép nyelvén szól, olyan liturgiával kerülnek szembe, amely nem azzal törődik, hogy vérmérsékleti szükségleteiket kielégítse, hanem azzal, hogy Krisztust hirdesse és a hitet táplálja. Ez a liturgia nagyon igényes!²²

Talán azokra is utalhatunk, akik a vasárnapi misét nem tekintik többnek, mint teljesítendő kötelességnek. Az ilyeneknek a vasárnapi templomba menetel ugyanannyi, mint a hétfői hivatalba menés: mint a kettőt rutinszerűen csinálják, ugyanabból a kötelességérzetből. Máskülönben a kétőnek kevés köze van egymáshoz, és hatásuk nem keresztetzi egymást.

Az eucharisztia bemutatásában rejlő teljes jelentőség csak akkor valósul meg, ha egyetlen egységet alkot az élettel, ha a keresztény élet lecsapódása, sűrített alakja.

A mise a keresztény élet kifejezésének van szánva, és csak annyiban lehet annak „koronája”, amennyiben kifejezi. Csak akkor lehet új energiaforrás, új hajtóerő, új segítség, és így a keresztény élet „forrása”.

Talán ez a magyarázata, miért találunk az Újszövetség írásaiiban, a Apostolok Cselekedeteiben és az apostoli levelekben viszonylag kevés kifejezett utalást az eucharisziára. A hangsúly sokkal inkább a „Krisztusban” élt életen van. A keresztények buzdítására Pál a példa, mikor így buzdítja híveit: „Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban volt. Ő . . . megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,5-8). Hálás szívvel énekeljenek „zsolnárokat, himnuszokat és szent énekeket Istennek”, és semmit se mondjanak vagy tegyenek másképp, mint az Úr Jézus nevében, hálát adva „általa Istennek, az Atyának” (Kol 3,16k).

Testüket (és vele együtt egész életüket) „mint élő, szent és Istennek tetsző áldozatot” (Róm 12,1) ajánlják fel. Csak kivételesen akadunk olyan kifejezésre, amely bizonytalanul ingadozik szentség és élet között, láthatóan mindkettőt magában foglalva. Így 1Pét 2,4k szerint a hívők csatlakozzanak szorosán Jézus Krisztushoz, hogy „mint élő kövek épüljeteek fölé lelki házzá, szent papsággá, hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat hozzatok Jézus Krisztus által”.

Ilyen magatartással kell a hívőknek misére jönniök. „Hit és buzgóság” (*fides et devotio*): ezzel a kifejezéssel jelöli a római kánon ezt a lelki magatartást. A hit a magától értetődő gyökér; de e gyökérnek ki kell hajtania buzgóságban, vagy más szóval ki kell virulnia szeretetben. Aquinói Szent Tamás kiemeli ezt a Summa Theologicában (3a, 79,7, ad 2), mikor Ágostont kommentálva azt mondja: a szent áldozat „csak azokban fejt ki hatást, akik hit és szeretet által (*per fidem et caritatem*) egyesültek Krisztus szenvedésével”.

Már Justinus vértanú idejében is világos volt, hogy ilyen buzgóságnak kell a keresztény lelkületet jellemeznie, Apológiájában így írja le, mi történik a keresztségben: „Felajánlottuk magunkat Istennek” (61,1). Így a keresztségből eredő egész keresztény élet folyamára az Istennek való állandó önátadás jellemző. Valahányszor az eucha-

risztiát bemutatjuk, ez az önátadás mindig újra megvalósul egy szentségi aktusban. Beleolvad Krisztus önátadásába, amely megszenteli és meggyorsítja. Ez az eucharisztia igazi jelentősége. Mint B. Fraigneau-Julien megjegyzi: „Az eucharisztikus áldozat egyedüli létoka az, hogy az egyház mindig eggyé válhasson Fejének áldozatával”.²¹³

II. A JEL ÉS A JELZETT DOLOG

Eucharisztia és keresztény élet alkosson egyetlen egészet. Mégis meg kell különböztetnünk egyiket a másiktól. A két elem úgy viszonylik egymáshoz, mint a jel a jelzett dologhoz. Aquinói Szent Tamás ugyanezt hangsúlyozta: a felajánlott külső áldozat a belsőnek a jele, amellyel az ember felajánlja magát (ST 3a, 82,4c). Erre gondol Journet, amikor különbséget tesz istentiszteleti áldozat (*ligne cultuelle*) és a szeretet rendjének áldozata (*ligne de l'amour rédempteur*, *La Messe* 134–47) között. Vagy egyszerű teológiai kifejezésekkel élve: az Isten felé tartó keresztény élet magában véve nem a felajánlott áldozat, hanem inkább az áldozat jelképezi és megjeleníti a keresztény életet.

Igy hát – mint Rahner–Häussling világosan megmondja (30. o.) – a keresztény életben rejlő önfelajánlás ugyan „nem tartozik az istentiszteleti cselekményt létrehozó elemekhez”, de azért „nem is pusztán alanyi igyekvés, amelynek semmi köze a szentmiseáldozat lényegéhez.”

1. A keresztény önfelajánlás istentiszteleti kifejeződést keres

A keresztény élet mindig és mindenütt Isten szolgálata és Isten keresése azon az életúton, amelyen Krisztus járt előttünk. Ez az élet olyan kifejeződést keres, amelybe mindig újra össze lehet foglalni, amelyben láthatóvá válhat Isten előtt és a hívők közösségében. Az Egyház áldozatában találja ezt meg, ahol Krisztus saját áldozata jelenik meg. Kevés értelme lenne ennek az áldozatnak, ha nem lenne igazi jel, vagyis ha az istentiszteleti áldozat mögött nem lenne ott azoknak – vagy legalább azok egyikének – önátadása, akik az áldozatot felajánlják. Ez még az ószövetségi áldozatok esetében is igaz volt. Éppen ezért dö-

rögtek a próféták a belső jelentőséget nélkülöző külső áldozatok ellen: „Minek nekem megannyi véres áldozatok? – mondja az Úr. Jállaktam már kosokból készült égő-áldozatokkal és a hízlalt borjak hájával . . . A kezetek csupa vér! Mosdjátok meg, s tisztuljatok meg!” (Iz 1,11. 15-16)

Annál inkább áll ez az újszövetségre. Pál óvja híveit az újszövetségi szentségek félreértésétől, mintha önmagukban elégségesek lennének, példa gyanánt idézve nekik, mi lett annyi izraelita sorsa a pusztában: „Mind megkeresztelkedtek Mózesre a felhőben és a tengerben. Mindnyájan ugyanazt a lelki ételt ették, ugyanazt a lelki italt itták. Ittak ugyanis a lelki sziklából, amely kísérte őket, s a szikla Krisztus volt. De legtöbbjükből nem telt kedve az Istennek, ezért odavesztek a pusztában” (1Kor 10,2-5). A benső magatartás híján a külső jel értéktelen, sőt hazugság, bármilyen szent legyen is önmagában.

Az ószövetségi nép jól tudta ezt. Tudták: a külső áldozat belső indítékok nélkül nem jut Isten színe elé, – de szükség esetén a belső áldozat külső híján odajut. Ezért könyörög a zsoltáros: „Áldozatom, ó Isten, a töredelmes lélek” (51,19). És a három ifjú a tüzes kemencében imádkozhatta, hogy töredelmes lelkük, alázatos szívük, halnikészségük legyen Isten előtt elfogadott áldozatuk (Dán 3, 38–40). Ezért került bele imájuk már korán a liturgiátörténet során az Ordo Missae-be (In spiritu humilitatis), mint az áldozati adományok előkészítésének lezárása, és megmaradt a megújított 1969-es Missale Romanum-ban is. Végso soron ez a lelkület számít Isten előtt, és minden külső áldozatnál előbbre való.

Amint az I. rész 5. fejezetében már láttuk, Szent Ágostont annyira foglalkoztatta az áldozatnak ez a jelentése, hogy amikor végre az áldozat meghatározására került a sor, teljesen kihagyta a jelet, és csak a jelzett dologról beszélt. Számára így az áldozat „az a cselekvés, amely által az ember szent szövetségben csatlakozik Istenhez” (Isten Városa 10,6). A keresztény szeretet és könyörület minden műve, az önlegyőzés minden cselekedete áldozat, s ebben az értelemben maga az egyház is áldozati adománnyá válik Ágoston szemében, mint az Istent kereső emberek közössége. Az egyház önfelajánlásának tanítója és mintája Feje, Krisztus (20. fej.). Ágoston tehát átlósan

ellenkezik minden olyan felfogással, hogy az istentiszteleti áldozatnak saját abszolút értéke van.

A klasszikus protestantizmus nemcsak hogy nem ismeri a tulajdonképpeni értelemben vett istentiszteleti áldozatot, hanem ki is zárja az egyházi szolgálatból a tisztán belső áldozat javára. Ez végsőkéig vitt spiritualizmus. De, mint láttuk (I. rész, 7. fej.), visszahatás volt annak a kornak liturgikus gyakorlata ellen, amikor az istentiszteleti áldozat tárgyi és abszolút hatásába vetett hit babonás méreteket öltött. És a visszahatás még ma is él, bár a visszaélések már nem léteznek. Mint Peter Brunner érvel, Krisztus áldozatának anamnézisét nem szabad összekeverni a saját áldozatunk felajánlásával.²¹⁴ Érdekes viszont, hogy akármilyen bizalmatlanok is a protestánsok az ember lelki képességei iránt, ők sem tudják elkerülni a hívők önfelajánlásának mint a keresztyénség egyik alapkövetelményének hangsúlyozását. Általában ez az önfelajánlás nem fejeződik ki egyházuk mindennapi liturgiájában; de ha igen – mint egyes agendákban –, ott a hívek hivatalosan előírt vagy ajánlott anyagi adományai csupán jelképei önfelajánlásuknak.²¹⁵

2. A fő istentiszteleti kifejeződés az eucharisztia

A keresztyén élettel járó önfelajánlás elsődleges istentiszteleti kifejeződése maga az eucharisztikus áldozat. Az eucharisziát éppen azért bocsátotta rendelkezésünkre Krisztus, hogy ezt az önfelajánlást kifejezze. Krisztusnak a misében újból megjelenő áldozata, mint az egyház áldozata, saját önátadásunk jele kell, hogy legyen.

Minden áldozatnak, még az egyház eucharisztikus áldozatának is jel-szerepe van. Mint a skolasztikusok mondták: minden áldozat a *jel* fajába tartozik (*est in genere signi*). Az áldozat lényegével jár, hogy megfoszt valakit valamitől, azért hogy azt az illető alávetettsége jeléül bemutassa az istenségnek. Az a gondolat, hogy maga a felajánlás kegyessé teheti vagy kiengesztelheti az istenséget, csak később belopózó torzulás. Akinek világos fogalma van Istenről, annak maga az adományfelajánlás sohasem lesz több, mint jel. A gyümölcsök vagy virágok zengéjének felajánlása, az oltárról felszálló tömjénfüst, a kiontott vér – mindez csak jel lehet, csak jelnek szabad lennie: jelzi, hogy az ember minden tulajdonával együtt az Istené, alá van vetve parancsainak, s elismeri és el-

fogadja ezt a viszonyt. Malakiás (1,8) az áldozatot az adóval hasonlítja össze, amelyet az alattvaló urának ad. Csak nemes, hibátlan adományt ajánlhatunk föl a fejedelmeknek.

Az újszövetségben Jézus élete az Atya tökéletes szolgálata és megdicsőítése volt. Csúcspontja, foglalata vérének és életének odaadása a kereszten. Ez az odaadás, ez a mindhalálig való engedelmesség életének és művének óriás jele lett.²¹⁶ Jel és jelzett dolog ebben az esetben olyan tökéletesen egybeesett, hogy csak nehezen tudjuk megkülönböztetni őket. Ettől fogva a Kereszt a látható kifejezés, amely jelzi, hogy Isten megkapta az őt illető dicsőséget, és Krisztusban új, örökké tartó szövetség jött létre.

Már most joggal fölvetethetjük a kérdést: miért ne lehetne a Megváltó teste és vére, az ő saját önátadásának döntő jele, saját magunk önátadásának jele is? J.-J. von Allmen, a már idézett protestáns teológus, „Az Úr vacsorája” c. művében, ahol erőteljesen állítja az eucharisztia áldozati jellegét, egy másik érdekes meggondolást vet föl, bár elismeri, hogy ez nem döntő jelentőségű. Szerinte Krisztusnak az eucharishtiában megjelenő áldozata első-sorban és legfőképpen a kiengesztelődés áldozata, ez az igazi, legelső jelentése; de az utolsó vacsora rendelésének még egy másik oka is van. Jézus kiemelkedő példát kívánt hagyni választottainak. De – mondja von Allmen – gyöngeségünket tekintve erről mi csak bizonyos tartózkodással beszélhetünk, máskülönben „csupán romantikus hősiesség példája lenne, amelyet egy kevés ész, egy kis okosság, egy kis félénkség könnyen elfújhatna” (91).

Jézus önátadását a mienk sohasem közelítheti meg. De eszmény, amely felé törekednünk kell, eszmény, amelyet naponta elismerünk, amelyből bátorságot merítünk, még ha folyvást nagyon messze vagyunk is tőle, és gyakran hűtlenné válunk. Kihívás az igazi keresztény erkölcsan számára. Századokon végighangzó hívás: Kövess engem! És az Istenember egyedülálló példája ezt a hívást fordította le emberi kifejezésekre. A sasmadár csalogató hívása, amint széttárja szárnyait, és hívogatja fiait: lendüljenek ég felé az ő tollain, – a Másodtörvénykönyv 32,11 kedves szóképével.

Az egyház áldozatának az eucharishtiában tehát igazán jelnek kell lennie, amellyel kifejezzük és megújítjuk

saját önátadásunkat. Nem elég hát azt mondani – mint néha mondják –, hogy önmagunkat is ajánljuk fel a misében, egyesítsük áldozatunkat Krisztuséval, mintha két különálló, független áldozatról lenne szó, nem pedig a jelről és a jelzett dologról.²¹⁷ Ha Szent Ágostont követve néha csupán a jelzett dolognak adjuk az „áldozat” nevet, ti. a keresztény szellemben elviselt viszontagságoknak és az imába ágyazott jótetteknek, akkor tisztában kell vele lennünk, hogy metaforikusan beszélünk. Meg lehet tűrni, de teológiaiilag nem pontos.

III. A TITOK FÁTYLA – VAGY LÁTHATÓ BEMUTATÁS?

Ha az eucharisztia mint az egyház áldozata valóban jel, amely az egyház gyermekeinek állandó erkölcsi igyekeztetését jelképezi, akkor itt ismét egy alapvető kérdés merül fel: Hogyan fordíthatja le legjobban az egyház – amennyiben az ő kezében van a formák kialakítása – ezt a jelet konkrét kifejezésekre, annak érdekében, hogy a lehető leghatékonyabban betölthesse szerepét? Ez a kérdés rejlik minden liturgikus reformkísérletben vagy liturgikus fejlődésben. Igazi szimbólum legyen-e a liturgia, amely úgy nyilatkoztatja ki a szentet, hogy nem lebbenti föl a misztérium fátylát, – vagy valóban „újra-megjelenítés”, amely a titkot az értelem fényébe helyezi, és jelentését prózai kifejezésekkel mondja el?

Ha megkérdézzük a történelmet, mit mond nekünk erről, azt találjuk, hogy szimbolikus elemek már a liturgikus fejlődés legelső szakaszaiban sem hiányoztak. A kenyér és bor meg az alapítás szavai mély jelentést hordoztak. Egyébként e korai idők szertartása nem lehetett más, mint egyszerű, átlátszó és érthető. Idők múltával azonban az átlátszó, ésszerű világosság mindinkább helyet adott a szuggesztív szimbolika növekvő befolyásának. Nyilvánvalóan látszik ez a liturgikus nyelv sorsából a középkor elején.

1. A misztérium lefátyolozása a hívők elől

Szent Hilarius és Szent Ágoston idejétől kezdve uralkodóvá vált az az elgondolás, hogy a kereszt feliratán használt három nyelv szent (Jn 19,19-20).²¹⁸ A 9. században, Szent Cirill és Metód idején, ezt a gondolatot már kötele-

ző törvénynek tekintették, úgyhogy nyugaton a liturgiában csakis a szent latin nyelvet engedélyezték. Így maradt meg a latin egy további évezreden át, bár egyre többen nem értették meg.

A latin nyelv megtartását nem utolsó sorban azzal igazolták, hogy a misztérium fátylálul szolgál: ami szent, azt nem szabad a tömeg vizsga tekintetének kitenni. A 19. században a „liturgikus nyelv” nagy védelmezője Prosper Guéranger apát volt. Hatalmas művében, az *Institutions liturgiques*-ben (1851) szépen részletezve sorolta fel a múlt minden érvét, tudós pecsétet nyomva rájuk.²¹⁹ Dom Guéranger szerint a liturgiában még a Szentírásból vett olvasmányokat is föl kell emelni és titok leplébe burkolni, „mint isteni orákulumokat” (*comme les oracles divins*; 70. o.).

De az az igyekezet, hogy a szentet elfátyolozzák a hívők szeme elől, sokkal régebbre nyúlik vissza Guéranger-nél. Nagy Szent Vazul a Szentlélekről írt könyvében azt mondja (27,66; PG 32,189): az apostolok és az atyák, akik elsőül írtak elő meghatározott szertartásokat az egyházban, „megóvták a misztériumok méltóságát azzal, hogy titokba és csendbe burkolták, a mózesi törvény példája szerint.” Eszerint nem föltétlenül szükséges, hogy mindenki mindent megértsen. Mint az I. rész 1. fejezetében említettük, a titokzatosnak a szertartások során való megéreztetésében hatalmas tényező volt a 4. századi görög atyák magatartása, akik az eucharisztia „félelmetes”, „félő tiszteletet keltő” titkáról beszéltek.

A közvetlen gyakorlati következmény az volt, hogy a szent szavakat még a hívők gyülekezetében is csendben ejtették ki, és így fátyolozták el a misztériumot. Joannes Moschus († 619) *Pratum Spirituale*-jában („Lelki mező”) gyermekeket említ, akik a mezőn játszadoxva elismételték a templomban hallott anaphora szavait, és villám sújtotta őket (196. fej.; PG 87,3081). E mű írójának feltételezése szerint ez a történet utat talált a nyugati irodalomba, és állandó érve lett annak a gondolatnak, hogy a misekánon szavait csak halkán szabad kiejteni.²²⁰

A középkor alatt dúsan kifejlődött szertartások kárpótolta a titok megőrzésére használt különös nyelvért és a csendes recitálásért. Ezek részben az ünnepélyes eucharisztikus szertartás hagyományának öröksége voltak; az

egyes részleteket már nem értették meg, hanem allegórikusan értelmezték. Másrészt a középkor dolgozta ki őket; ilyenek voltak a gyakori keresztjel, az oltárcsók, meghajlások és térdhajítások, a szem fölemelése és a kéz kiterjesztése. A középkori vallásosság más kifejezéseit is megfigyelhetjük: a konsekrált színek és a szent edények kezelésében megnyilvánuló tiszteletet, magát az edények anyagát, az oltárnak és felszerelésének választékos eleganciáját, és végül a jelképekben bővelkedő templomépületet.²²¹

A teológusok minden nemzedékben szívesen és meszszenenőleg védelmezték a szimbolizmust és titkot óvó szerepét. Buzgólkodásuk nemcsak apologetikus jellegű – hogy ti. igazolják az egyház fennálló szokásait –, hanem igaz meggyőződésből is fakadt. Kiemelkedik közülük a mélyen imádságos Louis Thomassin oratorianus († 1695): ő nagyon illőnek találta, hogy a liturgiában, szertartásaiban és nyelvében legyenek olyan elemek, amelyek nem vezethetők vissza határozott értelmi kategóriákra. Sőt odáig ment, hogy védelmezte bármilyen érthetetlen nyelv használatát az ének és ima során, föltéve, hogy megvan az ima szándéka.²²²

Napjainkban gondolhatunk David Jones walesi költőre és festőre, aki írásaiban, különösen „Az átkozottak” (The Anathemata) címűben, mint igen határozott „szimbolista” mutatkozott be a művészet és liturgia terén. Hasonlóképpen Conrad Pepler angol domonkos lelki író nem hiszi, hogy a misében való tökéletes részvétel sűrített lényege az lenne, hogy minden egyes lépést szóba foglaljunk; szerinte az új miserend határozott nyíltsága csökkentette a liturgia lelki jellegét.²²³ Egy másik, amerikai bíráló az új liturgiát szóbozsége miatt a McLuhan-ellenesek* vagy lapos emberek végső lélegzetvételének nevezi.

2. Az értelmes világosság eszménye

Ma rájöttünk, hogy túlságosan messzire vitték a titok elfátyolozását, és így kárt szenvedett a kérügmatisus oldal, vagyis az evangélium örömhírének hirdetése, amit

* McLuhan amerikai tudós elmélete szerint a civilizáció egy-egy új korszaka (a szóbell műveltségéből a nyomtatáson alapulóba, majd abból ma az „elektromos civilizációba”, a tömegtájékoztató eszközök korszakába való átmenet) „tudathasadást” idéz elő az emberben. (Ford.)

nem szabad elválasztani az eucharisztia bemutatásától. A 20. század során fokozatosan uralkodó szerephez jutott egy ellenkező irányú mozgalom, amely próbálja előtárni és megmagyarázni a szertartások rejtett és titokzatos elemeit. A II. vatikáni zsinat jóváhagyta ezt a mozgalmat, a liturgikus reform pedig egyik alapelvévé tette. A szent liturgiáról szóló konstitúció erőteljesen állította, hogy a hívőknek „királyi papságuk” erejében joguk és kötelességük a „teljes, tudatos és cselekvő részvétel a liturgikus cselekmények bemutatásakor” (14. p.), mert ez a részvétel „az első és nélkülözhetetlen forrás, amelyből a hívők az igazi krisztusi szellemet merítik.”

Ennek megfelelően „úgy kell a szöveget és a szertartást rendezni, hogy a „szent”, amit a jelek szolgálnak, világosabb kifejezésre jusson, azt a krisztusi nép, amennyire csak lehetséges, könnyebben megérthesse, és benne teljes, tevékeny és a közösséghez való csatlakozással résztvehessen” (21. p.). Másutt azt mondja, hogy a szertartásokat „nemes egyszerűség” jellemezze. A konstitúció szavaival: „alkalmazkodjanak a hívők befogadóképességéhez és általában ne szoruljanak sok magyarázatra” (34. p.).

A hívőknek ezt az értelmes részvételét a konstitúció ismét kifejezetten hangsúlyozza az eucharisztia bemutatására vonatkozólag. A hangsúlynak ez a megfordulása alkalomadtán közvetlenül megmutatkozott magának a zsinatnak a vitáin is. Az előkészítő bizottság javaslatai a reformokat csak abban tekintették segítségnek, hogy a hívők jól megértsék a mise „imáit és szertartásait.” A zsinati okmány végső szövege viszont azt mondja, hogy „ezt a misztériumot a szertartások és imádságok által jól megértve, a szent cselekményt tudatosan, áhítattal és tevékeny részvétellel együtt ünnepeljék meg” (48. p.).

A zsinatot követő liturgikus reform a legnagyobb következetességgel törekedett megvalósítani a zsinatnak ezt a szándékát. Sőt arra kell gondolnunk: vajon nem vitték-e már túlzásba az értelmes világosság eszményét. Szerencsés kézzel takarítottak el megkövesedett szakrális formákat; de – az új eucharisztikus imáktól és prefációktól eltekintve – még nem látjuk, hogy az eltakarítási munkák folyamán új hajítások bújtak volna elő.

3. Mérlegkészítés

Végelemzésben az, ami az eucharisztia bemutatásában történik, mindig misztérium. Minden kísérlet, hogy megmagyarázzuk és megvilágítsuk, legjobb esetben is csak közelebb vihet hozzá. Magának a misztériumnak a jelenlétében csak áhítatos tiszteletnek és imádásnak van helye. Római Hippolytus azt mondja arról a végső misztagógikus beavatásról, amelyet az újonnan kereszteszteltek az eucharishtiában való első részvételük után kapnak: „Ez az a fehér kő, amelyről János beszél (Jel 2,17), új név áll rajta, és ezt csak az ismeri, aki magához veszi” (Botte 59).

Jelentős az is, hogy az egyház 4. és 5. századi gyakorlatában az újonnan kereszteszteltet nyomban bebocsátotta a keresztségét követő első eucharisztikus ünnepre, minden különösebb bevezetés nélkül; a misztagógikus tanítás csak később következett. És még ez a tanítás is inkább képekkel, metaforákkal és mindenekfölött az ószövetségi előképek értelmezésével ment végbe, mint liturgikus és teológiai tételek fogalmi magyarázatával. Világos ez pl. Jeruzsálemi Cirill misztagógikus katekéziseinek 4. és 5. fejezetéből, Mopszuesztiai Theodornak a keresztségről és eucharishtiáról szóló katekéziseiből és Ambrusnak a misztériumokat és a szentségeket tárgyaló írásaiból (De Mysteriis és De Sacramentis).

Az eucharisztia bemutatása legyen jel, amelyben Krisztus áldozata és az egyház áldozata megjelenül a hívők előtt, – jel, amely kinyilvánítja, de ugyanakkor tisztelettel be is burkolja a misztériumot. Suárez a miséről írt kommentárjában (De Missae sacrificio) az áldozat kétféle jelentéséről beszél. Van erkölcsi jelentése (*ratio moralis*), amennyiben az áldozat Isten fölségének elismerése, és misztikus jelentése (*ratio mystica*), amennyiben misztériumot képvisel, mint pl. az eucharisztia esetében Krisztus szenvedését (Disp. 73,2; Vivès kiadás 24,603–606). Nyilvánvaló, hogy a beburkolásnak elsősorban a misztikus oldalhoz van köze. A misztérium újból jelenlevővé vált. Kifejezésre jut szavakban, annyira, amennyire szavakkal kifejezhető; kifejeződik jel alakjában (a különálló színek); és kivetítődik áhítatos tisztelettel és hódolattal teli szertartásokban.

Az eucharisztia mint Krisztus üdvözítő művének új jelenné válása jel, és ugyanakkor több is, mint jel. Valósá-

gos erő, kegyelemforrás, és mint ilyen a hit fénylő sötétjébe burkolódik. Másfelől a jelnek világosan meg is kell mutatnia, hogy az eucharisztia megülésével a hívők közössége fel akarja ajánlani alázatos szolgálatát Istennek. A misztérium meghirdetése hálaadó ima ívében hangzik el. A népnek erre a hálaadó imára kell fölemelnie szívét; fennhangon hangzik el, mindnyájuk nevében. Maga a hálaadás válik itt felajánlássá, úgyhogy az eleven közösség, amely – élén a pappal – itt és most egybegyűlt, minden szentmisebemutatáson tudatában van annak, hogy meghívása a hálaadásnak erre a lendületére szól, erre gyűlekezett össze.

Eltekintve az imént említett kifejezéstől („Emeljük föl szívünket”) az eucharisztikus cselekmény kellős közepén, már korán keresték a megjelenítésnek más sajátos formáját is, hogy a közösséget belevonják ebbe a nagy lendületbe. Ezért vezették be az offertóriumot, ezért kérték a híveket, hozzák el adományaikat. Mint a III. rész 4. fejezetében megjegyeztük, ez volt a nép részvételének legvilágosabb kifejezője a középkoron át. Az I. rész 3. fejezetéből pedig emlékezhetünk, hogy Szent Ciprián ugyanebben az értelemben magyarázta a víz és bor összevegyítését. A vegyítésnek ez a szimbolikája a következő századok során igen népszerűvé és jelentőssé vált, főleg a kora középkorban, amikor Szevillai Szent Izidor és Beda Venerabilis igen erősen hangsúlyozta.²²⁴ De azután háttérbe szorult más értelmezések előtt, amelyek a cselekményt kísérő szavakban jutottak kifejezésre.

A II. vatikáni zsinat több helyen hangsúlyozta az eucharisztia bemutatásának ezt az oldalát, amely sohasem veszett ki egészen a liturgikus hagyományból, éppen mert végső soron magához az eucharisztia lényegéhez tartozik. Így itt is igazi lelkipásztori zsinatnak mutatkozott. A püspökök lelkipásztori feladatairól szóló dekrétumban a zsinat buzdította a püspököket, „szüntelen fáradozzanak azon, hogy a keresztény hívek az Oltáriszentség által a húsvét titkát mind bensőségesebben megismerjék és éljék” (15. p.). A papi szolgálatról és életről szóló határozat pedig erőteljesen hangsúlyozza: a papnak kötelessége megtanítani a hívőket „arra, hogy az isteni áldozatot a szentmisében ajánlják fel az Atyának, és azzal együtt saját életüket is” (5. p.).

Továbbá: „Hogy ez az /eucharisztikus/ ünneplés szívből fakadó és teljes legyen, ki kell váltania a szeretet különböző tetteit, a kölcsönös segítségnyújtást éppúgy, mint a missziós tevékenységet és a keresztyén tanúságtétel különböző formáit” (6. p.). A határozat a papszentelés szertartásának szavait idézve buzdítja a papokat, hogy „utánozzák, amit cselekszenek” (13. p.). Ezt a motívumot – a hívők önátadását az eucharisztikus áldozatban – talán kifejezettebben és hatásosabban is bele lehetett volna venni az új misekánonokba. Kifejeződik azonban a harmadik eucharisztikus imában, mint a szentség vételének szükség-szerű hatása: „Ő /Krisztus/ tegyen minket előtted örök áldozattá.”

4. Fátyol alatt és fátyol nélkül ugyanegy misztérium

A két út: a titokra borított fátyol és a látható megjelenítés végső soron találkozik és kereszteződik. Mert ami fátyol alatt rejtőzik és ugyanakkor szemünk előtt megmutatkozik, az ugyanaz a „húsvéti titok” (*mysterium paschale*). A kifejezést végeredményben Odo Caselnak köszönhetjük, mint Warnach főttebb idézett Concilium-beli cikkében kimutatta (vö. „misztérium”, II. rész 2. feje. és 96. jegyzet). Mind a két út ugyanahhoz a Krisztushoz vezet, aki eltűri a szenvedést és a halált, aki szenvedésében is győzedelmes, és megváltja a világot. Mind a két út ugyanannak a Krisztus-eseménynek a függvénye, amely egyszerre az isteni leereszkedés felfoghatatlan titka és tapintható valóság, az emberiség egészét törekszik átfogni és visszavezetni Istenhez.

A húsvéti titok egyaránt magában foglalja az isteni misztériumot és az ember megszentelődését. Így hát valóban megokoltan lett a II. vatikáni zsinat kulcsfogalma. Használata nem szorítkozik csak a liturgikus konstitúcióra (LK 5,6,61,104. p.), hanem más okmányokban is megjelenik. Többek között „Az egyház a mai világban” c. pasztorális konstitúcióban olvassuk: „A keresztyén ember . . . részesedik a húsvét titkában, mert a halálban Krisztushoz válik hasonlóvá, és a reményből erőt merítve jut el a feltámadásra” (22. p.). Mert a húsvéti titoknak ebben a sokrétű teljességében találja meg értelmét és beteljesedését minden emberi erőfeszítés, ahol csak Szentlélektől indított emberek annak a jövőnek szentelik magukat, „amikor

majd maga az emberiség lesz az Istennek tetsző áldozati ajándék" (38. p.).

Egy egységes tervről van tehát szó, amely különböző rituális elemekből áll, egyetlen teljes jelről, amelyet a liturgia hivatott tagolni. Mert az eucharisztikus liturgiában az egyház, a hívő ünnepli a húsvéti titkot. Saját titkunkat ünnepeljük. Ezért a hálaadó imában nem csupán hálaadásunk szent tárgya és hálás Istenhez fordulásunk szerepel, hanem a tisztelet jelei is. Észrevehető ez attól a perctől, amikor a pap az oltárhoz közeledik, egészen addig, amikor elhagyja. A felajánlás mozdulatai mindig egyszerre jelzik a hozzánk leszálló misztériumot és a mi találkozásunkat vele. Áll ez az oltár elrendezésére vonatkozólag is, amely egyszerre az Úr asztala és a mi asztalunk; ugyanúgy az istentisztelet helyére, ahol Krisztussal és Istennel találkozunk.

Élénken kifejezte ezt az utolsó gondolatot az ó- és középkori bazilikák apszisán uralkodó Krisztus-alak. Akik a szent gyülekezőhelyre beléptek, azoknak szeme mindjárt a feltámadott Úr vagy a *majestas Domini* vagy a kereszt ábrázolásába ütközött. Következésképpen magának a helynek is mindig a húsvéti titok ékesszóló bizonyosságának kell lennie, – a hangsúly a húsvétin van. Mert az eucharishtiában nem csupán a megváltó szenvedést ünnepeljük, a megváltás áldozatát a kereszten beteljesült alakjában, hanem a feltámadott és megdicsőült Megváltó áldozatát is. A kereszt helye immár a feltámadás fényében van.

A liturgia a szertartások több helyén kifejezést adott ennek a húsvéti jellegnek. Századokon át elhagyták az eucharisztia megülésekor a térdhajtást, amelyet akkoriban csakis az alázatos könyörgés mozdulatának és a bűnbánat tükrözőjének tekintettek. A *Flectamus genua* (Borjunk térdre) felszólítás minden vigiliai könyörgést megelőzőtt (pl. a húsvéti időn kívül eső kántorböjti napokon), de nem szerepelt a legutolsó könyörgésnél, amely már magához a miséhez tartozott. Imádság közben pap és nép kelet felé fordult, a fölkelő nap irányába, amely a feltámadt Krisztus képe volt; és egészen korunkig maga a templomépület is keletre nézett. Mindenekfölött pedig a vasárnap, Krisztus halottaiból való feltámadásának napja maradt az a nap, amelyen a közösség összegyűl a húsvéti titok megünneplésére.

IV. MILYEN SÜRÜN MUTASSUK BE A MISÉT?

Ha a szentmise Krisztus áldozata, akkor kegyelemforrás is. De ha ezt az egy oldalát eltúlozzuk (mint bizonyos mértékig a trienti zsinat utáni lelkiség korszakában történt), megeshetik, hogy megelégszünk a minimális kegyelmi föltételek teljesítésével, vagy azt a következtetést vonjuk le, hogy minél gyakrabban térünk vissza ehhez a forráshoz, annál több kegyelmet kapunk.

Már sokkal a II. vatikáni zsinat előtt a 20. századi liturgikus mozgalom ráirányította a figyelmet az egyház áldozatára és arra a gondolatra, hogy az összegyűlt nép – mint az egyház tagjai – a misében való tevékeny részvételre hivatott. Nem tagadták, hogy a mise kegyelemforrás, de rájöttek: sokkal inkább megfelel az eucharisztia igazi szellemének és jelentésének, ha napjában egyszer tevékenyen és értelmesen veszünk rajta részt és ez alkalommal megújítjuk önátadásunkat, mint ha a pusztá ismételtetésben keresnénk lelki nyereségünket kellő beállítottság nélkül. Természetesen nem tételezhetjük fel minden további nélkül, hogy a gyakran megismételt cselekményekben mindig hiányzik a kellő beállítottság; egyesek egyszerűen nem tudnak elszakadni attól, amit szeretnek. Ez lehetett az indítéka, hogy a Vatikán legújabban enyhített az eddigi szigorú szabályon, amely szerint az eucharisziát napjában csakis egyszer szabad magunkhoz venni.

1. Vasárnap és eucharisztia

Ha a szentmise az egyház áldozata, akkor megünneplésének legmegfelelőbb alkalma az, amikor az egyház közössége összegyűlt. Ez pedig vasárnap történik, „az Úr napján”, azon a napon, amikor az Úr, a Kúriosz győzelmes feltámadásával bevégezte művét. Ezért az egyház zsenge korától kezdve a vasárnap volt az eucharisztia megülésének, a megváltás emlékeztetének napja. Minthogy az egyház ezért gyűl össze, az eucharisztia Krisztusnak az ő egyházával együtt felajánlott áldozatává válik. A húsvéti misztérium jele, amely egyesíti Krisztust egyházával.

Már most jel esetében a lényeg az, hogy megértsük és jelentőségével egybehangzóan alkalmazzuk. Az eucharisziának mint a Megváltó áldozatának jelét akkor alkalmazzuk legmegfelelőbben, ha a misét a megváltás emlék-

napján (vasárnap) és az összegyűlt közösségben mutatjuk be. Csak a 4. század után kerültek egyes más emléknapok egy rangba a vasárnappal: karácsony és áldozócsüdtörtök mindenütt, valamint helyi ünnepek: a közösségben különösképpen tisztelt vértanúk emléknapjai.

A kora keresztény időkben ez az egyenlőséggel a vasárnap és az eucharisztia megülése között olyan magától értetődő volt, hogy semmiféle parancsról nem értesülünk, amely mindenkit kötelezett volna a misére. Egyszerűen a közösség teljes összegyűlésének a napja ez. Elvárták, hogy mindenki, aki csak jöhet, ott legyen, és „ne rövidítse meg egy tagjával Krisztus testét”, mint a szír Didaskália fogalmazta. Az első ismert dokumentum, amely törvényt hoz a keresztény ember vasárnapi kötelezettségéről, az elvirai szinodus 21. kánonja a 4. század elején. Ez a kánon mint-ha ideiglenes kiközösítéssel fenyegetné meg azt, aki a városban él és három egymás utáni vasárnapon nem jön templomba. De J. J. Guiniven, miután tanulmányozta a kérdést, úgy találja, hogy ez nem egészen világos.²²⁵ Később a kánont mind keleten, mind nyugaton több különböző értelemben vették.

Mindenesetre általános véleménynek kellett lennie, hogy az eucharisztia való részvétel nem egyszerűen egyéni kötelezettség, hanem a közösségre, a testületre tartozik. Adataink vannak, hogy a 4. században még nagy városokban is – mint mondjuk Milánó és Karthágó nyugaton, Alexandria keleten – egyetlenegy mise volt vasárnap, és ezt a püspök mutatta be. Már csak egyszerű helyhiány miatt is lehetetlenség volt, hogy az egész keresztény közösség részt vegyen egyetlen istentiszteleten.²²⁶ De fontosabbnak tűnt, hogy a közösség egysége megnyilvánuljon az Úr asztala körül, mint hogy minden egyes tag részt vegyen. Ugyanez az elv érvényesült tovább az ún. plébániai kötelezettség középkori gyakorlatában. A kilenc órás vasárnapi mise összehozta a plébánia minden tagját, de akiknek házi és családi köteleességek miatt otthon kellett maradniok, nyilvánvalóan nem voltak kötelesek megjelenni.

A vásár- és ünnepnap egyetlen közösségi mise elve mindmáig megmaradt. Mutatja ezt, hogy a lelkipásztor a vasárnapi misét híveiért köteles felajánlani. Minthogy vásár- és ünnepnap plébániai közösségével ünnepli az eucha-

risztiát, elvileg nem szabad ezekre a napokra magánmiserstipendiumot elfogadnia. A stipendiumokra vonatkozó gyakorlat és szabályozás szempontjai értelmében már megkapta a stipendiumát a közösség egészétől, ennél fogva azt részesíti a mise „gyümölcseiben”. Sértené ennek a régesrégii elvnek a szellemét, ha akár fenntartanák ezt a kötelezettséget eltörölt ünnepekre vonatkozólag, akár egyes egyházmegyéket fölmentenének alóla, s így ezek kötelezhetnék papjaikat, hogy ne saját közösségükért, hanem az egyházmegye szükségleteire kérjenek stipendiumot.²²⁷

Csak a középkor vége felé enyhítették az egyes keresztény vasárnapi misekötelezettségét annyiban, hogy megengedték egy plébániáján kívüli templom látogatását. Püspöki szinodusok sokáig nem voltak hajlandók elfogadni ezt, amint A. Franznál olvashatjuk („Die Messe im deutschen Mittelalter” 15–17). Végül 1517-ben X. Leó pápa úgy döntött, hogy szabadon választhatnak.²²⁸

Ezután a moralisták és egyházjogászok feladata lett az egyesek vasárnapi kötelezettségének meghatározása. Először is súlyos kötelezettségnek mondják. Továbbá testi jelenlétet követel meg, és legalább valamelyes buzgóságot. Végül az egész misén való jelenlétet és imádságot kíván. Ha így közeledünk a kérdéshez azzal velejár a megkülönböztetés: melyek a mise lényeges és melyek a nem lényeges részei.

2. Modern viszonyok és korszerűsítések

Nyilvánvaló, hogy a kötelezettségnek és a bűn súlyosságának hangsúlyozása negatív indítóerőként szerepelhet, és ez nem mindig bizonyult hatástalannak. Végre is Isten mind az ó-, mind az újszövetségben ismételtlen élt a büntetés eszközével. A lelkipásztornak azonban gondja legyen rá, hogy újra meg újra belevesse a hívekbe a vasárnapi szentmise igazi jelentőségét, és ápolja a közösségi érzéket. Továbbá lelkipásztori szempontból ideális, ha a mise nagy választéka áll rendelkezésre (a nap minden órájában, a város minden részében), úgyhogy a hívők, még a lanyha katolikusok is könnyedén teljesíthetik kötelezettségüket. Mégis meg kell jegyeznünk itt egyetmást.

Manapság bizony ritkán lehetséges megvalósítani egyetlen közösségi ünnepet. De azért jó, ha emlé-

künkbe idézzük a II. vatikáni zsinat mondanivalóját ezzel kapcsolatban. A Zsinat azt látja az eszmény beteljesülésnek – mint már idéztük –, „amikor Istennek egész szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz ugyanazokon a liturgikus ünnepléseken, mindenekelőtt pedig az eucharisztia megünneplésében: az imádság egységében és azon egy oltár körül, amelynek élén a papságtól és az oltár szolgálótól körülvéve a püspök áll” (LK 41. p. Világos az utalás Antióchiai Szent Ignácnak a magnéziaiakhoz, philadelphiaiakhoz és szmirnaiakhoz írt levelére.) Az ilyen istentiszteletben „lesz az Egyház a legkiválóbb módon látható”, hangsúlyozza a konstitúció. Áll ez egyaránt minden helyi egyházra, minden plébániára, minden lelkipásztora köré gyűlt közösségre, amint ez az egyházzal szóló dogmatikus konstitúcióból nyilvánvaló (26. p.).

Mindamellettt korunk életkörülményei között szükségesé váltak bizonyos „ad hoc” változatok. Egy hatalmas városi plébánia teljes közössége nem fér be egyetlen misére. A gyülekezetet tehát kisebb csoportokra kell osztani, és a plébániai mise annyiszor ismétlődik, ahányszor szükség van rá. Ugyanígy: az iparosodás korszakának életritmusa következtében sok nyilvános szertartást estére kellett áttenni. Így jött szokásba a második világháború óta az esti mise, és így a bemutatás visszakerült az utolsó vacsora eredeti idejére. Századokon át csak kivételképpen ismerték ezt (mint F. Zimmermann jelzi²⁹), a *Sacram Communionem* kezdetű motu proprio óta azonban (1957. márc. 19.) rendes lelkipásztori gyakorlatnak ismerte el az egyház az év minden napjára.

További lépést jelent a vasárnapi mise elővételezése szombat este. Teológiaiilag jól igazolható újítás, hiszen a zsidóságtól örökölt és a liturgikus gyakorlatban folytatódó szemlélet értelmében a vasárnap előző este kezdődik az első vesperással. De ez semmiképpen sem változtat azon a tényen, hogy a vasárnap az Úr napja, s annak is kell maradnia, amint már az apostoli időktől kezdve így volt. Az elővételezett szombat esti mise további oka – eltekintve az alkalmazkodás és a nagy távolság eseteitől – a hétvégi munkaszünet új alakulása volt, hiszen nem vasárnap, hanem szombaton kezdődik.

Fontos meggondolás volt az is, hogy egyes foglalkozási ágak emberei (pl. sportolók és hasonlóak) jobban, több elmerüléssel tudnak részt venni a vasárnapi eucharisztian

szombat este, és ez többet jelent nekik, mint ha vasárnap kora reggel vagy késő este éppen csak elszaladnak misére. Először csak egyes egyházmegyék kaptak engedélyt (Olaszországban, Svájcban, Argentínában), majd 1964-ben a zsinaton nyilvánosságra hozták, és az érintett püspökök kérésére most már elvileg is egyetemes kiterjedésű. Az 1967. máj. 25-én kiadott „De cultu mysterii Eucharistici” instrukció részletesebben szabályozta a miseszöveg megválasztását és a szentáldozás vételét ezeken a miséken (28. p.).²³⁰

3. Köznapi misék

A nép „teljes gyülekezetével” megült mise mellett kezdettől fogva ismeretes volt a kisebb körökben hétköznapi mondott mise is, bár nem rendszeresen és nem mindenütt. Tertullianus tanúja legalábbis az évfordulós halotti misének (*annua die*; De Cor., 3. fej.). Ágoston buzdítja a keresztség jelöltjeit, hogy gondosan tanulják meg a hitvallást (*Symbolum*), az Úr imáját azonban mindenképpen mindennap hallani fogják a misén (58. beszéd 10-12). Más tanúságok kevésbé világosak.²³¹ A fogadalmi miséről láttuk az I. rész 6. fejezetében, hogy gyakorlata később a misék megkérdőjelezhető szaporítására vezetett. De a nyilvánosan bemutatott hétköznapi mise hosszú ideig nem nagyon lelkesítette a népet. Egy vélemény szerint e habozás mögött az állt, amit Szent Ciprián jegyzett meg egyik levelében: a szentség csak akkor érvényesül teljes jelentőségében (*veritas sacramenti*), ha az egész közösség összegyűlt (*fraternitate omni praesente*; Ep. 63,16).²³²

Valahol a vasárnap és az egyszerű köznapi között foglaltak helyet ünnepélyesség tekintetében a „szent” napok, a szerda és a péntek, amikor a nép ősrégi szokás szerint böjtölt. Így fölmerült a kérdés, ne ünnepeljük-e meg az eucharisziát is ezeken a napokon? Az első századok gyakorlata nem egységes a kérdésben. Észak-Afrikában és Milánóban hét közben is bemutatták az eucharisziát; Alexandriában és Rómában viszont csak imaistentisztelet volt olvasmányokkal.²³³

E két misézési mód között volt egy harmadik szokás is, ti. hogy böjti napokon kiszolgáltatták a szentáldozást. Ez egyszerűen a legelső századokra visszanyúló hagyomány, amikor a hívők hazavihették a eucharisztikus kenyeret, és

mindennap megáldozhattak belőle. Keleten a böjti időszakban szombaton és vasárnapon kívül minden más napon tilos volt bemutatni az eucharisziát (ami mintha hétköznapi vagy mindennapos misékre utalna), a 4. századi laodiceai szinodus 49. kánona értelmében. (Liturgikus szabályok csak a 4. század folyamán jelennek meg, amint ez világosan látszik Hefele–Leclercq könyvéből, 1,1021).

A 6. században azután az a gyakorlat fejlődött ki, hogy az ünnepi vesperásokat az ún. *proegiazmena* (előreszentelt adományok) szertartásával, vagyis a szentáldozás kiszolgáltatásával fejezték be, amint nyilvánvaló a bizánci *Chronicon Paschale*-ből (PG 92,989). Szír emlékek leírják „a kehely megáldásának” szertartását ugyanebben az értelemben és ugyanezek a napokon. Ez a gyakorlat O. Raquez véleménye szerint²³⁴ Severus antióchiai pátriárka († 538) nevéhez kapcsolódhat, bár lényegében azonos a bizáncival.

A bizánci szertartásban a régi áldozási rítus már korán összekapcsolódott szentírásolvasással. Ebből tehát olyan istentiszteleti forma fejlődött ki, amely az eucharisztia bemutatásától csupán a középponti aktus, ti. az anaphora hiányában különbözik. Az előreszentelteknek ez a liturgiája (Brightman 345–52) még ma is használatos a nagyböjten, ha nem is minden napján.²³⁵ A római liturgiában a bizánci példa nyomán szintén megvolt az előreszentelt miséje (*missa praesantificatorum*), legalábbis nagy-pénteken, a 8. század óta. A nagyböjtre bevezették az eucharisztia teljes és rendszeres bemutatását, először habozva, csak fontosabb ünnepeken, azután II. Gergely pápával († 731) minden napra.

4. Mindennapi mise

A kora középkorban állapotodott meg a mindennapi mise szokása. Először elsősorban konventmise volt ez monastorokban és székeskáptalani templomokban. De fokozatosan általánossá vált minden pap napi magánmiséje. Azonban A. A. King észrevétele szerint²³⁶ legtöbb helyen inkább csak tűrték ezt a fejlődést, mint biztattak rá.

Ugyanabban az időben, amikor a kolostori és káptalani templomokban az említett szokás uralkodóvá lett, a tényleges plébániai munkában álló papok között a félnyilvános napi mise rendes jelenséggé kezdett válni a plébániai templomokban. Ettől függetlenül mutattak be

fogadalmi miséket egyes családoknak. A kései középkortól egyes teológusok erősen hangoztatták, hogy minden pap mindennap misézzon. Van pl. egy Szent Bonaventurának tulajdonított mondás (Peltier kiadás 12,281), amelyet gyakran idéztek a 12. század vége óta: a pap, aki nem misézik, „ha rajta áll, dicsérettől és dicsőségtől fosztja meg a Szentháromságot, örömtől az angyalokat, bocsánattól a bűnösöket” (*quantum in ipso est, privat Trinitatem laude et gloria, angelos laetitia, peccatores venia*). Ezt azonban nem követelték meg szigorúan, még a közelmúlt századokban sem. Még az 1917-es egyházi törvénykönyv is csak arra kötelezi a lelkipásztorokat, hogy legalább vasárnap és kötelező ünnepeken mondjanak misét plébániatemplomukban.²³⁷

A magánmisék magasra értékelése megfelel az újabb századokat jellemző perszonalizmus szellemének és annak a hangsúlynak, amely a trienti zsinat óta a pap átváltoztató hatalmára esett. E hatalom gyakorlása vált a papság elsődleges kifejezésévé. Lényegesen hozzájárult a magánmise népszerűségéhez egy másik tényező is: az a teológiai érv, hogy magára a bemutató papra nézve különleges jótétemény a mise. Ezek az új szempontok annyira érvényesülni kezdtek, hogy a moralisták szerint a pap személyes buzgótsága vagy az uralkodó szokás elégséges ok, hogy eltérhessen a 813. kánontól, ha ministráns hiányában el kellene hagynia szokásos napi miséjét.²³⁸ (Az említett kánon megtiltja a mise bemutatását ministráns nélkül.) Az 1969-es Missale Romanum általános utasítása megengedi a ministráns nélküli misét, ha „komoly szükség” áll fenn (211. p.). Az egyházi törvény csak arra kötelezi a papot, hogy „évenként többször” misézzon, de a püspöknek ügyelnie kell, hogy papjai legalábbis vasárnap és nagyobb ünnepeken bemutassák a misét (805. kánon). A II. vatikáni zsinatnak a papi szolgálatról és életéről hozott határozata nem szünteti meg a fennálló törvényeket, de „erősen sürgeti” a mise mindennapi bemutatását (13. p.).

5. A bemutatás és a részvétel gyakoriságának szabálya

Az egyház törvénye és gyakorlata megállapítja az eu-charisztia gyakoriságának külső szabályát. Levonhatunk-e szabályt teológiai elmélkedéssel, a belső okok vizsgálatával?²³⁹ Már láttuk: Isten egész életünkben elvárja tőlünk az akaratának való megadást, és Krisztus előttünk jár ezen

az úton. Az első idők keresztényei különösen tudatában voltak ennek az igazságnak. Nem lenne értelme, ha pusztán odaállítanánk a jelet olyankor, amikor a jelzett dolgot kellene megtennünk, mondjuk a felebaráti szeretet művét vagy egy kötelesség teljesítését. Ugyanilyen értelmetlen lenne, ha olyankor állítanánk oda ezt a jelet, amikor egy adott helyzetben egyszerűbb jel is elég lenne, például imádság vagy szentírásolvasás. Nagyon is megtörténhet, hogy a napi mise magától értetődővé, közönségessé vált a számunkra, mert szívünk Istenhez emelkedésének más formái túlságosan élettelennek, merevvé lettek, elhanyagoltuk vagy nem fejlesztettük ki eléggé őket. Rahner ezt a szabályt állítja fel:

A misét olyan gyakran mutassák be, amennyire ez hozzájárul Isten dicsőségéhez és az emberek javához, természetesen beleértve a többi feltételt.²⁴⁰

Más szóval a mise pontosan és csakis akkor ajánlatos, amikor és ahol hitünk és buzgóságunk kifejezésének megfelelő jele, illetőleg növeli bennünk ezeket az érzéseket. Mert Isten dicsőségét nem növeli az áldozat pusztá megjelenítése, ha nem járul hozzá az önátadás megújítása a felajánlók részéről. Sőt csakis ezzel a föltétellel kegyelmi forrás.

Krisztus az eucharisziát saját emlékezetére alapította. Magából ebből a tényből következik, hogy „bizonyos rendszerességgel” kell megülni az egyházban, mint Rahner kimutatja (97. o.), hiszen most az eucharisztia az egyház legfontosabb látható köteléke Fejével. Hogy az Úr emléküládozatának szabályszerű megismétlését éppen vásárnapra tették, annak legelső oka az volt, hogy ez „a feláldozás napja”. Nagyon lehetséges, hogy mivel minden egyes új nap természetesen tevékenységünk új kezdetét hozza magával, a reggeli szentmise minden napunk új nyitánya lesz: fölfedezzük életünk helyes irányát, behatolunk Krisztus önátadásának titkába, és így szentségi kapcsolatba jutunk a keresztény üdvrend teljes valóságával.

Ez az egyik legpozitívabb segítség, hogy bensőséges vallásos életet éljünk, összhangban a lelkiség elveivel és az evangéliumi tanácsokkal. Ezért állítja szabályul az egyházi törvény a napi misét szerzetesközösségekben (413, 595, 1367. kánon). És persze sok világi keresztény is napi áldozó az egyházi törvény sürgetése nélkül.

Még egy végső megjegyzés: A szentmise ne szorítson ki minden más ájtatossági formát, se személyeset, se közösségit. Mert így hiányos lenne az előkészület a legmagasabb vallásos gyakorlatra, és magának a szentmisének az értékelése is megszenvedné. A kereszténység első idejében sokhelyütt nem is hallottak napi szentmiséről, de a lelki légkört mélyen átjárta az imádság, étellel töltött meg és megszentelt nemcsak minden napot, hanem a nap óráit is; és ez nem szorítkozott szerzetesekre meg egyháziakra.²⁴¹ Időnként azután valami más ima vagy lelkiségi gyakorlat helyettesítette a misét. Ennek az az előnye is megvolt, hogy a napi mise nem vált oda sem gondolva, gépiesen követett rutinyakorlattá.

A szentmise naponkénti bemutatása – illetőleg a szentmisén való naponkénti részvétel – tehát ezután is szabály marad szerzetesközösségekben. Ugyanígy papok közösségeiben. Bár a II. vatikáni zsinat megengedte az együttmisézést, ezután is szabadon választható a magánmise, mindössze egy ministránssal (LK 57. p. 2,2), akár a pap egyéni buzgósága kívánja így, akár valakinek a szándékára mutatja be, aki stipendiumot adott, de nem lehet személyesen jelen.

V. A SZENTMISE A LELKIPÁSZTORI MŰKÖDÉSSEN

Ha valaki azt kérdezné tőlünk: mit tehet a lelkipásztor, hogy hívei életében biztosítsa a szentmisének az őt megillető helyet, hogy a mise így meghozza azt az eredményt, amelyet mint magának Jézusnak az alapításától elvárunk tőle, – a következőt felelnénk: Mindenekelőtt magának a lelkipásztornak kell megfelelően bemutatni a misét. Megfelelően nemcsak abban az értelemben, hogy érvényesen végezze el a szertartásokat és hűségesen tartson meg minden előírást. Még csak nem is abban az értelemben, hogy személyes buzgósággal mutassa be az eucharisziát.

Ez elég lehetett addig, amíg a pap birodalma a szertartások és a nyelv felől nézve a latin mise volt. De most, hogy a II. vatikáni zsinattól megkezdett reform a jelenlevők összességét tevékenyen bevonja magába a cselekménybe, a szentmise felajánlása és szertartása ismét vissza-

nyerte teljes kiterjedését: pap és nép közös cselekménye az! És a mértéknek ez a kitágulása a misét eddig példátlan fokban lekipásztori ügyé tette. Következésképpen mint lekipásztori tényezőt kell kezelni, sokkal több lekipásztori gonddal és figyelemmel, mint amennyit a paptól valaha is megkívánt.

A megújított liturgia egy sor választási lehetőséget hagy a mise különböző részeiben. Azonban a tényleges választást ne bizzuk a pillanatnyi ihletre. Különösen áll ez a celebráns rögtönzéseire (Ált. Utasítás 11–12. p.). A zsinat előtti hagyománytól eltérően a hívőknek most közvetlenül érteniük kell a liturgikus szöveget, értelmét fel kell fogniuk, miközben a pap mondja. Ennélfogva – eltekintve a ma rendelkezésre álló technikai segítségtől – magának az olvasásnak olyannak kell lennie, hogy a nép könnyen és világosan követhesse az olvasottakat (18. p.).

A következők magától értetődik: a felolvasó részéről megfelelő gyakorlat és gyakorlás; a pap részéről nagyon gondos előkészület. Hiszen nehezebb lehet értelmes hangsúlyozással felolvasni egy előírt szöveget, mint eredeti beszédet elmondani. Világos, hogy a papnak a liturgia külső és látható oldalaival is törődnie kell, a testtartás és mozgás nemességével, az oltár és a templom szépségével. Csak így juthat teljesen érvényre a miseliturgia tanító, kegyelmi és áldó gazdagsága.

1. A vasárnapi mise központi szerepe

Századokon át, különösen a középkor elejétől számítódó átmeneti századokban – ez a korszak összeesett az ún. keresztény vagy nyugati kultúra kezdetével – a vasárnapi plébániai mise volt a lekipásztori tevékenység legfőbb formája. A mise egyszerre volt istentisztelet és hitvallás. A manapság természetesnek vett lekipásztori szolgálati formák legtöbbjét akkor még nem ismerték. A keresztség után nem volt tovább rendszeres hitoktatás vagy vallásos nevelés sem felnőttek, sem gyermekek számára. Nem létezett vallásos vagy lelki irodalom a népnek; nem voltak templomi szervezetek vagy testvérületek. A székvároson kívül még a prédikáció is igen primitív szinten állt. És mégis: a vasárnapról vasárnapra megünnepelt eucharisztia olyan lendületet nyújtott, amely kárpótolt az egyéb istentiszteleti mozzanatok hiányáért.

A keleti keresztények között a liturgia hasonló szerepet játszott az iszlám elnyomás évezrede alatt. A hitoktatás és a „szent ékesszólás” kihalt, egyszerűen mert nem voltak többé keresztény iskolák és kiképző központok. De megvolt a keresztény liturgia, a nép részt vett benne, és ezen keresztül a keresztény hit lényege eljutott legalább a hívők maradékához.

A nyugati országokban azóta megjavultak a föltételek. Sokfajta lelkipásztori út és eszköz áll rendelkezésünkre. De milyen viszonyban állnak ezek a vasárnapi misével?

Korunkban ismételten és jó okkal hangoztatták, hogy a mise helye a lelkipásztori munka középpontjában van. Minden lelkipásztori gondnak az oltártól kell kisugároznia, az a központja és forrása. Világos, hogy a liturgikus konstitúció mindenekelőtt az eucharisziára céloz, amikor azt írja: „a liturgia a csúcs, amely felé tör az Egyház cselekvése, és egyúttal a forrás, amelyből minden ereje fakad” (10. p.). Az Egyházzal szóló dogmatikus konstitúció ugyanezt a kifejezést egyenesen az eucharisztikus áldozatra alkalmazza: „A szentmiseáldozatban mint az egész keresztény élet forrásában és tetőpontjában részesednek” (11. p.). A képet azonban helyesen kell értenünk.

Rendes föltételek között a lelkipásztori gond sohase szorítkozzék csupán a liturgia jó elvégzésének biztosítására, mert a megértő lelkipásztori gond szélesebb körű, nem lehet csak a liturgiával azonosítani, nem származik egyedül abból. A lelkipásztornak azokat is gondjaiba kell zárnia, akik nem jönnek el a liturgikus összejövetelekre. Az evangélium hirdetése ne szorítkozzék a misére, hanem túl kell jutnia a templom négy falán, el kell jutnia minden emberhez, hogy utat készítsen a keresztény istentisztelet középponti cselekményének. Ebben az értelemben jelentette ki Pál, hogy nem keresztelni, hanem az evangéliumot hirdetni küldték (1Kor 1,17). Mint Kirchgässner megjegyzi: „Az eucharisztikus ünnep önmagától nem képes a kívülállókra az Úr asztalához vonzani. Hírnököket igényel, hogy először ott keressék meg az embereket, ahol vannak, és úgy beszéljenek hozzájuk, hogy felfogják a meghívás jelentőségét.”²⁴² Ezért tesz állandó megkülönböztetést: a liturgiának valóban „elsőnek kell lennie szándékban” (*primum in intentione*), de gyakorlatban „végeredménynek” (*ultimum in executione*).

A szentmise kiemelése ne vezessen túlságosan szűk jellegű magatartásra az eucharisztia iránt. Mert minden lelkipásztori munka végső célja nem Krisztus áldozatának jelenléte az oltáron, hanem maga a megváltó áldozat, amint valaha végbement, és most minden századon át továbbra is *reményünk jele és életünk helyes irányának útjelzője*. Beszédeinkben sohase tévesszük ezt szem elől. Csak ha világosan előttünk lebeg ez a látomás, akkor fogjuk tudni helyes látószögbe állítani Krisztus szenvedésének eucharisztikus megjelenését, akkor tudjuk értékelni a pap tevékenységét egész nagy kiterjedésében. Yves Congar a Xavier-kollégium (Chicago) összejövetelén felolvasott dolgozatában ebbe a szerencsés megfogalmazásba fogta össze a papság lényegét: „Azért vagyunk papok, hogy felajánljuk a misét, vagyis az embereket kapcsolatba hozzuk Jézus Krisztus áldozatával . . . ez magába foglalja a konsekrációt, de a konsekráció felöleli az embereket; hitük az ő lelki áldozatuk.”²⁴⁰

2. Misemagyarázat

A szent liturgiáról szóló konstitúció értelmében a megújított mise liturgikus formái „alkalmazkodjanak a hívők befogadóképességéhez, és általában ne szorulanak sok magyarázatra” (34. p.). Ez az eszmény. Mégis egyáltalán nem időpazarlás egy kis hitmagyarázó és homiletikus bevezetés ezekhez a formákhoz. Nem jelenti ez azt, hogy minden szöveget és minden szertartást részletesen megmagyarázzunk. A szövegek és szertartások önmagukért beszéljenek. Hála a reformnak, történeti magyarázat szinte fölöslegessé vált; ez kétszeresen nehéz lenne és bajosan vezetne eredményre a mi korunkban, amely oly kevés hagyományérzéssel rendelkezik.

Ebből a szempontból megközelítésünk valamelyest hasonló lehet a kereszténység első századaihoz. A korai keresztény emlékek gyakran említik az eucharishtiát, de alig találkozunk egyes gyakorlatok vagy kifejezések magyarázatával. Kivétel Justinus Amen-magyarázata. Mopszuesztiai Theodor az első, aki a 4. század vége felé részletesen magyarázza a keresztény liturgiát. Az újkeresztényeknek szóló többi katekézis, a jeruzsálemi és milánói emlékek csak nagy vonalakban foglalkoznak a szertartásokkal, és többnyire arra szorítkoznak, hogy ószövetségi képekkel

és előképekkel, vagy megfelelő zsoltárokkal (különösen a 21 (22.) és 32 (33.) zsoltárt kedvelik) magyarázzák és illusztrálják az elveket.²⁴⁴

Korunkban, viszonylag szilárd feltételek között, a mise rendszeres magyarázatának igazi helye mindig a fiatalok hitoktatásában és az általános keresztény oktatásban van. Azonban ne tartsuk magunkat a régebbi könyvek felosztásához, ahol az eucharisziát három különálló fejezet tárgyalta: szentségi jelenlét, szentáldozás, és végül a szentmise. Inkább fordítsuk hasznunkra azokat a belátásokat, amelyeket a forrásokhoz való visszatérésünk tett lehetővé. Mert Krisztus az utolsó vacsorán nem pusztán jelenlétének szentségét alapította meg, hanem áldozata jelenlétének szentségét, vagyis a szentmisét. És ha egyszer újból felfedeztük ezt a tágabb, egységesebb látomást, akkor egyetlen szerves szintézisként, összetett, de oszthatatlan egészként mutassuk be azt, amit Krisztus egyházára bízott.

Ilyenformán Krisztus testének és vérének valóságos jelenléte a kenyér és bor színe alatt az egész misztériumnak egyik oldala lesz. Kétségtelenül döntően jelentős oldala. De azért nincs szükség rá, hogy az eucharisziáról szóló rész elején tárgyaljuk, vagy elszigeteljük más szerves oldalaitól; egyszerűen az egésszel együtt, annak összefüggésében kell nézni.

Ugyanúgy a szentáldozás nem önálló vallásos gyakorlat, inkább szentségi részvétel a szentségi áldozatban. A szemléletváltozás szükségessé tette az eucharisztia katekizisének átalakítását. Újabban többen foglalkoztak ezzel, pl. H. Fischer vagy J. Rodriguez Medina.²⁴⁵ Mindkét szerző tanulmányozza a liturgikus mozgalom kezdetétől kifejlődött fokozatos átmenetet, már amennyiben katekizikai kiadványokban ez a változás nyomon követhető.

A misemagyarázat különös figyelmet szentel az offer-tóriumnak, nem hogy túlozza jelentőségét, hanem hogy tisztázzon vagy megelőzzön lehetséges félreértéseket a teológia részéről. Egyfelől még korunkban is visszhangra talál itt-ott az a véglet, amelybe Scotus és iskolája vitte az egyház áldozatának mint önmagában elégséges és önálló cselekménynek a gondolatát. Egyes teológusok viszont a másik végletbe esnek: csakis Krisztus áldozatát hangsúlyozzák, és elhanyagolják benne az egyház részét. Ezen a ponton heves viták zajlottak le a liturgikus megújulásról

tartott konferenciákon, például a vanves-i tanulmányi találkozó (a Centre Pastoral Liturgique de Paris szervezésében) 1946-ban. Erről Daniélou bíboros számol be „La Messe et sa Catéchèse” c. könyvében (154–79; 304–11, lásd 244. jegyzet).

A találkozón Bernard Capelle apát († 1961) hangoztatta, hogy a felajánlásra nem úgy kell néznünk, mint „részecselekményre, amely azonban gyakorlatban önálló” (*acte partial mais qui serait absolu*), hanem mint „olyan cselekményre, amely önmagában teljes, de az egészhez képest viszonylagos és tőle függ” (*acte total mais relatif*). Továbbá kifejtette, hogy a felajánlásról nem kell azt gondolnunk, mintha a hívők önfelajánlását jelképezné. Állásfoglalását hevesen támadták a rákövetkező vitában, de maga a csatározás sem tudta megoldani a problémát, főleg mert bizonytalanság uralkodott abban a pontban: hogyan viszonylik az egyház áldozata Krisztus áldozatához.

A megoldást ott kell keresni, hogy (mint a II. rész 4. fejezetében kimutattuk) az egyház áldozatának jelképes volta tágabb körű lehet és valóban tágabb körű is, mint maga a szentségi aktus. Az egyház áldozatának megjelenése már a felajánlaskor megkezdődik. A hívőknek adományaik felajánlásában (ami olykor felajánlási körmenet alakját öltheti) annak az önátadásnak első hiteles kifejezését kell látniuk, amellyel részt tartoznak venni Krisztus áldozatában és önátadásában.

3. A homília jelentősége és szerepe

Amikor a pap a szentbeszédben, főleg a homíliában általában vallásos tanítást vagy sajátosan az eucharisziáról szóló oktatást ad, ennek át kell fognia az egész keresztény életet, útmutatást kell rá adnia. Ilyenformán a homília nem annyira a szentmise szövegeinek és szertartásainak elemzésével ad majd bepillantást a misébe, hanem inkább alapvető eszmék kifejtésével és állandó mélyítésével. Pl.: Isten mint kezdet és vég; az ember kötelessége, hogy őt imádja és tisztelje; Krisztus mint az ember Istenhez vezető útja, az ember Közvetítője, aki az Atya előtt áll, és mégis közel van hozzánk, úgyhogy az ember Istenhez járulhat általa; az egyház mint azok közössége, akik a keresztségben megszentelődtek, és Isten népeként

összegyűlnék a világ minden részében az eucharisztia megülésére; az Isten iránti bizalom és hála érzése, amelyet már maga az „eucharisztia” név tartalmaz és fölidéz – és hasonlók.

Ma még jelentősebb állandóan hangoztatni ezeket az alapvető eszméket, amelyek a keresztény üzenet lényegét testesítik meg. A korábbi századok örökségeként kapott népi vallásosság ugyanis általában a misztérium részleges és korlátozott oldalaira szorítkozik, egyik vagy másik „ájtatosságra” s gyakran a keresztény tanítás peremvidékére vagy felületes pontjaira. (Persze „választott lelkeket” még ez is elvezethet az Istennel való szemlélődő egyesülésre.) Ha a fentebb említett alapvető fogalmakat pozitív módon mutatjuk meg, anélkül, hogy vitatkozással vagy a „beavatottak” „tolvajnyelvével” vetnénk árnyékot rájuk, akkor hallgatóink egyre jobban megértik majd a keresztény hit lényeges tartalmát, és mindig nagyobb örömmel vesznek tevékeny részt az eucharishtiában.

A homília (mint már előzőleg más összefüggésben megjegyeztük) csak akkor tölti be a misében a neki szánt szerepet, ha többé-kevésbé misztagógikus, a titokra rávezető jellege van. Kiindulópontul veheti az isteni kinyilatkoztatás valamelyik részletét, vagy a keresztény életet, vagy a liturgiát, de végső soron az itt és most ünnepelt eucharishtiához kell elérkeznie. Az alkalomnak megfelelően újra meg újra visszatér az eucharisztia megülésének egy-egy különösen jelentős pontjára. Például Szent Ágoston többször prédikált a „Sursum corda” (Emeljük föl szívünket) felszólításról, és főleg a 227. beszédben részletesen kifejtette mélyebb jelentőségét (PL 38,1100f). A patrisztikus homíliahagyomány egyik régi öröksége (olyan régi, mint a Didaché, 9,4) az egy kenyér témája, amely sok búzaszem-ből készült, és így a keresztények egységét jelképezi. Egyébként nem a homília az egyedüli lehetőség, amikor a misén belül alkalmyszerűen felhívhatjuk ilyesmire a figyelmet. Jelzi ezt a „De Cultu Mysteriorum Eucharistici” instrukció (1967, 15. p.), a trienti zsinat egyik határozatát magyarázva.

4. Maga a mise önmagának legjobb magyarázata

Ha mindent elmondtunk és megtettünk, legjobb emlékünkből idéznünk azt az alapelvet, amellyel ezt a fejezetet

kezdjük, ti. hogy a megfelelően bemutatott szentmise maga a legjobb katekézis. Igen konkrétan és közvetlenül domborodik ki ez az elv, ha rágondolunk, hogy az eucharisztikus ima klasszikus alakjai (amelyek egyikét Hippolytus őrizte meg szertartáskönyvében) lényegükben szinte teljesen egybevágunk a hitvallás klasszikus alakjaival, mondjuk az apostoli hitvallással. Egyedüli különbség az, hogy kihez szólnak. Az eucharisztikus ima Istenhez szól mint hálás dicséret (*praedicatio*) vagy hitvallás (*confessio*), a Credo a hívők közössége, az egyház előtt elmondott vallomás.

Tudósok (érdekes módon főleg protestánsok, pl. F. Kattebusch és R. Schneider²⁴⁶) gyakran figyelmeztettek erre a kölcsönös viszonyra. N. A. Dahl csakugyan kimutatta, hogy a zsenge egyházban az eucharisztikus ima volt a hit átadásának fő formája. Isten népe nagyrésznének elsődleges érintkezési pontja az egyházzal a vasárnapi mise. Ezért a jövőben is ez lesz a legfontosabb eszköze, hogy a hit lényegét ébren tarthassuk tudatukban.

Ugyanakkor gondolnunk kell arra is, hogy a prédikáció és katekézis célja – a misében még sokkal inkább, mint máskor – sohasem lehet pusztán ismeret és megértés, sem az ún. tevékeny részvétel, ha ezen csak külső tevékenységet értünk. A valódi cél az, hogy a híveket arra indítsuk: forduljanak Istenhez hittel, reménnyel és szeretettel, és így vegyenek részt imádságos lélekkel az eucharisztiaiban, Krisztus áldozatában. Ez az imádságos részvétel a keresztyén ima csúcspontja és egyben „iskolája”.

Csúcspontja, mert az imádság ilyenkor az összegyűlt hívek imája, az egyház imája, azok vezetésével, akiket Isten hivataluk erejében erre szólított. Sőt valójában magának Krisztusnak, a Főpapnak vezetésével, hiszen az ő különleges jelenlétében emelkedik föl az Atyához. De ez az ima szükségképpen olyan formákat ölt, amelyek különösen illenek minden keresztyén imához, és így az imádság iskolájává is lesz. Ezért jól írja VI. Pál pápa az új misekönyvet bevezető, 1969. ápr. 3-án kelt apostoli konstitúcióban az eucharisztiairól: olyan imádság az, amely felszáll „Atyánkhoz az égbe, Főpapunk, Jézus Krisztus által, a Szentlélekben.”

Ez a keresztyén imádság alapformulája az ősegyházban. És az ilyen ima mindig átfogja s Isten felé irányítja

egész életünket. Ilyen módon a keresztény élet Krisztus életében és magatartásában osztozik, és mind közelebb jut ehhez a célhoz, amely egyben minden lelkigondozás célja.

VI. AZ ÜNNEPLŐ KOZÖSSÉG

A katolikus liturgia különféle rítusok formájában fejlődött ki. Nemcsak a nyugat különbözött a kelettől a mise bemutatásának módjában, hanem nyugaton is sokáig különböző formák éltek egymás mellett. Ennek a változatos virágzásnak az volt az oka, hogy az egyetemes egyház központosított szervezete és irányítása még nem fejlődött ki. Így hát az egyes vidékek központjai voltak felelősek területükön a rendért és fegyelemért. Következésképpen nem szándékolt különbségek mutatkoztak a különböző területek liturgiája között. Minden hely és minden nép sajátos szokásai utat találtak magába a liturgiába, magától értetődően nyelvileg, de az egyes vidékek sajátos gondolkodása és teológiája révén is. Így pl. a bizánciak imája szívesen szól „Krisztus Istenünk”-höz, a római viszont az objektívebb „Krisztus által” alakhoz ragaszkodik. A gall liturgiák virágos, díszes nyelve más, mint a jogászibb gondolkodású rómaiak világos és tömör, vagy jobban mondva teológiaiilag szabatos imádsága, amint Edmund Bishop liturgikus kimutatta.²⁴⁷

Nagyon rendjén való, hogy a szentmiseáldozatot felajánló nép sajátos szelleme rajta hagyja jegyét a bemutatás formáján. A liturgiátörténetben – különösen a római liturgiában – nem ismeretlen, hogy nemcsak egy egész nép sajátos szelleme és hagyományai játszottak szerepet a liturgia kialakulásában hanem egy meghatározott közösség helyi föltételei, körülményei és magatartása is, – legalábbis az olvasmányok és énekek kiválasztásában, de még a főimában is. A stációs misék tanúsítják, mennyire tekintetbe vették az érintett részegyházakat, védőszentjüket (*patrocinium*), környéküket, történelmüket. Például a Szent Kozma és Damján bazilika stációs miséjében (amely a zarándokok népszerű kegyhelye volt) a Jer 7,1-7-ből vett olvasmány a zarándokokhoz intézett világos intelem, hogy ne bízzanak vakon semmiféle kegyhelyben.²⁴⁸

1. Az alkalmazkodás és határai

Idők múltával azonban a „bennszülött” liturgiának ez az elve fokozatosan feledésbe ment. A frank egyházi emberek, minden római iránti lelkesedésükben, a miseszövegeket egészen római alakjukban vették át, jóllehet ott természetesen a római stációs templomok sajátos ünnepeire állították össze őket, s így az illető templomok alkalmához és körülményeihez igazodó olvasmányokat vettek be. A régi kérdés most újra felmerült. Az egyes nemzetek és egyházmegyék, sőt helyi plébániatemplomok is engedélyt és szabadságot igényelnek, hogy – legalábbis bizonyos alkalmakkor – belevihessék a szentmise bemutatásába sajátos, jellemző szellemüket.

Válaszul a II. vatikáni zsinat határozottan teret hagyott, hogy a liturgiát az egyes népek „hagyományaihoz és szellemi adottságaihoz” lehessen alkalmazni (LK 40. p.). A különbözőségnek és alkalmazkodásnak ez az elve fokozottan jelentős olyan népek számára, amelyeknek kultúrája nem görög-római gyökerű, különösen ez a helyzet a miszsiós országokban.

Ma csak vasárnapokra, nagyobb ünnepekre és bizonyos szentek ünnepeire vannak kötelezően előírt olvasmányok, és még ilyenkor sem hiányzik teljesen a választás lehetősége. A többi napon – és ezek száma az 1969-es római naptár szerint messze meghaladja a szentek emlék-ünnepeit – nagy szabadsággal lehet megválasztani a miseformulát és (bizonyos határokon belül) az olvasmányokat. Bő választék áll rendelkezésre fogadalmi és különböző célokra szolgáló (*ad diversa*) misékből, úgyhogy a miseformát alkalmazni lehet sajátos körülményekhez és alkalmakhoz. Az énekek megválasztásában még nagyobb a szabadság; minden nemzeti egyház aknázza ki saját egyházi énekeinek kincstárát, és gyarapítsa eredeti műveinek tárházát.

Mindezeknek az új engedményeknek ellenére ma kisebb, többé-kevésbé egységes csoportok sokfelé arra vágyakoznak, hogy a liturgia formáját saját ízlésükhöz és vérmérsékletükhöz alkalmazzák. Növekvő lelkipásztori gond mutatkozik a gyerekek és ifjak irányában is. Persze a serdülőkkel kezdettől fogva meg kell éreztetni, hogy a plébániamise az ő miséjük is, és vegyenek rajta tevékenyen részt. De megengedjük, hogy jobban kedvükre lenne az eucharisztíának egy olyan sajátos formája, amely

az ő lélektanukhoz, az ő sajátos érési és fejlődési szakaszukhoz alkalmazkodik, amely hozzájuk beszél és rájuk vonatkozik, – még ha ez változásokat hozna is létre a mise szerkezetében.

A gyermekmisében például a nyitó rész legyen egyszerűbb, csak egy olvasmány szerepeljen, az is szabad átírásban, hogy az evangéliumi üzenet érthetővé váljék számukra. Pasztorális és liturgikus tudósok különböző országokban azon fáradoznak, hogy erre a célra új formákat hozzanak létre. A német püspöki kar már megvitatott és részben el is fogadott ilyen indítványokat. A vezető kateketikus szakember, K. Tilmann már évekkel ezelőtt felvázolt egy hasonló programot.²⁴⁹

Lehet-e ugyanezt az elvet más környezetben is alkalmazni? Minden közösségben, minden plébánián különböző lélektani, társadalmi, faji és műveltségi adottságú emberek jönnek össze, nem is beszélve a két nemről, amely lelki fölépítésében annyira más. De világos, hogy valahol határvonalat kell húznunk, ha el akarjuk kerülni a teljes káoszt vagy a megvalósíthatatlan ábrándvilágot. Egy amerikai író azt az elvet pártolja, hogy „hadd teremtsen meg minden kulturális csoport a saját ünneplési formáját”.²⁵⁰ De végzetes lenne, ha ezt betű szerint és különbségtétel nélkül alkalmaznánk a misére.

Nem szükséges, hogy egy adott csoport lelki és kulturális örökségének sajátos jellemvonásai mindig pontosan és betű szerint kifejeződjenek az istentiszteletben, még kevésbé a misében. Az egészséges vallási élet mindig biztatta a családi és népi szokások fejlődését a liturgia körül – mindaddig, amíg nem tolakodtak be magának a liturgiának belső szférájába. Csakugyan: az országoként és helyek szerint különböző vallásos szokások egész világa ágazta körül az egyházi év ünnepeit, mint megismerhetjük F. X. Weiser „Keresztény ünnepek és szokások kézikönyve” c. művéből vagy hasonlókból.* De nem szabad megengedni, hogy ezek a járulékok és új fejlemények behatoljanak magának a liturgiának belső, örök szférájába.

2. Plébániamise és csoportmise

Vasár- és ünnepnap, amikor „az egyház” összejön, a régi szabálynak kell érvényesülnie: az egész gyülekezet

* Vö. Bálint Sándor: Karácsony, húsvét, pünkösd. (Ford.)

közösen üli meg az eucharisziát, tekintet nélkül hivatásra, műveltségre és társadalmi háttérre, – vagy abban a plébániatemplomban, amelyhez tartoznak, vagy valamelyik más nyilvános vagy félig nyilvános templomban vagy kápolnában. Az egyházi törvény 1249. kánona jogot ad erre a választásra.

Városi körülményeket véve figyelembe ez rendszerint olyan plébániai hívek összejövele lesz, akik idegenek egymás számára. Annál is inkább, mert manapság igen nagy választék áll rendelkezésre vasárnapi misékben. Ilyen helyzetben csak ritkán válik lehetségessé a „plébániai család” eszményének megvalósítása. De éppen abban van az eucharisztia igazi ereje, hogy áthatol a kor, népfaj, életkörülmények minden különbözőségén, és barátokat, idegeneket egyaránt egyetlen imáadásban egyesült közösséggé formál. Beigazolódik itt Szent Pál állítása: „Nincs köztetek zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő. Mindnyájan egyek Krisztus Jézusban” (Gal 3,28).

Az Úr közös asztala a keresztény élet iskolája, amelyben megtanulunk a kívülállóra, az idegenre is úgy tekinteni, mint „felebarátunkra”. Természetesen a bemutatásnak megnyilvánulásaiiban is tükrözőnie kell az egységnek ezt a szellemét. Ezért kezdődik például mindenkihez intézett üdvözléssel. A közös ének és ima, még egy határozott külső rendhez való alkalmazkodás is elősegítheti a gyülekezetben az egység légkörét.

Ez nem zárja ki a kisebb csoportoknak tartott külön miséket, legalábbis vásár- és ünnepnapon kívül. A zsenge kereszténység idejében ez a szokás magától értetődő volt: a hívők házakban találkoztak a kenyértörésre, mint az Apostolok Cselekedeteiben (2,46) olvassuk; és az apostoli kor után is van emléke ennek a gyakorlatnak (MRR 1,212–215). Mint az I. részben megmutattuk, Szent Ciprián a tanúnk, hogy az eucharisziát párhuzamosan tartották az egész közösségben is és kisebb körben is.

Tudjuk, hogy Rómában Ambrus püspök misét mutatott be egy patricius család egyik hölgytagjának házában (Paulinus: Vita Ambrosii 10. fej.; PL 14,30). Ez ugyan különleges eset volt egy utazás alkalmából, de házi magánkápolnában bemutatott mise megszokott dolog volt Rómában. A későbbi idők címtemplomai kezdetben nyilvánvalóan házi magánkápolnák vagy oratóriumok voltak, és amikor

Konstantin korában létrejött a vallásszabadság, bazilikák-
ká fejlődtek. Vagyis kezdettől fogva elsődlegesen az egész
közösségnek szánták őket.²⁵¹

Mindenesetre mikor az üldözések véget értek, és a 4.
század során a keresztény népesség erősen megszaporod-
ott, az egyházfegyelem szigorúbb lett, és a laodiceai szin-
odus (360 k.) megtiltotta a püspököknek és papoknak,
hogy az áldozatot (*proszphora*) magánházakban mutassák
be (58. kánon). A szír egyház területén, ahol az üldözés
tovább tartott, a Szeleukia-Ktesziphon-i szinodus hozott
hasonló tilalmat 410-ben. A vallásüldözés és az új szigorú
fegyelem közötti párhuzamosság (A. Baumstark kutatásai
szerint²⁵²) azt jelzi, hogy a házi misézés egyszerűen szük-
ségintézkedés volt. A liturgikus szertartásokat a plébánia-
közösség dolgának tekintették, nem egy kicsi, sajátos, vá-
lasztott csoport ügyének. Mikor tehát más, szabadabb le-
hetőségek nyíltak, meg kellett szűnniök.

Nyugaton az eucharisztia bemutatása magánházakban
nem volt mindenestül tilos. A második karthágói szinodus
(428) 9. kánona általában csak akkor tiltotta ezt, ha a püs-
pök előzetes engedélye nélkül (*inconsulto episcopo*) tör-
tént. Így a bizonyos mértékig megtűrt szokás tovább élt a
középkoron át. Nemesi kastélyokban általában volt egy
házikápolna, lehetőleg saját káplánnal. Általában szabad
volt szentmisét bemutatni egy beteg házában. Végül a
trienti zsinat (22. ülés) egészen megtiltotta a házi misét.
De a jelenlegi egyházi jogi szabály (1188–96. kánon) meg-
engedi az eucharisztia megünneplését intézmények fél-
nyilvános kápolnáiban, minthogy ezek kisebb gyülekeze-
tek szolgálatában állnak.

3. A kis közösségeknek tartott misék kérdése ma

Sőt ma ismét jogosan fölvetethetjük a csoportmise és
házi mise kérdését, minthogy a II. vatikáni zsinat óta kü-
lönböző országokban ennek gyakorlata felé mutat a fejl-
lődés iránya. Aligha elég igazolásul csupán a régi korok
általános gyakorlatára hivatkozni, mert – mint láttuk – ez
akkoriban szükségintézkedés volt. Nem megfelelő az az
érv sem, hogy ez a gyakorlat segít helyreállítani az eucha-
risztia állítólagos lakomajellegét, amint látható az I. rész
2. fejezetének magyarázataiból. Egy liturgikus tudós kö-
zelről megvizsgálta és azután elutasította az eucharishti-

kus étkezésnek ezt az érvét, bár a házi misét ugyanez a szerző pártolja.²⁵³ Másfelől meg kell engednünk: a nagyvárosi helyzetet figyelembe véve a kisebb körökben bemutatott misékre ma nagyobb szükség van, mint valaha.

Minden élő, tevékeny gyülekezetben úgy áll a dolog, hogy nem az egész plébánia teste, hanem kisebb egyenmű közösségek hordozzák öntudatosan a plébánia életét és tevékenységét. A beletartozó emberek természetesen szívesen ülnék meg együtt az eucharisziát. Éppen egyenműségük, családi szellemük miatt bizonyára bensőségebb közösségben tennék ezt, mint nagy gyülekezetben lehetséges. A liturgikus formák is könnyebben megelevenednek, míg egy nagy, sokféle emberből álló gyülekezetben aligha, – például átéltebbek, személyesebbek a könyörgések, hasonlóképpen a béke átadása vagy a homília.

Az ellenkező oldalon a nagyvárosokon belüli helyzet másirányú módosulásokon megy át. Megfigyelhető ez jelenleg Amerikában, de egyenesen meglepő módon más etnikailag nem egységes területeken is, mondjuk Skandináviában. A vendégmunkások, akik vagy tizenhét különböző nyelvet képviselnek és majdnem mind katolikusok, azt kívánják, hogy a liturgiában vegyék figyelembe őket. Akár a gyár vagy üzem „kápolnahelyiségében” folyik le a liturgia, akár – mint New York spanyolul beszélő negyedeiben – egy tömblakás vagy lakótelep egyik emeleti közös termében, a legkevesebb szükséges módosítás a nemzetiségi nyelv használata mindaddig, míg az illető kisebbségi csoport beépül a plébánia, a város, a befogadó nemzet nagyobb egységének kultúrájába. Továbbá valami különös családi alkalom jogosan vágyat ébreszthet a család otthonában bemutatott eucharisziára. Természetes lenne, hogy ilyen alkalmakkor (főleg ha nem templomban vagy kápolnában történik) lazábban kezeljék a szertartások bizonyos előírásait, pl. ami a celebráns mozdulatait, az ige-liturgia jellegét, az olvasmányok megválasztását illeti.

Mindamellettt ha ezt az istentiszteletet eucharisziának szánjuk, úgy, ahogyan Krisztus az ő egyházára bízta, akkor az egyház nem hagyhatja liturgikus megvalósulását a mindenkori csoport szabad, spontán rögtönzésére. (B. D. Marlianges a helyzetről szóló áttekintésében egyéb bizarr példák között említ olyan csoportokat, amelyek minden jelenlevőt egyenlőnek tekintenek, nem sokra értékelik

a pap szerepét, és az eucharisztikus imát is valamennyien együtt mondják.²⁵⁴) Az is irreális elképzelés, hogy az ilyen kísérletekből nyert tapasztalat termékeny lehet az egész közösség miséjére, hiszen ezek természetüknél fogva adott helyzetekre szorítkoznak.

A lelkipásztoroknak továbbá résen kell lenniök, hogy az ilyen kísérletek ne fajuljanak sznobizmussá, elitjátzás-sá, szektássággá vagy pusztá divathajhászássá. És mint-hogy a házi misék egyrészt jómódúak, másrészt kisebbség-hez tartozó vagy idegen nyelvű emberek otthonában foly-nak le, ne *hangsúlyozzák* a különbségeket, legyenek akár társadalmiak, akár fajiak, akár műveltségiek. Másfelől minden köznapi misét bensőségeesebb közös élmennyé le-het alakítani, ha például egy kápolnában tartjuk, ahol a résztvevők rendszerint kicsiny csapata, ahelyett, hogy a nagy templomban szanaszét szóródnék, összeforrott isten-tiszteleti közösséggé válhat, – vagy ha rá lehet beszélni a megjelenteket, hogy közelebb jöjjenek a nagyobb templom oltárához!

VII. EUCHARISZTIA ÉS AZ EGYHÁZ EGYSÉGE

1. Az eucharisztia mint az egység oka és kifejezője

Hogy az eucharisztia az egység szentsége, az az egy-ház egész történetét átjáró meggyőződés. Az egy kenyér és az egy kehely a sok embert egységbe fűzi, belekap-csolja az egy Krisztusba, úgyhogy egyetlen testté válnak, az ő testévé. Akik hozzá jönnek, azokat nem valami vélet-len pajtáság hozza össze: Krisztus hívja a résztvevőket és belevonja őket áldozatába, a saját vérével alkotott szövetségbe. Fries teológus helyesen jegyzi meg: „Az egy-ház egysége nem alulról bontakozik ki, hanem Krisztusban van adva, a testével és vérével való kapcsolatban, amit először áldozatul adott, most pedig nekünk nyújt, hogy magunkhoz vegyük.”²⁵⁵

Ezért nem véletlen vagy tájékozatlanság, hogy az apos-toli hitvallásban nem dönthető el a *szentek közösségének* (*communio sanctorum*) a pontos jelentése: a *szentek* (*sanc-ti*) között fennálló közösséget jelenti-e a kifejezés, vagy a *szent dolgok* (*sancta*) közösségét, ami mindenekelőtt az eucharisziára utalna.²⁵⁶ Mert a Krisztus testével való com-

munio közösséget teremt befogadói közt. Az sem véletlen, hogy a *corpus mysticum* kifejezés, amelyet mi teljesen az egyházzal szoktunk azonosítani, először az eucharisztia szentségét jelölte.²⁵⁷

Ezért minden liturgiában közösségi ünnepként gondolták el és alakították ki a misét. Az egyházi hivatalviselő áll a gyülekezet élén. Üdvözlí őket, imádságra szólítja fel, elmondja az imákat a nevükben (ezért többesszámúak), és várja jóváhagyó Amen-jüket.

Az egyház a kezdet kezdetétől élénk és erős érdeklődést mutatott, hogy a helyi közösséget egyetlen eucharisztia megünneplésében egyesítse. Antióchiai Szent Ignác kora philadelphiai hívőinek írva ezt az elvet állítja fel: „Igyekeztek egy eucharisziát bemutatni” (4), és ezt később nem felejtették el. Ahol a gyülekezet nagysága nem tette ezt lehetővé, ott különféle lehetőségeket kerestek a szabály szellemének megőrzésére.

Egy ilyen lehetőség volt a „kovász” (*fermentum*). A püspök egy darabka átváltoztatott kenyeret küldött a címtemplomok papjainak. Ezek azután a szent partikulát saját miséjükön, közvetlenül szentáldozás előtt a kehelybe ejtették. Ebben a jelképes cselekményben saját és gyülekezeti egységüket látták a püspökkel az egyetlen szentségben.²⁵⁸

Más lehetőség volt a „stációs mise”. A kora középkor idején Rómában és más városokban a püspök szokásává tette, hogy területén helyről helyre járt, és mindenütt az oltár köré hívta a híveket, hogy üljék meg vele az eucharisziát. Ennek az „úti mise”-nek nagyméretű párhuzama korunkban, amikor a pápa eucharisziára gyűjti össze a híveket – nem csupán Róma címtemplomaiban, hanem mindenfelé a földkerekség nagyvárosaiban: Chicagóban, Münchenben, Bombayben, Bogotában. Végso soron – mint ahogy a harmadik eucharisztikus ima mondja – maga Isten gyűjt ebben a szentségben korról korra szent népet maga köré, „hogy napkelettől napnyugatig tiszta áldozatot mutasson be néked”.

A II. vatikáni zsinat különböző dokumentumaiban hangsúlyozza az eucharisziába mint az egység szentségébe vetett hitet. Az egyházzól szóló dogmatikus konstitúció 3. cikkelyében ezt olvassuk: „Az Oltáriszentség kenyere egy-

szere ábrázolja és megvalósítja a hívek egységét, akik egy testet alkotnak Krisztusban" (*repraesentatur et efficitur*; ugyanez a két ige előfordul a 11. cikkelyben és az ökumenizmusról szóló határozat 2. cikkelyében is). Az egyházról szóló 7. cikkelyben ez áll: „Az Oltáriszentség kegyérének megtörésekor valóságosan részesedünk az Úr testéből, és így fölemelkedünk a Vele és az egymás közt való közösségre.” És a 26. cikkelyben: „Bármelyik oltárközösségben jelképesen megnyilatkozik az a szeretet és a titokzatos Test azon egysége, amely nélkül nem lehet üdvösség” (Aquinói Szent Tamás). Vagyis a hívők kölcsönös egységének és szeretetének jelképe.

2. A közös istentisztelet kérdése

Az ökumenizmusról szóló határozatban a II. vatikáni zsinat szembekerül azzal a kínos valósággal, hogy az egységnek ezt a szentségét még nem tudjuk együtt ünnepelni mindazokkal, akik keresztény nevet viselnek. A 8. cikkely különbséget tesz a közös imádság (*communicatio spiritualis*) között, amit ajánl, és a közös istentisztelet (*communicatio in sacris*) között, amit nem lehet „megkülönböztetés nélkül” gyakorlattá tenni. Mert a közös istentisztelet „főleg két elven alapul: az egyház egységét kell jeleznie és a kegyelemeszközökben való osztozásról kell gondoskodnia. Az a tény, hogy az egységet kell jeleznie, általában kizárja a közös istentiszteletet. De néha mégis ajánlatos egy szükséges kegyelem elnyerésére”.²⁶⁹

Az az elv, hogy egymástól elvált közösségek közös istentisztelete az egység alapján nem jöhet szóba, benne rejlik ebben a szentségben, és megfelel az egyház megszakíthatlan hagyományának. Kétségtelenül világos ez az ősegyház különböző emlékeiből. A közös eucharisztia föltételezte a közös hitet és e hit közös megvallását. Sőt mint-hogy a hitben és imáadásban egyesült egyetlen közösség mutatta be, szükségszerűen föltételezte a beletartozást a hívőknek ebbe a közösségbe. Csak a *communio*-hoz tartozók vehettek részt az eucharishtián. A *communio* pedig akkoriban gyakran egyszerűen a püspök köré gyűlt látható egyházat jelentette. Így állíthatja az egyik szaktekin-tély, L. Hertling, hogy „*Communio* az egységnek az a kö-telése, amely a hívőket és mindenekfölött a püspököket

összefűzi az egy katolikus egyházba, és nem pusztán közös hitben vagy ugyanegy érzésben áll".²⁶⁰

Az egy eucharisztiaán való részvétel volt a látható jele az egyház közösségéhez való tartozásnak. Az eucharisziát eretnek püspök vagy pap kezéből venni egyet jelentett az eretnekségéhez való csatlakozással. Sok példánk van erre az ariánus erenekség idejéből, mint Hertling felsorolja (8–10). Nagy Szent Gergely pápa Dialógusaiban (3,31; PL 77,292) elmondja Szent Hermenegildről (akinek ünnepét különben az 1969-es naptárreformig április 13-án ültük), hogy apja, Leovigild ariánus király, húsvét vigiliáján egy ariánus püspököt küldött a hitéért börtönbe zárt fiúhoz, hogy „szentségtörő konsekrálásból származó áldozást” vegyen magához (*sacrilegae consecrationis communionem*). Hermenegild visszautasította az áldozást, mert ez annyit jelentett volna, hogy lemond a katolikus egyházzal való *communióról*; ezért kész volt inkább még a húsvéti szentáldozást nélkülözni.

Werner Elert német protestáns tudós, a kérdés történelmi tanulmányozója, ugyanerre a következtetésre jut. „Eucharisztia és egyháztagság az első négy században” c. munkájában mondja: „A régi egyházban az istentiszteleti gyülekezet nem nyilvános, hanem zártkörű közösség volt, az eucharisztia pedig a legszigorúbban csak a szenteknek (= a híveknek) szólt” (76. o.). De e gyakorlat „létrehozó elvét” nem a „titokfegyelemben” kell keresnünk, hanem abban, hogy „a nem szent embereket távol tartsák attól, ami szent, a szentség ószövetségi értelmezésének megfelelően”. (77. o.) Valóban, a keleti liturgiákban máig fennmaradt *Sancta sanctis* tökéletes visszhangja ennek az elgondolásnak. Mint Elert később megjegyzi: „A hamis tanítóktól való elkülönülés, amit megtalálunk az apostoli levelekben (már Róm 16,17-ben), a Jelenések könyvében, és amit gyakran sürget Ignatius, elsősorban az eucharisziát is magába foglaló isteni szolgálatra vonatkozik” (114. o.).

A közös istentisztelet kérdéséről Elert ezt mondja:

Amikor a világiak megkapják a jogot, hogy más templomban vegyék magukhoz a szentséget, és a papság is megülheti ott, ez a „communicatio in sacris” megvalósulása. Csakis teljes egyházi közösségben történik, aminek alapfeltétele a tanítás egysége és a hitvallás közössége” (164k).

A régi egyház úrvacsoraközösségéről szóló fejezetének végén pedig megjegyzi:

Ha egy keresztény egy templomban részesül a szentségben, ezzel megvallja, hogy annak a templomnak a hitvallása az övé is. Minthogy nem lehet valakinek ugyanabban az időben két különböző hitvallása, nem áldozhat két különböző hitvallású templomban. Ha mégis megteszi, ezzel megtagadja a saját hitvallását, vagy nincs is neki (182. o.).

3. A katolikus egyház jelenlegi álláspontja

Míg az ortodox egyházak általában a mai napig megtartották ezt az álláspontot, a katolikus egyház a II. vatikáni zsinaton enyhébb felfogásnak kedvezett. Szükség-helyzetben most „a kegyelem gondját” alkalmazzuk elfogadott vezérelvként. Emögött az a teológiai felfogás rejlik, hogy a szentségek kegyelmet adnak azoknak, akik nem szegülnek ellene (*non ponentibus obicem*; Denz. 1606). Egy további tényező volt a készség, hogy ahol lehet, igazi keresztény szeretettel segítsünk. Ezért az „Ökumenikus Direktórium” (amelyet a keresztény egységtitkárság 1967. máj. 14-én bocsátott ki, hogy a zsinati határozatot átvigye a gyakorlatba) így intézkedik: Az elszakadt keleti egyházak esetében, amelyek érvényes papsággal és érvényes szentségekkel rendelkeznek, a hívők bizonyos körülmények között, kellő okból részt vehetnek liturgiájukban, és szentáldozáshoz is járulhatnak (lásd TPS, 12,3 /1966–67/, 250–63). (Kellő ok pl. ha valaki máskülönben sokáig szentségek nélkül maradna, vagy nem tudná teljesíteni vasárnapi kötelezettségét.)

A reformációból eredő hitvallások esetében ilyen ki-egyezés nem lehetséges. A direktórium megengedi és ajánlja a közös igeliturgiát, közös imát és éneket, de nem jöhet szóba katolikusok részvétele a protestáns úrvacsorán, mert hiányzik az érvényes papság alapja. Megfordítva viszont a megkeresztelt nem katolikusnak, ha nem tud hozzájutni hitvallása lelkészéhez, ki lehet szolgáltatni az Oltáriszentséget, ha katolikus értelemben véve hisz benne, de csak halálveszély vagy súlyos szükség esetén (55. p.). Ezt az enyhébb állásfoglalást az igazolja, hogy e közösségek tagjai nincsenek teljesen kívül az egyházon, hanem – mint a II. vatikáni zsinat kifejezetten megállapítja – kö-

zösszegek szintén tartalmazzák az igazi egyház egyes elemeit, ezért lehet egyháznak nevezni őket.

Az elv azonban a süükséghelyzetben való kivételek megengedésével is ugyanaz marad: az eucharisztia azok közös ünnepe, akik már a katolikus egyház közösségébe tartoznak, tehát teljesen és csorbíthatatlanul a katolikus hitet vallják. Természetesen ezen az alapfeltételen túl a szentség méltó fogadásának további feltételei is vannak. Így pl. nyilvános bűnösöktől meg kell tagadni a szentséget, s távol kell maradniok azoknak a titkos bűnösöknek is, akik nem tartottak bűnbánatot. A *Sancta sanctis* tehát a nyugati katolikus egyházra is áll.

4. Az ökumenikus mozgalom és az interkommúnió

A kereszténységet megosztó különbségek legyőzésének vágya vezetett el az ökumenikus mozgalomhoz.²⁶¹ Ez pedig fölvetette a kérdést: nem lehetne-e a megosztást, legalábbis részben, egyszerűen cselekedettel (*per viam facti*) kiküszöbölni. Vagyis úgy, hogy átlépjük saját hitvallásunk határait, és közösen üljük meg az eucharishtiát más hitvallások tagjaival. Ez az interkommúnió (a szentségekben való kölcsönös részesedés) kérdése. Először a különféle protestáns vallásokban vetődött föl. Az 1952-ben Lundban tartott harmadik „Faith and Order” találkozót is megvitatta.²⁶² Az 1963-as negyedik, montreali találkozón a vélemények még mindig különböztek; az egyik oldal azzal érvelt, hogy a hit egysége előfeltétel, a másik azt hangsúlyozta, hogy Krisztus minden keresztényt asztalához hív.

A további viták során a kölcsönös megértés kezdetét mutatja az a tény, hogy – hála a mindenütt érvényesülő liturgikus mozgalomnak – a különböző hitfelekezetek nagyobb buzgalommal ülik meg az Úr vacsoráját, bár még mindig külön-külön. A különféle protestáns vallások őszintén keresik az eucharisztia közös értelmezését, figyelmüket a Krisztusba vetett közös hitre és a kinyilatkoztatás kulcsfogalmaira összpontosítva. Fokozottan érvényesül az az érv, hogy a kereszttség jogot ad az eucharishtiára.

Utaltak a protestánsok arra is, hogy a katolikus egyház ma bizonyos mértékig engedélyezi az interkommúniót az ortodox keresztényekkel, bár a két egyház közt még nincs egység. De látják a nehézségeket is, azt a problé-

mát, hogy a protestánsoknál nincs papi hivatal. Ha csupán ténylegesen ülnék meg együtt az eucharisziát, az egyház egységének teológiai alapja nélkül, az csak látszategység lenne.

Mindezeket a sarkkérdéseket megvitatták az Egyházak Világtanácsa 1969-es uppsalai találkozóján. A tanácskozók jellemző módon azt a következtetést vonták le, hogy – a szabadabb protestáns eucharisztiaelgondolás mellett – magukban a reformált egyházakban is megtalálható egy mélyen gyökerező „katolikus” álláspont, amely itt áthághatatlan akadályokat, megalkuvást nem tűrő határokat lát. Általában mindezek a törekvések és érvek igazán mély és őszinte vágyakozásról tanúskodnak az egyetlen eucharisztia után.

Katolikus oldalon ugyanilyen mély a vágyakozás. A missziókban és a diaszporában kétszeresen sürgetőnek érzi az újraegyesülés szükségét, hiszen a különböző hitvallások fej fej mellett élnek, és közös vállalkozásokban együtt működnek. De a vágy mindaddig teljesíthetetlen marad, amíg lényeges előfeltételek hiányoznak.²⁶³

Igaz: a keresztség jogot ad az eucharisziára, és Krisztus mindenkit asztalához hív. De az eucharisztia asztala az egyházban van felállítva, a katolikus hit és a papi hatalom egyházában. Ezért mutatják be a misében is az eucharisziát csak azután, hogy a hívők meghallgatták és hittel elfogadták Isten szavát. Az is igaz, hogy az eucharisziában dinamikus hatalom rejlik az egység megteremtésére, – de azoknak az egységéről van szó itt, akiket a hit már egyesített. Az eucharisztia egyszerűen tüzeesebb teszi szeretetüket és a nagyobb egység utáni vágyukat.

Hamis ábrándokba ringatják magukat, akik azt hiszik, kierőszakolhatják az egységet azzal, hogy a saját kezükbe veszik a dolgokat, és magánkörökben, elittársaságban felekezetiközi eucharisztikus kísérleteket végeznek, tekintet nélkül az egyház hierarchikus rendjére vagy a lényeges tanításbeli különbségekre. Ezzel legkevésbé sem valami prófétai gesztust visznek végbe, inkább elszakítják magukat a saját egyházuktól. Ugyanezen az alapon az is illuzórikus, ha először és mindenekelőtt plébániai szinten próbálják létrehozni az egységet. Mert az eucharisztia közös megülése nem elég ahhoz, hogy közös nevezőre jussanak a hit központi dogmáiban, vagy akár csak az eucharisz-

tiára vonatkozó hitben. Aki úgy gondolja, hogy ez elég, bennfoglalóan azt is állítja, hogy a hit többi tanítása nem fontos. Az „orthopraxis” (helyes gyakorlat) nem foglalhatja el az „orthodoxia” (helyes hit) helyét.

A reformáció egyházaira vonatkozólag, még ha a többi hitbeli kérdést meg is oldanák, megmarad a legnehezebb: a papi szolgálat kérdése. Lehet-e papi szolgálatot létrehozni apostoli utódlás nélkül? Helyettesítheti-e, pótolhatja-e ezt a feltételt a „vágy és szándék” (*in voto*) szolgálata?

Ahol megvan a hit egysége és az érvényes papság, mint az ortodox egyházakban, ott megmarad a skizma sebe, már pedig a teljes szentségi közösséget maga a skizma meghatározása kizárja. De a katolikus egyház megengedheti a korlátolt interkommúniót az ilyen egyházakkal, miközben tovább tiltakozik az ellen, hogy a tekintély felső szintjén megsértik az egyház hierarchikus rendjét. Olyanforma ez, mint ha két ország kölcsönösen visszahívta követét; konzuli szinten azért tovább érintkezhet egymással. Hasonló viszony lehetséges lenne egyik-másik elszakadt hitvallással vagy csoporttal, amellyel egységtárgyalások folynak, mert az ilyen tárgyalások már föltételezik a hit bizonyos egységét.

Az interkommúnió bonyolult kérdésén belül egy másik fejlemény a „korlátolt nyílt áldozás”: ti. hogy az egyház megengedheti bizonyos körülmények között az eucharisztia vételét egyes keresztényeknek, akik más hitfelekezetekhez tartoznak, de abban már nem hisznek, viszont még nem tudják otthagyni. Az ökumenikus határozat szerint a döntés ilyen esetekben a helyi püspök „okos döntésére” van bízva (8. p.: *prudenter decernat auctoritas episcopalis localis*).

VIII. BEFEJEZÉS

A misére vonatkozó vizsgálódásaink során gazdag, bonyolult, változatos kép vonult el szemünk előtt. Sorra vettük dogmájának történetét, liturgikus alakjának fejlődését és azt, amit lelkipásztori elkötelezettségünkől igényel. Állandóan új meg új kezdeményezésekkel, kilátásokkal, hangsúlyokkal, kérdésekkel kerültünk szembe. Igen: ilyen

annak a titoknak a gazdagsága, amelyet Krisztus az ő egyházára bízott.

Krisztus személyében Isten lehajolt hozzánk és emberé lett. Földi tartózkodása végén az Istenember eget-földet kiengesztelő egész művét ebbe az egyszerű jelbe foglalta össze, és átadta egyháznak, azzal a megbízással: hordozza minden koron át, mint az ő jelenlétének örökös zálogát és mint saját életének középpontját. Az már az egyház dolga volt, hogy ezt a jelet megóvjá, kifejlessze, szerkezetet és alakot adjon neki, tisztelettel és hűséggel az Úr kívánsága iránt, szeretettel és gondnal a köréje gyülekező emberek iránt. Így az eucharisztia szent jele feszültségek csillagképének középpontja lett.²⁶⁴

Először is ott a feszültség egyfelől a kimeríthetetlen misztérium, másfelől annak emberileg felfogható megragadása és magyarázata közt. Ezért egyszer tisztelettudó távolságtartás és félő tisztelet uralkodik, szent nyelv, régi időkből örökölt homályos szimbólumok, elfordulás a tapintatlan kutatástól; máskor a világosságot keresik, elutasítják az érthetetlen formákat és szövegeket, ellenszenves minden, aminek mágikus íze van.

Ott a feszültség a bensőség és a nyílt hirdetés között. Semmi sem érinti olyan mélyen legbensőbb énünket, mint ez a titok; semmi sem váltja ki olyan meghittent az egész személyiség szabad és teljes feleletét: az Isten leereszkedésén való megdöbbenés, a hála és szeretet érzését; a sürgetést, hogy adjuk oda szívünket, a készséget, hogy részt vegyünk Krisztus áldozati halálában. És mégis: az Úr halálát hangosan kell hirdetni. Ő az egyház kezébe tette le a misztériumot, és az egyház gyülekezetében kell megünnepelni.

Magában az egyházban ott a feszültség közösség és hierarchikus tekintély között. Mindnyájan Isten kegyelméből való résztvevők, mindnyájan vendégek az Úr egyetlen asztalánál. Olyan kor, amely a politika egész síkján egyenlőséget hirdet, nehezen fogadja el, hogy egy személy előnyben részesüljön, anélkül, hogy a nép ruházta volna rá a hatalmat. Pedig Krisztus magához hívta a Tizenkettő zárt körét, és egyedül nekik adta a megbízást.

Ott van azután a feszültség szegénység és gazdagság között. Egyfelől szegénység: nemcsak az egyszerű, primitív kezdet szegénysége, hanem önként akart és választott

szegénység és egyszerűség, idegenkedés a nyelv és öltözet minden pompájától, ragyogásától, bizalmatlanság minden iránt, amit a zeneművészet és a drámai formák nyújthatnának. Másfelől megint az a buzgalom, hogy a föld minden gazdagságát, az emberi szellem rendelkezésére álló minden művészetet szolgálatába állítsanak. Mint már megjegyeztük, úgy látszik, az eucharisztíának mágneses hatalma van, hogy mindeneket magához vonzzon.

Végül ott a feszültség egyik oldalon a szabadon, önként áradó imádság, az ihletett prófétikus kitörés, az időknek és körülményeknek megfelelő, friss teremtő erővel kialakított szertartások, – a másikon a hagyomány, törvény és rend jogos kívánalmai közt. Fennáll a megdermedés, a megmerevedés veszedelme, és a másik, ugyanakkora veszedelem, az öncélú, gyors és értelmetlen változtatásé, egészen a zűrzavarba hullásig, annyira időhöz kötött formákig, hogy hamarosan ízetlenné, viseltessé, korszerűtlenné válnak.

Sohasem fogjuk megtalálni a szentmise bemutatásának eszményi formáját, – akár nagy gyülekezetekben kísérletezünk, tekintet nélkül a résztvevők más-más érdeklődésére és adottságaira, akár kisebb csoportokban, az érdeklődés és adottságok teljes figyelembevételével. Sem alulról jövő kezdeményezés, sem felülről származó utasítás nem fejleszthet ki olyan formát, amely minden igénynek megfelel. Ennek a feladatnak mindörökké megvalósíthatatlannul kell maradnia. Csak annyit remélhetünk, hogy elérjük azt az állandó kompromisszumot, amely megsejtfeti, sőt megközeleli az elérhetetlen eszményt.

És mégis – a liturgia kielégítő megformálásán buzgólkodó minden igyekezet között, a változtatás és alkalmazkodás minden kísérletezésében megmarad az, ami szilárd, ami stabil, ami állandó. Isten népe két évezred óta, nemzedékről nemzedékre összegyűl annak az áldozatnak a szentsége körül, amelyet Krisztus a kereszten felajánlott. Az emberek mindezekben a századokon át isteni támogatást találtak benne, erőt és bátorságot merítettek belőle hősi lemondásra vagy nagy tettekre, vagy éppen arra a nyugodt hősiességre, hogy a mindennapi élet csendes taposómalmában teljesítsék kötelességüket. A mise csakugyan az, aminek Journet mondja: „a Kereszt ereje, amely átnyúlik a nemzedékeken, hogy egész életüket magába

zárja, minden hitükkel és szeretetükkel, belevonja a Passió drámájába, ahol megvan az eleve elrendelt helyük” (96. o.). Az a folyamat ez, amellyel Krisztus az egész teremtést magához vonzza. És folytatódik mindaddig, amíg újra el nem jön.

- 1 Der Paschamahlbericht Lk 22,7—14, 15—18 (Münster 1953), 73. o.
- 2 „Diathéké” cikkely, Kittel 2, 106—34.
- 3 „Compositio Libri Danielis et idea Filii Hominis” c. cikkében: *Verbum Domini* 37(1959) 328.
- 4 A „polloi” = „mind, a nép összessége” jelentésre vonatkozóan lásd Jeremias sok példáját, „The Eucharistic Words of Jesus” 172.
- 5 Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, 1.1,28—33; 2.12, 219.
- 6 A szöveg, L. Ligier bevezetésével (*Textus liturgiae Judaeorum*) olvasható Hänggi—Pahl 5—10
- 7 L. erről R. J. Ledogar: Acknowledgement: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora, 121—24, J. P. Audet ellenében, aki különböző műveiben megpróbálta bizonyítani, hogy ez az irodalmi műfaj már Jézus idejében megvolt. Állítja ezt különösen „Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne” c. cikkében: *RBén* 65(1958) 371—99.
- 8 „Schlachten und Opfern” in: *ZKT* 78(1956) 205.
- 9 L. a szerző cikkét: „Accepit panem” in: *ZKT* 57(1943) 162—65, vagy angolra fordítva *Pastoral Liturgy* 277—82.
- 10 L. Averbeck 90—115 Goetz és Rehbach álláspontjáról.
- 11 L. L. Sabourin: Rédemption sacrificielle.
- 12 Das Herrenmahl 135k.
- 13 Stanislas Lyonnet SJ: „La Nature du culte dans le Nouveau Testament”, a „La Liturgie après Vatican II: Bilans, études, prospective” c. gyűjteményben, kiadta J.-P. Jossua és Yves Congar (*Unam Sanctam* 66/2, Paris 1967), 367.
- 14 L. A. Hamman: Vie liturgique et vie sociale (Paris 1968), 161k.
- 15 „Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier” in: *MTZ* 6(1955), 125.
- 16 L. H. de Riedmatten: „La Didaché: Solution du problème ou étape décisive?” in: *Angelicum* 36(1959) 410—29; A. Hamman: La Prière 2 (*Tournai* 1963) 28k; M. Decroos: „De eucharistische liturgie van Didaché 9 en 10”, in: *BTFT* 28(1967) 376—98.
- 17 Az eucharisztikus alkalmazás érveit összegezi Betz: Die Eucharistie 2.1; 144—66. Az ellene szóló érveket F. Schröger cikke: „Der Gottesdienst der Hebräerbriefgemeinde”, in: *MTZ* 19(1968) 169—81.
- 18 Strack—Billerbeck 4,211—20.
- 19 Uo. 4,613k. L. még 4,61k és 72.
- 20 L. Harnack: Brot und Wasser, TU 7.2 (Leipzig 1891), 115—44, és Scheiwiler: Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (Mainz 1903) 138—75.
- 21 L. Betz: Die Eucharistie 1.1,29—34; 2.12,219k.
- 22 L. Kilmartin cikkét: „The Eucharistic Cup in the Primitive Liturgy”, in: *CBQ* 24(1962) 32—43.
- 23 L. Averbeck 127, n. 289.
- 24 L. C. Ruch: „La Messe d'après les Pères”, in: *DTC* 10, 918—25.
- 25 „Eucharistia und eucharistia in ihrem Bedeutungswandel bis 200 nach Christus”, in: *Philologus* 69(1910), főleg 383—86.
- 26 Klette kiadása, TU 15.2 (Leipzig 1897), 98.
- 27 A fontosabb szövegeket I. Averbeck 509k, 252, 417, 493k, 750.
- 28 L. ehhez E. Dekkers listáját „Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie” c. művében (Brussel 1947), 49k.

- 29 L. L. Ryan cikkét: „Patristic Teaching on the Priesthood of the Faithful”, in: ITQ 29(1962) 32k.
- 30 L. Berger művét: Die Wendung „offerre pro” in der römischen Liturgie, LQF 41 (München 1965), 42—60.
- 31 L. pl. P. Graff véleményének megvitátását, Auerbeck 353.
- 32 L. Odo Casel: „Die logiké thysia der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung”, in: JLV 4(1924) 37—47.
- 33 L. a bizánci liturgia megfelelő imáját Brightman 341.
- 34 L. a DTC „La Messe” szócikkelyében M. Jugie: „La Messe en Orient du IVe au IXe siècle”, 10,1317—46.
- 35 L. H. J. Schulz: Die byzantinische Liturgie, 18—28.
- 36 Az Acta apostolorum apocrypha-ból, R. A. Lipsius-Bonnet kiad., 2.1 (Leipzig 1891) 13k.
- 37 L. Mingana kiadásában Theodorus eucharisztia-kommentárját, 85.
- 38 L. O. Nussbaum: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (Bonn 1965) és a szerzőnek e műről írt bírálátát, in: ZKT 88(1966) 445—50.
- 39 L. E. Palli-Lucchesi: „Bildwand”, in: LTK² 2,467k.
- 40 Függelékként közzétéve R. H. Connolly művében: The Liturgical Homilies of Narsai (Cambridge 1909), 92—97. L. továbbá J. Quasten: „Mysterium tremendum”, in: Vom christlichen Mysterium, Anton Mayer, Quasten és B. Neunheuser kiad. (Düsseldorf 1951), 66—75, valamint „The Liturgical Mysticism of Theodore of Mopsuestia”, in: TS 15(1954) 431—39 és G. Fittkau: Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus (Bonn 1953) 122—27.
- 41 L. erről a szerző művét: The Place of Christ in Liturgical Prayer, 172—238.
- 42 Lásd Brightman 318, 378; A. Raes: „De byzantijnse Vroomheid en het monophysisme” in: BTFT 13(1952) 299—305, valamint E. Lanne: „La Prière de la grande Entrée dans la liturgie byzantine”, in: Miscellanea . . . Lercaro 2 (Roma 1967) 303—12.
- 43 Idézi Betz: Die Eucharistie 1.1,121—39.
- 44 A szerzőnek a 41. jegyzetben említett művében 239—63.
- 45 L. M. Lepin: L'idée du sacrifice de la Messe, 39—41, 81.
- 46 Expositio antiquae liturgiae Gallicanae Germano Pariensi ascripta, ed. J. Quasten (Münster 1934) 21. L. még A. van der Mensbrugghe: „Pseudo-Germanus Reconsidered” TU 80 (Berlin 1962) 172—84.
- 47 L. K. Gamber kiadásában Codices liturgici Latini antiquiores² (Fribourg 1968) 139.
- 48 Kloster, Priestermonch und Privatmesse c. művében 70—81.
- 49 L. MRR 1,225k.
- 50 L. a szerző cikkét: „Von der ‚Eucharistia’ zur ‚Messe’”, in: ZKT 89 (1967) 29—40, valamint C. Mohrmann: „Missa”, in: VigChr 12(1958) 67—92.
- 51 L. G. Ellard: Master Alcuin, Liturgist (Chicago 1956), 144—73.
- 52 L. erről a II. rész 5. fejezetét, a Rabanus Maurushoz fűzött magyarázatot.
- 53 L. A. Kolping cikkét: „Amalar von Metz und Florus von Lyon, Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis”, in: ZKT 73 (1951) 424—64.
- 54 L. R. Schulte: Die Messe als Opfer der Kirche, 159—68.
- 55 Az előző pontokra nézve I. J. Gelselmann: Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 134—41 és 211k, 218k, 349.

- 56 L. az A. Gaudeltől kidolgozott részt a „Mise” szócikkben, DTC 10, 1009—13.
- 57 L. Lepin 98—122.
- 58 A kora középkorban idézett idevonatkozó szövegeket felsorolja Lepin 37—81.
- 59 A hely bővebb megvitatását l. Lepin 148—53.
- 60 L. A. Gaudel a „Mise” szócikkben, in: DTC 10, 1052—56. „Quaracchi” a Quaracchi-Firenze-i ferences kutatóközpontra vonatkozik: Alexander Hales-kiadásuk 1924—48-ból, Szent Bonaventuráé 1882—1902-ből való. „Borgnet” Abbé Auguste Borgnet Szent Albert-kiadását jelöli, Párizs 1890—99. Aquinói Szent Tamás folyamatban levő fordítását (T. Gilby és mások, New York 1964—) annyiban használtuk, amennyiben a szövegek már rendelkezésre álltak; másutt a fordítás az „angol domonkos” változatból való (2. kiad. New York 1912—36).
- 61 L. E. Iserloh: „Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert”, in: ZKT 83(1961) 51k.
- 62 L. Gaudel 1068k, továbbá R. Dameráu: Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel (Glessen 1963).
- 63 Van egy négykötetes kritikai kiadás H. A. Obermann és W. J. Courtenay gondozásában (Wiesbaden 1963—67).
- 64 L. H. B. Meyer: Luther und die Messe, 153—55.
- 65 L. H. Boehmer (kiadó): Analekten zur Geschichte des Franz von Assisi (Tübingen 1930), 40.
- 66 Gratianusról és magyarázóiról a következő szakaszban lásd a fent idézett Iserloh-cikket, 45—70.
- 67 L. A. Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter, 518.
- 68 L. Peter Browe: Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (München 1933).
- 69 L. T. F. Simmons (kiadó): The Lay Folks Mass Book (London 1879), 131—33, 366—71, valamint Franz, 36—51.
- 70 L. Francis Clark: Eucharistic Sacrifice and the Reformation, 73—98, valamint Gaudel szócikkét, DTC 10, 1080—84.
- 71 Nicolaus Cusanus J. Faber kiadásában használtuk (Párizs 1514, újból megjelent Frankfurt 1962), vö. 2,64r. Lásd még Franz 308.
- 72 Werke 6,357, 368k. Minden Luther-idézetünk a weimari (német) kiadásból való, 1883—.
- 73 Részletes példákra l. Meyer: Luther und die Messe.
- 74 Iserloh szerint: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (Münster 1952) 43.
- 75 Cajetan: Opuscula Omnia (Lyon 1558), 341. L. még Iserloh fent idézett cikkét: „Der Wert der Messe . . .” 71—76.
- 76 A tárgyat Averbeck taglalja 137—51.
- 77 L. még Meyer 161—66.
- 78 Averbeck 26k, 207 és 493. Melancthon (alább következő) álláspontját illetően l. Averbeck 34—41.
- 79 L. Francis Clark művét, 102k, 159—68 és 380—409; Gregory Dix: The Shape of the Liturgy, 640—69; C. W. Dugmore: The Mass and the English Reformers (New York 1958), 157—71.
- 80 L. N. M. Halmer cikkét: „Die Messopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper”, in: DTF 21 (1943) 187—212.
- 81 The Shape of the Liturgy, 626.
- 82 L. Lepin 297—326.
- 83 „Mass” szócikk in: DTC 10, 1143—1316. Hasonló, de az időrendet inkább megtartó felsorolást találunk Lepin 335—720.

- 84 Id. Francis Clark: *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, 394—409.
- 85 21. k. 648—79 Suárez műveinek Vivès-féle kiadásában.
- 86 Megjelent az *American Ecclesiastical Review*-ban, I: „The Notion of Sacrifice”, 33(1905 július) 1—14; II: „The Sacrifice of the New Law”, 33(1905 szeptember) 258—72; szabad körülírásban Lepin 619.
- 87 *Besinnung vor der heiligen Messe*, 2 (Mainz 1939) 76. A későbbi kiadásokban ezt az állítást elejtette.
- 88 L. W. L. Boelens: *Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen* (Essen 1964) és Auerbeck 381—452, főleg 436—38.
- 89 L. L. Bouyer: *Eucharist* (Notre Dame, Ind. 1968) 396—442. Tájékoztató a hagyomány újrafelfedezésének kilátásairól az angolszász kálvinisták között, a skót egyházban, Taizében, a délindiai egyházban és az 1958-as luteránus liturgiában (amerikai luteránusok nyolc csoportja együttműködésének eredményeképp). A német evangélikus egyházban mutatkozó hasonló fejleményekről I. Auerbeck 527—74.
- 90 L. pl. röviden A. Grail és A. M. Roguet „Eucharistie” monográfiájában, az *Initiation Théologique* (Paris 1952) 2. kötetében; A. Piolanti (kiadó): *Eucaristia* (Roma-Paris 1957), vagy J. Betz: *Eucharistie*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, ed. Heinrich Fries, 1 (München 1962) 336—55).
- 91 Az 1964-es javított kiadásban 4. k. 16, 247—528, az 1941-es 1. kiadásban 3. k. 2. Scheffczyk tanulmánya megjelent: *Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress*, a müncheni Ludwig Maximilian-egyetem kiadása (München 1960), 203—22.
- 92 Példáért lásd Auerbeck 789k.
- 93 L. Auerbeck 776—805; K. Rahner: „Current Problems in Christology”, *Theological Investigations* 1 (Baltimore 1961) 154—56. P. T. Camelotnak e zsinatról írott cikkét és bibliográfiáját I. NCE 3, 423—26.
- 94 L. egyebek között Peter Brunner: „Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde” in: *Leiturgia* 1 (1954) 210—12, 229—32.
- 95 „Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha”, id. B. Neunheuser (kiadó): *Opfer Christi und Opfer der Kirche* 83. A második idézet a 87. oldalon.
- 96 E kérdés teológiai állásáról vö. az 1966-os római teológiai kongresszuson B. Neunheuser („*Evolutio historica et difficultas specifica*”) és K. Rahner („*Synthesis theologica*”) előadását. Megjelent: *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II* (Vatican 1968), 316—38. L. továbbá V. Warnach: „Symbol and Reality in the Eucharist”, in: *The Breaking of Bread*, *Concilium* 40, Pierre Benoit és mások kiad., 1969. dec. A kérdés általános áttekintéséhez hasznos lehet: T. Filthaut: *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* (Warendorf 1947), J. Betz: *Die Eucharistie* 1.1, 197—201; 242—59; V. Warnach: „*Mysterientheologie*”, in: *LTK*² 7, 724—27.
- 97 L. Betz: *Die Eucharistie* 1.1, 242—51; ugyanígy Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik* 4.16, 397k. Schmaus azonban különösen kiemeli a szertartásokban található drámai megjelenítést.
- 98 L. Gottlieb Söhngen: „Tut das zu meinem Gedächtnis: Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu”, in: Karl Rudolf (kiadó): *Pascha Domini: Fragen zur Liturgie und Seelsorge* (Wien 1959) 64—90.
- 99 L. még Y. Brilioth: *Eucharistic Faith and Practice* (New York 1961) 63k.

- 100 Die Eucharistie 1.1, 140—342 és LTK² 3, 1154k.
- 101 L. K. O'Shea véleményét, aki „Sacramental Realism” c. cikkében (ITQ 30 (1960) 129—42) így magyarázza Aquinói Szent Tamás sorait a ST 3a, 77,5 ad 2.-ben: „Az eucharisztia Urunk szenvedésének tökéletes szentsége, mert magát Krisztust tartalmazza, aki elszenvedte.”
- 102 L. Monden: Het Misoffer als Mysterie (Roermond 1948), 114—18; C. Baumgartner: „Bulletin d'histoire et de théologie sacramentaires”, in: RSR 44 (1956) 295—97; R. Lachenschmid: „Heilswerk Christi und Liturgie”, TP 41 (1966) 211—27.
- 103 L. A. Cody: Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews (St. Meinrad, Ind., 1960), 199—202, valamint a 95. jegyzetben idézett Schildenberger cikket, 89—94.
- 104 L. Aeverbeck 672—85, 736—38 és a tárgymutatót.
- 105 Többek között a következő protestáns íráskiemelkedők a tárgyról: Brilioth: Eucharistic Faith and Practice, 283; Thurian: The Eucharistic Memorial; A. M. Allchin: „The Eucharistic Offering”, in: StLit 1 (1962) 101—14; Von Allmen: The Lord's Supper, 4. fejj.: „Living Bread and Sacrifice”, 75—100. Az ellenkező álláspont képviselői közül I. O. Kock: Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl (München 1965) és Aeverbeck szövegeit 676—85.
- 106 Ennek az álláspontnak a kifejezéseit I. Aeverbeck 219—21; K. Plachte: Das Sakrament des Altars (Berlin 1955), 404—408.
- 107 Így pl. P. Brunner cikkének magyarázata, „Zur Lehre vom Gottesdienst”, in: Leiturgia 1 (1954) 358. L. még M. Seemann: Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht (Paderborn 1966) XIV-XV. o.
- 108 L. H. B. Meyer: Luther und die Messe, 256—59.
- 109 L. Aeverbeck 540—42, 545k, 552—54, 558—62. A „felajánlás”-ról különösen 553 és 561k.
- 110 L. The Eucharistic Liturgy of Taizé, ford. John Arnold (London 1962) 48.
- 111 L. R. Schulte: Die Messe als Opfer der Kirche. Braulio püspökről 81, Szevillai Izidorról 36.
- 112 The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation, ford. John F. Clarkson SJ és mások (St. Louis 1955), 292. o. 740. sz.
- 113 L. XII. Pius pápa „Magnificate Dominum” k. szózatát, 1954. nov. 2. in: TPS 1,4 (1954) 375, továbbá K. Rahner: „Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi”, in: ZKT 77 (1955) 94—101, és a megfelelő lapokat bővített angol változatában (amelyet „Rahner—Häussling”-nak jelölünk). Közelebbi található e műről a IV. rész 239. jegyzetében.
- 114 A kérdés megvitatását I. J. A. de Aldama cikkében: „De sacramento unitatis christianae seu ss. Eucharistia”, in: Sacrae Theologiae Summa 4³ (Madrid 1956) 329—31.
- 115 Katholische Dogmatik 4.1, 412—17.
- 116 „Die Prosphora in der patristischen Theologie” c. fejezet Neunheuser kötetében: Opfer Christi und Opfer der Kirche, 114k.
- 117 „Neue Beiträge zur Epiklesenfrage” JLW 4 (1924) 169—78.
- 118 L. Rahner—Häussling 29—31; továbbá C. Baumgartner főntebb idézett cikkét in: RSR 44 (1956) 282: „L'expression culturelle constitutive du don que l'Eglise doit faire du Christ, d'elle-même et du monde à Dieu.”

- 119 L. ebben az összefüggésben Petrus Lombardushoz fűzött magyarázatunkat az I. rész 6. fejezetében.
- 120 Megjelent: *Worship* 45,1(1971) 13—21.
- 121 A „Mise” monográfia általa írt részében, *DTC* 10,1284—86.
- 122 L. Yves Congar: „L'Ecclesia, ou Communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique”, in: *La liturgie après Vatican II*, 241—82.
- 123 Izidort idézi Schulte: *Die Messe als Opfer der Kirche*, 36, 40; Walafrid Strabo 144, Lyonl Florus 162.
- 124 Más példákat I. *MRR* 1.196, n. 7.
- 125 L. C. McGarry: „The Eucharistic Celebration as the True Manifestation of the Church”, in: *ITQ* 32(1965) 325—37.
- 126 L. B. Schultze: „Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart”, in: *ZKT* 77(1955) 257—300.
- 127 L. C. Baumgartner szemlélét: „Bulletin d'histoire et de théologie sacramentales”, *RSR* 50(1962) 275k, amelyben bíráló megjegyzéseket fűz a főttebb idézett Schulte-munkához.
- 128 L. G. C. Mitchell: „Theologians and the Offerer of the Mass”, in: *ITQ* 25(1958) 13. Itt helyeslően idézi a szerző érvelését a *MRR* 1, 190-ból.
- 129 Id. Schulte: *Die Messe* . . . 167 és 57.
- 130 L. B. D. Marliangeas dolgozatát: „In persona Christi” — „in persona Ecclesiae” in: *La Liturgie après Vatican II*, 283—88.
- 131 Így olvastuk J. Lécuyer művében: *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance* (Le Puy-Lyon 1962), 223k. Petrus Lombardust a 224. oldalon idézi.
- 132 L. még F. Holböck: *Der eucharistische und der mystische Leib Christi* (Róma 1941) 236.
- 133 Plachte eszmefuttatását *Das Sakrament des Altars* (1955) c. művében idézi Averbeck 221.
- 134 L. még Rupert Berger: *Die Wendung „offerre pro” in der römischen Liturgie*, 244.
- 135 L. J. Geiselmann: *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike* . . . 47.
- 136 L. O. Perler: *Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66*”, in: *DTF* 18(1940) 296—304.
- 137 „Le récit de l'Institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des apôtres”, *OrChrPer* 10(1944) 216—26.
- 138 *The Church Teaches*, 279. o. 717. sz.
- 139 Heiming átíratát I. „Palimpsestbruchstücke der Syrischen Version der Jakobusanaphora aus dem 8. Jahrhundert in der Handschrift add 14615 des British Museum”, in: *OrChrPer* 16(1950) 195k; Rückérét *LQF* 4(1923) 14.
- 140 „Epiklèse” szócikkében, in *DTC* 5, 194—300, főleg 248—61. A jelenlegi ortodox állásponttól vö. C. Kern: „En marge de l'epiklèse”, in: *Irénikon* 24(1951) 166—94.
- 141 A különböző tanulmányok fölfedezéseit ezen a téren összefoglalta J. P. de Jong „Epiklèse” szócikke, in: *LTk* 3², 935—37.
- 142 L. erről Rahner—Häussling 18—21.
- 143 „Revelation in Word and Deed” c. dolgozatában, in: *The Word. Readings in Theology* (New York 1964) 267k.
- 144 „Christ's Action in the Mass” c. cikkében, *TS* 27(1966) 89.
- 145 L. *ST* 2a 2ae, 70—86, valamint G. L. Bauer: „Das Heilige Messopfer im Lichte der Grundsätze des heiligen Thomas”, in: *DTF* 28(1950) 11.

- 146 L. Die Bekenntnisschriften der evangelischen-lutherischen Kirche (Göttingen 1959) 801 és 1010.
- 147 L. „Wie verhalten sich die Begriffe . . . ” (1950) c. frásának összefoglalását, Averbek 493.
- 148 L. Max Thurian híres műve, az Eucharistie német kiadásának előszavát, XXXVII. o.
- 149 Az ilyen bíráló egyéb példáit l. Averbek 141, 493, 519, 782.
- 150 L. Warnach: „Das Messopfer als ökumenisches Anliegen”, in: Die Kirche und der heutige Mensch (Marla Laach 1955), 88.
- 151 Idézi Kleinheyer: Die Priesterweihe im römischen Ritus (Trier 1962) 160.
- 152 The Sacrifice of the Church II. k. 227.
- 153 Michel kommentálja a „La Messe” szócikkben található, in: DTC 10,1301; McCormack cikke a Worship-ben jelent meg, 37(1963) 30—39.
- 154 K. Rahner: „Thesen über das Gebet ‚im Namen der Kirche’”, in: ZKT 83(1961) 321—24.
- 155 A misestipendiumnak a felajánlási körmenetből való származásáról vö. MRR 2,23—26. Az „offerens”-ről l. De la Taille: The Mystery of Faith and Human Opinions . . . (London 1930) 81—196; K. Mörsdorf: „Messestipendium”, in: LTK² 6,354k.
- 156 E határozat megvitatását l. Rahner—Häussling 55k, 27. sz.
- 157 Schmaus műve a Katholische Dogmatik 4. k.; Von Allmené: The Lord's Supper, 100.
- 158 A „The Unfinished Reformation” gyűjteményében, kiadó Hans Asmussen és mások (Notre Dame, Ind. 1961), 113—47: „Catholic Truth in the New Testament I. The Life of the Church”. Ford. R. J. Olsen. Eredetije: Katholische Reformation (Stuttgart 1968). L. még Averbek 763.
- 159 Az Idevágó anyagot l. Averbek 787—805.
- 160 „Oblatio Ecclesiae. Bemerkungen zu den neuen eucharistischen Hochgebeten der römischen Liturgie”, in: TLZ 94(1969) 241—52. Az idézet: 251.
- 161 „Die Eucharistie in der Didache”, in: ALW 11(1969) 10—39.
- 162 L. „The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari”, in: JTS 30(1928—29) 23—32. Az e tárgyról szóló tanulmányokat l. Hänggi—Pahl 375—80 és L. Bouyer: Eucharist, 146—58.
- 163 L. még Római Szent Kelemennek a korintusiakhoz írt levelét 20, valamint Odo Casel: Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie” (Freiburg 1920) 21—26.
- 164 Idézve „Revelation: Word and Deed” c. cikkéből a köv. gyűjteményben: The Word. Readings in Theology, 265 és 268.
- 165 Id. A. Riedel (kiadó): Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) 273.
- 166 L. A. Raes cikkét: „Un Rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes”, in: L'Orient-Syrien 10(1965) 107—22.
- 167 In: „De actu poenitentiali infra Missam inserto conspectus historicus”, EL 80(1966) 257—64.
- 168 L. B. Capelle: „Le Kyrle de la Messe et le pape Gélase”, in: RBén 46(1934) 126—44, valamint MRR 1,336k.
- 169 L. E. Leahy „Trobe” szócikkét in: NCE 14, 315—18.
- 170 G. G. Willis, Further Essays in Early Roman Liturgy c. művében (London 1968) 108—12, kétségbe vonja, hogy az introitus végén

- álló ima eredetileg záróimának volt szánva, de felhozott érvei nem meggyőzőek.
- 171 Ezt a pontot megvizsgálja C. Vogel: *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age* (Spoleto 1966) 252k.
- 172 *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen*, LQF3 (Münster 1921), 173k.
- 173 A nyugati hagyományra vonatkozólag I. Stephan Beissel: *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuchs* (Freiburg 1907) és T. Klauser: *Das römische Capitulare evangeliorum* LQF 28 (Münster 1935). A leckéről I. C. Godu cikkét: „Epître”, in: DACL 5, 245—344, valamint W. H. Frere: *Studies in Early Roman Liturgy*, 3: *The Roman Epistles-Lectionary* (Oxford 1935).
- 174 L. Hanssens 3: 186—91; A. G. Martimort: „Origine et signification de l'Alleluia de la Messe romaine”, in: Kyriakon; *Festschrift Johannes Quasten*, ed. P. Granfield és J. A. Jungmann (Münster 1970) 811—34; R. G. Weakland „Alleluia” szócikke in: NCE 1; 321—23.
- 175 L. B. Capelle: „L'introduction du symbole à la Messe”, in: *Mélanges J. de Ghellinck* 2 (Gembloux 1951) 1003—27; valamint G. Ellard: *Master Alcuin, Liturgist*, 174—88.
- 176 „Signification pastorale des prières du prône” c. cikkében, in: MD 30(1952) 125—36.
- 177 L. E. Lengeling: „Fürbitten”, in: LTK² 4, 461k.
- 178 L. Hanssens 3,308—17, továbbá Raes, *Introductio* 84k.
- 179 Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht, LQF 23 (Münster 1928).
- 180 Az akklamáció legrégebbi formájáról a görögben I. Brightman 177.
- 181 A formulák áttekintését I. Lietzmann 60—68.
- 182 L. J. Grisbrooke: „Intercession at the Eucharist”, in: SL 5(1966) 20—44.
- 183 L. a szerző írását: „Heiliges Wort. Die rituelle Behandlung der Konsekrationsworte in den Liturgien”, in: *Miscellanea . . . Lercaro* 1: 307—19.
- 184 AAS 59(1967) 445, 448; TPS, „New Changes in the Liturgy” 12.3 (1966—67) 244—49.
- 185 L. MRR 2:265k. A szerzőnek a B. Bottéval folytatott vitában elfoglalt álláspontjáról vö. a mű 1962-es 5. német kiadását, 2:580k.
- 186 L. a szerző cikkét: „Das ‚Pater Noster‘ im Kommunionritus”, in: ZKT 58(1934) 552—71.
- 187 L. N. M. Denis-Boulet cikkét, in: A. G. Martimort (kiadó): *L'Eglise en prière* (Paris 1961) 422—24.
- 188 L. J. P. de Jong több tanulmányát e tárgyról: ALW 3:1(1953) 78—98; 4(1956) 245—78; 5(1957) 33—79; TU 64(1957) 29—34.
- 189 L. Botte 56: *Panis coelestis in Christo Jesu* („ez az égi kenyér Krisztus Jézusban!”) 4. sz. vége óta több emlék csak ezt az egyszerű kifejezést tartalmazza: „Krisztus teste”, I. MRR 2:388.
- 190 L. P. Joannou és W. Dürig szócikkét: „Eulogie”, in: LTK² 3:1180—81.
- 191 L. K. Mohlberg, kiadó: *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum* (Münster 1939), 249—52. A missa solitaria-ról I. MRR 1:225k.
- 192 A történelmi háttérrel megtalálhatjuk A. Cornides „Concelebration” c. cikkében és ennek bibliográfiájában, in: NCE 4:103—105; J. de Puniet: *Concélébration liturgique*, in: DACL 3:2470—88, valamint A. A. King: *Concelebration in the Christian Church*.
- 193 A határozat értelmezéséről I. Rahner—Häussling 106—11.

- 194 Az 1954. nov. 2-i allokúció: AAS 46(1954) 668k; az 1956. szept. 22-i (angol ford.) TPS 3.3(1956—57) 273.
- 195 L. K. Rahner: „Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi” in: ZKT 77(1955) 94—101.
- 196 L. Rahner—Häussling 106—11 és 23.j. Megfelelő összefoglalásért I. a mű megvitatását E. J. Kilmartin tollából, in: TS 28(1967) 851k és 25(1964) 660—63 (J. C. Mc-Gowan „Concelebration” c. művének ismertetése).
- 197 „Stationsgottesdienst” szócikkében, in: LTK² 9:1021k.
- 198 A müncheni kongresszusról szóló beszámolókat I. Statio Orbis. Eucharistischer Weltkongress in München 1960; O. Nigsch: „Statio Orbis in München 1960 und Bombay 1964”, in: LJ 15(1965) 167—73, és számos megbízható beszámolót angol nyelvű újságokban.
- 199 Poenitentialéjában, 145. p. L. T. H. Schmitz: Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren (Düsseldorf 1898) 441.
- 200 L. F. J. Dölger: Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum (Münster 1925), valamint MRR 1:239k.
- 201 Rubricae generales 17. p. V. Pius misekönyvében. Korábbi példa a liège-i Liber Ordinarius 1285 körül. (Volk kiadás 102—109).
- 202 L. K. Mohlberg, kiadó: Sacramentarium Veronense (Róma 1956) 77, továbbá a szerző cikkét: „Der Begriff sensus in frühmittelalterlichen Rubriken”, in: EL 45(1931) 124—27.
- 203 In: CorIC, Extravagantes . . . Communes 3.1 (ed. Friedberg 2:1256).
- 204 A művészetnek a liturgiában való lelki jelentőségéről vö. T. Culley fejezetét: „Two Identities in Harmony”, in: Hyphenated Priests, ed. W. H. Cleary (Washington 1969). A liturgikus zene fejlődéséről K. G. Fellerer: The History of Catholic Church Music (Baltimore 1961); O. Ursprung: Die katholische Kirchenmusik (Potsdam 1932); a szentzenéről szóló cikkek a NCE-ben és bibliográfiájuk.
- 205 Megerősítésül I. pl. E. J. Lengeling szemléljét gazdag bibliográfiájával: „Sakral-Profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion”, in: LJ 18(1968) 164—88.
- 206 The Roman Martirology, J. B. O’Connell kiadásában, a 4.(1956-os) kiadás angol ford. (Westminster, Md. 1962) 279.
- 207 Karl Rahner: „Christian Living Formerly and Today”, in: Theological Investigations 7 (New York 1971) 9.
- 208 Összefoglaló áttekintést I. H. Vorgrimler—K. Hofmann „Ewige Anbetung” szócikkében in LTK² 3:1263—66; „Perpetual Adoration” és az eucharisztikus imádról szóló cikkek a NCE-ben, valamint The Eucharist Today, ed. R. A. Tartre (New York 1967).
- 209 L. erről T. D. Stanks: „The Eucharist: Christ’s Self-Communication in a Revelatory Event” in: TS 28(1967) 27—50.
- 210 „Eucharistie” szócikkében, DSAM 4:1569k.
- 211 AAS 59(1967) 538—73; TPS, „Worship of the Eucharistic Mystery”, 12.3(1967) 211—36.
- 212 Ezzel nem akarjuk tagadni, hogy az esztétikai oldal igen fontos ösztökélője az igazi részvételnek. L. erről általában T. Culley-nek a 204. jegyzetben idézett cikkét.
- 213 „Éléments de la structure fondamentale de l’Eucharistie”, in: RevSR 37(1963) 344.
- 214 „Zur Lehre vom Gottesdienst” c. cikkében, in: Leiturgia 1(1954) 358.
- 215 L. részletesebben Auerbeck 245 és 707.

- 216 O'Shea hasonló elméletet állít fel „Sacramental Realism” c. cikkében, ITQ 30(1963) 133k.
- 217 Ez pl. Nicholas Gihl († 1924) máskülönben kitűnő művének a hibája: *The Holy Sacrifice of the Mass*, amely német eredetiben 19 kiadást ért (l. 49.1 p.), angolban 23-at (St. Louis 1955).
- 218 R. E. McNally megvitatta ezt „The ‚tres linguae sacrae’ in Early Irish Bible Exegesis” c. cikkében, in: TS 19(1958) 395—403.
- 219 L. 3:52—222, rövid összefoglalás a 76. és 166. oldalon.
- 220 Vö. a már idézett JAJ cikket: „Heiliges Wort . . .” in: *Miscellanea* . . . Lercaro 1:307—19.
- 221 L. J. Sauer: *Symbolik des Kirchengebäudes* (2. kiad. Freiburg 1924) és a szerzőnek E. Sauserral együtt kiadott művét: *Symbolik der Katholischen Kirche* (Stuttgart 1960). Hogy milyen következményei vannak a „szimbolikában való osztozás” (ő így nevezi) elhagyásának, arról l. James Hitchcock: „Here Lies Community: R. I. P.” c. cikkét, in: *America* 122 (1970. máj. 30) 578—81 és az olvasóvisszhangot, 123 (1970. okt. 17) 287kk. L. még *The Christian Vision*, ed. M. E. Evans (Westminster, Md., 1956) 3—19, Conrad Pepler cikkét: „The Worship of Mystery”, és későbbi írását: „Some Hesitations on the New Rites”, in: *Spode House Review* 7(1970) 73.
- 222 L. erről Brémond klasszikus művét: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* 7 (Paris 1929) 385—99.
- 223 Weakland apát mindezt „The ‚Sacred’ and Liturgical Renewal” c. cikkében mondja, in: *Worship* 49(1975) 512—29.
- 224 Idézi Schulte: *Die Messe als Opfer der Kirche*, 50, 112.
- 225 *The Precept of Hearing Mass* (Washington 1942). L. még MRR 1:245, 5. sz.
- 226 L. V. Monachino: *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, 54—57, 186—91, valamint C. S. Mosna: *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V. secolo*, 257k, 278k, 325—29.
- 227 Matthäus Kaiser: „Die Applikation der Messe für das Volk nach dem geltenden Recht (II)”, in: *AKKR* 130(1961) 386k.
- 228 *Bullarium privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum* 3.3 (11743) 462.
- 229 *Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart* c. művében. A *Motu Proprio* angol ford. TPS 4:1 (1957) 8k.
- 230 Vö. a rítuskongregáció Instrukcióját: *Instruction on Putting into Effect the Constitution on the Sacred Liturgy*, TPS 10 (1964—65) 186—200, és az idetartozó részleteket a „Worship of the Eucharistic Mystery” Instrukcióból, TPS 12.3 (1967) 211—36.
- 231 L. Monachino l. m. 52—54 Milánóról, 355k Rómáról.
- 232 Id. Mosna l. m. 127.
- 233 L. L. Eisenhofer: *Handbuch der katholischen Liturgik* (Freiburg 1932) 2:481.
- 234 „Liturgia praesantificatorum” szócikkében, in: *Liturgisch Woordenboek* 2:1565—73.
- 235 L. erről L. Corciani: „Osservazioni su ‚La Messe’ di Adriano Fortescue”, in: *EL* 58(1944) 186k.
- 236 *Liturgies of the Religious Orders* (London 1955), 20—22, 199k, 297, 347; l. még MRR 1:225.
- 237 L. 339, 466. kánon.
- 238 L. pl. J. J. Reed: „The Mass Server and Canon 29”, in: TS 21 (1960) 256—70.

- 239 L. ZKT 71(1949), majd könyvalakban (Herder 1951). Az 1966-os, Angelus Häussling-féle javított kiadás W. J. O'Hara angol fordításában „The Celebration of the Eucharist” címen ismeretes (szövegünk ebből idéz). Rahner érveire a trienti zsinat utáni teológia szellemében ellenvetéseket tettek; ezekre megfelelt H. McCormack „Eucharistic Problems” c. dolgozatában, in: *Worship* 39(1965) 33—45. Különösen Colman O'Neill száll szembe Rahner álláspontjával, in: *New Approaches to the Eucharist* (New York 1967); I. R. Ledogar: „The Question of Daily Mass”, in: *Worship* 43(1969) 271—77.
- 240 Vö. The Celebration of the Eucharist 91.
- 241 L. a szerző művét: *The Early Liturgy* (Notre Dame, Ind. 1959) 97—108.
- 242 L. cikkét: „Ist die Liturgie die Mitte der Seelsorge?” in: *LJ* 12(1962) 88.
- 243 „Religion Institutionalized” c. dolgozatából, in: *The Word in History. The St. Xavier Symposium*, 147.
- 244 L. Jean Daniélou: „La Catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Eglise, in CPL, „La Messe et sa Catéchèse” c. kötet, 33—72, valamint K. Baus: „Die eucharistische Glaubensverkündung der alten Kirchen in ihren Grundzügen”, in: F. X. Arnold (ed.) *Die Messe in der Glaubensverkündung*, 55—78.
- 245 L. Fischer tanulmányát: *Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung, Rückblick und Wegweisung*, doktori értekezés az Innsbrucki egyetemen (Düsseldorf 1959), valamint Rodriguez Medina: *Pastoral y catequesis de la Eucaristía. Dimensiones modernas* (Salamanca 1966). L. még J. Hofinger: *The Good News and Its Proclamation. Ez a „The Art of Teaching Christian Doctrine” zsinat utáni kiadása* (Notre Dame, Ind. 1968) 182—89.
- 246 L. Kattenbusch: *Das Apostolische Symbol* 2 (Leipzig 1900), 347—53; Schneider: „Die Tradierung der neutestamentlichen Heilswahrheiten in den Anaphorabeten der Alten Kirche”, *Una Sancta* 12 (Paris 1957) 29—36; Dahl: „Anamnesis”, in: *ST* 1(1948) 69—95.
- 247 *Liturgica Historica* 1—19: „The Genius of the Roman Rite”.
- 248 Számos más példát sorol fel H. Grisar: *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte* (Freiburg 1925).
- 249 L. Tilmann: „Kindermessfeier und liturgische Erneuerung”, in: *Die Messe in der Glaubensverkündung* (2. kiad. Freiburg 1953) 329—36. A német tapasztalatról I. F. Kolbe: „Eigene liturgische Feiern für Kinder und Jugendliche”, in: *LJ* 19(1969) 246k.
- 250 R. W. Hovda: „The Underground Experiment in Liturgy”, in: *Worship* 42(1968) 333.
- 251 L. J. M. Petersen: „House-churches in Rome”, in: *VigChr* 23(1969) 264—72.
- 252 *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Freiburg 1923).
- 253 J. H. Emminghaus „Hausmessen”, in: *TPQ* 117(1969) 314—26.
- 254 „Réflexions sur les messes de petites groupes”, in: *MD* 100:4(1969) 130—38.
- 255 *Aspects of the Church*, angol ford. Thomas O'Meara OP (Westminster, Md. 1965) 94—95.
- 256 L. a szerző cikkét: „Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus”, in: *ZKT* 50(1926) 211—13.
- 257 Lásd erről Henri de Lubac: *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge* (2. kiad. Paris 1949).

- 258 L. a szerző „Fermentum” c. írását, in: *Colligere fragmenta. Festschrift A. Dold*, ed. Bonifatius Fischer (Beuron 1952) 185—90.
- 259 L. a 8. pont kommentárját Johannes Feinertől in: *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. Herbert Vorgrimler, 2. k. (New York 1968) 102—8, és az angol nyelvű folyóiratok gombamódra szaporodó tanulmányait.
- 260 „Communio und Primat”, in: *Miscellanea historiae pontificiae* 7 (Roma 1943) 6.
- 261 Történetéről I. Yves Congar: „Ökumenische Bewegung”, in: *LTK*² 7: 1128—37, továbbá Congar más írásait, illetőleg a reá támaszkodó műveket, és a NCE-ben felsorolt irodalmat.
- 262 L. A. Marranzini: „L’intercomunione, problema teologico ed ecumenico”, in: *Rassegna di Teologia* 10(1969) 159—73, bibliográfiával; L. Renwart: „L’Intercommunion”, in: *NRT* 92(1970), 26—55, és a hatalmas angol nyelvű irodalmat.
- 263 Vö. az anglikán-római katolikus vegyesbizottságnak az eucharisztiaárra vonatkozó állításait (Milwaukee, 1967. máj. 29), in: *Documents on Anglican/Roman Catholic Relations* (Washington D. C. 1972), 3—4; „Agreed Statement on Eucharistic Doctrine” (Windsor, 1971. szept. 7) uo. 47—50; vö. a windsori nyilatkozat kommentárját Herbert J. Ryan SJ-től, in: *Documents on Anglican/Roman Catholic Relations II* (Washington D. C. 1973) 1—48 (ez a kötet különféle más kommentárokat és válaszokat is tartalmaz).
- 264 L. Journet: *La Messe* 315—17.

BIBLIOGRÁFIA

Megjegyzés: Egyes liturgikus források (pl. szertartáskönyvek, helyi liturgiák) és liturgikus tanulmányok különkiadásai itt nem szerepelnek, minthogy megtalálhatók a kézikönyvekben (Martimort, Righetti, Eisenhofer, Jungmann stb.) és a névmutatóban is.

- ADAM, Karl: *Die Eucharistielehre des heiligen Augustin*. FCLD 8.1. Paderborn 1908. Tertullianustól nyomon követi a kérdés történetét.
- ALLMEN, Jean Jacques von: *The Lord's Supper*, ford. W. F. Fleet. Richmond, Va. 1969. Első kiadása: *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel 1966). Ökumenikus szellemben íródott (a szerző református).
- ANDRIEU, M.: *Les Ordines Romani du haut Moyen-Age* 5. k. Louvain 1931—61.
- ARNOLD, F. X.: „Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekretes”, in: F. X. Arnold és B. Fischer (kiadók): *Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen*. 2. kiad. Freiburg 1953.
- AVERBECK, W.: *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*. Paderborn 1966.
- BACIOCCHI, J. de: *L'Eucharistie*. Tournai 1964.
- BARCLAY, W.: *The Lord's Supper*. London 1967. Az eucharisztia bemutatásának általános áttekintése kezdettől máig, anglikán szempontból.

- BARROSSE, T.: „The Eucharist — Sacrifice and Meal? An Examination of the New Testament Data.” YLS 6(1965) 33—79. Kevésre tartja az áldozati jelleg jelentőségét.
- BATIFFOL, P.: L'Eucharistie. 5., bővített és javított kiadás Paris 1913.
— Leçons sur la Messe. 7. kiad. Paris 1920.
- BAUMSTARK, A.: Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. 3. kiad. (B. Botte) Chevetogne 1953.
- BETZ, J.: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. 1.1 (Freiburg 1955); 2.1 (2. jav. kiad. Freiburg 1964).
- BISHOP, E.: Liturgica Historica. Oxford 1918.
- BOTTE, B.: La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution. LQF 39. Münster 1963.
- BRIGHTMAN, F. E.: Liturgies Eastern and Western. I. Eastern Liturgies. Oxford 1896.
- BRINKTRINE, J.: Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten. FTS 25. Freiburg 1918.
- BRUNNER, P.: „Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde”. Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 1 (Kassel 1954) 83—364.
- CASEL, Odo: Das christliche Opfermysterium, ed. V. Warnach. Graz 1968. Gyűjtemény a szerző tanulmányaiból († 1948), főleg a herstellai bencés apácáknak tartott előadások.
— „Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition”, JLW 6(1926) 113—204.
- CLARK, Francis: Eucharistic Sacrifice and the Reformation. Westminster, Md., 1960.
- COOKE, Bernard: „Synoptic Presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice”, TS 21(1960) 1—44 (I. főleg 28k).
- DE LA TAILLE, Maurice: The Mystery of Faith II. k. The Sacrifice of the Church. New York és London 1950. Ford. Joseph Carroll és P. J. Dalton, a „Mysterium Fidei” II. kötetéből (3. kiad. Párizs 1931).
- DIX, Gregory: The Shape of the Liturgy. Westminster 1945.
- DUCHESNE, L.: Christian Worship. Its Origin and Evolution. 5. kiad. Ford. M. T. McClure, London 1927. Első kiadása: Origines du culte chrétien. Paris 1889, 5. kiad. 1925. A nyugati liturgiák klasszikus története.
- ELLARD, Gerald: The Mass in Transition. Milwaukee 1956. Lefrja a II. vatikáni zsinatot közvetlenül megelőző helyzetet.
- ERNI, R. és mások: Das Opfer der Kirche. Luzern 1954.
- FORTESCUE, Adrian: The Mass. A Study of the Roman Liturgy. London 1912.
- FRAIGNEAU-JULIEN, B.: „Éléments de la structure fondamentale de l'Eucharistie”, RevSR 34(1960) 35—61; 37(1963) 321—44; 40(1966) 27—47.
- FRANZ, A.: Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902.
- GAUDEL, A.: „Le Sacrifice de la Messe dans l'Eglise latine du IV^e siècle jusqu'à la veille de la Réforme.” DTC 10:964—1085.
- GEISELMANN, J. R.: Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. München 1933.
— Die Eucharistielehre der Vorscholastik. Paderborn 1926.
- GIHR, Nicholas: The Holy Sacrifice of the Mass. Átdolg. ford. 33. kiadás, St. Louis 1955. Első kiadása 1877. A mű teológiai, liturgikus és aszketikus megfontolásokat tartalmaz a római miséről.

- HAMM, F.: Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne verglichen-der Liturgieforschung untersucht. LQF 23, Münster 1928.
- HAMMAN, A. és mások: „Eucharistie“, DSAM 4(1960) 1553—1648.
- HANGGI, A. és I. PAHL, kiadók: *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Spicilegium Friburgense* 12. Fribourg 1968.
- HANSSENS, J. M.: *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. 2—3. k. Róma 1930—32.
- HIGGIN, A. J. B.: *The Lord's Supper in the New Testament*. 2. kiad. London 1954. A történelmi adalékok szolid előadása. A szerző értelmezését így foglalja össze: „Ennélfogva a valóságos jelenlétet nem az eucharisztia elemeiben találták meg, inkább az volt a szerepük, hogy felidézzék Krisztus áldozati halálának eseményét.”
- HOFFMANN, A.: „De Sacrificio Missae iuxta s. Thomam.“ *Angelicum* 15 (1938) 262—85.
- ISERLOH, Erwin: „Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert“. *ZKT* 83(1961) 44—79.
- JEREMIAS, J.: *The Eucharistic Words of Jesus*. Ford. N. Perrin a 3. német kiadásból. New York 1965.
- JOURNET, Charles: *La Messe présence du sacrifice de la Croix*. Tournai 1957.
- JUGIE, Martin: „La Messe en Orient du IV^e au IX^e siècle“, *DTC* 10: 1317—46.
- JUNGMANN, J. A.: *The Mass of the Roman Rite. Its Origin and Development*. Ford. F. A. Brunner a *Missarum Sollemnia* 2. német kiadásából (1949) (1. kiad. Bécs 1948, 5. átdolg. kiad. 1962) 2 k. New York 1951—55.
- *Pastoral Liturgy*. Ford. New York 1962. Eredetije: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960). Liturgiára és kérigmára vonatkozó dolgozatok gyűjteménye a történelem köréből és a jelenből.
 - *The Place of Christ in Liturgical Prayer*. Átdolg. ford. A. Peelertől, New York 1965. Eredetije: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925).
- KING, Archdale A.: *Concelebration in the Christian Church*. London 1966.
- LEPIN, Maurice: *L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*. Paris 1926.
- LIETZMANN, H.: *Messe und Herrenmahl*. Bonn 1926. A mise fő összetevőinek (pl. anamnézis, epiklézis) összehasonlító szemléje abból a célból, hogy fölfedezze eredeti alakját. Azt az elméletét, hogy az eucharisziát eredetileg kehely nélkül ülték meg, a legtöbb protestáns tudós is visszautasította.
- McGOWAN, J. C.: *Concelebration, Sign of the Unity of the Church*. New York 1964. Tömör történelmi áttekintés, beható teológiai megvitatással.
- McNASPY, C. J.: *Our Changing Liturgy*. New York 1966.
- MAERTENS, T., kiadó: *Liturgie et Communautés humaines*. *Vivante Liturgie* 84. Paris 1969.
- MARTENE, E.: *De antiquis Ecclesiae ritibus*. 1. k. 2. kiad. Antwerpen 1736. A 3. és 4. fej. igen gazdag tájékoztató a késői középkor miséjéről és liturgiájáról.
- MARTIMORT, A. G. kiadó: *L'Eglise en Prière. Introduction à la Liturgie*. Tournai 1961. Angol kiadása New York 1968.

- MASKELL, W.: *The Ancient Liturgy of the Church of England*. 3. kiad. Oxford 1882.
- MEYER, H. B.: *Luther und die Messe*. Paderborn 1965.
- MICHEL, A.: *La Messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente*", DTC 10:1143—1316.
- MINGANA, A., kiadó: *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*. Woodbrooke Studies 6. Cambridge, England, 1933. Szfr és angol fordítás (Eucharisztia: 70—123. o.).
- MITCHELL, G. D.: „Theologians and the Offerer of the Mass", ITQ 25 (1958) 1—13.
- MONACHINO, V.: *La Cura Pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*. Roma 1947.
- MOSNA, C. S.: *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*. Roma 1969.
- NAEGLE, A.: *Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus*. Freiburg 1900. Jó tájékoztató, iskolai szemléletben.
- NEUENZEIT, P.: *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*. München 1960.
- NEUNHEUSER, Burkhard: *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. HDG 4. 4b. Freiburg 1963.
- , kiadó: *Opfer Christi und Opfer der Kirche*. Düsseldorf 1960.
- NUSSBAUM, Otto: *Kloster, Priester und Privatmesse*. Bonn 1961.
- O'CONNOR, E. D.: „*Mysterium fidei*' and the Celebration of Mass in Private", YLS 7(1966) 17—71.
- O'SHEA, K.: „*Sacramental Realism*. Some Thoughts on the Sacrifice of the Mass", ITQ 30(1963) 99—145.
- PIOLANTI, A., kiadó: *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*. Roma 1957. 56 tanulmány a történelem, teológia, lelkiesség és néhány lelkipásztori kérdés köréből.
- POWERS, J.: *Eucharistic Theology*. New York 1967. Az utóbbi évtizedek vitáinak tömör áttekintése, különösen a valóságos jelenlétre vonatkozólag.
- QUASTEN, Johannes, kiadó: *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae Germano Parisiensis scripta*. Münster 1934.
- , kiadó: *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Florilegium Patristicum 7, Bonn 1935.
- RAES, A.: *Introductio in liturgiam orientalem*. Roma 1947.
- RAHNER, Karl, HAÜSSLING, A.: *The Celebration of the Eucharist*. New York 1968. Ford. W. J. O'Hara, Karl Rahner: *Die vielen Messen und das eine Opfer* c. művének (1949) A. Häußling által sajtó alá rendezett átdolgozott kiadásából (1966).
- RENAUDOT, E.: *Liturgiarum orientalium collectio*. 2 k. Frankfurt 1847. Eredetileg Párizsban jelent meg 1716-ban. Még mindig hasznos gyűjtemény, bár bizonyos szövegek tekintetében már újabb kiadások léptek a helyébe.
- RENZ, F. S.: *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, 2 k. Freiburg 1901—1902.
- RIGHETTI, M.: *Manuale di storia liturgica*. 3. k.: *L'Eucaristia*. Milano 1949 (3. kiad. 1966).
- RIVIERE, J.: „*La Messe durant la période de la Réforme et du Concile de Trente*", DTC 10:1085—1142.
- RUCH, C.: „*La Messe d'après les Pères jusqu'à Saint Cyprien*", DTC 40:864—964.

- RUPPRECHT, P.: „Una eademque hostia. Das Verhältnis von Kreuz- und Messopfer nach dem Tridentinum“, TQS 120(1939) 1—36.
- SABOURIN, L.: Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique. *Tournai* 1961.
- SCHMAUS, M.: Katholische Dogmatik 4.1: Die Lehre von den Sakramenten. 6. átdolg. kiad. München 1964.
- SCHULTE, R.: Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren. LQF 35 Münster 1959.
- SCHULZ, H. J.: Die byzantinische Liturgie. Vom Werden Ihrer Symbolgestalt. Freiburg 1964.
- SCHÜRMANN, H.: „Abendmahl“, LTK² 1(1957) 26—31.
— „Die Gestalt der urschistlichen Eucharistiefeier“, MTZ 6(1955) 107—31.
- SIMMONS, T. F., kiadó: The Lay Folks Mass Book. EETS 71, London 1879.
- SOLANO, J., kiadó: Textos eucarísticos primitivos. 2 k. Madrid 1952—54.
- STRAWLEY, J. H.: The Early History of the Liturgy. Cambridge Handbooks of Liturgical Study. 2. átdolg. kiad. Cambridge 1949.
- STEPHENSON, A. A.: „Two Views of the Mass: Medieval Linguistic Ambiguities“, TS 22(1961) 588—609. Szerinte a misét kétféle értelemben vették: mint „repraesentatio immolationis (in cruce peractae)“-t és mint magát az „immolatio“-t, — ezt a másodikat néha — különösen a reformátorok — Krisztus új megölésének értelmezték.
- STRACK, H. L.—BILLERBECK, P.: Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 4 k. München 1922—56.
- THURIAN, Max: The Eucharistic Memorial. 2 k. Richmond, Va. 1961. Ford. J. G. Davis. Eredeti: L'Eucharistie: Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession (Neuchâtel 1959). A szerző a társzéli közösség egyik alapító tagja.
- TIHON, P.: „Eucharistic Concelebration“, YLS 6(1965) 1—32.
- VONIER, Anselm: A Key to the Doctrine of the Eucharist. Westminster, Md., 1965. Első kiadása: London 1925.
- WIELAND, F.: Der vorlrenäische Opferbegriff. München 1909.
- WISLOFF, C.: Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Messopfer. Berlin 1969. Első kiad. Norvégia 1957.
- ZIMMERMANN, J. F.: Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart. Bécs 1914.

ROVIDÍTÉSEK

AH	Analecta Hymnica. Ed. G. Dreves—C. Blume. Leipzig 1886—1922.
AKKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mainz 1857—
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg 1950—
ANDRIEU	Michel Andrieu: Les Ordines Romani du haut moyen-âge
AVERBECK	W. Averbek: Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie
BOTTE	La Tradition apostolique de Saint Hippolyte
BTFT	Bijdragen Tijdschrift voor filosofie en theologie. Nijmegen 1938—
CBQ	Catholic Biblical Quarterly. Washington 1939—
CorIC	Corpus Iuris Canonici
CIC	Codex Iuris Canonici, 1918
CPL	Centre de Pastoral Liturgique, Neuilly-sur-Seine, Párizs
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienna 1866—
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. Paris 1907—53.
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Paris 1932—
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique. Ed. A. Vacant és mások. Paris 1903—50.
DENZ	H. Denzinger: Enchiridion Symbolorum. 32. kiad. (A. Schönmetzer) Fribourg 1963.
DTF	Divus Thomas (Fribourg 1914—54). 1954 óta utóda a Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
EETS	Early English Text Society. London 1864—
EL	Ephemerides Liturgicae. Róma 1887—
FCLD	Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte
FTS	Freiburger Theologische Studien
HÄNGGI—	A. Hänggi és I. Pahl, kiadó: Prex Eucharistica
PAHL	
HANSSENS	J. M. Hanssens: Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus
HARDOUIN	J. Hardouin: Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
HEFELE—	C. J. von Hefele: Histolre des conciles . . . ford. H.
LECLERCQ	Leclercq
HTG	Handbuch theologischer Grundbegriffe
ITQ	Irish Theological Quarterly. Dublin 1864—
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster 1921—41
JTS	Journal of Theological Studies. London 1900—1905; Oxford 1906—
KITTEL	G. Kittel, kiadó: Theological Dictionary of the New Testament
LEPIN	L'Idée du Sacrifice de la Messe
LIETZMANN	Messe und Herrenmahl
LJ	Liturgisches Jahrbuch. Münster 1951—

LK	A II. vatikáni zsinat rendelkezése a szent liturgiáról. Budapest, Szent István Társulat 1964.
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Münster 1909—40; 1957—
LTK ²	Lexikon für Theologie und Kirche. Ed. J. Höfer és Karl Rahner. 2.(új)kiad. Freiburg 1957—65.
MANSI	G. D. Mansi, kiadó: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio
MD	La Maison-Dieu. Paris 1945—
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MINGANA	A. Mingana, kiadó: Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer
MRR	J. A. Jungmann: The Mass of the Roman Rite
MTZ	Münchener Theologische Zeitschrift. München 1950—
NCE	New Catholic Encyclopedia. Washington 1966
NRT	Nouvelle Revue Théologique. Tournai—Louvain—Paris 1879—
OCP	Orientalia Christiana Periodica. Róma 1935—
PG	Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne. Párizs 1857—66.
PL	Patrologia Latina, ed. J. P. Migne. Párizs 1844—64.
QLP	Questions Liturgiques et Paroissiales. Louvain 1921—
RAHNER— HÄUSSLING	Karl Rahner és A. Häussling: The Celebration of the Eucharist
RBén	Revue Bénédictine. Maredsous 1884—
RSR	Recherches de Science Religieuse. Paris 1910—
RevSR	Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg 1926—
SCHOL	Scholastik. Valkenburg 1926—41; Frankfurt 1949—65.
SL	Utóda: Theologie und Philosophie, 1966—
ST	Studia Liturgica. Rotterdam 1962—
STRACK— BILLERBECK	Studia Theologica, Lund 1947— H. K. Strack—P. Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch
TLZ	Theologische Literaturzeitung. Leipzig 1876—
TPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift. Linz 1848—
TPS	The Pope Speaks. Washington 1954—
TQ	Theologische Quartalschrift. Tübingen 1819—; Stuttgart 1946—
TS	Theological Studies. Baltimore—New York 1940—
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig—Berlin 1882—
VC	Vigiliae Christianae. Amsterdam 1947 —
YLS	Yearbook of Liturgical Studies. Ed. J. H. Miller és mások. Collegeville 1960—
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1887—1940; Bécs 1947—

NÉVMUTATÓ

A szerzőtől — akár a szövegben, akár a Jegyzetekben — említett fontosabb teológusok, szövegek, szövegkiadók, liturgiák, „iskolák” és eretnekségek jegyzéke. Azok a művek, amelyek nincsenek benne a bibliográfiában és teljes adataik nem találhatók meg a Jegyzetekben, itt szerepelnek.

- Aachen 69, 179
 Ábel 194
 Ábrahám 194
 Acta apostolorum apocrypha (Apostolok cselekedetei, apokrif) 31; 36.j.; I. még András, János, Tamás Cselekedetei
 Acta S. Apollonii, ed. E. T. Klette, TU 15.2 (Leipzig 1897) 37
 Addai és Mari apostol anaphorája 51, 133, 156; 162.j.
 Aelfric Grammaticus apát (Evesham) 73
 Afanaszjev, Nikoláj 125
 Agoston, Hippói, Szent 57—59, 60, 69, 71, 72, 75, 80, 81, 84, 89, 122, 130, 164, 203, 207, 224, 232, 236, 237, 249, 259
 Isten Városa 58, 59, 234
 Aiguani, Michael 82
 Albert, Nagy Szent 76—77, 82; 60.j.
 Aldama, J. A. de, 114.j.
 Alexandria 50, 155, 157, 246, 249; I. még Egyiptomi liturgiák
 Alfonz, Liguori 210
 Alkuin 69—70, 71, 123, 179
 Alkuini kiegészítés 70
 Allchin, A. M. 105.j.
 Allmen, J. J. von 150, 236; 105.j.
 Altenstaig, Joannes 83
 Amalarius, Metz 71—72, 220
 Ambrus, Szent 57, 58, 75, 133, 203, 241, 264
 Analecta hymnica AH, ed. G. Drevés—C. Blume (Leipzig 1886—1922) 167
 Anatolius konstantinápolyi pátriárka 130
 Ancoratus (Constantiai Szent Epiphanus) 150, 180
 András, Szent 198
 András cselekedetei, apokrif 52
 Andrieu, Michel 67, 162, 164, 166, 184, 187, 208, 211, 213, 217, 221
 Anglia 179, 208
 Anglikánok, anglikanizmus 87, 90; 263.j.
 Anicetus, Szent, pápa 31, 155
 Antióchia 7, 49, 50, 54, 55, 156, 173, 250; I. még Szír liturgiák (Nyugat)
 Apokalipszis (Jelenések könyve) 9, 21, 24, 168, 171, 200, 201, 209, 241, 270
 Apológia (Athéni Arisztidész) 36
 Apollonius, Tyranaei 37
 Apologéták 41, 47, 117, 154; I. még Justinus vértanú, Tertullianus
 Apostolok (a Tizenkettő) 18, 19, 21, 26, 28, 29, 30, 43, 129, 160, 161, 164, 195, 200, 238, 247, 275
 Apostolok Cselekedetei 7, 15, 20, 21, 29, 98, 173, 177, 232, 264
 Apostolok Csel., apokrif, I. Acta apost. apocrypha
 Apostolok levelei, I. Levelek
 Apostolok tanítása, I. Didaché
 Apostoli hagyomány I. Traditio apostolica (Római Szent Hippolytus)
 Apostoli Hitvallás (Symbolum Apostolicum) 180, 260
 Apostoli konstitúciók, I. Didascalia apostolorum
 Ariánusok, arianizmus 54, 113, 134, 180, 270
 Arisztidész, Athéni, Apológiája, kiadó Edgar Goodspeed 36
 Arnobius 37
 Arnold, F. X. 244.j.
 Arnold, John 110.j.
 Arnoldshaini tételek (1957) 94
 Asmussen, H. 158.j.
 Atanáz, Szent 49
 Athenagorász, Athéni, Supplicatio, kiadó Edgar Goodspeed 36
 Audet, J. P.: La Didachè (Paris 1958) 22; „Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive . . .” 7.j.

- Augsburgi hitvallás (Confessio Augustana) 86
 Ausztria 208
 Auxerre-i szinodus 68
 Averbeck, W. 99 és a Jegyzetekben: 10, 23, 27, 31, 76, 78, 88, 89, 92, 93, 104, 105, 109, 133, 147, 149, 159, 215
 Avitus, Vienne-i, Szent 212
 Avranches, Joannes 214
- Balszamon, Theodorosz, pátriárka 176
 Bangori antifonárium 168
 Barberini-kézirat 135
 Barnabás-levél 37
 Barokk kor 224, 229
 Basilius-féle anaphora 50, 136, 191
 Basilius-liturgia 16, 135
 Basilius (Nagy Szent Vazul) 50, De fide orthodoxa 136, De Spiritu Sancto 116, 238
 Bauer, G. L. 145.j.
 Baumgartner, C. 119; 102.j., 118.j., 127.j.
 Baumstark, A.: Liturgie comparée; Nichteangelische syrische Perikopenordnungen, 173; 172.j.; Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, 265; 252.j.
 Baus, K. 244.j.
 Beda Venerabilis 61, 242
 Behm, J. 11
 Beissel, Stephan 173.j.
 Belgiumi liturgia 96
 Bellarmino, Róbert, Szent 91
 Bellord, James 92
 Bencések 93
 Benedek, VII., pápa 179
 Benoit, Pierre 96.j.
 Berengarius, Tours-i 72, 73
 Berger, Rupert 41, 42, 146; 134.j.
 Bernát Clairvaux-i, Szent 223
 Bérulle, Pierre de 92
 Betz, J.: Die Eucharistie . . . 12, 117; „Die Eucharistie“ (HTG) 18, 47, 105, 110, 117, 136; 17.j., 21.j., 90.j., 96.j., 97.j.; „Die Eucharistie“ (LTK) 107; 100.j.; „Die Eucharistie in der Didache“ 156; 161.j.; Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter 12; „Die Prospora“ 115, 118, 119
 Biel, Gabriel 79, 80—81; 62.j.; 63.j.
 Bieritz, K. H. 152
 Billerbeck, P. 10; 18.j.; 19.j.
 Billot, Louis 91
 Bishop, Edmund 54, 261
 Bizánci liturgia 50—54, 56, 134, 135, 137, 157, 160, 166, 173, 174, 180, 182, 184, 185, 191, 198, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 250, 261; 33.j.
 Blume, C., I. Analecta hymnica (AH)
 Boclens, W. L. 88.j.
 Boehmer, Heinrich 65.j.
 Bogotai euch. kongresszus 219, 268
 Bombay-i euch. kongresszus 219, 268
 Bonaventura, Szent 77, 251; 60.j.
 Borgnet, A. 77; 60.j.
 Bornkamm, G. 105
 Bossuet, Jacques-Bénigne 91
 Botte, Bernard 22, 34, 49, 155, 241; 185.j., 189.j.
 Bouyer, Louis: Eucharist: Theology and Spirituality, ford. C. U. Quinn (University of Notre Dame 1968), 89.j., 162.j.
 Braulio, Saragossai, Szent 113; 111.j.
 Brechter, H. S. és mások: Das zweite Vatikanische Konzil (az LTK² függeléke) II. r. (Freiburg 1967), 261.j.
 Brémond, Henri 222.j.
 Brightman, F. E. 51, 53, 135, 137, 161, 178, 180, 182, 205, 250; 33.j., 42.j., 180.j.
 Brilioth, Y. 100; 99.j.
 Browe, Peter 68.j.
 Brunner, Peter 111, 144, 235; 94.j., 107.j., 214.j.
 Bruno, Segni 75
 Bullarum privilegiorum ac diplomatum . . . (X. Leó pápa) 228.j.
 Burkhard, Wormsi 220
- Cabasilas, Miklós 56
 Caeremoniale Episcoporum 162, 187, 215
 Caesarius, Arles-i 200, 204
 Camelot, P. T. 93.j.
 Cano, Melchior 90
 Canones Basilii 159

- Canonis Missae Expositio (Biel) 80; 62.j., 63.j.
 Capelle, Bernard 258; „L'Introduction du symbole à la Messe” 175.j.; „La Kyrie de la Messe et le pape Gélase” 168.j., „Die logiké thysia” 32.j.
 Capitula (Tours-i Herard) 181
 Casel, Odo 93, 105, 108, 243 Das christliche Opfermysterium; Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie 163.j.; Die Liturgie als Mysterienfeier 94; „Die logiké thysia der antiken Mystik 32.j.; „Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie...”; „Neue Beiträge zur Epiklesenfrage” 116
 Cassianus, Joannes, Institutiones 169
 Centonizáció 176
 Centre Pastorale Liturgique (CPL) 258; La Messe et sa catéchèse (Paris 1947) 258; 244.j.
 Chicagói eucharisztikus kongresszus 268
 Christian Vision, The, ed. M. E. Evans 221.j.
 Chronicon Paschale 250
 The Church Teaches 112.j., 138.j.
 Ciprián, Szent 23, 29, 33, 39, 42—45, 112, 129, 132, 184, 188, 189, 214, 242, 249, 264
 Cirill, Jeruzsálemi, Szent 48, 180, 241; I. még Misztagógikus katekézis
 Cirill és Metód, Szent 237
 Clark, Francis 70.j., 79.j., 84.j.
 Clarkson, John F. 112.j.
 Cleary, W. H. 204.j.
 Cluny, apátság 68, 75
 Codex Alexandrinus 167
 Codices liturgici latini antiquiores, ed. Klaus Gamber (Fribourg 1963) 47.j.
 Cody, Aelfred 103.j.
 Commodus császár 37
 Concilium (folyóirat) 242; 96.j.
 Congar, Yves M.-J. 124, 256; 13.j., 122.j., 261.j.
 Connolly, Richard Hugh 45, 46, 40.j.
 Corciani, L. 235.j.
 Cornides, A. 192.j.
 Corpus Iuris Canonici (CIC), Extravagantes tum viginti D. Joannis Papae XXII tum communes suae integritati restitutae, ed. E. A. Friedberg (Leipzig 1879—81; újranyomás Graz 1955), (2:1256) 203.j.
 Courtenay, W. J. 63.j.
 Crehan, J. H. 139
 Culley, Thomas 204.j., 212.j.
 Dahl, N. W. 260
 Dameráu, R. 62.j.
 Dániel könyve 33, 200, 234; 3.j.
 Daniélou, Jean 258; 244.j.
 Dávid 21
 Dekrétumok (Gratianus-féle) I. Gratianus
 Dekrétum az őrményekről 133
 Decroos, M. 16.j.
 DeJong, J. P. 141.j., 188.j.
 Dekkers, Elgius 28.j.
 De la Taille, Maurice 92, 122, 147; 155.j.
 Delling, Gerhard: Der Gottesdienst im Neuen Testament (Göttingen 1952) 98, 99
 Dénes, Alexandriai, Szent 222
 Denis-Boulet, N. M. 187.j.
 Der-Balyzeh-i papirusz 192
 Deutero-Izaiás 12
 Deuteronomium (Másodtörvénykönyv) 12, 103, 236
 Deutsche Messe (Luther) 85
 Didaché 20, 21, 24, 38, 118, 129, 156, 161, 259; 16.j., 161.j.
 Didascalia apostolorum (apostoli konstitúciók; a szent apostolok rendelkezésel, Kelemen nevű szerzőtől), kiadta R. H. Connolly (Oxford 1929) 45, 49, 53, 87, 134, 135, 156, 167, 195, 210, 246; I. még Szfr liturgia
 Diognetosz-levél 36
 Dionysius I. Dénes, Alexandriai
 Dix, Gregory 22, 87; 79.j., 81.j.
 Dölger, F. J. 200.j.
 Dokéták, dokétizmus 27
 Domonkos, Szent 176
 Domonkos rítus 185
 Draves, G. I. Analecta hymnica (AH)
 Duensing, Hugo 22
 Dugmore, D. W. 79.j.

- Duns Scotus, János 79—80, 81, 89, 130, 142, 148, 257; skotisták 120, 257
- Durandus (William Duranti, id.) 201
- Dürig, W. 190.J.
- Ebed Jahve 12
- Ebioniták 32
- Eck, Johann 85
- Efezus 35
- Efrém, Szír, Szent 48
- Egyházak Világtanácsa uppsalai gyűlése 273
- Egyházatyák 68, 89, 104, 110, 112, 116, 130, 178, 182, 238 (l. az egyeseket is)
- Egyháztörténet (Euzébioszé) 31, 155, 220
- Egyiptomi liturgiák 49, 50, 51, 54, 55, 64, 135, 155, 157, 173, 181, 185, 192, 193, 194, 201; l. még Alexandria, Kopt rítus
- Eisenhofer, L. 233.J.
- Elert, W.: The Eucharist and Church Fellowship . . . ford. N. E. Nagel (St. Louis 1966) 270
- Elfers, H. H.: Die Kirchenordnung Hyppolits von Rom (Paderborn 1938) 118
- Elizeus próféta 101
- Ellard, Gerald: The Mass in Transi- tion; Master Alcuin, Liturgist 51.j., 175.j.
- Elvirai szinodus 246
- Emminghaus, J. H. 253.j.
- Enkratiták 32
- Epiphanius, Constantiai (Salamis), Szent 150, 180
- Epistola apostolorum l. Levelek (apostoli)
- Epitome divinarum institutionum (Lactantius) 37
- Erigena, Joannes Scotus 73
- Erni, R. 122
- Estius, Gulielmus (Willem Hes- sels van Est) 90
- Észak-afrikai liturgia 33, 59, 62, 157, 249; l. még Egyiptomi li-urgia
- Etióp liturgia 157, 174, 206; l. még Kopt rítus
- pion-féle 49, 156, 181
- Eukhologion, 1839-es 137; Szerá- pion-féle 49, 156, 181
- Euzébiosz, Caesariai 31, 46, 47, 155, 220
- Eutühiosz, konstantinápolyi pátri-árka 52
- Evangéliumi harmónia 175
- Exodus (Kivonulás) könyve 9, 11, 12, 13, 17, 18, 200
- Expositio antiquae liturgiae galli- canae Germano Parisiensi ascripta, ed. J. Quasten 62, 73, 161, 175, 178, 185; 40.j., 46.j.
- Expositio Missae (misemagyará- zat) 71; Amalariusé 71—72; Bielé 80; Lyoni Florusé 71—72, 123, 126; Auxerre-i Remigiuse 74; gall, l. előző címet
- Expositio „Quotiens contra se” 71
- Eymard, Peter Julian, Szent 229
- Faber, J. 71.j.
- Faith and Order 272
- Faustus 58
- Feiner, Johannes 259.j.
- Fellerer, K. G. 204.j.
- Ferenc, Assisi 81, 176
- Ferencesek 82, 176
- Filthaut, T. 96.j.
- Fincke, E. 151
- Fischer Bonifatius, 244.j., 258.j.
- Fischer, H. 257; 245.j.
- Fitthau, G. 40.j.
- Flannery, Austin 187.j.
- Florus, Lyoni 71—72, 123, 126
- Formula Concordiae 144
- Formula Missae et Communio- nis (Luther) 85
- Fortescue, Adrian 235.j.
- Fraigneau-Julien, B. 233; 213.j.
- Francia iskola 92
- Franciaországi liturgia 182; l. még Karoling liturgia; Gall rítus
- Frank rítus 161, 167, 186, 262; l. még Gall rítus; Karoling rítus
- Franz, Adolf 82, 247; 67.j., 69.j., 71.j.
- Franzelin, J. B. 92
- Frere, W. H. 173.j.
- Friedberg, Emil A. 81, 130; 203.j.
- Fries 267
- Fuldai szertartáskönyv (sacra- mentarium) 66
- Fulgentius, Ruspei, Szent 59—60

- Gall liturgia 62—64, 69—70, 71, 120, 137, 157, 161, 165, 167, 173, 175, 178, 182, 186, 191, 193, 194, 196, 204, 211, 221, 261
- Gamber, K. 47.j.
- Gansfort, Johannes 82
- Gaudel, A. 78; 56.j., 60.j., 62.j., 70.j.
- Geiselmann, Josef R.: Die Abendmahlslehre 135.j.; Die Eucharistielehre 55.j.
- Gelasius-féle szertartáskönyv (Sacramentarium Gelasianum) 66, 67, 68, 182; 191.j.
- Gelasius pápa, Szent 166; 168.j. L. még G. féle szertartáskönyv
- Genезis (Teremtés) könyve 98, 203
- Gergely-féle anaphora 55
- Gergely-féle szertartáskönyv (Sacramentarium Gregorianum) 68, 69, 211
- Gergely, II., Szent, pápa 250
- Gergely, Nagy Szent, pápa 60—61, 66, 68, 75, 77, 166, 195, 203, 270
- Gergely, Nazianzi Szent 48
- Gergely, Nisszai Szent 48
- Germanus, Párizsi, Szent (St. Germain), I.: Expositio antiquae liturgiae Gallicanae . . .
- Gilby, Thomas 60.j.
- Gihl, Nicholas 217.j.
- Gnosztikusok, gnoszticizmus, gnózis 30, 31, 32, 38, 41, 184
- Godu, C. 173.j.
- Goetz, K. G.: Das Abendmahl eine Diatheke Jesu, oder sein letztes Gleichnis? (Leipzig 1920) 16, 101; 10.j.
- Görög liturgiák 18, 23, 51, 62, 114, 156, 157, 166, 170, 181, 203, 205, 261; I. még Keleti liturgiák
- Graff, P. 31.j.
- Graduale Romanum 163
- Graduale simplex 164
- Grail, A. 90.j.
- Granfield, Patrick 174.j.
- Gratianus dekrétumai 81, 130; 66.j.
- Grlsar, Hartmann 248.j.
- Grisbrooke, J. 182.j.
- Guardini, Romano 93; 87.j.
- Guéranger, Prosper: Les Institutions liturgiques, 3 (Paris 1851) 238
- Guido, Arezzói 222
- Guiniven, J. J.: The Precept of Hearing Mass (Washington 1942) 246
- Gy, P. M. 182
- Hagia Sophia 53
- Hahn, W. T. 105
- Halesi Sándor 76; 60.j.
- Halmer, N. M. 80.j.
- Hamm, Fritz 190
- Hamman (Gauthier), Adalbert: „Eucharistie“ 230; 210.j.; La prière 16.j.; Vie liturgique . . . 14.j.
- Hänggi, A.—Pahl, I. (HÄNGGI—PAHL) 14, 16, 31, 49, 50, 51, 55, 63, 103, 133, 156, 188, 192, 200; 6.j., 162.j.
- Hanssens, J. M. (HANSSSENS) 160, 161, 220; 174.j., 178.j.
- Hardouin, J. (HARDOUIN): Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum Pontificum ab anno 34 ad 1714, 34 k. (Párlzs 1714 k) 181
- Harnack, A. 20.j.
- Häussling, A. 219; I. még Rahner, Karl és A. Häussling (RAHNER—HAÜSSLING)
- Hefele, C. J. von (HEFELE—LECLERCQ): Histoire des conciles d'après les documents originaux, ford. és folyt. H. Leclercq, 10 k. 19 részben (Paris 1907—38) 250
- Heiming, O. 136
- Henrik, II. császár, Szent 179
- Henrik, Hesse, id. (Langenstein Henrik) 82
- Herard, Tours-i 181
- Hermenegild, Szent 270
- Hertling, L. 269, 270
- Hesperius, prefektus 58
- Hét egyház (Antióchiai J. levelei) 26
- Hilarius, Poitiers-i, Szent 237
- Hippolytus, Római, Szent, I. Traditio Apostolica
- Hitchcock, James 221.j.
- Hofinger, Johannes 245.j.

- Hofmann, K. 208.j.
 Holböck, F. 132.j.
 Hovda, Robert 250.j.
 Huguccio 81
 Hugó, Szentviktori 75
 Humanizmus, humanisták 85, 128
- Ignác, Antióchiai, Szent 20, 24, 26—27, 213, 248, 268, 270
 Ikonográfia 56
 Imakönyv (anglikán 1552) 87
 Ince, I., Szent, pápa 207
 Ince, III. pápa 76
 Indiai (szír-malabár) rítus 157;
 Dél-India egyháza 89.j.
 Iréneusz, Szent 30—31, 33, 37, 38, 40, 116, 118, 121, 184, 230
 Írország 63, 179; 218.j.
 Iserloh, Erwin: Der Kampf 85, 86; 74.j.; Der Wert der Messe 81; 61.j., 66.j., 75.j.
 Isten Városa (Szent Ágoston) 58, 59, 234
 Iszlám 255
 Izaiás könyve 12, 98, 200, 234
 Izidor, Szevillai, Szent 61—62, 63, 70, 89, 113, 123, 196, 242; 111.j.
 Izsák, Stellai 74
- Jakab anaphorája 50, 134, 135, 191, 193, 195
 Jakab liturgiája 16, 55, 87, 135, 136, 157, 173, 195, 205, 212;
 I. még Szír liturgiák
 János, Szent, apostol és evangé-
 liuma 9, 12, 13, 17, 21, 24, 25, 99, 100, 114, 129, 140, 141, 160, 168, 177, 237; I. még Apoka-
 lipszis
 János, Aranyszájú, Szent 47, 50, 51, 52, 54, 55, 69, 75, 107, 111, 117, 135, 137, 203, 214
 János, Damaszkuszi 136
 János, XXII., pápa 223
 János, Keresztelő, Szent 168, 195
 János Cselekedetei (Acta Joannis, apokrif) 31
 Jelenések könyve, I. Apokalipszis
 Jenő, Toledói, Szent, II(III) 66
 Jeremiás próféta 11, 101, 261
 Jeremias, Joachim 7, 9, 18, 22, 132; 4.j.
 Jeromos, Szent 175
- Jeruzsálem 7, 9, 14, 19, 25, 144, 180, 187, 255; I. még Zsidó-
 keresztények
 Jeruzsálemi eucharisztikus kong-
 reszus 219
 Joannou, P. 190.j.
 Jób könyve 173
 Jónás könyve 173
 Jones, David 239
 Jossua, J.-P. 13.j.
 Journet, Charles 95, 106, 127, 146, 233, 276; 264.j.
 József, Szent 195
 Judaizmus, I. Zsinagóga
 Júdas ap. levele 172
 Jucie, Marton 34.j.
 Jungmann, Josef A.: The Early Li-
 turgy 241.j.; The Mass of the
 Roman Rite 82, 154, 176, 187, 189, 198, 214, 222, 264 és jegy-
 zetekben: 49, 124, 155, 185, 189, 191, 200, 225, 236; The Place of
 Christ in Liturgical Prayer 41.j., 44.j.; „Acceptit panem” 9.j.; „De
 actu poenitentiali” 161; 167.j.;
 „Der Begriff sensus . . .” 202.j.;
 „Fermentum” 258.j.; „Die Gna-
 denlehre . . .” 256.j.; „Heiliges
 Wort” 183.j., 220.j.; „Das „Pater
 Noster” im Kommunionritus”
 186.j.; O. Nussbaum: Der Stand-
 ort des Liturgen . . . c. művé-
 nek recenziója 38.j.; „Von der
 „Eucharistia” zur „Messe””,
 Jungmann—E. Sauer, 221.j.
 Jungmann, Josef A., Patrick Gran-
 field, kiadók: Kyriakon 174.j.
 Justinus vértanú, Szent 16, 27—30, 36, 37, 38, 87, 116, 117, 129, 132, 154, 156, 158, 178, 182, 184, 194, 202, 203, 232, 256
- Kaiser, M. 227.j.
 Kajetán (Thomas de Vio) 85, 87; 75.j., 80.j.
 Káld rítus 184
 Kalkedoni zsinat 99, 180
 Kálvin János és kálvinizmus 86, 90; 89.j. L. még Protestánsok,
 protestantizmus
 Kánonjogi kódex (Codex Iuris Ca-
 nonici, CIC) 150, 251, 264, 265; 237.j., 238.j.
 Kappadókiaiak 48

- Karoling liturgia 71, 75, 179, 186, 187, 188, 215, 220
 Károly, Borromeo, Szent 162
 Károly, Nagy, császár 69; I. még
 Karoling liturgia
 Karthágó (Észak-Afrika) 246;
 2. karthágói szinodus 265
 Kartauzi rend 68, 214
 Katekétikai homíliák (Mopszuesztiai Theodor) 52, 56, 205, 241
 Katekumenek (hitjelöltek) 53, 180, 183
 Kattenbusch, F. 260; 263.j.
 Kazuisztika 80
 Kelemen, Alexandriai, Szent 32, 33, 36
 Kelemen, Római, Szent, pápa 26, 112, 118, 129; 163.j.
 Kelemen-féle liturgia 49
 Keleti liturgiák (általában) 48, 52, 53, 54, 56, 57, 63, 67, 71, 110, 111, 116, 120, 129, 133, 136, 137, 160, 161, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 196, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 214, 217, 226, 250, 255, 270
 Kelta liturgia 62, 157
 Kern, C.: „En marge de l'Épîclèse”. Irenikon 24(1951) 166—194: 136
 Kierkegaard, Sören 105
 Kiefer, Ralph A. 120
 Kilmartin, E. J. 22.j., 196.j.
 King, Lechdale A. 250
 Királyok II. könyve 102
 Kirchgässner, A. 255
 Kittel, G. (KITTEL): Theological Dictionary of the New Testament, Grand Rapids, Mich. 1964—A „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933—” ford. 2.j.
 Klauser, T. 173.j.
 Kleinheyder, B. 151.j.
 Klette, Emil T. von 26.j.
 Koch, I. 105.j.
 Kolbe, F. 249.j.
 Kolduló rendek 176
 Kolping, A. 53.j.
 Kommentár a hitről (Fulgentius) 60
 Konstantin, I. császár 46, 47, 65, 157, 224, 265
 Konstantinápolyi szinodus 55; zsinat (III.) 99
 Kopt rítus 22, 157, 160, 176, 178, 206; I. még Etióp liturgia
 Korintus, korintusiak 7, 8, 9, 12, 17, 19, 20, 21, 26, 35, 51, 52, 92, 129, 164, 169, 193, 234, 255
 Kozma és Damján, Szent bazilikája 261
 Középkor 61, 66kk, 85, 87, 186, 191, 204, 209, 215, 217, 219, 221, 238, 239, 242, 247, 250, 251, 254
 Kruse, A. H. 12
 Lachenschmid: „Heilswerk Christi und Liturgie” 102.j.
 Lanne, E. 42.j.
 Laodiceai szinodus 250, 265
 Lactantius, Lucius Caecilius 37
 Lateráni zsinat IV. 128
 Leahy, E. 169.j.
 Leclercq, H., I. Hefele, C. J. von
 Lecuyer, J. 12; 131.j.
 Ledogar, R. J.: Acknowledgment 7.j.; „The Question of Daily Mass” 240.j.
 Legalizmus 99, 133
 Lengeling, E. 177.j., 205.j.
 Leó, Nagy Szent, pápa 130
 Leó, X., pápa 247
 Leó, XIII., pápa 211
 Leó-féle szertartáskönyv (Sacramentarium Leonianum) 64, 68, 200, 211, 222
 Leovigild, király 270
 Lepin, Maurice (LEPIN) 75, 77, 78, 92, 122; 45.j., 57.j., 58.j., 82.j., 86.j.,
 Lessius, Leonardus 91
 Levelek, apostoli (Epistola Apostolorum), ed. Hugo Duensing (Bonn 1925) 22
 Leviták könyve 13, 75, 90, 138
 Liber Ordinarius (Liège) 201.j.
 Lietzmann 33, 35, 137; 181.j.
 Ligier, L. 188; 6.j.
 Lipsius-Bonnet, Maximilian 36.j.
 (La) Liturgie après Vatican II, Unam Sanctam 66 (Paris 1967), 13.j., 122.j., 130.j.
 Liturgikus mozgalom 96, 182, 216, 245, 257, 272
 Lubac, Henri de 257.j.
 Lugo, Juan de 92

- Lukács, Szent és evangéliuma 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 20, 21, 25, 29, 57, 132, 165, 173, 190, 212
- Luteránus egyház, Liber Concordiarum 146.j.
- Luteránus liturgia 111; 89.j.
- Luther Márton 11, 84—87, 99, 111, 112, 145; 72.j.; I. még Protestánsok, Protestantizmus
- Lyonnet, Stanislas 13.j.
- McCormack, H. 147; 240.j.
- McGarry, C. 125.j.
- McGowan, J. C. 196.j.
- McLuhan 239
- McNally, R. E. 218.j.
- Magnificate Dominum, I. Pius XII., pápa
- Malabár rítus, I. Szír-malabár rítus
- Malakiás könyve 24, 30, 37, 58, 236
- Maldonatus, Joannes (Juan Maldonado) 92
- Mansi, G. D. (MANSI): Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 k. (Firenze-Velence 1757—98); újranyomás és folyt. L. Petit—J. B. Martin, 53 k. 60 részben (Párizs 1889—1927; új-rany. Graz 1960) 68, 166, 221
- Marcion 39
- Mária, Isten Anyja 69, 73, 195
- Márk anaphorája 50, 192
- Márk, Szent és evangéliuma 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 23, 98, 134
- Marlingas, B. D.: „In persona Christi” 130.j.; „Réflexions” 266; 254.j.
- Maronita rítus 157, 160
- Marrasini, A. 262.j.
- Martimort, A. G.: L'Eglise en prière 187.j.; „Origine . . . d'Alléluia . . .” 174.j.
- Máté, Szent és evangéliuma 7, 8, 12, 13, 14, 15, 17, 23, 25, 55, 98, 106 117, 134, 164, 173, 190, 200, 204, 207
- Mayer, Anton 40.j.
- Mediator Dei, I. Pius XII., pápa
- Melanchton, Philipp 86; 78.j.
- Mélanges J. de Ghellinck 175.j.
- Melkizedek 42, 43, 58, 194
- Metafora 98
- Mezopotámiai liturgia 157; I. még Szír liturgiák
- (La) Messe et sa catechèse (CPL) 244.j.
- Meyer, H. B. 64.j., 73.j., 77.j., 108.j.
- Michael Aiguani 82
- Michel, Anton 89, 122, 147; 83.j.
- Milánó 246, 249
- Milánói liturgia (ambrozián rítus) 62, 157, 173; 231.j. I. még Ambrosius, Szent
- Mingana, Alphonse (MINGANA) 56, 185, 205; 37.j.
- Minucius, Felix 36
- Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro (Roma 1966) 42.j., 183.j.
- Misemagyarázat, I. Expositio Missae (vö. Tárgymutató)
- Mishnah 14, 103
- Missale Gothicum 63
- Missale Mixtum 107
- Missale Romanum, I. Római mise-könyv
- Misztagógikus katekézis (Jeruzsálemi Cirill) 48, 144, 180, 187, 203, 206, 241, 256
- Mitchell, G. C. 128.j.
- Mohrmann, C. 50.j.
- Mohlberg, K., kiadó: Das frankische Sacramentarium Gelasianum 191.j.; Sacramentarium Veronense 202.j.
- Molina J. Rodriguez 257
- Monachino, V. 226.j., 231.j.
- Monden, Louis 102.j.
- Monofiziták, monofizitizmus 99
- Monoteléták, monoteletizmus 99
- Montcheuil, Yves de, Mélanges théologiques 93
- Morin, G., kiadó: Arles-i Caesarius, Opera omnia, 2 k. 3 részben (Maredsous 1937—42) 200, 204
- Moschus, Joannes: Pratum spirituale 238
- Mozarab liturgia I. Spanyol lit.
- Moses bar Kepha 136
- Mosna, C. S. 226.j., 232.j.
- Mozarab rítus, I. Spanyol (mozarab) liturgia
- Mózes 11, 173, 233, 237
- Mörsdorf, K. 155.j.

Müncheni eucharisztikus kongresszus 219, 268; 18.j.

Nagy skizma 131

Narszal, Niszi bszl 137; 40.j.

Németországi liturgia 182, 186, 205, 263; 89.j.

Nestorius anaphorája 133

Nesztorianusok, nesztorianizmus 133, 206

Neuenzeit 19

Neunheuser, Bernhard: Eucharistie . . . , 88, 122; Opfer Christi . . . 106; 95.j., 116.j.; „De praesentia Domini in communitate cultus“ 96.j.; Vom christlichen Mysterium, ed. A. Mayer, J. Quasten és B. Neunheuser, 40.j.

Niceai zsinatok 169, 180

Niceai hitvallás 180

Nicolaus Cusanus 83; 71.j.

Nigisch, O.: Statio Orbis: Eucharistischer Weltkongress in München 1960, 198.j.

Nominalisták, nominalizmus 80, 81

Numeri (Számok könyve) 205

Nussbaum, Otto: Kloster . . . 66; 48.j.; Der Standort des Liturgien . . . 38.j.

Nyugati (latin) liturgiák 53, 56, 57, 62 passim (főleg) 89, 111, 133, 136, 185; I. még Római liturgia

Oberman, H. A. 63.j.

O'Connell, J. B. 206.j.

Odo, Cluny, Szent 68

O'Hara, W. J. 239.j.

O'Meara, Thomas 255.j.

O'Neill, Colman 239.j.

Ordo Missae (miserend) I. Vatikán

Ordo Romanus 65, 67, 69, 162, 164, 166, 178, 184, 185, 187, 206, 208, 211, 213, 221, 234; I. még Római liturgia

Origenész 33

Orosz teológusok 125; 126.j.; I. még Ortodox egyházak

Ortenburger, A. 144

Ortodox egyházak 136, 271, 272, 274; 126.j.

O'Shea, K. 101.j., 216.j.

Ökumenizmus 93, 138, 180, 272—74
Örmény liturgia 157

Pál, Szent és levelei 7, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 33, 35, 52, 75, 97, 98, 106, 110, 117, 153, 164, 167, 169, 171, 172, 180, 190, 191, 193, 198, 202, 232, 234, 255, 264, 270
(I. még Korintus)

Pál, III. pápa 86

Pál, VI. pápa 219

Apostoli konstitúció (1969. ápr. 3) 198, 260

„Új változások a liturgiában“

18.j. L. még: Vatikán, Ordo Missae (1969); Vatikáni zsinat II.

Palestrina, Pierluigi da 223

Palimpszeszt 32

Palladius, Saintes-i püspök 66

Palli-Lucchesi, E. 39.j.

Pascher, J.: Eucharistia. Gestalt und Vollzug. 2. átdolg. kiad. (München 1933) 93

Pasqualigo (Pascualigo), Zaccaria 91

Paszkal, Bayloni, Szent 229

Paulinus, Nolai, Szent 264

Példabeszédek könyve 43

Pelikan, Jaroslav 72.j.

Pepler, Conrad (Stephen) 239; 223.j.

Perler, O. 136.j.

Péter, Szent és levelei 10, 15, 25, 98, 127, 172, 198, 232

Péter, Damiani, Szent 68

Petersen, J. M. 251.j.

Petrobrusianusok, petrobrusianizmus 75

Petrus, Lombardus 75—76, 77, 130; 119.j., 131.j.

Petrus, Venerabilis 75

Philo 35

Pilátus, Pontius 9

Piolanti, A. 90.j.

Pipin, király 69; I. még Karoling liturgia

Pistoia szinodus 150

Pius V. Szent, pápa:

1570-es reformja 89, 209, 215, 226 (I. még Római misekönyv)

Ritus servandus 179, 215

Rubricae generales 201.j.

Pius VI. pápa 150

- Pius XII. pápa 218
 Szózat (1954. nov. 2) 194.j.;
 Szózat (1956. szept. 22) 194.j.
 Magnificate Dominum 113.j.;
 Mediator Dei 94, 96, 106, 122,
 127, 216, 229
 Sacram Communionem 248;
 229.j.
 Plachte, K. 106.j., 133.j.
 Platón, platonisták 109, 156, 210
 Plinius, Ifj., kormányzó 24
 Poenitentiale (Wormsi Burkhard)
 199.j.
 Polikárp, Szent 31, 155
 Pontificale Romano-Germanicum
 145
 Pontificale Romanum 159
 Praepositinus, Cremonai 81
 Pratum spirituale (Joannes Mo-
 schus) 238
 Protestánsok, protestantizmus 23,
 33, 38, 86—88, 89, 90, 91, 94,
 95, 96, 99, 103, 105, 108, 110—
 112, 128, 131, 133, 138, 143, 144,
 150, 151, 152, 234, 236, 260, 270,
 271—74; 105.j.
 Puniet, J. de, 192.j.
 Quartodecimánusok 155
 Quasten, J., ed.: Expositio antiquae
 liturgiae Gallicanae (I. ezen a
 címen); Monumenta eucharistica
 . . . Vom christlichen Mysterium
 40.j.; Kyrlakon (Festschrift
 für Johannes Quasten) 174.j.
 Qulercy szinodus 72
 Rabanus Maurus 131; 52.j.
 Rabbik 15
 Radbert (Radbertus) Paschasius,
 Szent 72
 Raes, A.: Introductio . . . 184, 205,
 206; 178.j.; „Le récit de l'institution
 eucharistique“ . . . 133;
 42.j.; „Un rite penitentiel . . .“
 166.j.
 Rahner, Karl 227, 252 és Jegyzet-
 ben: 93, 96, 113, 154, 195, 207,
 239, 240
 Rahner, Karl és Häussling, A. 125,
 148, 149, 233 és Jegyzetben: 113,
 118, 142, 156, 193, 196, 239
 Raquez, O. 250
 Ratcliff, E. C. 156, 190
 Ratramnus, Corble-i 72—73
 Reed, J. J. 238.j.
 Reformátorok, reformáció I. Pro-
 testánsok, protestantizmus
 Regino, Prümi 182
 Rehbach, A. 16
 Remigius, Auxerre-i 74
 Renz, Franz S. 93
 Renwart, L. 262.j.
 Riedel, W. 165.j.
 Riedmatten, H. de 16.j.
 Rítuskongregáció 226; I. még Va-
 tikán
 Ritus servandus I. V. Pius
 Rodriguez Medina, J. 257; 245.j.
 Roguet, A. M. 90.j.
 Róma 31, 65, 70, 163, 166, 179,
 185, 196, 214, 215, 219, 249, 264,
 268; 231.j.
 Római liturgia 52, 64—67, 68, 69,
 70, 118, 119, 120, 126, 137, 155,
 157, 158 passim; 231.j. L. még
 Róma; Nyugati liturgiák
 Római misekönyv, 1570-es (V. Pius
 misekönyve) 89, 162, 215; 201.j.;
 I. még Pius V. 1969-es (Pál pápa
 misekönyve) 110, 118, 120, 198,
 199, 207, 209, 216, 234, 239, 251,
 260
 Római miserend I. Ordo romanus
 Római martirológium 225
 Rossanoi kódex 206
 Rubrikák 18, 48, 80, 137, 162, 208
 Ruch, C. 39; 24.j.
 Rücker, A. 136
 Rut könyve 25, 164
 Ryan, Herbert 263.j.
 Ryan, L. 59; 29.j.
 Ryan, Vincent 187.j.
 Sabourin L. 17
 Sacram Communionem (Motu pro-
 prio) I. Pius XII., pápa
 Sacramentarium Gregorianum
 I. Gergely-féle szertartáskönyv
 Sacramentarium Leonianum I. Leó-
 féle szertartáskönyv
 Sacramentarium Veronense 202.j.
 Salaville, S. 136
 Salmerón, Alfonso 90
 Sándor, Halesi 76; 60.j.
 Sauer, J. 221.j.
 Sauser, E. 221.j.
 Scapula, kormányzó 41

- Schatzgeyer, Kaspar 85
 Scheeben, Matthias 91
 Scheffczyk, L. 95; 91.J.
 Scheiwiler, A. 20.J.
 Schermann, T. 35; 25.J.
 Schildenberger, J. 103; 95.J., 103.J.
 Schillebeeckx, E. 139, 158
 Schmalkaldi cikkelyek 86
 Schmaus, M. 95, 115, 122, 150;
 91.J., 99.J., 115.J.
 Schmitz, H. 199.J.
 Schneider, R. 260
 Schröger, F. 17.J.
 Schulte, R. 122 és jegyzetben:
 111, 123, 127, 129, 224
 Schultze, B. 126.J.
 Schulz, H. J. 56; 35.J.
 Schürmann, Heinz 10, 24
 Seemann, M. 111; 107.J.
 Severus, Antióchiai 250
 Simmons, T. F. 69.J.
 Sinal 11, 103
 Sint, Joseph 15
 Skandinávia 266
 Skolasztika, skolasztikusok 75,
 76—84, 124, 162, 235
 Skót egyház 89.J.
 Söhngen, Gottlieb 105; 98.J.
 Soto, Domingo de 90
 Spanyolországi nemzeti szinodus
 179
 Spanyol (mozarab) liturgia 62, 63,
 107, 137, 146, 157, 204
 Stanks, T. D. 209.J.
 Stowe misekönyv 179
 Strack, H. L.—Billerbeck, P.
 (STRACK—BILLERBECK) 10;
 18.J., 19.J.
 Suárez, Francisco de 91, 121, 147,
 241; 85.J.
 Summa Theologiae I. Tamás
 Symbolum Apostolicum, I. Aposto-
 li hitvallás
 Szabbász (Sabas), Szent, mono-
 stora 154
 Számok könyve I. Numeri
 Szeleukia-Kteszifon-i szinodus
 265
 Szemipelagiánusok 60
 Szent liturgiáról szóló konstitúció,
 I. Vatikáni zsinat II.
 Szeráplon, Thmuisi, Szent 49, 156,
 181
 Szeráplon anaphorája 135, 192, 203
 Szinodusok 55, 67, 68, 72 (I. az
 egyeseket is)
 Szír Didascalia, I. Didascalia
 apostolorum
 Szír liturgiák 45—46, 52, 53, 54,
 155, 161, 172, 173, 204, 205, 206,
 250, 265
 keleti szír 51, 53, 64, 133, 156,
 157, 160, 176, 184
 nyugati szír 50, 55, 134, 135,
 157, 161, 176, 191, 193, 194, 195,
 198, 212
 (I. még Jakab liturgiája)
 Szír-malabár rítus 157, 184
 Szótérihosz pátriárka 55
 Sztoikus platonisták 156
 Szubordinacionizmus 54
 Talzéi közösség 112; 89.J., 110.J.
 Tamás, Aquinói Szent 77—79, 90,
 93, 101, 104, 113, 123, 124, 130,
 131, 143, 146, 232, 233, 269;
 I. még Skolasztika, skolasztiku-
 sok, Tomisták
 Tamás cselekedetei (Acta Thomae,
 apokrif) 31, 32
 Tapper, Ruard 80.J.
 Tartre, R. A. 208.J.
 Teológiai kongresszus, Róma 1966,
 96.J.
 Tertullianus, Quintus Septimus
 39—42, 45, 53, 66, 129, 154,
 184, 189, 207, 249
 Testamentum Domini 55
 Textus liturgiae Judaeorum, bev.
 L. Ligier, 6.J.
 Theodor, Anidai 56
 Theodor, Mopszuesztiai 52, 56,
 137, 185, 205, 241, 256
 Theodor anaphorája 133
 Theodorétosz, püspök 47
 Thomassin, Louis d'Eynac 239
 Thurian, Max 102; 105.J., 148.J.
 Tilmann, K. 263
 Timóteus, I. pátriárka 179
 Tizenkét apostol anaphorája 50
 Tizenennyolc imádság 29
 Tomisták 91
 Tournai eucharisztikus kongresz-
 szus 219
 Tours-i szinodus 221
 Traditio apostolica (Apostoli ha-
 gyomány, Római Szent Hippoly-
 tus) 19, 22, 33—35, 38, 39, 49,

- 118, 129, 134, 139, 155, 157, 193, 198, 200, 202, 203, 206, 241, 260
Trajanus császár 24
Trienti zsinat 87—89, 96, 104, 113, 128, 131, 139, 141, 143, 146, 151, 186, 220, 223, 229, 245, 251, 259, 265
Troászi közösség 20
Trópusok, tropizálás 167, 176
- Unfinished Reformation, The, ed. H. Asmussen és mások 158.j.
Ursprung, Otto 204.j.
Valoni szinodus 166, 178
Valentin császár 58
Van der Mensbrugghe, A. 46.j.
Vatikán. Miserend (Ordo Missae 1969), az amerikai püspökkari konferenciától jóváhagyott angol fordítás, Általános Utasítások (New York 1970) 126, 163—66, 170, 182, 184, 189, 198, 208, 209, 210, 216, 226, 254, 262. L. még Pál, VI., pápa; Római misekönyv
Vatikán. Rítuskongregáció: 1958. szept. 3-i instrukció: „Szent zene és szent liturgia” 216; 1964. szept. 26-i instrukció: „A szent liturgiáról szóló konstitúció megvalósítására” 177, 179, 207, 211; 230.j.; 1965: De oratione communis 183; Második instrukció (Instructio altera) 1967. máj. 4-éről: „Új változások a liturgiában” 197, 209; 1967. máj. 25-i dekrétum: „Instructio de cultu mysteriorum Eucharistici” 230—31, 249, 259; 1969. aug. 5-i dekrétum 177
Vatikán. A keresztény egység tikárságának ökumenikus direktóriuma (1967. máj. 4.) 271
Vatikáni zsinat II.: Konstitúció a szent liturgiáról 1, 59, 96, 104, 106, 107, 122, 125, 126, 140, 158, 177, 179, 182, 197, 207, 212, 221, 224, 226, 240, 243, 248, 253, 255, 256, 262; 230.j.; Dogmatikus konstitúció az Egyházzal 125, 128, 248, 255, 268—69; Határozat az ökumenizmusról 269, 274; Határozat a püspökök pásztori hivatásáról 242; Határozat a papi szolgálatról és életéről 242—43, 251; Lelekipásztori konstitúció az egyházzal a mai világban 243—244
Vázquez, Gabriel: Commentarium ac disputationum in /primam/ partem Summae Theologiae sancti Thomae Aquinatis 90
Veronal szertartáskönyv (Sacramentarium Veronense) 202.j.
Viktor I. Szent, pápa 31
Vilmos, Melitoni 76
Vilmos, Ockham 80
Vitae Patrum 62
Vocabularius Theologiae (Altenstaig) 83
Vogel, C. 171.j.
Vonier, Ansgar 93
Vorglimmer, H. 208.j., 259.j.
Vulgata 8, 10
- Walafrid (Walfried) Strabo 123
Walidak 128
Warnach, V. 144, 243; 96.j., 150.j.
Weakland, R. G.: „Alleluia” NCE 1:321—23, 174.j.
Weiser, F. X.: Handbook of Christian Feasts and Customs, 4. kiad. (New York 1958) 267 o.: 263
Wicks, Jared 260.j.
Wieler, Franz 37
Willis, G. C. 170.j.
- Xavier-kollégium (Chicago) szimpozionja: The Word in History, kiadó T. P. Burke (New York 1966) 255
- Zimmermann, Jeremias 248
Zwingli, Ulrich 86, 90
Zsidókeresztények 7—8, 12, 20, 24, 25, 26, 154, 155, 156, 200
Zsidókhoz írt levél 11, 13, 17, 25, 43, 47, 69, 97, 99, 111, 171, 172, 200
Zsinagóga 23, 25, 26, 28, 29, 154, 173, 200
Zsoltárok 10, 15, 26, 57, 81, 159, 160, 162, 163, 167, 174, 178, 210, 220, 222, 232, 234, 257

TÁRGYMUTATÓ

- Adaptáció (alkalmazás) problémája 262—63
- Adományok elkészítése 160, 184—185
- felajánlása 15, 26, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 53, 74, 112, 118—19, 121, 129, 150, 154, 184—88, 242, 258
- I. még Felajánlás
- Agapé I. Görög szavak jegyzéke
- Agnus Dei 76, 178, 205, 208, 209, 220, 222
- Akklamációk 65, 120, 175, 178, 201, 204, 220
- Akolitusok 175, 213
- Alapítás 18, 23, 24, 47, 95
- elbeszélés 8, 35, 49, 62, 95, 111, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 153, 190—93, 198, 199, 201, 237
- Áldás 8, 10, 15, 67, 71, 82, 83, 134, 190, 202, 204, 205, 208, 210, 211, 221
- Áldozás 23, 28, 31, 32, 35, 40, 44, 47, 49, 50, 58, 65, 73, 74, 77, 80, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 95, 107, 132, 138—41, 142, 154, 161, 163, 169, 203, 206—210, 217—222, 245, 249, 250, 252, 257, 268, 271, 274
- előtti szertartások 161, 162, 203—206
- utáni szertartások 206—207, 226
- külválása a misétől 89
- mint az áldozat beteljesítője 91, 93
- i epiklézis 134, 198
- Áldozat 11 passim, 24—25, 97
- belső, lelki 25, 30, 36—38, 41, 45, 47, 58—59, 61, 75, 81, 84, 98, 231—37, 256
- Egyház 15, 16, 26, 38, 59, 60, 65, 72, 79, 89, 94, 110kk, 188, 233, 235, 236, 241, 245, 257, 258
- elméletek a miséről, mint Krisztus áldozatáról 89—96
- és Oltáriszentség 77, 89
- Krisztusé (kereszt-) 12 passim, 78, 92, 95, 110kk, 230, 236
- szentségi 91, 93, 102, 107, 114—115, 150, 151, 256
- i lakoma 16
- Alkalmazkodás és határai 261—63, 266
- Allegorizálás 33, 56, 71—72, 82, 239
- Analógia 16, 101
- Anamnézis 18, 47, 50, 51, 55, 56, 95, 109, 110, 115—16, 117, 121, 193, 239
- Anaphora 50, 51, 52, 55, 63, 110, 134, 135, 156, 191, 193, 198, 238, 250
- Antifónák, antiphonale 68, 69, 160, 163, 217, 222
- Anyagi elemek az eucharisztiaiban 38, 120, 128, 131—32, 184, 223—24
- Asperges me 160, 161
- Átlényegülés (transsubstantiatio) 93, 135, 137
- Átváltozás (konszekráció) 10 passim, 190—92
- Átváltozási epiklézis 120
- Átváltoztatás szavai 8, 46, 49, 57, 61, 75, 85, 95, 109, 111, 113, 126, 128, 131, 132—33, 190, 194, 198, 201, 217
- Bárány (eucharisztikus kenyér) 52, 185
- húsvéti (Krisztus) 9, 10, 11, 12, 17, 20, 43, 47, 56, 97, 98, 201
- Befejezés, miséé 210—212
- Bevezetés a miséhez 165
- Bevezető szertartások 158—172
- Bevonulás 159, 163, 222
- Bor szükséges a miséhez 32, 33, 132
- Bűnbánati szertartások 161—62, 163, 165—66
- Celebráns 29, 37, 65, 70, 78, 79, 82, 107, 111, 123, 140, 145, 146, 165, 166, 174, 176, 187, 206, 208, 209, 214, 216, 217, 222, 254, 266
- Cibórium 79
- Collecta I. Nyitó Ima
- Confiteor I. Bűnbánati szertartások
- Credo 34, 178, 179—81, 214, 222, 260
- Csend a misében 70, 169—70, 186, 188, 189, 196, 201, 204, 208, 209, 210, 216, 218, 226, 238

- Csendes Ima I. Secreta (Latin szavak) 155, 156, 164, 179, 181, **190—202**, 217, 220, 226, 240, 267;
I. még Kánon
Ilturgia 158, 183
- Cselekedetben megnyilvánuló Jövendölés 100, 101
- Cselekmény hangsúlyozása 95, 230
- Csók, béke- 28, 64, **207—8**, 216, 226, 266
oltáré 164, 184, 212, 239
- Deszakralizálódás 224
- Diákonus 28, 45, 54, 123, 137, 161, 166, 174, 176, 178, 182, 185, 186, 191, 195, 203, 206, 207, 208, 214, 215, 217
- Dokétizmus 27
- Doxológia 25, 34, 43, 54, 157, 169, 198, **202**, 204
- Egyetemes könyörgések I. Közbemjárás
- Egyház áldozata I. Áldozat
- Egyház egysége és eucharisztia 96, 206, 218, 264, 267—74
- Egyházi naptár 62, 65
- Egység és szabadság 155—57, 225—27, 276
- Egyszerűség 224, 240, 276
- Előkép 60, 257
- Élőkről való megemlékezés 44, 70, **194—95**
- Előmise 62, 158, 220
- Előreszentelt miséje 203, 250
- Embolizmus 198, **204**
- Emlékezet I. Megemlékezés
- Énekek, énekesek 65, 159, 163, 164, 167, 171, 172, 174, 178, 181, 188, 205, 207, 210, 213, 214, 215, 222, 231, 232, 239, 262, 264, 271
I. még Himnuszok
- Engesztelő áldozat 88, 143—44
- Epiklézis 34, 47, 48, 49, 50, 51, 63, 95, 115, **116**, 133, **134—38**, 192, 193, 194
- Ereklyék 66
- Esti misék 248
- Étkezés, mise mint 7, 19, 20, **21—23**, **93**, **138—141**, 153—54, 225, 265
- Eucharisztia jelentősége 228—233
misztérium 241—44
- Eucharisztikus áhítat 82—83, 230—231
Ima 34, 50, 63, 67, 95, 96, 109, 116, 117, 118, 130, 134, 152, 155, 156, 164, 179, 181, **190—202**, 217, 220, 226, 240, 267;
I. még Kánon
Ilturgia 158, 183
- Evangélium (misében) 68, 161, 172, 173, **174—77**, 182, 215, 217, 221
- Felajánlás (misében) 49, 50, 82, **119—121**, 154, 163, 169, **183—89**, **193—95**, 220, 222, 257, **258**
- Egyházé 38, 80, 91, 92, 95, **121—27**
misztikus 38
-i körmenet 185, 186, 188, 220, 258
- Feláldozás a misében 73, 119
megsemmisítési elméletek 89—90, 92
- Félelem a szent titoktól 54, 197, 238, 275
- Feltámadás, Feltámadott 20, 21, 23, 34, 48, 56, 107, 109, 140, 169, 193, 202, 205, 206, 221, 230, 244, 252
- Feszültségek (euch. mint a f. központja) 225—26, 275—76
- Forma, szentségé 132
- Főpap (Krisztus) 26, 42, **43**, 54, **55—56**, 59, 60, 80, 97, 100, 107, 112, 121, 122, 123, 124, 131, 147, 172, 180, 260
- Gloria 71, 159, 167—69, 181, 214, 222
- Gyermekmise 262—3
- Gyülekezet 44, 53, 54, 64, 94, **96**, **125—26**, 127, 129, 145, 153, **158—59**, 160, 163, 181, 182, 187, 201, 210, 214, 216, 218, 222, 248, 249, 263, 264, 266, 268, 275, 276
- Gyümölcsök, miséé 61, 78, **79**, 81, 83, 88, **148—49**, 150, 218, 247
korlátolt 79, 85, 148
korlátlan 149
- Hagyomány 7, 13, 14, 16, 33, 62, 72, 73, 80, 83, 85, 95, 108, 112, 126, 136, 156, 157, 164, 182, 188, 198, 199, 201, 202, 209, 224, 225, 242, 249, 254, 276
- Hálaadás g passim, 36, **190—92**, 242

- Halhatatlanság eledele 32, 137, 140, 206
 Halottakról való megemlékezés 74, 195, 202
 -ért bemutatott mise 40, 41, 44, 45 46, 58, 61 (greg.), 66, 84, 88, 143, 144, 145, 249
 Helyi egyház 125—27, 226, 268
 Himnuszok 55, 62, 65, 163, 167, 169, 174, 186, 201, 209, 210, 232
 Hitelesség és rend 225—27
 Hitvallás I. Credo
 Hívők könyörgése I. Közbenjárás
 Hívők miséje 183
 Homília 28, 162, 174, 178—79, 181, 182, 183, 221, 258—59, 266
 Húsvéti misztérium 104, 109, 173, 198, 242, 243—44, 245
 (utolsó) vacsora 9—18, 19, 22, 35, 43, 48, 88, 93, 94, 99, 100, 101, 108, 131, 137, 190, 205, 236, 257

 Igelturgia 158, 172—83, 184, 185, 194, 207, 221, 266, 271
 I. még Olvasmányok
 Imádás (adoráció) 143, 231
 Integrációs elmélet 115
 Interkommunió 272—4
 Intézmény 227
 Introitus 71, 159, 163, 214
 Isten Báránya 168, 205, 209, 220
 Isten népe 18, 96, 100, 123, 129, 145, 212, 230, 258, 260, 276

 Jel, jelkép 101—102, 108, 109, 111, 118, 119, 121, 137, 139, 140, 141, 225, 241, 242, 243, 245, 275
 Jel és jelzett dolog 59, 73, 233—237, 252
 Jelenlét, Krisztusé 47, 72—73, 75, 77, 79, 82—83, 87, 95, 109, 141, 164, 229, 230, 257
 különböző módjal 106—108
 Jóvátétel 45

 Kánon, mise- általában 116, 120, 183, 221
 változatlan, római 39, 62, 64, 65, 70, 71, 76, 82, 85, 88, 111, 116, 119, 120, 123, 126, 146, 149, 187, 189, 190, 192, 193—96, 197, 198, 217, 232

 új formái 96, 110, 138, 152, 197, 198—99, 201, 202, 240, 243, 268
 csendes 54, 238
 Kántor 217, 222
 Katekizmus felosztása 89, 257
 Kehely I. Kenyér és bor, Két szín alatti áld.
 Kelet felé fordulás 53
 Kenózis 92
 Kenyér és bor 8 passim, 109, 120—21, 131—32, 138, 230
 Kenyértörés 20, 22, 23, 26, 51—52, 56, 74, 75, 76, 77, 78, 153, 154, 205, 208
 Keresztjelek 74, 78, 120, 164, 175, 239
 Kereszttség és eucharisztia 21, 27, 28, 29, 32, 114—15, 158, 232—33, 272—3
 Két szín alatti áldozás 70, 74, 80, 141, 207
 Két szín elválása 13, 74, 78, 80, 90, 91, 206, 241
 Kézből áldozás 74
 Kézmosás 187, 189, 214
 Kisbemenet 175
 Koncelebrálás (együttmisézés) 96, 209, 217—19, 253
 Konszekráció I. Átváltozás
 Kórus I. Ének
 Kóruszabályok 221
 Kovásztalan kenyér 10, 70, 131
 Közös Imádás 158, 246, 269
 Közbenjárás 14, 27, 29, 48, 49, 50, 64, 67, 70, 108, 145, 146, 148, 154, 169, 181—83 (hívők köny.), 189, 194—95 (kánonban), 197, 198, 199, 202, 220, 266
 Közvetítő (Krisztus) 43, 54, 56, 58, 84, 100, 112, 113, 170, 172, 199, 230, 258
 Krisztus Istenségének hangsúlyozása 54
 Kyrle 159, 166—67, 181, 182, 222

 Lakoma I. Étkezés
 Latin nyelv 62, 70, 83, 88, 176, 181, 201, 220, 238, 253; I. még Nyelvkérdés
 Lecke (szent) 68, 173, 176, 177, 178, 217
 Lektor (felolvasó) 45, 174, 175, 176, 184, 216, 217, 254

- Lelekipásztor és szentmise 253—261
 Lépcsőima 159, 162
 Litánia 54, 55, 159, 160, 166, 168, 182, 203, 207
 Liturgia passim
 Logosz szerepe 49, 107, 108, 134

 Második eljövétel 19, 110, 117, 129, 193, 277
 Megemlékezés 8, 17—19 passim, 102, 110, 116, 201—2
 Megemlékező felkiáltás 201
 Megölés, misztikus 52, 90, 91, 92
 válóságos 56, 73, 86, 90, 91
 Megváltás 24, 38, 44, 49, 50, 100, 104, 105, 108, 109, 140, 142, 197, 245
 Memento I. Élőkről ill. Halottakról való megemlékezés
 Messlási lakoma
 Miatyánk 58, 62, 63, 71, 162, 178, 203—4, 207, 221, 249
 Ministráns, oltárszolga 67, 145, 178, 214, 215, 216, 217, 251, 253
 Mise
 „céljai” 134—44
 dialógus 158, 216
 előkészület megülésére 149
 esti 248
 fogadalmi 65—66, 69—70, 143, 145, 195, 200, 215, 249, 251, 262
 főpapi 211, 213, 215, 219
 gyakorlatának szabályai 245, 251—52
 gyülekezettel 158—59, 213, 214, 216, 217, 276
 gyülekezet nélkül 213, 214, 216
 hatékonyága 146—48, 150—51
 I. még Gyümölcsök
 hétköznapi 198, 213, 249—50, 267
 hltjelöltké 53, 183
 hívóké 183
 káptalani 213, 215, 217, 250
 kis közösségekben 183, 214, 264—67, 276
 konventuális 213, 214, 215, 217, 218, 250
 lelekipásztori értéke 253—261
 magán 65—67, 84, 88, 96, 142, 213, 215, 216, 218, 247, 251, 253
 magyarázata (hitmagyarázat) 178—79, 256—58, 259—60
 napi 45, 57, 83, 250—51, 252, 253
 plébániai 161, 213, 246—47, 248, 254, 262, 263—4
 stáció 40, 65, 163, 213, 219, 261, 268
 stipendium 82, 149, 150, 218, 247, 253
 szándék 145, 146, 151, 195, 246, 253
 szaporítása 68, 81, 83, 84, 85, 113, 148—49, 245, 249
 „úti” 268
 ünnepélyes 214, 215, 216, 219, 223
 vasárnap 20, 23, 28, 34, 83, 198, 213
 votív I. fogadalmi
 Misemagyarázatok 56, 71—72, 74, 77, 186
 Misztérium és világosság 57, 237—244, 275
 Misztériumteológia 53, 54, 94, 105
 Művészetek a liturgiában 176, 223—25, 276

 Nagybemenet 51, 52, 54, 55, 185
 Nagypénteki áldozat 77, 250
 könyörgések 169, 181
 Nép részvétele 25, 27, 28, 29, 44, 65, 71, 72, 85, 96, 140, 163, 178, 197, 201, 203, 204, 207, 209, 216, 220—21, 240, 245, 248, 253, 259, 260
 Nyelvi kérdés 57, 96, 176—77
 Nyitó ima (collecta) 159, 163, 169—72, 181, 182

 Offertórium 214; I. Felajánlás
 Oltár elhelyezése 53
 „Oltáros pap” 83
 Oltáriszentség 70, 87, 89, 95, 196, 197, 230—31, 242, 271
 tisztelete 83, 141, 229—30
 Olvasmányok 24, 28, 29, 45, 46, 64, 68, 158, 161, 165, 172—78, 183, 220, 221, 222, 238, 249, 250, 262, 263, 266
 Ostya (hostia) 52, 60, 74, 107, 131, 205, 206, 207, 208, 209, 210
 fölemelése 75, 82—83, 120, 196, 202, 209, 229
 megtörése I. Kenyértörés

- Onátadás Krisztussal 58, 60, 119, 140, **233—37, 252, 258**
- Ösegyház 19kk, 68, 87, 129, **153—54**, 199, 260, 269
- Összevegyítés 205—6, 209
- Pap átváltoztató hatalma 72, **78**, 79, 124, **130—31**, 251
- Krisztus helyettese 13, 78, 86, 112, 113, 127, 128, 129, 131
- Pápai mise 167, 185, 208, 213
- Papság, hívóké 40, 59, 84, 124, 128, 240
- Parúzia I. Második eljövétel
- Pászka I. Húsvéti vacsora
- Perikópák 173, 177
- Plébánia 161, 186, 213, **246—47, 248**, 251, 254, 262, **263—64**, 265, 266, 273
- Prefáció 62, 63, 84, 82, 85, 95, 110, 121, 152, 165, 187, 194, 196, 197, 198, **199—200**, 204, 219, 240
- Presbiter 40, 43, 112, 129
- Prêtres du prône 182
- Proszphora 32, 37, 46, 49, 115, **117—18**, 264
- Püspök 27, 34, 37, 45, 46, 48, 65, 69, 127, 128, 129, 155, 159, 164, 174, 177, 183, 197, 204, 205, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 226, 242, 246, 248, 251, 265, 268, 269, 274
- Reformátorok nézetel I. Protestánsok (névmutató)
- Reprezentáció (újramegjelenítés) 18, 44, 60—61, 74, **75—76**, 77, 78, 80, 88, 90, 93, 94, **104—106**, 112, 119, 148, 237
- Részvétel I. Nép részvétele
- Rítusok passim, vö. Tárgymutató teteleit
- Ritualizmus 58
- Sanctus 45, 50, 62, 63, 65, 70, 77, 135, 156, 157, 181, 191, **192**, 194, 198, 199, **200—201**, 220, 222
- Segédlet a misén 65, 206
- Spiritualizmus 38, 184, 210, 235
- „Szakrális stílus” 171
- Szemlitzmusok 7
- Szentbeszéd I. Homília
- Szettek közössége 59, 171—72, 267
- Szentély (apszida) 53, 54, 160, 163, 184, 185, 213, 214, 223, 244
- Szentírásolvasás I. Olvasmányok
- Szentlélek szerepe a misében 60, 134—35, 137, 202 I. még Epiklézis
- Szimbolizmus 58—59, 100, 108, 109, 120, 121, 188, 189, 205, 209, 225, 237, 239, 242, 275; vö. Allegorizálás
- Szövetség, új **10—13**, 60, 97, **100**, 225
- Szószerk 177
- Szubbdiákonus 176, 177, 214, 215, 217
- Távolodás, népé az oltártól 53, 54, 70, 216
- Testtartás 221
- Test és vér szimbolikája 11, 13
- Titokfegyelem 52, 53, 183, 270
- Titokzatos test 45, 59, 91, 113, 123, 124, 140, 150, 267, 269
- Tömjénezés 65, 70, 159, 160, 161, 175, 185, 187, 196, 224, 226, 235
- Trinitárius jelleg 35, 138, 164, 168, 169, 171—72
- Udvari jelleg 54, 65, 175, 213
- Utolsó vacsora I. Húsvéti vacsora
- Üdvözlés (híveké) 163, 164, 174, 207—8, 210, 211, 264, 268
- Üdvösségtörténet 11, 117, 177, 191, 198
- Úr imádsága I. Miatyánk
- Utolsó evangélium 211, 220
- Vasárnap 23, 25, 26, 27, 28, 34, 40, 66, 142, 154, 158, 159, 160, 161, 162, 170, 173, 175, 176, 177, 179, 186, 195, 198, 211, 212, 213, 214, 221, 231, 244, **245—47**, 250, 251, **252, 254**, 260, 262, **263—64**, 271 -i kötelezettség 247
- i mise elővételezése 248
- Világosság eszménye 237, 239—40, 275
- Víz borral 28, 29, 32, 33, 44, 186—87, 188, 242
- Zárószertartások 210—12
- Zene 201, 216, **221—22**, 231, 276

LATIN SZAVAK JEGYZÉKE

- accipiam 15
 ambo 174, 175, 176, 177
 applicatio 142, 148, 150
 arcanum 53
 benedicere 137, 211
 bona gratia 62, 67
 cantatorium 174, 222
 capitulare evangeliorum 68
 chorus clericorum 181
 Christus passus 93, 104, 107
 circumstantes 126, 215
 collecta 159, 187, 189, 215
 commemoratio 60, 90
 communicantes 195
 communicatio in sacris 269
 communicatio spiritualis 269
 communio 214, 267, 269—70
 communio sanctorum 267
 consecrare 62, 76, 77
 consecratio passim
 confessio 260
 confiteor 162, 165
 conformatio sacramenti 70, 196
 consignatio 205
 contestatio 63
 corpus mysticum 268
 disciplina arcani 183
 dominicum 43, 44
 Ecclesia 79, 126, 127, 142, 159
 epistola 173
 eucharistia passim
 ex opere operato 79, 146, 147
 fermentum 132, 206, 268
 fideles 61, 123
 figura et veritas 73
 Filioque 179
 flectamus genua 169, 170, 221, 244
 graduale 174
 gratiarum actio 31, 39, 60
 gratias agamus (agere) 64, 117, 118, 126, 145, 190
 hostia 52, 60
 illatio 62, 63
 imago 78, 80, 101, 113
 imitare 61
 immolatio, immolare 57, 58, 60, 63, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 88, 88, 92
 in persona 79, 113, 128, 131, 136
 impetratio 147
 instinctio 207
 lapsi 44, 45
 lectio continua 173
 lacionare, lectionarium 68, 173
 mactatio 73, 88, 90
 memoria, memoriale 76, 85
 memores (offerimus) 65, 116, 119, 193
 minister 40, 107, 129
 ministerium 72, 88, 113, 123, 131
 missa, missarum sollemnia 60, 67, 145, 212
 missa cantata 215
 missa praesanctificationum 250
 missa solitaria 215
 missa sollemnis 214, 218
 missa votiva 66
 mixtio (commixtio) 205, 209
 mysterium fidei 95, 191
 mysterium paschale 109, 243
 oblatio 40, 41, 42, 58, 67, 72, 73, 76, 77, 79, 112, 118, 119, 126, 128
 offerre, offerens 40, 41, 42, 57, 58, 60, 64, 70, 76, 79, 88, 89, 110, 112, 113, 118, 119, 126, 131, 145, 146, 188, 193
 offertorium I. Tárgymutató
 oratio 39, 42, 58, 154
 oratio inclinationis 210
 oratio communis, universalis 181, 183
 oratio sexta 62, 63, 70
 oratio super oblata (oblationis) 184, 187, 203
 oratio super populum 211
 oremus 126, 189, 221
 ordinarium 222
 Ordines Romani I. Névmutató
 osculatorium 208
 particula 206, 268
 passio 60, 61, 63, 74, 79, 101, 104, 105, 173, 181, 205, 277

patrocium 261
 placari 148
 pontifex 113
 praedicatio 200, 260
 praefari 196
 praesentare 112
 prex eucharistica 96
 prex mystica 62
 propitiatorium 146
 proprium 222

 recapitulatio 230
 recordatio 9, 71
 reparare 60, 61
 repraesentatio (repraesentare) 76,
 78, 80, 88, 91, 101, 104

 sacerdos 43, 57, 60, 72, 76, 88,
 113, 123, 129, 130, 131
 sacramentum 40, 57, 59, 77, 133

 sacrificium 40 passim
 sanctificare, sanctificatio 77, 137
 schola cantorum 65, 163, 213, 222
 secreta 187
 signum 59
 silentium 210
 sola fide 86
 statio 65
 sustentatio 213

 tingere 41
 transformatio, transmutatio 137
 tremendum 54

 velum 60
 vice Christi 129
 victima 60
 vinum 132
 virtualis 91
 vota 68, 195

GÖRÖG ÉS HÉBER SZAVAK JEGYZÉKE

agapé 22, 26, 139, 156	haglaszasz 190
alleluia 25, 157, 174, 178	halma 13
alla agóreueln 71	hal treisz 181
amen 21, 22, 25, 28, 29, 130, 135, 136, 140, 157, 202, 204, 205, 206, 207, 220, 256, 268	hallel 10
amnasz 52	hierelsz 129
anamnészisz I. a Tárgymutatóban	homolóma 104, 136
anaphora I. a Tárgymutatóban	hoszanna 21, 25, 157
anapherein 50, 52	Jahve 14
antidoron 210	katangellete 18, 193
antitüpon 136	kenószisz 97
apolüzsiz 210	kerubikon 185
apophéné 135	kharisz 117
artosz 131	kiddush 10
atheoi 36	klómenon 13, 92
azyma 132	Küriosz 21, 168, 169, 245
barak 15	labón, elaben 16
bema 184	logiké thüszia 47
berakah 15	Logosz 49, 107, 108, 134
berith 11	
biraktha-mazon 14	mnémé 46
dabar 101	orthodoxia 274
delpnon 23	orthopraxisz 274
diathéké 11	
diegématikosz 137	Pantokrator 56
dídómenon 12, 13	patrocinium 261
eikón 104, 136	phrikta, phriktodesztata 54
ekténé 54, 55	poiészé 135
enarxisz 160	potérion 185
ephapax 111	proegiazmena 250
euangelion 118	prokelmenon 174
eukhai 23, 39	proszkomide 160, 185
eukhariszteln 15, 16, 19, 118, 203	proszphora I. Tárgymutató
eukharisztészasz 15, 35, 109, 111, 132, 140	prothészisz 185
eukharisztosz 35, 117	szarx 13
eulogia 14, 155	szóma 13, 52
eulogeln 15, 16, 19	szümbolon 104, 136, 249
eulogészasz 15, 132, 134, 190	szünaxisz 159
gufi 13	thrüptomoónon 13
haburah 20	thüszia 30, 37, 46, 50, 118
hagiosz 168	thüsziasztérion 25, 27
	tüposz 136

TARTALOM

Bevezetés	5
ELSŐ RÉSZ: TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS	
I. AZ EUCHARISZTIA ALAPÍTÁSA	7
1. A történeti források	7
2. Húsvéti lakoma-e az utolsó vacsora?	9
3. Az átváltoztatás szavai és az új szövetség	10
4. A test-vér szimbolika	13
5. Hálaadó szertartás	13
6. Az utolsó vacsora mint áldozati lakoma	16
7. Az eucharisztia mint megemlékezés	17
II. AZ ELSŐ KÖZÖSSÉGTŐL RÓMAI HIPPOLYTUSIG	19
1. Az első keresztények eucharisziája	20
a) A „kenyértörés”	20
b) A vacsorával együtt tartott eucharisztia	21
c) A megünneplés új ideje és új neve	23
d) Az eucharisztia áldozati felfogása	24
e) Régi elemek a szertartás rendjében	25
2. Első és második századbeli tanúságok	26
a) Római Szent Kelemen	26
b) Antióchiai Szent Ignác	26
c) Szent Justinus vértanú elbeszélése	27
d) Justinus elbeszélésének elemei	28
e) Szent Iréneusz	30
f) Az eucharisztia a gnosztikusoknál	31
g) Alexandriai Szent Kelemen és Origenész	33
3. Római Szent Hippolytus	33
4. Összefoglalás: az eucharisztia az 1–2. században	35
a) A hálaadás ill. a tárgyi áldozat hangsúlyozása	36
b) Az áldozat keresztény fogalma	37
c) Zárókövetkeztetés	39
III. A HARMADIK SZÁZAD	39
1. Tertullianus	39
a) Általános tanúságtétele	39
b) Az eucharisziának mint áldozatnak értelmezése	40
	317

2. Szent Ciprián	42
a) Az eucharisztia: áldozat	42
b) Papja: Krisztus	43
c) A keresztény nép osztozik az áldozatban	44
d) Az istentisztelet	45
3. A szír Didaskália tanúsága	45
IV. A GÖRÖG ATYÁK. A KELETI LITURGIÁK	46
1. A görög atyák	46
a) Cezáriai Euzébiosz és Aranyházú Szent János	46
b) A kappadókiaiak és Jeruzsálemi Szent Cirill	48
2. A keleti liturgiák	48
a) Egyiptom	49
b) Antióchia	49
c) Más szövegek	50
d) Addai és Mari apostol anaphorája	51
e) A kenyértörés	51
f) Az adományok felajánlása	52
g) A liturgia mint „misztérium”	53
h) Eltolódás a Krisztus iránti magatartásban	54
i) Az anamnézis jelképes felfogása	56
V. A NYUGATI LITURGIÁK LATIN ATYÁI	57
1. Szent Ambrus	57
2. Szent Ágoston	57
a) A napi áldozat	57
b) A belső áldozat	58
3. Ruspei Fulgentius	59
4. Nagy Szent Gergely	60
5. A későbbi atyák	61
6. A gall liturgiák	62
7. A római liturgiák	64
a) Változás és növekvő pompa	64
b) A fogadalmi mise és a magánmise	65
c) A fejlődés ellenhatásai	67
VI. A KORA KÖZÉPKOR	68
1. A római liturgia bevezetése Galliába	69
2. A „misemagyarázatok”	71
3. Vita a valóságos jelenlétről	72
4. A „feláldozás” megújulása	73
5. A konszekráció mint emlékeztető áldozat	74

VII. A SKOLASZTIKA VIRÁGKORÁTÓL A REFOR-	
MÁCIÓIG	76
1. Halesi Sándor és Nagy Szent Albert	76
2. Aquinói Szent Tamás	77
3. Duns Scotus és Gabriel Biel	79
4. A korlátolt gyümölcsök elmélete és ennek	
hatásai	81
5. A valóságos jelenléte felfogása; a misék	
szaporítása	82
6. Támadás és ellentámadás	84
7. Luther és a többi reformátor	86
VIII. A TRIENTI ZSINATTÓL MAIG	87
1. Trient munkája	87
2. Trient és a Tridentinum utáni teológusok	88
3. Az áldozat megsemmisülésének elméletei	89
a) Misztikus megölés	90
b) Valóságos „megölés”	91
4. Más elméletek	92
5. Újfajta megközelítés és ennek forrásai	93
6. Korunk irányai	95

MÁSODIK RÉSZ: AZ EUCHARISZTIKUS ÁLDOZAT TEOLÓGIÁJA

I. A MEGVÁLTÁS MŰVE MINT ÜDVÖZITŐ	
ÁLDOZAT	97
1. Krisztus azért jött, hogy megváltó áldozat-	
ot mutasson be	97
2. Újfajta „áldozat”	98
3. Az utolsó vacsora mint cselekedetben meg-	
nyilvánuló jövendölés	100
II. A MEGVÁLTÓI MŰ EMLÉKEZETE	102
1. Tárgyi emlékjel	102
2. A megjelenítés természete	104
3. Krisztus jelenlétének különféle módjai	106
4. A megemlékező cselekmény és tartalma	108
III. KRISZTUS ÉS AZ EGYHÁZ ÁLDOZATA	110
1. A protestánsok és az egyház áldozata	110
2. A katolikus hagyomány	112
	319

3. Szentségi áldozat	114
a) Anamnézis	115
b) Epiklézis	116
c) Eucharisztia	116
d) Proszphora	118
4. Az egyház önátadásának egyéb kifejezései	119
 IV. A FELAJÁNLO EGYHÁZ	 121
1. Az egész egyház felajánl	122
2. Történelmi változások	124
3. A tevékeny cselekvő: az egybegyűlt gyülekezet	125
4. Zárókövetkeztetés	127
 V. A SZENTSÉGI CSELEKMÉNY ÉS KELLÉKEI	 127
1. Az eucharisztikus cselekmény alanya	128
a) A fölszentelt pap	128
b) A pap mindig képes a konszekrációra	130
2. Az eucharisztikus cselekmény anyaga	131
3. Az átváltoztató szó	132
a) Jézus szavainak ismétlése	132
b) Az áldás vagy epiklézis	134
c) A konszekrációs epiklézis helye és értelme	135
d) A konszekrációs epiklézis új értelmezése	136
 VI. AZ ÁLDOZÁS MINT ÁLDOZATI LAKOMA	 138
1. A szentmise több, mint étkezés	138
2. A szentmise mint étkezés	140
 VII. A SZENTMISE ÉRTELME ÉS ÉRTÉKE	 141
1. Az összegyűlt közösség ünnepe	142
2. Trient és a mise mint engesztelés	143
3. A szemlélet történelmi eltolódása	144
4. A szentmisének mint kegyelemközlő áldozatnak „hatékonyága”	146
5. A mise gyümölcsei	148
6. A stipendium	150
7. Hogyan értsük helyesen, hogy a mise kegyelemközlő?	150

HARMADIK RÉSZ: A LITURGIKUS FORMA

I. A SZENTMISE SZERKEZETÉNEK KIALAKULÁSA	153
1. Alapszerkezet az apostoli időkben	153
2. Egység és szabadság	155
3. Közös hagyomány és növekvő szabályozás	157
II. A BEVEZETŐ SZERTARTÁSOK	158
1. Bevonulási szertartás, nyitó imák és tömjénezés	159
2. A bűnbánati szertartások kifejlődése a misszéban	161
3. 1969-es miserend: Bevonulási szertartás és üdvözlés	163
4. Bűnbánati szertartás és Kyrie	165
5. Gloria	167
6. Collecta	169
7. A collecta műfaja és jellege	170
III. AZ IGELITURGIA	172
1. Az olvasmányok és énekek kiválasztása	172
2. Az evangélium	174
3. A nyelvi szakadék	176
4. A liturgikus reform	177
5. Homília	178
6. Hitvallás (Credo)	179
7. Egyetemes közbenjárások (hívők könyörgése)	181
IV. A FELAJÁNLÁS	183
1. A felajánlás a keleti liturgiában	184
2. A felajánlás a nyugati liturgiában	185
a) Felajánlási körmenet	185
b) A szertartás kifejlődése	186
3. Az új miserend	188
V. AZ EUCHARISZTIKUS IMA	190
1. Az eucharisztikus ima történeti kifejlődése	190
a) Az alapítási elbeszélés kezelése	190
b) Az elbeszélés elhelyezése	191
2. Anamnézis és felajánlás	193
3. Közbenjárások	194
4. A csendes kánon	196

5. A liturgikus reform	197
a) Általános megközelítés	197
b) Az új eucharisztikus imák	198
c) Prefáció és Sanctus	199
d) A kánon többi része	201
VI. AZ ÁLDOZÁSI LITURGIA	203
1. Az Úr imája	203
2. Egyéb áldozás előtti szertartások	204
3. Áldozás és áldozás utáni szertartások	206
4. Új miserend	207
a) Általános vonások; békecsók	207
b) Más áldozási szertartások	208
VII. A BEFEJEZŐ SZERTARTÁS	210
1. Az áldás	211
VIII. ÜNNEPÉLYESSÉGI FORMÁK AZ EUCHARISZTIA MEGÜLÉSÉBEN	212
1. Püspöki és papi mise	213
2. Magánmise	215
3. A liturgikus mozgalom	216
4. Koncelebrálás (együttmisézés)	217
IX. AZ EUCHARISZTIKUS ALAKÍTÓ ELEMEL	219
1. A nép részvétele	220
2. Zene	221
3. A többi művészet	223
4. A művészet alkalmazásának liturgikus elvei	224
5. Hitelesség és rend	225

NEGYEDIK RÉSZ: A MISE LELKI ÉS LELKIPÁSZTORI OLDALA

I. EUCHARISZTIKUS JELLEGŰ VALLÁSOSSÁG ÉS KERESZTÉNY ÉLET	229
1. Az eucharisztia mint a lelkiség központja	229
2. Az egész keresztény élet központja	231
II. A JEL ÉS A JELZETT DOLOG	233
1. A keresztény önfelajánlás istentiszteleti kifejeződést keres	233
2. A fő istentiszteleti kifejeződés az eucharisztia	235

III. A TITOK FÁTYLA – VAGY LÁTHATÓ BEMUTATÁS?	237
1. A misztérium lefátyolozása a hívők elől	237
2. Az értelmes világosság eszménye	239
3. Mérlegkészítés	241
4. Fátyol alatt és fátyol nélkül ugyanegy misztérium	243
IV. MILYEN SÜRÜN MUTASSUK BE A MISÉT?	245
1. Vasárnap és eucharisztia	245
2. Modern viszonyok és korszerűsítések	247
3. Köznapi misék	249
4. Mindennapi mise	250
5. A bemutatás és a részvétel gyakoriságának szabálya	251
V. A SZENTMISE A LELKIPÁSZTORI MŰKÖDÉSBEN	253
1. A vasárnapi mise központi szerepe	254
2. Misemagyarázat	256
3. A homília jelentősége és szerepe	258
4. Maga a mise önmagának legjobb magyarázata	259
VI. AZ ÜNNEPLŐ KÖZÖSSÉG	261
1. Az alkalmazkodás és határai	262
2. Plébániamise és csoportmisék	263
3. A kis közösségeknek tartott misék kérdése ma	265
VII. EUCHARISZTIA ÉS AZ EGYHÁZ EGYSGÉGE	267
1. Az eucharisztia mint az egység oka és kifejezője	267
2. A közös istentisztelet kérdése	269
3. A katolikus egyház jelenlegi álláspontja	271
4. Az ökumenikus mozgalom és az interkommunió	272
VIII. BEFEJEZÉS	274
Jegyzetek	279
Bibliográfia	290
Rövidítések	295
Névmutató	297
Tárgymutató	309
Latin szavak jegyzéke	314
Görög és héber szavak jegyzéke	316
	323

