

**Baccalaurea dolgozat**  
Dissertatio ad Baccalaureatum

**Farkas László**  
**2001**

**PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
HITTUDOMÁNYI KAR**

**DOGMATIKA TANSZÉK**

**AZ EUCHARISZTIA  
A SACROSANCTUM CONCILIUM  
ZSINATI KONSTITÚCIÓ TANÍTÁSÁBAN**

**baccalaurea dolgozat**

***Készítette: FARKAS LÁSZLÓ***

***Konzulens:  
DR. PUSKÁS ATTILA  
ny. rk.t. tanszékvezető professzor***

**Budapest, 2001**

## TARTALOMJEGYZÉK

TARTALOMJEGYZÉK.....	3
BEVEZETÉS .....	7
A SZAKDOLGOZAT TÉMÁJA ÉS CÉLJA.....	7
A SZAKDOLGOZAT MÓDSZERE.....	7
A SZAKDOLGOZAT FELÉPÍTÉSE .....	7
I.fejezet: A Patre, ad Patrem: a liturgia, mint megszentelés és kultusz (ad Patrem).....	7
II. fejezet: Jézus Krisztus liturgikus, és egyéb jelenléti módjainak viszonya .....	8
III.fejezet: In Spiritu Sancto: a Szentlélek, mint a liturgia alapprincipiuma.....	8
IV.fejezet: Per Christum, cum ipso, in ipso: Krisztus jelenléti módjai a liturgiában.....	9
V.fejezet: Krisztus jelenléti módjainak specifikuma a szentmisében, a pap személyében és az eucharisztikus színek alatt .....	9
A TÉMA AKTUALITÁSA .....	10
I.    A KONSTITÚCIÓ ÚJSZERŰ LITURGIA FOGALMA .....	11
1. A LITURGIA, MINT ISTEN MEGSZENTELŐ MŰVE, ÉS MINT AZ EMBER ISTENTISZTELETI VÁLASZA .....	11
1.1. A liturgiát az Egyház kultuszával azonosító definíció .....	11
1.2. A „Mediator Dei” enciklika definíciója a liturgiáról .....	11
1.3. A konstitúció definíciója a liturgiáról .....	11
2. A LITURGIA, MINT AZ ÚJSZÖVETSÉG AKTUALIZÁLÁSA, ÉS MINT DIALÓGIKUS TÖRTÉNÉS .....	12
2.1. A liturgia, mint szent csere és az újszövetség aktualizálása .....	12
2.2. A szóterikus, mint a liturgia konstitutív eleme .....	12
2.3. A megszentelés és a kultusz össze nem keverhető, és szétválaszthatatlan egymáshoz rendeltsége, s a liturgiának ebből következő dialógikus jellege .....	13
2.4. Félreértések .....	14
II.    JÉZUS KRISZTUS LITURGIKUS ÉS EGYÉB JELENLÉTI MÓDJAINAK VISZONYA .....	15
1.    JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTE A LITURGIÁBAN .....	15
2.    KRISZTUS JELENLÉTE MINDEN LÉTEZŐBEN ÉS MINDEN ACTIO-BAN .....	16
3.    KRISZTUS JELENLÉTE A MEGIGAZULTAKBAN .....	16
4.    ÖSSZEGZÉS .....	18
III.    A SZENTLÉLEK, MINT JÉZUS KRISZTUS LITURGIKUS JELENLÉTÉT LEHETŐVÉ TEVŐ PRINCIPIUM .....	20
1.    A KONSTITÚCIÓ SZÖVEGE .....	20
1.1. Előzetes megjegyzések.....	20

1.2. Utalások a Szentlélekre a liturgia lényegéről szóló fejezetben (az I. fejezet első része): .....	21
<b>2. A SZENTLÉLEK ÉS KRISZTUS JELENLÉTE A LITURGIÁBAN.....</b>	<b>24</b>
2.1. A Szentlélek hatékonysága a liturgiában, mint misztériumban .....	24
2.2. A liturgia, mint Jézus Krisztus papi feladatának gyakorlása .....	24
2.3. Krisztus jelenléte a pap személyében (in ministri persona) .....	27
2.4. Krisztus jelenléte a szentségekben .....	28
2.5. Krisztus jelenléte az Ő szavában és az Egyház imájában .....	30
<b>IV. A SACROSANCTUM CONCILIUM ÚJSZERŰ TANÍTÁSA JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTI MÓDJAIRÓL A SZENT LITURGIÁBAN .....</b>	<b>32</b>
1. A „MEDIATOR DEI” ENCIKLIKA TANÍTÁSA JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTI MÓDJÁRÓL A SZENT LITURGIÁBAN.....	32
1.1. Az enciklika liturgia-teológiai alapvetése .....	32
1.2. Jézus Krisztus és az Egyház közötti reláció, amely az Ő különböző jelenléti módozatait lehetővé teszi .....	33
<b>2.A LITURGIKUS KONSTITÚCIÓ TANÍTÁSA JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTI MÓDJAIRÓL A SZENT LITURGIÁBAN .....</b>	<b>33</b>
2.1. Az SC 7 szövegtervezeteinek összehasonlító elemzése.....	34
2.1.1. Az első tervezet.....	36
2.1.2. A 2. tervezet .....	36
2.1.3 A 3. tervezet .....	37
2.1.4. A 4. tervezet .....	37
2.1.5 Az 5. tervezet .....	38
2.2. Diskussziók az előkészítő központi bizottságban .....	38
2.3. Az előkészítő liturgikus bizottság 7. fejezettel kapcsolatos munkájának értékelése .	39
2.4. A liturgikus konstitúció első fejezete a zsinat első ülésén (első ülészak: 1962 október 11 - december 8.) .....	39
2.4.1. A zsinati liturgikus bizottság javaslatai az SC 5-7 javítására .....	41
2.4.1.1. Az 5. és 6. cikkely: .....	41
2.4.1.2. Az SC 7,1.....	42
2.4.1.3. Az SC 7,2-4 .....	43
2.4.1.4. A zsinati atyák további javaslatai a 7. cikkellyel kapcsolatban, a második ülés után.....	44
<b>V. JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTÉNEK MÓDjai AZ EUCHARISZTIA ÜNNEPLÉSE SORÁN .....</b>	<b>46</b>
1. AZ ÚR JELENLÉTE AZ EUCHARISZTIA ÜNNEPLÉSÉBEN (A SZENTMISE ÁLDOZATÁBAN) .....	46
1.1. Az SC-nak témánkhoz alapul szolgáló szövegei: .....	46

1.1.1. A legfontosabb szövegek az Eukarisztiáról szóló fejezet 47-49. articulusában található:	47
1.2. Az Eucharisztia misztériuma, mint a liturgia centruma	48
1.3. Az eucharisztikus ünneplés egysége és egésze	48
1.3.1. A szentmise dogmatikai tartalma és liturgikus kifejeződési formája (alakja, megjelenése)	49
1.3.2. A szentmise, mint egység	49
1.4. A szentmise, mint áldozat	50
1.4.1. Az áldozat egysége	51
1.4.2. Az Egyház áldozata	52
1.4.3. A szentmise, mint áldozat	53
1.4.4. Az SC 47 tanítása a szentmise áldozat-jellegéről	53
1.5. A szentmise, mint az Úr halálának és feltámadásának emlékezete	54
1.5.1. Repraesentatio	54
1.5.2. Emlékünnep (memoriale)	55
1.5.3. Anamnesis	55
1.5.4. Alkalmazás	56
1.5.5. A keresztáldozat „ misztérium-jelenlét”-e az Egyház szentmiseáldozatában	56
1.6. A szentmise, mint szentség	57
1.7. A szentmise, mint lakoma	58
1.7.1. Forma és tartalom	58
1.7.2. Pászka-lakoma	59
1.7.3. Áldozat és lakoma	59
1.8. Összefoglalás	60
<b>2. KRISZTUSNAK, MINT FŐPAPNAK A JELENLÉTE A LITURGIÁT VÉGZŐ PAP SZEMÉLYÉBEN</b>	<b>61</b>
2.1. Jézus Krisztus papsága és áldozata az újszövetségi írások tanúsága szerint	61
2.2. A misztikus test eucharisztikus kultusza	64
2.3. Az Úr aktuális jelenlétének módja a papi szolgálatban:	68
<b>3. AZ ÚR JELENLÉTE AZ EUCHARISZTIKUS SZÍNEK ALATT</b>	<b>69</b>
3.1. A konstitúció témával kapcsolatos szövegei	69
3.2. Az Úr színek alatti jelenlétének kiemelt rangja	70
3.3. Szubsztanciális jelenlét	71
3.4. A színek alatti jelenlét viszonya az egyéb liturgikus jelenléti módokhoz	71
3.5. Újabb megértési kísérletek	72
3.5.1. Az újabb megértési kísérleteket lehetővé tevő előzmények	73
3.5.2. Kontroverziák a transzszubsztanciációfogalma körül	74

a) Fizikai szempontú fogalmi megközelítések: .....	74
b) Teológiai szempontú fogalmi megközelítések: .....	74
c) Antropológiai szempontú fogalmi megközelítések: .....	75
d) Az antropológiai szempontú megközelítés korrigált változatai: .....	76
3.5.3. A transzfalizációs elméletek eredményeinek kiértékelése: .....	76
3.5.4. Összefoglalás .....	77
<b>BEFEJEZÉS</b> .....	79
<b>IRODALOMJEGYZÉK</b> .....	81
Rövidítések jegyzéke .....	81
Fő forrásaink .....	81
<b>A témánkhoz tartozó bibliográfia</b> .....	81
Kommentárok.....	83
<b>Lexikális művek, szótárak</b> .....	83

## BEVEZETÉS

### A SZAKDOLGOZAT TÉMÁJA ÉS CÉLJA

A dolgozat címe: Az Eucharisztia a Sacrosanctum Concilium zsinati konstitúció tanításában. Alcíme: Jézus Krisztus eucharisztikus ünneplés során való jelenléti módjainak specifikuma és kiemelt volta.

A konstitúció az eucharisztikus ünneplést (amin belül Krisztus háromféle jelenlétéről fogunk beszélni, amint azt az SC 7. articulusa is teszi: magában az eucharisztikus cselekményben (*actio eucharistica*), a pap személyében, és a kenyér és bor színe alatt) a liturgia (λειτουργία - 'a népért végzett közszolgálat', 'Isten és ember szolgálata') legtökéletesebb megvalósulásának és szívének tekinti, és középponti szerepet ad annak az egyéb liturgikus cselekményekhez viszonyítva. Ugyanígy kiemelt rangot ad az Úr színek alatti jelenlétének. Dolgozatunk célja, hogy bemutassuk, miben áll az Eucharisztia ez a központi és kiemelt szerepe.

### A SZAKDOLGOZAT MÓDSZERE

Témánk megközelítésében a távolról közelre haladó módszert követve először Krisztus liturgikus jelenléti módjainak jobb megértése érdekében elhelyezzük azt az egyéb jelenléti módjainak összefüggésében, majd végül témánkhoz közelítve rátérünk Jézus Krisztusnak az eucharisztikus ünneplés során való jelenléti módjainak tárgyalására, de a teljesebb megértés érdekében ezt is az egyéb liturgikus jelenléti módok összefüggésébe állítjuk. Végül részletesen kifejtjük Jézus Krisztus jelenlétét és tevékenységét az eucharisztikus ünneplésben (I.), a pap személyében (II.) és az eucharisztikus színek alatt (III.).

A konstitúció 7. fejezete fog vezérfonalul szolgálni dolgozatunk felépítése számára, ugyanis itt foglalja össze egyedül a zsinat a különböző liturgikus cselekményeket, és itt állítja azokat egyfajta sorrendiségbe (mivel az összefoglalás és összehasonlítás kulcsszava itt a jelenlét, ezért mi is a jelenlét módjának szempontjából fogjuk az Eucharisztia specifikumát bemutatni), megadva az egyes jelenlétek sajátos módját, illetve minősítését (pl. erejénél fogva, igéje által, kiváltképpen).

### A SZAKDOLGOZAT FELÉPÍTÉSE

#### ***I. fejezet: A Patre, ad Patrem: a liturgia, mint megszentelés és kultusz (ad Patrem)***

A Sacrosanctum Concilium című zsinati dokumentum műfaját tekintve nem határozat (*dekrétum*) minden teológiai alapvetés és megokolás nélkül, hanem konstitúció, s ezért dogmatikai megalapozást is tartalmaz. Nem csak reformhatározatokról van szó tehát, hanem azoknak a Szentírásból és az apostoli atyáktól táplálkozó teológiai alátámasztásáról is. A külső reformok a liturgia újraértelmezése nélkül nem érnék el azt a céljukat, hogy „a krisztusi életet a hívekben egyre jobban elmélyítik” (SC 1). A liturgikus mozgalom nagyon magas igényeket támasztott a zsinat elé. A konstitúció ezeknek megpróbált megfelelni, amint azt mutatja a liturgiának az egészen újszerű értékelése: minden liturgikus ünneplés „kimagaslóan szent cselekmény, melynek hatékonyságát az Egyház semmi más cselekedete nem éri el sem jogcím, sem fokozat tekintetében” (SC 7), „ez ugyanis az első és nélkülözhetetlen forrás, amelyből a hívek az igazi keresztény lelkületet merítik” (SC 14). A liturgia ugyanis „az a csúcspont, mely felé az Egyház tevékenysége irányul; ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje” (SC 10). A liturgiának ez a szemlélete aligha összeegyeztethető a magát

már oly régóta tartó megközelítéssel, mely a liturgiát a kultusszal és a vallásosság erényének gyakorlásával azonosította (bővebben ld. az első fejezetben).

Bennünket dolgozatunkban a konstitúciónak a liturgia újfajta szemléletét megalapozó - az atyáknak és a szentírásnak az újrafelfedezésére alapozott - dogmatikus fejezetei fognak érdekelni. Ilyen liturgia-teológiai megalapozást nagyobb terjedelemben csak az egyes fejezetek bevezető articulusaiban találhatunk. Kifejezetten Az Eucharisztia szentséges misztériuma című második fejezet első articulusa (SC 47) foglalja össze a zsinat Eucharisztia-teológiáját, de ennek teljesebb megértéséhez szükséges azt abban az összefüggésben elhelyezni, amit a zsinat általában mond a liturgiáról főleg az első fejezet első részében (SC 5-13), mert az egyfajta általános értelmezési kulcsot ad az egyes fejezetekben később kifejtett témákhoz (II. fejezet: Eucharisztia, III. A többi szentség és a szentelmények, IV. A szent zsolozsma stb.). Amit a liturgiáról általánosságban elmondhatunk, azt mind elmondhatjuk az Eucharisztia-ról, mely annak legfőbb megvalósulása.

Dolgozatunk I. fejezetében abból a célból fogjuk tehát megvizsgálni a konstitúció újszerű liturgia fogalmát (mely egyébként a biblikus és patrisztikus hagyományoknak megfelel), hogy megérthessük eucharisztikus teológiájának új hangsúlyait (szempontjait).

## **II. fejezet: Jézus Krisztus liturgikus, és egyéb jelenléti módjainak viszonya**

A 7. cikkely, amely mint említettük dolgozatunk felépítése számára vezérfonalul szolgál, mindjárt első mondatában kimondja Krisztus liturgikus jelenlétének kiemelt voltát, egyéb, nem-liturgikus jelenléti módjaihoz viszonyítva: „Ennek a nagy műnek teljes megvalósítása végett Krisztus mindig jelen van Egyházában, de kiváltképpen a liturgikus cselekményekben”. A II. fejezetben ezért mi is arról fogunk beszélni, hogy miben áll Jézus Krisztus liturgikus jelenlétének ez a specifikuma egyéb, nem-liturgikus jelenléti módjaihoz képest.

## **III. fejezet: In Spiritu Sancto: a Szentlélek, mint a liturgia alaprincípiuma**

Jézus liturgikusan ugyanúgy tevékenykedik, mint az Ő Egyháza: *in Spiritu Sancto*. Ezt a Szentírás (vö. Jn 20,22; Apcsel 8,15-20; 20,28; Róm 8,9-27; 15,16; 1Kor 12,13; Gal 4,4-6; Ef 1,13 köv.; 2,18; 5,18; 6,18; Zsid 9,14; Júd 20) és a hagyomány többször is kimondja. Különösen a liturgikus tradíció tanúsítja, hogy az üdvösség misztériuma az Atyától kiindulva, Krisztus által, a Szentlélekben aktualizálódik liturgikusan, s ugyanígy a mi liturgikus válaszuk az imádságban és az áldozatban Krisztus által, a Szentlélekben az Atyához száll fel.<sup>1</sup> Római Hippolit a liturgikus összejevetelt egyenesen olyan helynek tekinti, ahol a Lélek virágzik.<sup>2</sup>

A zsinatot megelőző liturgikus megújulás évtizedeiben az Egyház krisztológiai szempontú megközelítése dominált és a pneumatikus dimenzió csak nagyon rövidre fogottan villant fel, s ez XII. Piusz liturgikus enciklikájára<sup>3</sup> is érvényes. A konstitúció tervezetében csak két helyen volt megemlítve kifejezetten a Szentlélek szerepe és csak egyes zsinati atyák szorgalmazására került be később még további négy helyen. A zsinat többi tervezete esetén sem történt ez másképp. Ez egy olyan gyengesége a zsinatnak, amit a keleti egyházak és az evangélikus teológia joggal vetnek a szemünkre, hiszen így a liturgiát is megalapozó szentháromságos dialektika (*a Patre, per Filium, in Spiritu Sancto*, és *per Filium in Spiritu Sancto ad Patrem*) is jobban kifejeződésre jutott volna.

Dolgozatunk III. fejezetében ezért, mielőtt rátérnénk az Úr liturgiában való jelenlétének tárgyalására, fontosnak tartjuk az SC nagyon szűkre szabott, Szentlélekre való utalásaiból

<sup>1</sup> Vagaggini, C., *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln-Köln 1959, 138-171.

<sup>2</sup> Hippolytos, R., *Traditio apostolica*, 35, in Botte, B., *Apostolische Überlieferung*, Münster 1963, 83.

<sup>3</sup> Piusz, XII., *Mediator Dei et hominum kezdetű apostoli körlevele a szent liturgiáról* (1947), SZIT, Budapest 1948, a továbbiakban ld. MeD.



kiolvasni azok teljes tartalmát (a szentírás tanúságára alapozva), és ezekből kiindulva a Szentlélek Istent úgy bemutatni, mint a liturgia alapprincípiumát. A fejezet második részében rámutatunk arra az összefüggésre, hogy a Szentlélek miképpen teszi lehetővé az SC 7-ben említett liturgikus jelenléteket.

#### ***IV.fejezet: Per Christum, cum ipso, in ipso: Krisztus jelenléti módjai a liturgiában***

A végső és elsődleges cselekvő a liturgiában - azaz a *minister principalis*, ahogy az iskolás teológia mondaná - Krisztus, a Közvetítő és Főpap, vagy „a szentély szolgája”, ahogy a Zsidókhöz írt levél nevezi Őt (Zsid 8,2). Ahogyan „az emberek megváltásának és Isten dicsőítésének ezt a művét... az Úr Krisztus teljesítette be... elsősorban pászka-misztériuma által” (SC 5), úgy az üdvösség ezen misztériumának a teljes megvalósítása végett „Krisztus mindig jelen van Egyházában, de kiváltképpen a liturgikus cselekményekben” (SC 7). Közelebbről nézve jelen van a celebráló papban és kiváltképp a színek alatt, a szentségek kiszolgáltatójában, az Ige olvasásában és végül az imádkozó és éneklő Egyházban - olvashatjuk ugyancsak a 7. articulusban. Az SC 7. fejezet sorolja fel azokat a liturgikus cselekményeket, melyeknél az Úr valóságos jelenlétéről beszélhetünk. Az egyes jelenlétek mind a jelenlét módját tekintve, mind pedig Krisztus tevékenységének módját tekintve (*virtualiter-actualiter*) különböznek. Nagyon sok vita eredményeképp született meg az a finom *distinctio*, amit a 7. fejezet jelenlegi formájában olvashatunk. Ez a cikkely számunkra kapitális jelentőségű.

Dolgozatunk IV. fejezete ezért betekintést nyújt a 7. articulus körüli vitákba és bemutatja a cikkely liturgikus jelenléti módokat összegző perspektívájának újszerűségét a MeD tanításával összehasonlítva. Az SC 7 teológiájának teljesebb megértése érdekében nyomon fogjuk követni a szöveg fejlődési fázisait is. Célunk ezzel a fejezettel, hogy az SC tanítását megértsük Jézus Krisztus jelenléti módjairól a liturgiában.

#### ***V.fejezet: Krisztus jelenléti módjainak specifikuma a szentmisében, a pap személyében és az eucharisztikus színek alatt***

Az V. fejezetben érkeztünk el oda, hogy kifejtsük Jézus Krisztus jelenlétének módjait az Eucharisztia ünneplése során. Fejezetünk a 7. cikkely felsorolása szerint három részből fog állni: Krisztus három jelenléti módjáról lesz szó: 1. „a szentmisében”, 2. „a pap személyében, mert az áldozatot ugyanaz mutatja be most a papok szolgálata által, mint aki a kereszten önmagát feláldozta”, 3. „az eucharisztikus színek alatt”.

A konstitúció dogmatikai fejtegetései heves vitákat váltottak ki, ennek ellenére mindössze négy ellenszavazat ellenében sikerült elfogadtatni a dokumentumot. Az egyhangú elfogadás ára az volt, hogy helyenként engedményeket tett a zsinat az előző évszázadok iskolás teológiájának. Egészében azonban elmondható az, amit egy anglikán teológus jegyez meg a konstitúció nagy érdeméért: „a zsinati atyák tudatosan a megváltás alapvető témájára koncentráltak, és így figyelemre méltó módon ismét megtalálták az egyensúlyt, ami számos későbbi (zsinatot megelőző<sup>4</sup>) fejtegetésben azzal fenyegetett, hogy veszendőbe megy. Ezen oknál fogva bizonyul a Liturgikus konstitúció teológiailag éppúgy, mint a liturgia szempontjából ökumenikus súlyúnak<sup>5</sup>. A konstitúció központi témája tehát az Úr halálának és feltámadásának misztériuma, azaz a pászka-misztérium, és épp ez az, ami az Eucharisztia szentséges misztériumában jelenvalóvá lesz. Erre a hittitokra próbáljuk némileg rányitni szemünket az V. fejezet első részében, ahol az SC 47 folyamatos egzegézise alapján fogjuk bemutatni az Eucharisztia misztériumának egyes szempontjait.

<sup>4</sup> A szakdolgozat írójának értelmező megjegyzése.

<sup>5</sup> Mascal, E.L., in *Graham Street Quarterly* 1964, 17-27, itt 26 köv.; idézi az *Irénikon* 37 (1964) 347.

Fejezetünk 2. részében Jézus Krisztus papságának analógia nélküli voltát mutatjuk be, majd azt, hogy mint elsődleges és fő cselekvő miként van jelen a pap személyében.

A 3. részben pedig Jézus Krisztus színek alatti szubsztanciális jelenlétének egyedülálló voltát mutatjuk be, majd kitekintést nyújtunk azokra a kísérletekre, melyek a *transsubstantiatio* dogmáját új megközelítéssel próbálták kifejezni.

## A TÉMA AKTUALITÁSA

Magyar nyelven mindeztáig nem született összefoglaló mű a *Sacrosanctum Concilium* Eucharisztia tanáról, és arról, hogy az SC 7. cikkelyében felsorolt, és sokat idézett liturgikus jelenléti módoknak mi az egymáshoz való viszonya. A felszínes hivatkozásoknak kettős eredménye van. Egyesek egy lapon említik („egy kalap alá veszik”) az összes jelenléti módot, és nem tesznek köztük különbséget, s így pl. leértékelik az eucharisztikus színek alatti, minőségileg más (*szubsztanciális*) jelenlétet. Ez inkább német nyelvterületen és protestáns hatásra jelentkezik. Nálunk talán a másik félreértés a gyakoribb. Mivel az articulus külön nem hangsúlyozza ki, hogy az említett jelenléti módok egytől egyig valóságosak, ezért az eucharisztikus jelenléthez képest pusztán képzeletbeli vagy pusztán szimbolikusan értendő jelenlétnek tekintik (pl. az imádkozó Egyházban való jelenlétét). Megkíséreljük kimutatni, hogy a zsinat azáltal, hogy felértékeli a színek alatti jelenléten kívüli egyéb jelenléti módokat, azáltal nem leértékeli a szubsztanciális jelenlétet, hanem még inkább kihangsúlyozza magasztosságát, és fordítva.

Dolgozatunk 3. fejezetében egy pneumatológiai megalapozásra teszünk kísérletet, annak érdekében, hogy a liturgiát ne csak az egykor élt Krisztus jelenvalóvá tételeként értsük (vertikális irány), hanem a most is élő, és felmagasztalt Úr jelenbeli és mindig újat hozó cselekvésének (horizontális). A krisztusi életnek ez a kalandja, azaz a Krisztussal való találkozások mindig új és nagyszerű meglepetéseket hozó gazdagsága, Krisztusnak a bennünk és rajtunk való cselekvése valósul meg legkiválóbb módon az Eucharishtiában. A Szentlélek az, aki megalapozza és lehetővé teszi mind a vertikális, mind a horizontális jelenlét kimeríthetetlen gazdagságát. Teológiánkban nagy hangsúly kerül a dokumentálható, történeti tényekre, Krisztus életének történelmi rekonstruálására, annál kevesebb viszont Jézus Krisztus jelenbeli tevékenységének mindig új és meglepetésszerű voltára, amely a Szentlélekben valósul, és a keresztény életet a leg-egzisztenciálisabban érinti.

Az ötödik fejezetben látni fogjuk, hogy az Eucharisztia ünneplése során nemcsak a színek alatti jelenlétről beszélhetünk, sőt a színek alatti jelenlétet nem is szabad elszakítani Jézus Krisztusnak az Eucharisztia ünneplése során való misztérium-jelenléte összefüggéséből. Ezen a területen még vannak kívánni valók. Elsődleges ugyanis az *actio eucharistica* (azaz az Eucharisztia megcselekvése = szentmisében való aktív részvétel) és ennek összefüggésében, és erre irányulva végezzük azután a szentségimádást. Másrészt világossá fog válni fejezetünkben az is, hogy értelmetlen az az összehasonlítás, hogy a szentmise inkább áldozat-e vagy lakoma. Ugyanis ezek nem egymás alternatívái. A szentmise tartalma Krisztus pászka áldozata, amelyet egy lakoma külső megjelenésében, formájában hagyott ránk örökölni.

# I. A KONSTITÚCIÓ ÚJSZERŰ LITURGIA FOGALMA<sup>6</sup>

## 1. A LITURGIA, MINT ISTEN MEGSZENTELEŐ MŰVE, ÉS MINT AZ EMBER ISTENTISZTELETI VÁLASZA

### 1.1. A liturgiát az Egyház kultuszával azonosító definíció

A XIX. században a liturgiát úgy tekintették, mint egy hivatalosan megbízott szent szolgálattevő által vezetett istentiszteletet, mint kultuszt. A kultuszt Szent Tamás óta a vallásosság belső erénye külső gyakorlásának tartották, amely erény (*religio*) megint csak egy alfaja volt az igazságosság erényének. Az „Add meg mindenkinek, ami jár!” természetjogi elvnek az Istenre alkalmazása ez: Add meg Istennek is, ami Neki jár, azaz az imádat, tiszteletet.

A liturgia lényege eszerint a tőlünk az Istenhez felszálló irányban végbevitt tettekben áll, amely ezen túl majdnem mindig külsőleg látható és jogilag szabályozható. Istennek a hozzánk leszálló, üdvösséget hozó cselekedete, a liturgia szakramentális és megszentelő aspektusa, nem tartozik a liturgia lényegéhez, hanem csak egyike a liturgia kettős céljának és hatásának: azaz az Isten tiszteletének és az emberek megszentelésének. Egyesek odáig mentek, hogy szeparálták a szentségeket az istentisztelettől és a liturgiától.

### 1.2. A „*Mediator Dei*” enciklika definíciója a liturgiáról

Az enciklika (1947) erélyesen fellépett azzal a széles körben elterjedt szemléletmóddal szemben, hogy a liturgiát annak külső megnyilvánulásával - a rítusokkal, ceremóniákkal és annak jogi rendjével - azonosítsuk (Nr. 25). Aztán a *Mystici Corporis* (1943) nyomán járva túllépett a liturgia klerikális fogalmán<sup>7</sup>, amennyiben a liturgia alanyaként az Egyház egész misztikus testét, a „krisztushívők közösségét” (Nr. 28) jelölte meg. A liturgia nem más, mint „Krisztus papi hivatalának gyakorlása” (Nr. 3; 22), és azt Krisztus, amint az összefüggésből kiolvasható mind felszálló mind leszálló irányban, azaz az Atya és az emberek irányában is gyakorolja. A liturgiában továbbfolytatódik megváltásunk műve, és annak gyümölcseit alkalmazzuk magunkra (Nr. 29). Az Atya megdicsőítése „a szent liturgia lényege és értelme. Hozzá tartoznak az áldozat, a szentségek és az istendicséret” (Nr. 169). Az enciklika, még ha nem is vonta le mindenben a megfelelő gyakorlati következményeket, jó elméleti alapvetést nyújtott a zsinatnak. Ezek mellett az előremutató impulzusok mellett erősen megmutatkozott az enciklikában az iskolás teológia hagyományának nehézségi ereje is. Ezt felismerhetjük még abban a mondatban is, amelyben a liturgia definícióját adja meg: „a szent liturgia Jézus Krisztus egész titokzatos testének, a Fejnek és a tagoknak nyilvános istentisztelete (kultusza)” (Nr.20).

### 1.3. A konstitúció definíciója a liturgiáról

Ugyanezt a mondatot megtalálhatjuk a konstitúcióban, amikor az 5-7. cikkelyt összefoglalja, viszont ott a definíciónak ez csak egy rész aspektusát jelenti: „Méltán foghatjuk föl tehát a liturgiát úgy, mint Jézus Krisztus papi hivatalának gyakorlását, melyben érzékelhető jelek jelzik, és a maguk sajátos módján meg is valósítják az ember megszentelését, és Jézus Krisztus misztikus teste, vagyis a fő és a tagok együtt, teljes értékű,

<sup>6</sup> v.ö. Lengeling, E. J., *Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst*, in *LJ* 15 (1965) 1-27.

<sup>7</sup> v.ö. Rítuskongregáció 1958-as instrukciója (*De musica s. et s. Liturgia*), amely az olvasmányokat, a kórusénekeket és más szolgálatokat tulajdonképpen klerikus szolgálatokként definiálta, amelyek csak delegáció révén ruházhatók át laikusokra. Ezzel szemben a konstitúció *verum ministerium liturgicum*-ról (valódi liturgikus szolgálatról) beszél (ehhez nem szükséges szentelés és nem kell egyfajta kisebb klérusnak tekinteni ezeket a szolgálattevőket - így tekinti az SC 29 pl. a ministránsokat és a lektorokat, kommentátorokat és a templomi énekhar tagjait).

nyilvános istentiszteletet (kultuszt) mutatnak be” (SC 7)<sup>8</sup>. Itt, ha nem is teljes teológiai gazdagságában, de röviden össze van foglalva az, amit a konstitúció a liturgia alatt ért: a liturgia konstitutív, és nem csak valamely célra való irányultsága végett létező valóság, egyszerre üdvösségközvetítés és egyszerre kultusz, ha már ezt a kevéssé alkalmas kifejezést használjuk. A liturgiának tehát dialógikus karaktere van. Az egyoldalú kultikus-morális felfogás azonban nagyon mélyre gyökerezett, s ezért ez az új értelmezés sok ellenvetéssel kellett, hogy megküzdjön a zsinaton, sőt még a konstitúcióhoz később írt kommentárok némelyikében is felüti a fejét az egyoldalú kultikus felfogás. Ezt az egyoldalú anabatikus koncepciót próbálja korrigálni a zsinat azzal is, hogy pl. a papi élet hármasságáról beszél, hangsúlyozván, hogy az nem merül ki a kultusz szolgálatában: Ige szolgálata (tanítás), szentségek szolgálata (kultusz), pásztori szolgálat (PO 13).

A liturgiának a korábban uralkodó kultikus értelmezése háttéréből olvasva a 7. cikkelyt feltűnik, hogy definíciójában az üdvöt hozó, megszentelő komponenset a kultikus előtt nevezi meg. Ez hasonlóképpen történik mintegy 15 helyen (SC 33; 41; 48 stb.). Az istentiszteletnek a megszentelés aspektusa előtt való említése csak két helyen történik (SC 7,2; 112).

A liturgia nem csak kultusz, legalábbis, ha a kultusz szót a klasszikus teológia használatának értelmében vesszük, (amely a szót eredeti jelentése szerint mint szépségápolást és tiszteletadást használta). Mindenesetre különösen a zsinat előtti időben a szó jelentéstartalmába a vallástörténet hatására belevonták a megszentelő aspektust is, hiszen az minden vallásban megtalálható. A zsinat előtt a kultusz szót már nem csak szó szerinti értelemben, azaz nem pusztán az istentiszteleti aspektusra használják, hanem a liturgikus aktusok megszentelő erejére is. Így használja paradox módon még O. Casel is (*Kultmysterium*).

Így tehát némely zsinati dokumentumban is (az SC-ben is!) szerepel a kultusz szó, amelyet bizonyos esetekben már a liturgiával szinonim értelemben kell érteni.

## 2. A LITURGIA, MINT AZ ÚJSZÖVETSÉG AKTUALIZÁLÁSA, ÉS MINT DIALÓGIKUS TÖRTÉNÉS

### 2.1. A liturgia, mint szent csere és az újszövetség aktualizálása

A liturgia nem pusztán istentisztelet (kultusz), hanem sokkal inkább Krisztus papságának aktualizálása, Istentől kiinduló üdvös hozzánk fordulás az Igében és a szentségekben, és a kegyelmekkel elhalmozott ember válasza Istennek. Ez egy *sacrum commercium*, ajándék és feladat, szó és válasz, az új és örök szövetség újra és újra való realizálása szent jelek alatt. Az SC 10 szerint különösen az Eucharisztia ünneplésében újítatik meg Istennek az emberekkel kötött szövetsége: „Az Eucharisztia... az Isten és ember szövetségének megújítása... és általa valósul meg Krisztusban a leghatásosabb módon az emberek megszentelése és Isten dicsőítése”.

### 2.2. A szóterikus, mint a liturgia konstitutív eleme

Az üdvösségszerzés és a megszentelés nemcsak a liturgia hatása és célja, hanem számára konstitutív is. A dogmatikai szentségtannak, és a kultuszról való morálteológiai tanításnak a módszertani szétválasztása a középkor óta hátráltatja a szóterikus és latreutikus elemek integrációját. Ehelyett az eddigiekben a szentségeket kizárták a liturgia fogalmából, vagy pedig egy egyoldalú, kultikusan értett istentiszteleti fogalom alá sorolták be: a szentségek istentiszteleti aktusok, s még vételük is istentisztelet. Ezzel szemben nem lehet

<sup>8</sup> „Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur **sanctificatio** hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capit nempe eiusque membris, integer **cultus** publicus exercetur.”, in AS I/III, 695-697.

még letagadni sem, a szentségek közvetlen és lényegi iránya Istentől az emberek felé tart, akárcsak az Isten szavánál, ami persze imádságként azután ismét Istenre irányulhat.

### **2.3. A megszentelés és a kultusz össze nem keverhető, és szétválaszthatatlan egymáshoz rendeltsége, s a liturgiának ebből következő dialógikus jellege**

Minden liturgikus aktusban megtaláljuk az Istentől leszálló és az Istenhez felszálló aspektust. Az ige és a szentség az első, az imádság és az áldozat a második elem. Ezek a szempontok azonban átjárják egymást. Az ige és a szentségek kiszolgáltatásának és vételének módját a hit formálja, és csakis ez által lesz az értelemnek megfelelő a szimbolikája. Megfordítva pedig az ember válasza, amelyre az ige és a szentség szólít fel, megszenteli az imádkozót és az áldozatbemutatót.

Az SC 7 tervezetében is ezt a liturgiateológiai, dialógikus felépítést véljük felfedezni a különböző jelenléti módok felsorolásában, a mostani sorrend helyett ugyanis ez szerepelt: Krisztus jelen van Egyházában, különösen a liturgikus cselekményekben, Ő maga beszél, amikor a liturgián a Szentírást olvassák: ez az Istentől az ember irányába leszálló vonal. Ő dicséri az Atyát: ez a közösség válaszában az Atyához felszálló irány. Ő folytatja a földön üdvözítő művét a szentségekben: ismét leszálló vonal. Ő áldozza fel önmagát a pap szolgálata által, ahogyan egykor a kereszten: ez ismét felszálló irány.

Az ember Isten általi megdicsőítését és Isten ember általi megdicsőítését a Szentírás gyakran a *δόξα, δοξάζω* szavakkal fejezi ki. Ez joggal történik, hiszen a földiek megszentelése az Isten dicsőségének kisugárzása és ennél fogva objektív dicsősége (megdicsőítése), amely Isten szubjektív megdicsőítésére (dicsérő elismerésére) szólít fel. Ezért mondhatjuk a khalkedoni dogmával együtt ennek a két szempontnak az összetartozásáról, hogy össze nem keveredve és szétválaszthatatlanul egymáshoz tartoznak.

A megtestesülés leszálló ága az előfeltétele az áldozat Istenhez való felemelkedésének. Hiszen maga az áldozat sem csupán latreutikus-felszálló, hanem ahogyan azt a *descensus ad inferos* és mindenekelőtt az „értetek adatik” hangsúlyozott valósága mutatja, éppen úgy szóterikus-leszálló is. Mi azért szeretjük Istent, „mert Ő előbb szeretett minket” (1Jn 4,19). Először hallgatjuk az Isten igéjét, és azután válunk a hitben és a keresztségben Isten gyermekeivé, még mielőtt az imádságban és áldozatban önmagunkat ajándékoznánk neki (v.ö. SC 9). Ennek felel meg az igeliturgia felépítése: olvasmány, válaszos ének, collecta; és az igeliturgia-áldozati liturgia sorrendje is. A szentáldozás sem az áldozattól elválasztott gyümölcs (áldozatról leszakított), hanem ennek az ismét csak szóterikus áldozatnak a reálszimbóluma: „Vegyétek és egyétek ez az én testem, mely értetek adatik... az én vérem..., mely értetek ontatik” (Lk 22,19-20).

Az a mondottak félreértése lenne, ha valaki abból a latreutikus aspektus leértékelését olvasná ki. Az értékek hierarchiájában az Isten dicsősége áll a legmagasabb fokon, nemcsak a kultikus, hanem a szóterikus aktusokra is vonatkozólag. A szentírás tanúsága szerint Isten dicsősége (*δόξα, gloria, claritas*) objektív vagy fundamentális értelemben nem más, mint az Ő dicsőségének közlése és kinyilvánítása a teremtésben és az üdvösség történelmében, amely a pászka-misztériumban éri el a csúcspontját. Isten objektív dicsősége nem más, mint a teremtmények éltetése és megszentelése.

Isten szubjektív vagy formális dicsősége pedig abban a dicsérő elismerésben áll, melyet az angyalok és az emberek tanúsítanak iránta, amely csúcspontját abban éri el, ahogyan Krisztus megdicsőíti az Atyát. Ez a tisztelet válasz az objektív „gloria”-ra. Ez a válaszadás csak az Isten objektív dicsőségével megajándékozottak számára lehetséges. Feltételezi Isten tiszteletreméltóságának megismerését, a *clara cum laude notitia* -t is, ahogy azt Szent Tamás<sup>9</sup> Ágostonhoz<sup>10</sup> és Ciceróhoz<sup>11</sup> csatlakozva tanítja. Isten az Ő dicsőségének elismerését nem

<sup>9</sup> Szent Tamás, *S. Th.* II II 103, I ad 3; 132,1,3.

<sup>10</sup> Szent Ágoston, *Contra Maximum* 3,13.

önmaga végett, hanem a mi kedvünkért akarja, hiszen Isten szubjektív dicsőítése jelenti a mi megszentelésünket. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a mi istendicsőítésünk elsődleges motívuma a mi megszentelésünk lenne.

#### **2.4. Félreértések**

Az egyoldalú kultikus definíció első látásra úgy tűnik, hogy teocentrikusabb, mint a dialógikus. Ha azonban pl. a korábbi Katekizmusoknak rögtön az első kérdését megnézzük, akkor abból kiderül, hogy valójában sokkal antropocentrikusabb felfogásról van szó: Mi végett vagyunk a világon? Azért, hogy Istent megismerjük, szeressük, és ez által üdvözlünk. Ez a középkortól uralkodó szemléletmód természeterkölcsi kategóriákon nyugszik, ráadásul modellként veszi a hűbérúr-vazallus viszonyt. Így kézenfekvő a legalizmus és a moralizmus veszélye. A liturgia a teremtmény kötelessége (*debitus cultus*) - hangsúlyozzák. Az önmagát ajándékozó Istennel való találkozás szempontja háttérbe szorult. A kultusz célja maga Isten, nem csupán, ahogy a klasszikus teológia mondja, a kultikus aktus.

Összefoglalva tehát a liturgia a hitnek, reménynek és a szeretetnek a funkciója, feltételezi a hitet, de táplálja is azt, ezért nevezzük a szentségeket a hit szentségeinek (SC 59). A konstitúció az isteni kezdeményezés alapvetőbb voltát emelte ki (anélkül, hogy az ember hitben hozott választát leértékelte volna), amikor liturgia értelmezése kulcsfogalmául az „Ő előbb szeretett minket” (1Jn 4,19) valóságának legsűrítettebb (legintenzívebb) kinyilvánulását választotta, azaz a pászka-misztériumot. Ez pedig legkiválóbb módon a szentmisében realizálódik.

---

<sup>11</sup> Ciceró, *De inventione* 55,166.

## II. JÉZUS KRISZTUS LITURGIKUS ÉS EGYÉB JELENLÉTI MÓDJAINAK VISZONYA<sup>12</sup>

### 1. JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTE A LITURGIÁBAN

Fejezetünk bevezetéseként álljon itt néhány kulcsfontosságú idézet Jézus Krisztus jelenlétéről a liturgiában:

„Méltán foghatjuk föl tehát a liturgiát úgy, mint Jézus Krisztus papi hivatalának gyakorlását (*exercitatio*), melyben érzékelhető jelek jelzik, és a maguk sajátos módján meg is valósítják (*efficitur*) az ember megszentelését, és Jézus Krisztus misztikus teste, vagyis a fő és a tagok együtt, teljes értékű, nyilvános istentiszteletet mutatnak be. Ezért minden liturgikus ünneplés, mint a pap Krisztus és az Ő teste, az Egyház műve, kimagaslóan szent cselekmény, melynek hatékonyságát az Egyház semmi más cselekedete nem éri el sem jogcím, sem fokozat tekintetében” (SC 7).

Ebben a liturgiában, különösképp az Eucharisztia áldozatában „opus nostrae redemptionis exercetur”<sup>13</sup> (megvalósul megváltásunk műve), s ennél fogva *jelenlévő* valóság is lesz.

Az igeliturgiában „Isten szól a népéhez; benne ma is Krisztus hirdeti az evangéliumot” (SC 33), tehát ebből következik, hogy *jelen is van*, amikor beszél hozzánk.

„Annak érdekében, hogy a liturgiában a szertartás és a szó kapcsolata világosan megjelenjék: a beszéd forrása elsősorban a Szentírás és a liturgia legyen: hirdesse Isten csodatetteit az üdvösség történetében, azaz Krisztus misztériumában, amely *jelen van* és működik bennünk *mindig*, de kiváltképpen a liturgikus ünnepléseken” (SC 35).

Az Egyház a liturgikus év során kibontakoztatja Krisztus egész misztériumát, miközben „a megemlékezés a megváltás misztériumait az időben *megjeleníti*, s ezáltal az Úr erényeinek és érdemeinek gazdagságát föltárja a híveknek, hogy meríthessenek belőle, és betelthessenek az üdvösség kegyelmével” (SC 102).

„Ettől kezdve az Egyház sohasem mulasztotta el, hogy a húsvéti misztérium ünneplésére összejöjjön, hogy olvassa azt, „ami az egész Szentírásban róla szól” (Lk 24,27), ünnepelje az Eucharisziát, melyben „halálának győzelme és diadala *megjelenik*” (SC 6).

Az utóbb idézett szövegekben a „*praesentia*” (jelenlét) szó a tanítás kulcsfogalmaként szerepel: a mi Urunk Jézus Krisztus jóllehet tőlünk eltávozott és helyet foglalt az Atyának a jobbján, mégis sokféleképpen jelen van közöttünk, különösen a liturgikus akcióban, amikor a közösség összejön.

Hogyan kell ezt érteni? A teológia sokszorosan tárgyal a teremtő Istennek a jelenlétéről minden létezőben és minden akcióban<sup>14</sup>. Ezen kívül az általános teológia a Szentháromság jelenlétéről is beszél a megigazultakban<sup>15</sup>. A mi kérdésünk azonban bonyolultabb, mert nem csupán Isten jelenlétéről van szó, hanem azt keressük, mi módon van jelen Jézus Krisztus, Isten és ember közöttünk.

Először is hitünk azt tanítja, hogy ez a jelenlét a kenyér és a bor színében az Eucharisztia szentségében *szubsztanciális*, és Krisztus valóságos testének és vérének a *praesentia*-ját jelenti, jóllehet felülmúl minden pusztán körülírt, mennyiségi jelenlétet (és maga sem körülírt, mennyiségi). „Ez a jelenlét *reális*, de nem kizárólagos értelemben, mintha más reális jelenléte nem lenne az Úrnak, hanem *per excellentiam*, mivel ez *szubsztanciális*,

<sup>12</sup> v.ö. Neunheuser, Burkhard O.S.B., *Historia et difficultas questionis de praesentia cultuali Domini*, in *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani, Romae diebus septembris - 1 octobris 1966*, szerk. Adolfus Schönmetzer, Vatikán 1968, 323-329.

<sup>13</sup> SC 2 - Pünkösöd utáni 9. vasárnap, Secreta.

<sup>14</sup> v.ö. Lombardus, P., *In Sent.* I dist. 37; Szent Tamás, S. Th. I, 8, 1-4; Rahner, K., in *LThK*, I (1957) 350.

<sup>15</sup> v.ö. Schauf, H., *Einwohnung Gottes*, in *LThK*, III (1959) 769-772; Rahner, K., in *Fragen der Theologie heute* (1957) 209-230, főleg 217.

amennyiben magától értetődően a teljes és egész (totus atque integer - csorbítatlan, sértetlen) Krisztus, Isten és ember jelen van benne”. Így fejti ki a kérdést világosan VI. Pál pápa<sup>16</sup>.

Egyéb jelenlétek gyökerükben különböznek ettől, és nem ugyanolyanok, mint az eucharisztikus jelenlét, de ezeket nem szabad úgy értékelni mintha nem lennének reálisak (azaz pusztán spirituálisak lennének, *mere spirituales*) és a másik végletbe sem szabad esnünk, hogy ugyanolyannak értékeljük Krisztus egyéb jelenléteit, mint az eucharisztikust, mintha Krisztus mindig *substantialiter* lenne jelen. Egy, az utóbbi nézetet képviselő magyarázatot 1940-ben a Szent Officium meg is tiltott<sup>17</sup>. XII. Piusz ugyancsak elvetett hasonló nézeteket, és képviselte, hogy Krisztus megdicsőült teste nem lakik *substantialiter* a megigazultakban<sup>18</sup>. Krisztus tehát több módon jelen van, nem csak az eucharisztikus színek alatt. Térjünk ki most ezeknek a jelenléteknek a tárgyalására<sup>19</sup>.

## 2. KRISZTUS JELENLÉTE MINDEN LÉTEZŐBEN ÉS MINDEN ACTIO-BAN

Krisztus jelen van minden létezőben és minden actio-ban - hogy skolasztikus kategóriákkal beszéljünk - *actualiter*, és nem *substantialiter*, azaz úgy van jelen, mint cselekvő, megváltó, önmagával egyesítő, önmagába beletestesítő, a végrehajtásban (létrehozásban) cselekvő ok; és az okozatban (*effectus* - hatás, eredmény) *per contactum* jelen lévő ok. Jelen van az ő erejénél fogva, ha ezt a szót teljes értelmében vesszük, azaz ha ez a maga aktualitását jelenti, amennyiben a saját erejénél fogva cselekszik. Ily módon cselekedve (Krisztus) kapcsolatban van az okozattal (*effectus* - azzal, akivel cselekszik - Teremtő=ok, teremtmény=okozat), amely kapcsolat Krisztus oldaláról létesített az istenség egységének erejénél fogva, ahogyan Szent Tamás tanítja: „Az isteni erő valóban jelenlevőként érint minden helyet és minden időt, és egy ilyen virtuális érintkezés (*contactus*) elégséges (ahhoz, hogy az Isten cselekedjen és továbbá, hogy jelen legyen, és) az Ő hatásának (*efficientia*) megértésére”<sup>20</sup>. Így Krisztusnak az embersége, mint cselekvő, és az *effectus* (teremtmény) közé nem lép be semmiféle térbeli-időbeli távolság, (különbözőség) a miatt a *contactus* miatt, ami az Istenség erejéből adódik.

## 3. KRISZTUS JELENLÉTE A MEGIGAZULTAKBAN

Az előbbi bekezdésben csupán csak az általános jelenlétet fejtettük ki a teológusok véleménye alapján, amely szerint ez a jelenlét nem haladja meg Istennek minden teremtményében való általános jelenlétét. A probléma megoldására gondoljunk a Szentháromság igazakban való lakására<sup>21</sup>. Ez a jelenlét több, mint Istennek az általános jelenléte. Krisztusnak a jelenléte az Eucharishtiában ennél is több, mert Ő jelen van *substantialiter* az Oltáriszentségben, és *actualiter*, cselekedve a szentségi cselekményben. Krisztus az Eucharishtiában minden szentáldozásban jelenvaló és cselekszik az emberben és ez a jelenléte eszköze annak, hogy egykor majd örökre birtokoljuk Őt a mennyországban. Az Ő színről színre való jelenlétében már nem lesz szükség Eucharisztikus jelenlétére, amely

<sup>16</sup> „Quae quidem praesentia `realis` dicitur non per exclusionem, quasi aliae `reales` non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens”, VI. Pál, *Mysterium Fidei* kezdetű enciklikája, in AAS 57 (1965) 764.

<sup>17</sup> AAS 32 (1940) 502.

<sup>18</sup> AAS 39 (1947) 593.

<sup>19</sup> Az itt felvetett problémát már tárgyalta: Holzer, O., O.F.M., „*Christus in uns*”. *Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-mysticum-Literatur*, in *Wissenschaft und Weisheit* 8 (1941) 24-35. 64-70. 93-105. 130-136.

<sup>20</sup> *S. Th.* III 56, 1, 3.

<sup>21</sup> v.ö. Darlapp, A., *Gegenwart*, in: *LThK.* IV (1960) 590.



táplálná és valósítaná, bontakoztatná az Ő bennünk létét, és a mi Krisztusban létünket, mert az a legteljesebben megvalósul.

Krisztusnak ezt a megigazultakban való jelenlétét úgy írhatjuk le tehát legjobban, mint Krisztus önközlését, amely felülmúlja a ható okságot, s inkább a *quasi-formalis* ok világába tartozik, amellyel Krisztus minket megvált, értünk meghal, feltámad, megdicsőül az Ő isteni erejéből és ebbe beletestesít minket személyesen, reálisan, és mi Ővele kapcsolatban vagyunk, az ő képéhez hasonlónak válva egyre jobban, vele meghalva, vele élve.

Tehát Krisztusnak egy dinamikus jelenléte van bennünk, amit a teológusok ma Krisztussal való *communicatio*-nak neveznek, amely az eucharisztikus *communio*-ból táplálkozik. H. R. Schlette ezt így közelíti meg: maga a hitben és a szeretetben való *communicatio personalis* Krisztussal (ami nem más, mint az egyénnek a személyes *relatio*-ja, vagy inkább találkozása Krisztussal), amelyben minden kétely fölött képesek vagyunk egyszerűen szemlélni (látni) magát a keresztény életnek a centrumát. Ez a Krisztussal való *communio* nem más, mint a keresztény egzisztenciának a gyakorlása (*exercitatio*) Krisztus állandó jelenlétének tapasztalatában realizálva. Krisztusnak a bennünk levéséről van szó, amely Pál kifejezése szerint nem valami elérhetetlen, ontológiailag absztrakt dolog<sup>22</sup>. Krisztus bennünk való tevékeny, dinamikus, eucharisztikus jelenlétéből következik, hogy mi benne tudunk lenni a Krisztusban, és benne tudunk élni, és benne tudjuk megvalósítani a mi keresztény egzisztenciánkat, amely majd az örök életben szentségek és jelek nélkül örökre teljesen megvalósul.

A „*communicatio Christi*” *spiritualis* (szellemi) jelenléte valósít meg, ami nem kevésbé fontos, mint az eucharisztikus színek alatti testi és szubsztanciális jelenléte, mert ez egy személyes kapcsolatot hoz létre a Szentlélekkel keresztül hitben és a szeretetben<sup>23</sup>. Krisztusnak a szellemi jelenléte bennünk és a vele való egységünk a Szentlélekben teszi gyümölcsözővé az eucharisztikus táplálkozást és feltétele annak, hogy eredményes legyen a szentáldozásunk. Másrészt viszont a szentáldozásunk erősíti, és intenzívebbé teszi a Krisztussal való szellemi kapcsolatunkat. Maga az Úr Jézus hangsúlyozza ezt ki: „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, az bennem marad, és én őbenne” (Jn 6,56). Jól mondja Szentviktori Hugó az áldozás és a lelki kapcsolat összefüggéséről: „Krisztus a szánkba törekszik, fontosabb számunkra, hogy a szívedbe menjen, mint a hasadba”<sup>24</sup>. Krisztusnak az eucharisztikus jelenléte a legfőbb jelenléte, de úgy, mint annak a megmaradó egységnek a médiuma (közvetítője), melyet a Szentlélekben a hit és a szeretet által birtokolhatunk. Az Úr Krisztus eszerint addig van jelen bennünk, amíg hitből és szeretetből élünk. Annál intenzívebb lesz az Ő „bennünk-lét”-e, minél inkább az Úr nevében tudunk egységbe összegyűlni a liturgikus cselekményre, amelyben az Egyházat építjük, amelyben Egyház vagyunk, leginkább az által, hogy az Ő testével és vérével táplálkozunk és abból élünk, hisz mindezek azt szolgálják, hogy az Úrban legyünk és Ő bennünk.

Ezt a jelenléte, Krisztusnak a kommunikációját velünk, más szavakkal is ki lehet fejezni, például nevezik kölcsönös egymásban levésnek, hogy mi Krisztusban vagyunk és Krisztus bennünk, továbbá szellemi benne-levésnek a Szentlélek által<sup>25</sup>. Az Úrnak ez a jelenléte kiterjed az Egyház valóságára is, s ezen keresztül a megdicsőült Krisztus építi az Egyházat, mint lelki házat, bennünket magába testesít, és az Ő keresztre feszített és megdicsőült testét nyújtja nekünk, amely létrehozza a krisztusi életet, és ezzel már most realizálja az állandóan növekvő, most hitben, és az örök életben pedig színről színre megtapasztalt krisztusi életet.

<sup>22</sup> v.ö. Schlette, H. R., *Kommunikation und Sakrament* (Freiburg in Br. 1959/60) 10.

<sup>23</sup> v.ö. Schlette, H. R., *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert d. Gr. u. Thomas v. A.* (1959) 19.

<sup>24</sup> Szentviktori, H., *De sacramentis fidei christ.* II 8,13, in P.L. 176,471 AB.

<sup>25</sup> A kölcsönös *inexistentia*-val kapcsolatban ld. Guardini, R., *Das Wesen des Christentums* (Würzburg 1938).

#### 4. ÖSSZEKÖZÉS

A mondottak lényege a következő: Van egy terminológiánk, amelynek a segítségével Krisztusnak a jelenlétét körül tudjuk írni.

Krisztus jelen van *substantialiter* az Ő testével és vérével, istenségével és emberségével a szentségi színek alatt az Oltáriszentségben. Azután jelen van *actualiter* vagy *virtualiter*, ha a szót teljes értelmében vesszük, úgy, mint aki cselekszik a kultusznak a tetteiben, liturgikus cselekedeteiben, a szentségekben, az igében, végül könyörög és zsoltározik az Egyházban<sup>26</sup>, azaz amikor az Egyház a kultusz közösségében különböző tevékenységeket végez az Úr nevében.

Mindezek azért történnek, hogy az Úr jelen maradjon övéinek közösségében és ezen keresztül az egyesek számára is a *communicatio*-n keresztül a hitben és szeretetben, spirituálisan és pneumatikusan is jelen legyen a Szentlélek erejében, akit nekünk az Atyától küld a Fiú.

Krisztusnak ez a többféle jelenléte az Egyházban valósul meg, amelyet Ő nemcsak történetileg megalapított egyszer, hanem állandóan meg is őriz és életben tart, azaz egzisztenciálisan is benne alapozódik meg a mi krisztusi életünk, ami leginkább az Eucharisztia celebrálása közben valósul meg, amikor azért jövünk össze, hogy Krisztus testével táplálkozzunk, és így valóságosan az Ő titokzatos testévé formálódjunk.<sup>27</sup> Ezen a közös egyházi tevékenységen keresztül az egyesek is Krisztushoz kapcsolódnak, benne vannak és átöleli őket Krisztus jelenléte.

Mindezen jelenléti módoknak az egysége (kapcsolódása) Krisztussal nemcsak statikus, hanem dinamikus is, amennyiben Krisztusnak a húsvéti misztériumával át van szöve, t.i. hogy vele együtt meghaltunk, eltemettünk, föltámadtunk, vele egyesítve vagyunk, már most valóságosan, de jelenleg még a hitben, törekedve, hogy fölfogjuk Őt teljesen az eszkatológiában.

A Krisztus jelenlétét különböző tényezők hozzák létre, *fundamentaliter* és elsődlegesen a Szentlélek ereje. Az Ő jelenlétének eszköze másodsorban Krisztus embersége, amely *instrumentum coniunctum* (vele összekötött), majd a szentségek mint *instrumenta separata* (elválasztott), végül a hit és a szeretet mint személyes eszközök. Közelebbről: a *substantialis praesentia*-t a *transsubstantiatio* hozza létre, az *actualis et spiritualis praesentia*-t a szentségi erő, Isten igéjének hallgatása, liturgikus cselekmény, hit és szeretet, amelyekkel Krisztus önmagát közli velünk.

Krisztus valóságos, de spirituális jelenlétének nevezhető az is, ahogyan Ő jelen van ígérete szerint az éhező, ruhátlan, szükségét szenvedő emberben („éheztem és ennem adtatok” (Mt 25,35) - „nekem tettétek” (Mt 25,40)). A spirituális jelző azt is jelenti, hogy ebből a jelenlétből annyit érzékelünk, amennyire hitben és szeretetben átéljük.

Ezek szerint Krisztus megsokszorozódott jelenlétéről beszélhetünk az Egyházban. Állíthatjuk, pl. azt is, hogy jelen van az Egyháznak a tanító és egyéb tevékenységeiben is, amelyek a világon szétterjedt Egyházban folynak. A kultusz teljes értelmében (azaz a liturgiával szinonim értelemben) nem más, mint a keresztényeknek az áldozata (felszálló irány), amely a megváltásnak teljes művét magába foglalja (leszálló irány), s amelynek realizálódnia kell a hívőknek a magánéletében. Minden emberi érdem, jótett mélyebben beleszövi a hívőket Krisztus titokzatos testébe. Ez legteljesebben az Eucharishtiában valósul meg.

Krisztusnak a jelenléte a liturgiában egy és aktív. Kétségkívül ez a praesentia különböző elemekből tevődik össze (v.ö. SC 7 tanítása az igében, az Egyház imájában, szentmisében... való jelenlétről), de valójában és eredeténél fogva egy, mert Krisztus megszentelő tevékenységének különböző megnyilvánulásai ezek csupán. A különböző elemeit

<sup>26</sup> SC 7.

<sup>27</sup> v.ö. 1Kor 10,17 és Lubac, H., *Corpus mysticum...* (Paris 1949).

ennek a jelenlétnek úgy kell tekintenünk, mint belső alkotó elemeit egy jelenlétnek, mely az erejét az egyetlen jelenlétből meríti, vagy ha jobban tetszik, különböző fokozatai egyetlen jelenlétnek, amellyel Isten és ember egyesülnek Isten dicsőségére és az emberek üdvösségére. Az *opus operatum* és az *opus operantis*, isteni actio és a kegyelemben való emberi reactio, *gratia interna* és ennek szociális, történelmi dimenzióban való alkalmazása egymással összefüggnek. Az I. fejezetben tárgyaltunk a megszentelés és a kultusz szétválaszthatatlan egymáshoz rendeltségéről, amely kultusznak (istentiszteletnek) a mindennapokban is kell realizálnia (ld. „áldozat”-hozatal).

Az Egyház tehát nem csak a prédikáción, szentség kiszolgáltatáson, Eukarisztian keresztül az üdvösségnek a szakramentuma, hanem mindaz által is a világ szakramentuma, amivel az Egyház só, ami által felemelt jel, vagyis az Egyház tagjainak minden aktivitásán, passzivitásán keresztül, amelyek a kegyelemben történnek, mindaz ugyanis, ahol az Egyház ily módon szentségileg jelen van, ott Krisztus is jelen van a Szentlélekben<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> v.ö. Rahner, K., S. I., *De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica (Conferentia, 28 sept, 1966)*, in *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus septembris - 1 octobris 1966*, szerk. Adolfus Schönmetzer, S. I., Vatikán 1968, 333-334; 338.

### III. A SZENTLÉLEK, MINT JÉZUS KRISZTUS LITURGIKUS JELENLÉTÉT LEHETŐVÉ TEVŐ PRINCIPIUM<sup>29</sup>

#### 1. A KONSTITÚCIÓ SZÖVEGE

##### 1.1. Előzetes megjegyzések

Bejrút érseke, Ziadë a harmadik zsinati periódus kezdetén ezt mondta: „a latin Egyház pneumatikus szempontból még ifjúkorában van.” Ezt az Egyházzal szembeni tervezet hetedik fejezetével kapcsolatban állította, mondván, hogy a keleti keresztények számára teljességgel érthetetlen, hogy ezen fejezetből hiányzik a világos utalás a Szentlélek hatékonyságára. Ezután számos írásos beadványt és szóbeli felszólalást követően az LG és az UR végső szövegében a pneumatológiai aspektus végül is jobban érvényre jutott.

Sürgető lenne a liturgia teológiájában is ezt a szempontot határozottabban kidomborítani. Minden liturgikus cselekmény ugyanis Jézus megváltó tette révén (ami mindazt jelenti, amit a megtestesülés és a mennybemenetel között mondott és tett) vált lehetővé. Jézus ezen üdvözítő cselekedeteinek üdvösségtörténeti fennmaradása és megjelenítése azonban a Szentírás szerint csak általa vált lehetővé, hogy Jézus az Egyháznak az ő Szentlelkét elküldte<sup>30</sup>. A Szentlélek nélkül nem lehetséges Jézus jelenléte az üdvösség történetében és ebből kifolyólag a liturgikus cselekményben sem.

A Szentléleknek a jelenléte teszi lehetővé a kultuszt, hiszen az teszi egymás számára elérhetővé a hívek közösségét és Krisztust. Az isteni Lélek az Egyháznak adatott és benne van Krisztusban, s nem utolsósorban benne lakik mint isteni adomány a megigazultak szívében. Evidens, hogy a Lélek Krisztusban is benne van, Ő a forrása és kiérdemlő oka a Szentlélek bennünk lakásának, és hogy az Egyházban jelen lehet a Szentlélek. Így a Szentlélek az előfeltétele annak a jelenlétnek, mely a kultusz által létesül és áll fenn Krisztus és Egyháza, illetve a hívek között. Ugyanis biztos egyrészt, hogy a Szentléleknek a habituális jelenlétén túl így Krisztusnak az Egyház kultuszában való aktuális jelenléte is konstituálódik. A Szentlélek az Egyházban és tagjaiban habitualiter jelen van, és ezen felül még ontológiai előfeltétele is az „*actualis cultualis praesentiae Christi*”-nek (Krisztus tevékeny, kultikus jelenlétének). A Szentlélek akkor is jelen van az Egyházban, amikor nem aktualizálódik a kultuszban, de az Egyház kultuszában vannak jelen legaktuálisabban Krisztus és a hívek. Csak az isteni Lélek, mint teremtetlen kegyelem tudja létrehozni, hogy az emberi tevékenység valóban megérintse az Istent úgy, mint imádandót és birtokolandót. Maga az isteni Lélek teszi lehetővé, hogy ez a kultusz valóban be tud lépni az isteni élet szentek szentjébe, hogy ez ne csak a teremtményeknek a kultusza legyen, akik távolról imádják az Istent, hanem amellyel mi birtokoljuk a Szentháromságos életet<sup>31</sup>.

Már a „*Mystici Corporis*” enciklika „*principium unitatis increatum ecclesiae*”-nek nevezi a Szentlelkét<sup>32</sup>, ezért nagyon meglepő, hogy az SC ennek bővebb kibontásába nem bocsátkozik bele közelebbről. A zsinat mentségéül azt szokták felhozni, hogy a MeD, amelyre az SC a liturgia lényegéről szóló kijelentéseinél lényegileg támaszkodik, a döntő helyeken egyetlen szót sem ejt a Szentlelekről<sup>33</sup>, s ehhez képest már az is óriási jelentőségűnek számít,

<sup>29</sup> v.ö. Mühlen, H., *Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns*, in *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt 1965, 40-61.

<sup>30</sup> v.ö. Jn 7,39; 14,16; 20,22.

<sup>31</sup> v.ö. Rahner, K., S. I., *De praesentia Domini in communitate cultue: synthesis theologica (Conferentia, 28 sept. 1966)*, in *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus septembris – 1 octobris 1966*, szerk. Adolfus Schönmetzer, S. I., Vatikán 1968, 333.

<sup>32</sup> AAS 35 [1943] 222/Nr. 60; vö. Mühlen, H., *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964, 28 köv., ezután így idézzük:UMP.

<sup>33</sup> Az SC a 7. articulusában csaknem szó szerint idézi a MeD idevonatkozó részeit in AAS 39 [1947] 528/Nr. 20; 529/Nr.22. A továbbiakban pedig pusztán arra utal az enciklika, hogy a liturgikus rítusok a Szentlélek inspirációja alatt keletkeztek, im. 545/Nr.60; 546/Nr.62.

hogy a Liturgikus konstitúció egyáltalán szóba hozza. Mivel itt az üdvösség ökonómiájának alapadottságáról van szó, amely a szentírásból tényként ismert, ezért helyesebb, ha belátjuk, hogy a liturgia tulajdonképpeni teológiája a tradícióban még alig fejlődött ki és a dogmatika sem tett komoly erőfeszítéseket ez irányban<sup>34</sup>. Egy ilyen teológia kidolgozásának előfeltétele egy olyan ekkleziológia lefektetése, amely lényegileg Jézus Szentlelkének üdvökonómiai funkciójára van felvázolva. Ez a törekvés az LG-ben és az UR-ben megerősítést nyert.

## **1.2. Utalások a Szentlélekre a liturgia lényegéről szóló fejezetben (az I. fejezet első része):**

Az első fejezet első részében 4 helyen történik említés a Szentlélekről. Ezekből hármat még nem tartalmaztak a többszörösen javított tervezetek, s csak utólag, a záró redakciónál kerültek be a szövegbe. Egyet viszont már az előkészítő bizottság 1962 januárjában elfogadott szövegezés is tartalmazott, amely jelenleg a 6. articulusban olvasható: „megkapják (az emberek) a fogadott fiúság Lelkét, „általa kiáltjuk: Abba, Atya!” (Róm 8,15); ezzel lesznek igazi imádókká, amilyeneket az Atya akar”<sup>35</sup>. A Szentléleknek a befogadása, amely képessé tesz az Atya igazi imádsására, kifejezésre juttatja, hogy a kultusz, mint a liturgia felszálló iránya csak a Szentlélekben lehetséges. Ennek a kijelentésnek nincs átfogó, a liturgia egész lényegét jelző funkciója a szövegben, hiszen főleg első megfogalmazásában egy szó sem esik arról, hogy a liturgia leszálló iránya ill. Krisztus jelenléte sem írható le anélkül, hogy említést tennénk a Szentlélek hatékonyságáról.

Most térjünk vissza a három pneumatológiai kijelentéshez, melyek a végső redakciókor, egyidejűleg (az 1962. november 30-i szavazáskor) kerültek a szövegbe. Ebből a tényből kiolvasható a zsinati atyák szándéka, hogy a liturgia értelmezésének pneumatológiai fordulatot adjanak, illetve ahhoz hozzájáruljanak.

Az első ilyen kiegészítés az 5. articulusban található: „amikor pedig elérkezett az idők teljessége”, elküldte fiát, a testté lett Igét, a Szentlélek felkentjét (Spiritu Sancto unctum), „hogy örömhírt vigyen a szegényeknek, meggyógyítsa a megtört szívűeket”. Már a megelőző tervezetek utaltak ezen a helyen az Iz 61,1-re és a Lk 4,18-ra. A „Spiritu Sancto unctum” betoldás ezért csak egy a teljesebb megértés érdekében tett utalás az ApCsel 10,38-ra (Vulgata: Unxit eum Deus Spiritu Sancto). A konstitúció szerint tehát nyilvánvaló, hogy a liturgia lényege nem írható le kielégítő módon Jézus Szentlélekkel való felkenésének bibliai tanítása nélkül, azaz anélkül, hogy Jézust a Szentlélektől betöltött Messiásként, vagyis Krisztusként fogjuk fel.

A második befűzés a 6. articulusban olvasható: „Amint tehát az Atya Krisztust küldötte, úgy küldte Krisztus is a Szentlélekkel eltelt (*repletos Spiritu Sancto*) apostolokat”, hogy az Evangéliumot hirdessék és a meghirdetett üdvösséget meg is valósítsák az áldozat és a szentségek útján. Az apostolok liturgikus tevékenysége a Konstitúció értelmében éppoly kevésbé írható le a Szentlélekre való utalás nélkül, mint Jézusé magáé. Az idézett helyen felismerhető a nyilvánvaló vonatkozás a Jn 20,20 köv.-re: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket”. Ezek után a szavak után Jézus rájuk lehelt és mondta: „Vegeyék a Szentlelket...”. Nagyon jelentős mozzanat, hogy Jézus az Ő apostolainak a saját *Pneumáját* kölcsönzi, amint azt a rálehelés szimbóluma szemlélteti. Ez a *Pneuma* (Πνεῦμα - Lélek) nem pusztán a bűnök megbocsátására képesíti az apostolokat, hanem az Ő üdvözítő művének jelenné tételére is. Erre az üdvösségtörténelmi aspektusra még visszatérünk.

A harmadik és legfontosabb betoldás a 6. articulus végén található: Miután az apostolok liturgikus cselekményéről volt szó ehhez csatlakozva kitér a konstitúció az apostolok utáni Egyház liturgikus tevékenységének leírására: „Ettől kezdve... sohasem mulasztotta el az Egyház, hogy felolvassa azt, „amit az Írásokban róla írtak” (Lk 24,27), ünnepelje az Eucharisziát... és egyben hálát adjon „Istennek kimondhatatlan ajándékáért”

<sup>34</sup> v.ö. Lengeling, E., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, szerk. Fries H., II. kötet, München 1963, 86; és még: Vagaggini, C., *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 356 köv.

<sup>35</sup> v.ö. Jn 4,23.

(2Kor 9,15) Krisztus Jézusban „főnsége dicsőségére” (Ef 1,12), a Szentlélek ereje által (*in Christus Jesus per virtutem Spiritus Sancti*)". November 30-án 2113 zsinati atya 13 ellenében egyhangúan elfogadta ezt a kiegészítést. Egy zsinati atya követelte, hogy a mondat más részénél is szúrják be ezt a kiegészítést, hogy egyértelművé váljék, hogy az nemcsak a mondat utolsó részére (a *gratias agendo*-ra) vonatkozó pusztá formula, hanem minden előbbieken elmondottra, de különösképpen mindarra, ami a liturgiában történik. A liturgikus bizottság azzal válaszolt a kifogásra, hogy a betoldás elhelyezése a mondat legvégén világosan jelzi, hogy az a mondat egészére vonatkozik. A bizottság kifejezett szándéka az volt, hogy a Szentlélek erejét a liturgiában jobban érvényre juttassa, válasza mégsem volt teljesen kielégítő ahhoz, hogy a félreértéseket pozitíve kizárja, ezért Németország, Ausztria és Svájc püspöki konferenciái által kiadott fordítások így pontosítják a szöveget: „*All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes*”.

Az első szövegváltozat előszavához kapcsolódó egyik Declaratio-ból tudjuk meg az SC műfajáról, hogy az nem szándékozik *constitutio dogmatica* lenni és „semmit sem szándékozik dogmatikailag definiálni”<sup>36</sup>. Pusztán bizonyos princípiumokat akar tanszerűen az emlékezetünkbe idézni, nem pedig újakat kidolgozni. A harmadik cikkely fejezi azt ki, hogy az SC szándéka e tekintetben pusztán annyi, hogy felhívja a figyelmet bizonyos alapelvekre a gyakorlati irányelvek alátámasztása végett. Másrészt nem csupán egy *Decretum*, hanem *Constitutio*, azaz nem korlátozódik csupán arra, hogy gyakorlati-jogi iránymutatásokat adjon, hanem az egyház dogmatikus tanítását is visszaadja. A liturgia értelmezése feltételezi az Egyház misztériumának megragadását. Mivel pedig a tradicionális ekkleziológiában a Szentlélekről szóló tanítás alig volt kifejtve, nem volt várható, hogy az SC a Szentlélek szerepét majd különösképpen kiemeli. Annál figyelemreméltóbb, hogy a fent említett módon mégis kidomborítja.

Mindenekelőtt a 2. cikkelyben jut kifejezésre az említett aspektus: Az igaz Egyház mivolta (*natura*) egyszerre isteni és emberi, látható és láthatatlan. Az első tervezethez csatolt egyik *declaratio*-ban olvashatjuk a következőt: az Egyháznak (és ebből kifolyólag a liturgiának is), akárcsak magának Krisztusnak *theandrikus* mivolta van, sőt az Ő misztikus teste magának Jézusnak ill. az *incarnatio*-nak folytatása (meghosszabbodása, folytonossága) (*continuatio*) és megjelenése ezen a földön<sup>37</sup>. Ez az elképzelés széles körben elterjedt a két világháború között és ez a *continuatio* fogalom nélkülözhetetlen Theologoumenonná vált. Azonban sok félreértés származott a fogalomból, hisz aligha tekinthető dogmatikusan jól megalapozottnak, mert a megtestesülés, mint egyszeri, meghatározott történelmi esemény semmi esetre sem folytatódik vagy ismétlődik meg állandóan az Egyházban<sup>38</sup>. Valóban mondhatjuk a *Mystici Corporis* enciklika értelmében, hogy Krisztus az Egyház ösképe abban a tekintetben, amiképp az Egyházban a láthatatlanok (teremtetlenek) és a láthatóak (teremtettek) egymáshoz viszonyulnak, azonban mindvégig tudatában kell lennünk, hogy itt pusztá analógiáról van szó, s nem nevezhető a kettő közti viszony *continuatio*-nak. Az említett enciklika értelmében a Szentlélek mint az Egyház egységének teremtetlen principiuma és az egyházi hivatal (mint egy ún. „teremtett” kegyelem) úgy viszonyulnak egymáshoz, amint a Logosz (Λόγος - Ige) az Ő emberi természetéhez, eladdig, hogy az Egyházat konstituáló teremtetlen principium mindenekelőtt Jézus Lelke és nem maga a Logosz (Λόγος), mint olyan. Ha ezt nem vesszük tekintetbe, akkor ez az elképzelés máris miszticizáló konzekvenciákat implikál magában<sup>39</sup>. A Logosz (Λόγος) ugyanis semmilyen értelemben sem áll az Egyházzal *hyposztatikus* egységben. Sokkal inkább az Ő Szentlelke révén kerül vele kapcsolatba, s viszonyul hozzá. Nélkülözhetetlen tehát a Szentlélekről való tanítás, mert csak ezáltal lehet érvényben tartani és megvédeni a fent említett analógiát. Ezért van rendkívüli súlya a kiegészítésként beillesztett pneumatológiai aspektusnak.

<sup>36</sup> v.ö. Lengeling, E. *kommentárja az Sc-hez*, in *Lebendiger Gottesdienst*, 5/6-os füzet, Münster 1964, 8.

<sup>37</sup> v.ö. a *declaratio* egész szövegével, in Lengeling *kommentárja az SC-hez*, 7.

<sup>38</sup> v.ö. Mühlen, H., *UMP*, §7. 04 köv.

<sup>39</sup> i.m. §§ 3. 03 köv.; 7.57 köv.

Ha a három betoldást egymással összefüggésben tekintjük, akkor abból egy üdvösségtörténelmi perspektívát olvashatunk ki. A Szentlélek egy és ugyanaz Jézusban, az apostolokban és az apostolok utáni Egyházban. Jézus saját *Pneumáját* lehelte az apostolokra (Jn 20,22), melyet Ő az Atyától kapott felkenésekor és az apostolok ugyanezt a *Pneumát* örökítik át a kézfeltétel által utódaikra (ApCsel 14,24; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6) és ezzel az egész Egyházra üdvösségtörténelmi kiterjedésében. A Szentlélek, amikor Jézus emberségébe (az ember Jézusra) elküldte az Atya, ezzel egyidejűleg a történelembe és az időbeliségbe is belépett, úgy, hogy egyenesen arról beszélhetünk, hogy a *Pneuma* (Πνεῦμα) dimenziója lett az idő, akár csak a Logoszé a megtestesülésben: A Szentlélek olyannyira össze van kötve Jézus „teremtett” kegyelmével (el nem választva és össze nem keverve), hogy a *sacramentum*, a hivatal és az Ige minden *tradicio*-ja és *successio*-ja az Egyházban elsősorban azáltal lehetséges, hogy a Szentlélek belépett az üdvösségtörténelembe<sup>40</sup>.

Az a körülmény, hogy a Szentlélek különböző módon van Jézusban, az apostolokban és az Egyházban nem mond ellent az előbb felvázolt perspektívának, hanem feltételezi azt. Ez mindjárt kitűnik, ha a 6. cikkely első mondatával kapcsolatos vitát szemügyre vesszük. A két első tervezetben itt az szerepelt, hogy Krisztus küldte az apostolokat „és azok utódait”. Amikor a záró redakciónál beillesztették a „repletos Spiritu Sancto” bővítményt, akkor egyúttal elhagyták az „és azok utódait” kiegészítést. Egy zsinati atya ezután követelte a kiegészítés visszaállítását mondván, hogy itt nem egy olyan hivatalról van szó, ami kizárólagos értelemben az apostoloknak volt a sajátjuk, még akkor sem, ha az apostolok utódai nem is voltak teljesek a Szentlélekkel („nicht voll des Heiligen Geistes gewesen seien”). A liturgikus bizottság erre az ellenvetésre azt válaszolta, hogy a kiegészítés megőrzése mellett külön magyarázó megkülönböztetést kellett volna tenni az apostolok és azok utódainak elküldése között, s ugyanígy az apostoloknak és az apostolutódoknak kölcsönzött kegyelem között. Az apostolutódok ti. nem voltak abban az értelemben csordultig elteltek a Szentlélekkel, hogy a kinyilatkoztatás hordozói lettek volna, mint az apostolok, azonban mégiscsak egy és ugyanaz a Lélek az, aki az intenzitásuk és struktúrájuk szerint különböző kegyelmi adományokat eredményezi az egyesekben, amint azt Szent Pál kifejti az 1Kor 12,4-11-ben. Az apostoloknak és az Ő utódaiknak adott kegyelmi adományok különbözőségének előfeltétele azok megelőző egysége közös eredetükben, a Szentlélekben. Igazi *successio* nem lehetséges *continuitas* nélkül, és ez a történelmi *continuitas* az Egyházban nem más, mint maga a Jézus által az üdvösségtörténelembe elküldött Szentlélek. Jézusban és az apostolokban is másképp van a Szentlélek (ti. maga Jézus a *Pneuma* (Πνεῦμα)küldője, az apostolok viszont semmilyen értelemben sem), de azért szám szerint mégis egy és ugyanarról a Szentlélekről van szó, aki Jézust és az apostolokat ez által összeköti. Látva, hogy dogmatikus megfontolásunk milyen részletekbe menő alaposságot igényelne, beláthatjuk, hogy erre az SC keretei nem lettek volna elegendők, s ezért érthető a fent említett betoldás elhagyása a végső szövegváltozathból. A Szentlélek nem csak a most felmagasztalt Urat köti össze velünk, hanem szám szerint egy és ugyanaz a történelmi Jézusban (ill. az Ő üdvözítő művében) és bennünk az évezredekken keresztül. Szokás szerint a liturgiának csak a leszálló és felszálló irányát szoktuk szem előtt tartani, pedig ugyanilyen fontos ez a horizontális iránya is.

Ezzel lezárhatjuk a konstitúció kifejezetten pneumatológiai kijelentéseinek elemzését, de rá kell mutatnunk a teljesség kedvéért arra is, hogy számos egyéb helye az SC-nek implicálja a Szentlélekről szóló biblikus tanítást, mindenekelőtt azok, melyekben a kegyelemről történik említés. Ez a mára absztrakttá vált szó gyakorlatilag nem jelent mást, mint amit az Újszövetségben a közvetlenül ható *Pneuma* (Πνεῦμα) (ezt nevezi a későbbi teológia teremtetlen kegyelemnek) és Jézus ill. Isten hatékonyként megtapasztalt *Pneumája* (az ún. teremtett kegyelem) jelent. Egyedül a Szentlélek aktuális, serkentő hatékonysága teszi lehetővé a teljes és tevékeny részvételt (*plena et actiosa participatio*, art. 14), nem pusztán a külső rítusok és imádságok által, hanem épp az Atyához intézett fohászkodás által, hogy

<sup>40</sup> A bekezdéshez ld. i. m. § 8.44-8.108; és még: *Das Pneuma Jesu und die Zeit*, in *Catholica* 17 (1963), 249-276.

küldje el szívünkbe Fiának Lelkét, aki bevezet bennünket a Szent Misztériumok ünneplésébe és megélésébe (vita spiritualis, art. 12).

## 2. A SZENTLÉLEK ÉS KRISZTUS JELENLÉTE A LITURGIÁBAN

### 2.1. A Szentlélek hatékonysága a liturgiában, mint misztériumban

A Szentlélek hatékonysága és Krisztus ez által lehetővé tett jelenléte a liturgiában *mysterium stricte dictum*. A liturgia ugyanis a benne résztvevők számára Krisztus misztériumának kinyilvánulása, amely öröktől fogva Istenben volt elrejtve és a megtestesüléskor „valósult meg”<sup>41</sup> (Ef 3,9) és amely „jelen van és működik bennünk mindenkor” (art 35,2).

A *mysterium* szónak itt kettős aspektusa van: jelenti a liturgiában „megvalósult” (végbement) és a résztvevők által „hitt” misztériumot. A szó első értelme az egyházatyák *mysterion* (μυστήριον - titok) szavával rokon. Ők ez alatt az Isteni üdvösség hatékonyságának érzékelhető jelek általi kinyilvánulását értették, tehát értették alatta magát Krisztust, aki az ősmisztérium, a Szentírást, az Egyházat és a liturgikus rítusokat<sup>42</sup>. Jézusnak az önmagát szóban és az üdvösség művében kinyilvánító személye tehát az a misztérium, ami a liturgiában megjelenül. Jézusnak ez a jelenné tétele egyúttal a Szentlélek által történik, és így maga ez a közvetítés is önmagában misztérium. A liturgiában ezért messze több történik, mint amit egy teremtmény megvalósíthat, amit az érzékelhető jelek természetes szimbolikus kifejező ereje visszaadhat és a misztérium végtelenül meghaladja a véges jelet, amelyben kifejeződik. Ebből következik az, hogy a megvalósult misztérium mindig egyúttal a „hitt” és a hit tárgyaként előrebocsátott misztérium. Ezért a liturgiában felhangzó prédikációban és a katekézisben mindig alapvetően több fejeződik ki, mint amit a beszélő vagy a hallgatók felfoghatnak, mert a szavak közvetítik ugyan a hitet, mégis többet hiszünk, mint ami szavakkal kifejezhető, vagy értelemmel felfogható, mert a misztérium természete olyan, hogy kivonja magát az adequat megragadás alól. A misztérium tehát teljességgel nem átlátható, csak a kinyilatkoztató Szentlélek által hatolhatunk belé, aki „mindent kikutat, még az Isten mélységeit is” (1Kor 2,10). Jézus és a Szentlélek a megváltás művében titokzatos módon együttműködnek, amint a római misekönyv második *oratio*-ja mondja: Domine Jesu Christe... cooperante Spiritu Sancto per mortem tuam mundum vivificasti. Végeredményben tehát leszögezhetjük, hogy a liturgia lényegének leírásánál a kereszténység két alapmisztériumáról egyidejűleg kell beszélni, melyeket minden liturgikus cselekmény előfeltételei: az inkarnáció ill. Jézus üdvözítő művének misztériuma és a Szentléleknek az ember Jézusra való elküldésének misztériuma (az Atyától való felkenése) ill. Jézus üdvözítő művének megjelenítése a Jézus által az üdvösségtörténelemben elküldött Szentlélek által. Ez a két misztérium nem egy és ugyanaz, hanem különböznek, de elválaszthatatlan egymáshoz rendeltségük a Szentháromság misztériumának mélységébe vezet bennünket.

### 2.2. A liturgia, mint Jézus Krisztus papi feladatának gyakorlása

Mielőtt Jézus Krisztus jelenlétének a 7. articulusban leírt különböző módjainak taglalásába belekezdnenénk, térjünk ki a konstitúció alapvetésére, amennyiben egy formulában megragadja a liturgia lényegét: „Méltán foghatjuk fel tehát a liturgiát úgy, mint Jézus Krisztus papi szolgálatának gyakorlását (*veluti Jesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio*). Ebben érzékelhető jelek jelzik és a maguk sajátos módján meg is valósítják az ember megszentelését, és Jézus Krisztus misztikus teste pedig, vagyis a fő és a tagok együtt, teljes értékű nyilvános istentiszteletet mutatnak be” (art. 7.3). Az előkészítő bizottság egyik

<sup>41</sup> SZIT

<sup>42</sup> v.ö. Vagaggini, C., *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 342 köv.



*declaratio*-jában olvashatjuk, hogy a fenti formula jól kifejezésre juttatja a liturgia igazi mibenlétét (*vera natura*)<sup>43</sup>. Ámde az SC nem akar egy tulajdonképpeni definíciót lefektetni, hanem csak a már jól ismert princípiumokat kívánja emlékezetünkbe idézni. Szó szerint átveszi a MeD formuláját, amely a liturgiának egy olyan külsőséges-juridikus felfogása ellen irányult, mely szerint az nem lenne más mint előírások és külső rítusok összessége<sup>44</sup> és ezzel szemben leszögezte, hogy: *Jesu Christi sacerdotium per omnem saeculorum decursum nullo non tempore viget, Jézus cum sacra Liturgia nihil aliud sit, nisi huius sacerdotalis muneris exercitatio*<sup>45</sup>. Jézus papságának pneumatológiai aspektusáról és annak továbbfolytatódásáról nem tesz említést az enciklika, és a Konstitúció sem (bizonyára emiatt). Mindenesetre nagyon figyelemre méltó, hogy az enciklika Jézus papsága és annak a liturgiában való megvalósulása közti viszonyt üdvösségtörténelmi dimenzióban szemléli: Jézus papsága a liturgikus cselekmények végbemenetele közben válik jelenvalóvá. Jézus papsága nem csak a felmagasztalt Úr papsága, aki mintegy felülről, horizontálisan, állandóan jelenlévővé válik, hanem egyúttal a történelmi (historikus) Jézusnak az apostoli *successio* révén évszázadokon keresztül számunkra átörökített és örökségül hagyott papsága. Ezt az aspektust domborítja ki egyébként a konstitúció a 47-ik cikkelyben: „Üdvözítőnk... megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát, hogy így a keresztdózat a századokon át az ő eljöveteleig jelenlévő valóság legyen (folytatódjék, megörökítődjék) (*quo sacrificium crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret*)”. Már az I. Vaticanum kimondta, hogy Jézus avégett, „hogy a megváltás üdvöthozó művét örökké tegye (*ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet*) úgy határozott, hogy szent Egyházat épít”<sup>46</sup>. Jézus papságának örökké tétele (fennmaradása) az Egyházban *mysterium stricte dictum*, ezért minden adequat magyarázatot eleve ki kell zárunk. Tisztázzuk tehát először, hogyan nem szabad felfogni a Jézus papsága és annak folytatása közti viszonyt. A MeD szerint tévednek azok, akik miszticizáló értelemben azt állítják, hogy *unam ac numero eandem, ut dicitur, gratiam coniungere Cristum, cum Mystici eius Corporis membris*<sup>47</sup>. Jézus papságát skolasztikus beszédmód szerint ún. „teremtett kegyelemnek” is nevezték (így érthetjük ezt, mert a Szentlélek mint „teremtetlen kegyelem” mindenképpen szám szerint egy és ugyanaz Krisztusban és az Ő testének tagjaiban<sup>48</sup>), és semmi esetre sem szabad azt mondani, hogy ez a kegyelem szám szerint egy és ugyanaz a liturgikus ünneplésben résztvevőkben. Egy ilyenfajta miszticizmus, mely Krisztus és az Egyház közti átléphetetlen határokat elmosza, mindenekelőtt a két világháború közti neoromantikus ekkleziológiában volt akut veszély, mely a mai vulgáris egyház-értelmezésben még semmi esetre sem vált túlhaladott problémává<sup>49</sup>, s éppoly veszélyes, mint az ellentétes naturalisztikus-antropocentrikus felfogás. Nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy Jézus papsága az ember Jézusnak egészen egyszeri és egyedülálló módon kölcsönzött kegyelmi adomány, amelynek erejében, mint „egy mindenkiért” (ld. Zsidó levél) az Atyának áldozati adományként feláldozta önmagát. Jézus papsága, mint olyan, senki másnak nem közölhető. Ámde beszélhetünk ebben a papságban való részesedésünkről, hiszen a Zsid 3,14 értelmében a keresztség révén „μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ”-vá (50.old. Krisztus részeseivé) váltunk, amely egyúttal azt is jelenti, hogy a Szentlélek részeseivé is váltunk („μέτοχοι πνεύματος ἁγίου”) (Zsid 6,4)<sup>50</sup>.

Hogyan lehet tehát a liturgia Jézus Krisztus egyszeri és meghatározott történelmi szituációban megélt papi hivatalának megvalósítása? Adhatnánk azt a választ erre a kérdésre

<sup>43</sup> v.ö. Lengeling *kommentárja*, 21.

<sup>44</sup> AAS 39 (1947), 532/Nr.25.

<sup>45</sup> u.o. 529/Nr. 22.

<sup>46</sup> DS 3050.

<sup>47</sup> AAS 39 (1947), 593/Nr. 201.

<sup>48</sup> Ezt emeli ki a „*Mystici Corporis*” enciklika egy emfázissal. A Szentlélekről pedig, mint az Egyház teremtetlen (inceptum) egységprincípiumáról így beszél Szent Tamáshoz csatlakozva: unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit, in AAS 35 (1943) 222/Nr. 60.

<sup>49</sup> ld. az ekkleziológiai miszticizmus problémájához, Mühlen, *UMP*, § 3.07 köv.; 7.04 köv.

<sup>50</sup> v.ö. *UMP*, § 8. 16. A két idézett hely a szövegösszefüggésben a hitre vonatkozik. Dogmatikus értelemben beszélhetünk azonban Jézus papságában való részesedésünkről.

Aquinói Szent Tamással együtt, hogy itt egy bizonyos fajta részvételről van szó<sup>51</sup>. Ez a megközelítés azonban így még nem ad kielégítő magyarázatot arra, hogy miként lehetséges ez a részvétel az évszázadokon keresztül, tehát történelmi dimenzióban. Itt utalhatnánk ezért Aquinói mondatára: *Virtus divina Jesu praesentialiter attingit omnia loca et tempora*<sup>52</sup>. A Szentírásnak azonban jobban megfelel, ha a Szentlélek üdvösségtörténelmi funkciójának tudjuk be ezt a közvetítést a történelmi Jézus papi hivatala és annak liturgikus foganatosítása (megvalósulása) között.

XIII. Leo pápa tett közzé érdekes megfontolást ezzel kapcsolatban a „Divinum illud munus” kezdetű enciklikájában, ahol arról ír, hogy az isteni Lélek műve nem csupán Jézus foganása volt, hanem felkenése is, sőt minden cselekedetét a Szentlélek jelenlétében vitte végbe (*omnis eius actio praesente Spiritu peragebatur*)<sup>53</sup>, kiváltképpen amikor „az örök Lélek által önmagát adta szeplőtelen áldozatul Istennek” (Zsid 9,14). A Szentlélek jelen volt Jézusban egész élete során, mert már a megtestesülés pillanatában elküldetett Jézusnak a Logosz (Λόγος) személyével egyesült emberi természetébe és ott mindvégig jelen maradt és együttműködött Jézusnak az összes üdvözítő cselekedetében. A Zsid 9,14 fordulatát, hogy „διὰ πνεύματος αἰωνίου” („az örök Lélek által”) a Római Miskönyv is *cooperatio*-ként értelmezi. Ebből következik, hogy a Szentlélek Istennek már magában Jézusban saját története van. Ez azt jelenti, hogy az ember Jézus történetével össze nem vegyítve és elválaszthatatlanul össze van kötve a Lélek, és amikor az időben az Atya elküldte Jézus emberségére, akkor Ő is valamivé vált, ami korábban nem volt, t.i. azzá az erővé, amely által Krisztus az üdvösség művét megvalósította. Ebben az értelemben elküldésekor „kegyelemmé” vált, Jézus papi hivatalának kegyelmévé, hasonló módon, mint ahogy az Ige testté lett. A Szentléleknek ez a története azonban semmiképp sem fejeződött be a mennybemenetel után. Ellenkezőleg. Csak Jézusnak az Atyához való elmenetele után bontakoztatja ki tulajdonképpeni dimenzióját (ld. Jn 16,7: „jobb nektek, ha elmegyek. Mert ha nem megyek el, a Vigasztaló nem jön el hozzátok”, Jn 14,16: „hogy veletek legyen mindörökké”). A szónak, a hivatalnak és a szentségnek tehát az Egyházban csak azért lehet *successio*-ja, mert és amennyiben a Szentlélek a történelemben belebocsátkozik, mert Ő mint egy és ugyanaz nemcsak a teremtett időn keresztül, hanem az évezredek át is közvetít a történelmi Jézus (Aki egyszerre mindig a (jelenleg) felmagasztalt Úr is) és köztünk. Egy és ugyanaz a Szentlélek van jelen a liturgikus cselekményekben, akinek az erejében Jézus már földi életében papi hivatalát gyakorolta, s ezért maga a liturgikus cselekmény is Jézus papi hivatalának a gyakorlása. Ha ebben az értelemben a 6. articulus „*per virtutem Spiritus Sancti*” betoldását nem a 6. cikkely lezárásának tekintjük, hanem a 7. feliratának, akkor itt az előbb elemzett aspektus halványan kirajzolódik (megsejthető).

A liturgikus ünneplést a 7. articulus úgy jellemzi, mint amit „Krisztus, a pap, és teste, az Egyház” visz végbe. Mi által lesz lehetővé ez az „és”? A Szentírás szerint csakis Jézus Pneumáján keresztül, amennyiben Ő ugyanaz Krisztusban, a Főben, és testében, az Egyházban.

Az eddig elmondottakból következik, hogy a liturgia nem lehet abban az értelemben Krisztus papi hivatalának gyakorlása, mintha ez az egyszeri papi hivatal maga, és mint ilyen a liturgia megcselekvésében jelen lenne, ami azt jelentené, hogy egy és ugyanaz a papi hivatal lenne Krisztusban, mint a liturgiát foganatosító személyekben. A Szentlélek azonban egyszerre princípiuma Jézus papi hivatalának és a hívek papságának. Amennyiben tehát ez az egyetlen Szentlélek Jézus üdvözítő cselekedeteinél legbelülről jelen volt és azokkal együttműködött, ugyanúgy képes közvetíteni időbelileg, s századokon át a mi részvételünket Jézus papi tevékenységében illetve ezt jelenvalóvá tenni. A Szentlélek az Üdvösségtörténet minden egyes pontjánál és szituációjánál ugyanolyan módon jelen van, úgy hogy a keresztény általa az üdvösségtörténet minden egyes eseményében részt vehet.

<sup>51</sup> v.ö. *S.Th.* II, 63, 3: Jézus isteni ereje jelenlévőként érint minden helyet és időt.

<sup>52</sup> uo. III, 56, 1 ad 3.

<sup>53</sup> AAS 29 (1896/97) 648, az idézett szöveg Nagy Szent Bazil *De Spiritu Sancto* (c.16) című művéből való.

### 2.3. Krisztus jelenléte a pap személyében (*in ministri persona*)

A liturgiának Jézus papi hivatala végrehajtásaként (gyakorlásaként) történő leírását eredetileg a különféle jelenléti módok összefoglalásának szánták a 7. articulusban, amint az új bekezdés *merito igitur* fordulata ezt jelzi. A jelenléti módok felsorolása csatlakozik a Mediator Dei enciklikához, és ez a felsorolás (ill. bekezdés) kiváltotta nagyon sok zsinati atya ellenvetését a plenáris szavazáskor. Egyesek azt állították, hogy a jelenlétnek ezek a módjai csak analóg értelemben egyeznek meg és, hogy a liturgia végzőjének a személyében Krisztus jelenléte csak morálisan értendő. Ez utóbbi észrevételt vegyük most szemügyre!

Krisztus és a szolgálattelvő személye (ezen itt a felszentelt papot értjük) között egy kifejezett személytől személyhez viszony van. Hiszen a pap az átváltoztatáskor Jézus szavát mondja: „Ez az én testem; ez az én vérem”. Krisztus itt a pap személyében úgy van jelen, hogy Ő saját magát teszi az eucharisztikus színek alatt jelenvalóvá egy embernek a személyes cselekvése által. A pap „*virtute ac persona ipsius Christi*”<sup>54</sup> cselekszik, ahogy a MeD említi, és a pap Krisztus személyét hordozza (*personam Christi gerens*<sup>55</sup>). Ezen pedig semmi esetre sem egy pusztán juridikus-morális képviselőt kell értenünk, olyan értelemben mint ahogy egy meghatalmazott által házasságkötés esetén az egyik ember a másik megbízásából cselekszik és mondja ki az igent. A pap nem csupán Krisztus megbízásából cselekszik, hanem Krisztus maga mint meghatározott személy van jelen a papi funkciókban.

Egy tisztán morális, azaz Krisztusnak csupán a megbízásra visszamenő (*mos = Wille*) jelenléte a liturgiában pusztán visszaemlékezéssé (*nuda recordatio*<sup>56</sup>) fokozná le azt, egy elmúlt eseményre. Még ha hozzáteszük is azt, hogy ez a megbízás az apostoli *successio* révén hagyományozódott ránk, még ez sem foglalja magában minden további nélkül, hogy egy múltbeli, egyszer s mindenkorra megtörtént esemény az ő maradandóságában mint olyan a liturgikus ünnepben jelenvalóvá válhat. Egy tisztán morális-juridikus viszony a megbízó és a megbízott között nem hozhat létre egy ilyen jelenvalóvá tételt, mert a megbízó itt nincs jelen maga, mint olyan a megbízottban, amikor az a megbízását teljesíti. A valódi viszony Krisztus és a liturgia végzője között ezt a pusztán evilági, morális viszonyt végtelenül felülmúlja. Ez szigorú értelemben vett *mysterium (mysterium stricte dicta)*.

Krisztus maga és mint olyan teszi önmagát jelenvalóvá a liturgiát végző személyben, mégpedig annak az egyszeri, egyszer s mindenkorra megtörtént eseménynek az eredeteként, amely tulajdonképpen értelemben nem megismétlődik a liturgiában, hanem sokkal inkább a maga maradandóságában jelenvalóvá válik. Tisztán evilági módon egy ilyen, téren és időn keresztüli önmegjelenítése egy személynek nem lehetséges. Csak egy nem-véges, végtelen erejű személy képes a véges dimenziókat úgy áttörni, illetve önmagába felvenni, hogy ez a személy (ill. véges dimenzió) akkor és most (*tunc et nunc*) mint egy és ugyanaz jelenvaló legyen. Itt megmutatkozik annak a szükségessége, hogy kidolgozást nyerjen az anamnézis (*ἀνάμνησις* - emlékezet) teológiája, méghozzá úgy, hogy ennek az eseménynek a pneumatikus aspektusa is kellő hangsúlyt kapjon, nem úgy, mint az eddigi értelmezésekben<sup>57</sup>.

A Szentlélek sajátosan az ugyanis, aki egyrészt a személyeket összekapcsolja, másrészt, aki Jézus elmenetele után nálunk marad, Ezzel máris megadtuk az anamnézis (*ἀνάμνησις*) teológiájának két legfontosabb sarkkövét, de most csak röviden vázoljuk azt fel. A teológusok egybehangzó tanítása szerint a Szentlelket csak egy egyetlen személyes tulajdonság illeti meg, az ú.n. *spiratio passiva*. Mivel Ő (a Fiútól eltérően) két személytől egyszerre származik, az Atyától és a Fiútól, mint egy principiumtól, ezért ez a *spiratio passiva* nem más, mint a Szentlelket mint személyt konstituáló reláció, egy ilyen az Atyával és egy ilyen reláció a Fiúval. A Szentlélek mint személy nem más, mint a reláció maga az Atya és a Fiú között, Ő a Szentháromság belső életét tekintve egy személy két személyben, figyelembe

<sup>54</sup> AAS 39 (1947), 548/Nr. 68: magának Krisztusnak az erejében és személyében.

<sup>55</sup> uo. 538/Nr. 40.

<sup>56</sup> uo. 580/Nr. 163.

<sup>57</sup> Ez a hiányossága pl. Darlapp, A. cikkének, in *LThK2* I, 483 köv.

véve a *perichoresis*-t (περιχώρησις - kölcsönös egymásbanlét, különbözőségek feladása és keveredés nélkül, kölcsönös áthatás, személyek egymásban „lakása”). Az Ő személyes tulajdonsága tehát a személyek összekapcsolása és ezt a funkcióját az üdvösség történetében is sajátjaként gyakorolja: egy és ugyanaz a Pneuma (Πνεῦμα) van a különféle kegyelmi adományokkal felruházott hívekben (1Kor 12,4-11), és Krisztus egy testében is egy a Pneuma (Πνεῦμα) (Ef 4,4), olyanformán, hogy szinte ekkleziológiai alapaxiómaként előterjeszhetnénk a következő formulát: „egy személy sok személyben”<sup>58</sup>. Ezen azt értjük, hogy a Szentlélek szám szerint egy és ugyanaz a különböző kegyelmekkel felruházott személyekben. Eközben maga Krisztus a Fő személy (Haupt-Person), Ő a Szentléleknek az eredete (míg az Ő testének tagjai semmiképpen sem azok). A Szentlélek mint személy és amennyiben személy összeköti Krisztust velünk és minket Krisztussal, maga a Feltámadott pedig éltető lélekké lett (vált) (πνεῦμα ζωοποιῶν - pneuma dzoopoiún - 1Kor 15,45).

Jézusnak ez a Szentlelke belépett az üdvösség történetébe és abban maradandóan jelen van. Ezért képes tehát az egyszer s mindenkorra megtörtént kereszttáldozat eseményét, amelynél jelen volt, úgy jelenvalóvá tenni, hogy a liturgia végrehajtásában ugyanaz az áldozati adomány legyen felajánlva, mint a Kálvárián és ugyanaz legyen az áldozatbemutató pap (és áldozat), aki önmagát feláldozta. Ezzel nem szüntetjük meg a kereszttáldozat történelmi tényszerűségét (fakticitását), hanem épp megőrizzük azt a jövőre annak egyszerűségében. Természetesen a liturgikus ünneplés során nem csak a felszentelt papban van jelen a Szentlélek, hanem mint egy és ugyanaz az összes együtt ünneplőben, mert az egész Egyház valósítja meg Krisztus által az áldozati adomány felajánlását. Azonban nem szükséges ebbe jobban belebonyolódnunk, mert a pneumatológiai struktúra mindig azonos: A Szentlélek egy személy több személyben. Krisztusnak a Szentlélek általi jelenléte, mint olyan azért nem került még egyáltalán a teológusok látókörébe, amikor ezt a jelenlétet morálisként jellemezték, megkülönböztetve a fizikaitól, mert egy ilyen morális jelenlét is még mindig tisztán evilági. Ezen jelenlétnak egészen egyszeri összehasonlíthatatlan misztériumszerű struktúrája van, amelynek leírásához még nincsenek kidolgozva a personalis kategóriák. Emberi világunkban az egyik személy mindig a másikon kívül marad, még a legmélyebb egyé válásban is. A Szentlélek ezzel szemben az emberi személy legmélyebb ontológiai rétegében van jelen, oly módon, hogy itt egy Szentlélek által közvetített ontológiai vagy személyes én-te vonatkozásról beszélhetünk Krisztus és a keresztény között, ami a liturgikus cselekvésben azután aktuális ekkleziológiai „mi”-vé sűrűsödik.

#### 2.4. Krisztus jelenléte a szentségekben

„*Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita cum aliquis baptizat, Chrisrus ipse baptizat*” füzi tovább a gondolatot az SC 7. Itt az SC egy ágostoni szövegre hivatkozik, ahol azt fejezi ki, hogy a Szentlélekben való keresztelés (Mt 3,11) hatalma egyedül Krisztust illeti meg. A Szentlélek ugyanis Jézusra keresztelesekor, ill. az után olyan módon szállt le, hogy az a hatalom senki más emberre nem szállhat át (*ut in neminem alium hominem potestas illa transiret*<sup>59</sup>). Ágoston tehát azt akarja mondani, hogy az a hatalom, hogy a Szentlelket közölje, egyedül Krisztust illeti meg, úgy, hogy Ő maga keresztel, és Ő közli a Szentlelket, amikor valamelyik szolgája keresztel. A „*virtute sua*” kifejezést a konstitúcióban érthetjük önmagában Jézus emberségének instrumentális hatóközsége értelmében is, ahogyan azt Szent Tamás leírta. Biblikusabb és az Ágoston idézetnek megfelelőbb, ha ebben a „virtus”-ban magát a Szentlelket látjuk, amennyiben Ő nemcsak a *dynamis* (δύναμις - erő), amelyben Jézus üdvözítő művét kifejtette és kifejti, hanem az isteni személy is, akit Jézus az üdvösség történetébe küldött, és aki által Jézus az embereket részesíti a Fő kegyelmében (*gratia capitis*) a szentségi jelek által.

<sup>58</sup> v.ö. Mühlen, H., *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964, 28 köv., ezután így idézzük: UMP

<sup>59</sup> ugyanott szerepel ez is, ahonnan az SC is veszi hivatkozását, in PL 35: 1428 (Szent Ágoston, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, VI., 1,7.)

Mindenesetre itt is hiányoznak a megfelelő personalis kategóriák. Közelebbről rámutathatnánk, hogy Krisztus a szentség felvevőjével a Szentlélek elküldése révén egy többszörösen közvetített (durch und durch) személyes viszonyba lép, hiszen Ő a befogadó eredete a Szentléleknek. Krisztus ez által a küldés által nemcsak valamit tesz önmagából jelenvalóvá, hanem saját magát, mégpedig az okságnak egy bizonyos formájában, amelyet personalis kauzalitásnak nevezhetünk<sup>60</sup>. Ennek további részletezésétől most eltekintünk.

Hogyan írhatjuk le tehát ezek alapján közelebbről azt a viszonyt, ami Krisztusnak az eucharisztikus színek alatti jelenléte és a Szentlélek között van? Ismét előhozakodhatunk vajon azzal a tézisével, hogy a Szentlélek hatékonysága tesz lehetővé mindent, vagy itt strukturálisan más jelenlétéről van szó Krisztusnak, úgyannyira, hogy itt nincs szó a Szentlélekről, sőt nem is lehet szó? Az SC Krisztus jelenlétét az eucharisztikus színek alatt egy „maxime” jelzővel különbözteti meg a liturgiát végző pap személyében való jelenlététől, és ebben szó szerint átveszi a MeD szövegét. Ezt a megfogalmazást többen kifogásolták (nem joggal), hiszen itt nem pusztán a „többé vagy kevésbé”-ről van szó, hanem Krisztus jelenlétének egy egészen más módjáról. Az biztos, hogy ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy Krisztus az Eucharishtiában úgy van jelen, mint sehol máshol a liturgikus cselekményekben, ti. mint maga a megtestesült Logosz (Λόγος), istenségével és emberségével, testével és lelkével. Krisztus jelenlétének ez a legintenzívebb formája azonban mindenesetre a Szentlélek által lehetséges, és csakis általa válhat gyümölcsözővé az áldozóban (befogadóban). Krisztus ugyanis magát teszi jelenvalóvá az eucharisztikus színek alatt, miközben kiszolgáltatja magát egy embernek, akit előzőleg a Szentlélekkel (ellátva) külön erre kegyelmekkel képesített.

A papi hivatali kegyelem - mint fentebb rámutattunk - nem gondolható el a Szentléleknek a Felszenteltben való jelenléte nélkül, mert a Szentléleknek a jelenléte a papban olyan előfeltétel, amelyet maga Jézus fűzött az ő eucharisztikus színek alatti jelenlétéhez. De az Eucharisztia befogadójá elé is Krisztus állította feltételül a Szentlélek jelenlétét. Az Egyház általános tanítása szerint<sup>61</sup> az Eucharisztia méltó vételéhez feltétlenül követelmény a kegyelmi állapot. Ezen nemcsak a szentté tevő kegyelmet érti az Egyház, hanem a Szentléleknek a bentlakását is, mivel a kettő elválaszthatatlanul összetartozik. Egészen meglepő, hogy a SC egyetlen szóval sem említi az Eucharishtiának ezt az abszolút konstitutív pneomatológiai aspektusát.

Persze azt mondhatnánk, hogy az eucharisztikus színek alatt maga Jézus, mint személy van jelen, úgyhogy itt egy közvetítés nélküli viszonyba léphet a hívő magával Jézussal, és ez nem a Szentlélek közvetítésével történik (legalábbis nem olyan nagy mértékben, mint ahogy a Szentléleknek a jelenléte a liturgia végzőjében és az áldozóban előfeltétel). E mögött az ellenvetés mögött az a félelem húzódik meg, hogy a Szentlélek valamiképpen Krisztus és a hívők közé tolakodhat, aképpen, hogy a közvetlen személyes viszonyt zavarná, amikor a hívő személyes vágyakozásának teljes hevével az eucharisztikus színekben Krisztus „TE”-jét keresné és szeretné megtalálni.

A hatvanas években a nyugati Egyházban ijesztő Lélek-felejtésről beszéltek egyes teológusok. Itt most nem akarunk belebonyolódni a keleti Egyház átváltoztatási-, és communio-epiklízisének összetett problémájába<sup>62</sup>, mindenesetre ezekben megmutatkozik annak élő tudata, hogy a Szentlélek az átváltoztatásnál és az áldozati adományok megszentelésénél közreműködik, és hogy az átváltoztatott áldozati adomány csak a Szentlélekben lehet számunkra lelki táplálék. A római liturgiában a Szentléleknek egy ilyen epiklízise a zsinat előtt még nem jutott eléggé kifejezésre. A Misekánonok revíziója révén a Szentléleknek is kidomborodik a konszekráló szerepe (ld. Mühlennél: a Szentlélek, mint Mitkonsekrator, in UMP).

Ahogy G. Dix bemutatja, a náicei zsinat ideje előtt, amikor még semmi nem szolgált alkalmul arra, hogy a Logosz (Λόγος) és a Pneuma (Πνεῦμα) között pontosan különbséget

<sup>60</sup> v.ö. Mühlen, *UMP*, §9.21-9.32.

<sup>61</sup> v.ö. *DS 1646*, 1661.

<sup>62</sup> v.ö. Jong, J., *LThK2* III, 935-937; Jungmann, J.A., *Missarum Sollemnia* II, Freiburg 1952, 238-243.

tegyenek, az Eucharishtiában az emberek kiváltképpen az éltető Lélek közlését látták (πνεῦμα ζωοποιῶν - Jn 6,63), amivé Jézus az Ő Feltámadása által vált (1. Kor 15,45), s amivel mi az eucharisztikus ünneplés során mindnyájan, mint egy Lélek által itattatunk át (1. Kor 12,13). A IV. évszázadban és később ráadásul ebben az Eucharishtiában tevékeny pneumában a keleti teológia kizárólag a harmadik Isteni Személyt látta<sup>63</sup>. Itt nem szabad azonban egy később kifejtett Szentháromságtanból kiindulva pontos megkülönböztetéseket tenni, mert az Eucharishtiában a megtestesült Logosz (Λόγος) is, mint a Szentlélek eredete van jelen, ahogyan Ő a Szentháromságon belül (Principium de principio) és az üdvösség történetében is a Szentlélek eredete.

Ezen kívül a pneumatológiai aspektusnak az Eucharisztia tanba való bevonása azt is magával hozza, hogy ennek a misztériumnak a personalis karaktere világosabban előtérbe kerül. Ha ugyanis a Szentlélek az Eucharisztia vételénél egy személy Krisztusban és a keresztényekben, akkor itt nemcsak egy személytől személyhez viszony valósul meg Krisztus és a keresztények között, hanem maga ez a viszony is személy. Ez az embertől egyáltalán el nem várható intenzívvé válása a személyes kapcsolatnak. Ezentúl még az Egyháznak azt az ősrégi tanítását is jobban meg tudjuk világítani ezekkel a szempontjainkkal, hogy az Eucharisztia a Sacramentum Unitatis: a Szentlélek ugyanis szám szerint egy és ugyanaz mindazokban, akik az eucharisztikus lakomában részt vesznek, ezért ő nemcsak az egyes keresztényeket köti össze Krisztussal, hanem éppen ezáltal a keresztényeket is egymással. Ez szerepel már Hippolyt eucharisztikus epiklézisében: „kérünk Téged, küldd le a Te Szent Lelkedet egyházad áldozati adományaira. Vezess minden szentet, akik ezt magukhoz veszik, egymáshoz, és töltsd be őket Szentlélekkel hitük erősödésére az igazságban...”<sup>64</sup>. A Szentlélek, mint egy személy a sok személyben teszi lehetővé az ekleziológiai „MI”-t, ami alapul szolgál a legtöbb liturgikus cselekménynek, mindenekelőtt a közös eucharisztikus imádságnak.

## **2.5. Krisztus jelenléte az Ő szavában és az Egyház imájában**

Az SC 7 még két további módját említi Krisztus jelenlétének: „in verbo suo” és „dum supplicat et psallit Ecclesia”. Itt együtt fogjuk tárgyalni ezt a kettőt, mint két aspektusát egy dialógikus, kéttagú egésznek.

Az evangélium szavai törvényesen prédikálva és hittel hallgatva már Krisztusnak a jelenlétét hordozzák, ahogy a Lumen Gentium kimondja<sup>65</sup>. Az Újszövetség kérügmája nem emberi tudománynak az átadása szájról szájra, amelyben a meghirdetett dolog nincs jelen, és csak a dolognak a fogalma adatik át. A kérügma (κήρυγμα - igehirdetés) sokkal inkább létrejött esemény, amelyben a prédikált dolog a saját fogalmain keresztül önmagát a hallgatóknak kommunikálja (közli, átadja)<sup>66</sup>, tehát a hirdetett dolgot továbbadja. Krisztus ugyanis, mint az, aki megfeszítettett és feltámadt értünk, önmagát közli Isten és ember közötti eszkatológikus egységként a hitben az Ő Szentlelke által isteni önközlés révén, és így jelenlévőként cselekszik a beszélőben és a hallgatóban<sup>67</sup>. A prédikációban felhasznált egész emberi konceptualitás (megfogalmazás, fogalmiság) nem más, mint emberi test, amelyben az isteni dolog történelmileg (történelmi szolgák jelenlétén keresztül) és hatékonyan nyújtja jelenlétét, és így fejt ki tevékenységét. A törvényes küldetéssel prédikált és a Szentlélekben és hittel hallgatott ige nem más, mint hatékony igéje a prédikált dolognak, történelmi visszaemlékezése az üdvösségnek és az eljövendő dicsőségnek a prognózisa. Az igének ez a hatékonysága különböző fokokat hordoz különböző módon, de hozzátartozik az igehirdetés

<sup>63</sup> v.ö. Dix, G. *The Shape of the Liturgy*, 1949, 137.

<sup>64</sup> *Traditio Apostolica*, c. 4.

<sup>65</sup> LG 26.

<sup>66</sup> A „kerygma – (κήρυγμα)” fogalom meghatározásához ld. Rahner, K. – Lehmann, K., *Kerygma und Dogma*, in *Mysterium Salutis*, I, szerk. Feiner, J. – Löhrer, M. (Einsiedeln 1965) 622-639.

<sup>67</sup> Az autocommunicatio Szentháromságra való alapozott fogalmát ld. in „*Mysterium Salutis*” II (Einsiedeln 1966): *Der dreifaltige Gott als transzender Grund der Heilsgeschichte*.

lényegéhez, amely a kegyelemnek a megérkezése és ebből fakadóan Krisztus jelenléte. Legfőbb foka ennek az igehirdetésnek és legfenségesebb faja az az ige, amely a szentség létrehozásában áll (átváltoztatás szavai)<sup>68</sup>.

Az SC 7 szövegében az szerepel, hogy maga Krisztus beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák (az „és magyarázzák (explicat)” betoldást a záró redakciókor ismét eltávolították). Azt nem kell külön magyarázni, hogy a Szentírásnak köze van a Szentlélekhez, hisz maga Jézus mondja, pl. a Zsolt 109 (110),1 szentírási helyről, hogy azt Dávid mondja a Szentlélek által („Így szól az Úr az én Uramhoz: Jobbom felől foglalj helyet”). Számos érvet hozhatunk fel emellett (ld. 1Pét 1,21; 1Kor 2,13; 2,4: „igehirdetésem nem a bölcsesség meggyőző szavaiból állt, hanem a Lélek és az erő bizonyosságából”; Gal 3,2). Az Újszövetség értelmezése szerint az írásokban jelenlévő Lélek nem csupán Isten Lelke, hanem Jézus Lelke is, ezért maga Jézus beszél a Szentírásban hozzánk, de hozzá kell fűznünk, hogy az Ő Szentlelke által és csakis általa.

Még jobban kiéleződik kérdésünk, ha megfontoljuk, hogy nem csak a Szentírás felolvasása, hanem a prédikáció is Isten szavának a rangjával rendelkezik. Hogyan lehet a prédikáció emberi szava a hallgató számára egyúttal Isten szava, ill. Jézus szava. Nélkülözhetetlen az Ige teológiája számára a pneumatológiai aspektus kidolgozása, mert csak maga Jézus Lelke képes a prédikációt Isten szavává tenni, attól egészen eltekintve, hogy a *successio verbi* az Egyházban nem gondolható el az Isten Igéjének ebben a történetében Jézus által elküldött Szentlélek jelenléte nélkül.

Ugyanígy megtalálhatók a Szentírásban az imádság pneumatológiai aspektusai is. Ef 5,18: „inkább teljete el Lélekkel”, Kol 3,16: „Hálaadással szívetekben énekeljete Istennek zoltárokat, szent dalokat és énekeket”. A keresztyének imádsága a Szentlélek tevékenysége nélkül egyáltalán nem lehetséges, mert „senki sem mondhatja: „Jézus az Úr”, csakis a Szentlélek által” (1 Kor 12,3). Ezt a szempontot emeli ki a MeD enciklika is, a Róm 8,26-ra való hivatkozással („maga a Lélek jár közben értünk...”), és továbbviszi azt: *Ac Christus quoque per Spiritum suum in nobis patrem afflagitat*<sup>69</sup>. Krisztus tehát az Egyház imádságában jelen van az Ő Szentlelke által és csakis általa. Mert Ő egy és ugyanaz Krisztusban és bennünk, és apriori módon lehetővé teszi Isten ill. Jézus szavának hirdetését és a keresztyének válaszát dicséretben és hálában.

Számos liturgikus szöveg (pl. záró doxológia, prefációk) mutatja a liturgikus cselekmények Szentháromságos alapstruktúráját, ami a Szentírás alapvető aspektusának felel meg: *A Patre, per Filium, in Spiritu Sancto, ad Patrem* (vö Ef 2,18: „általa van mindkettőnknek szabad utunk egy Lélekben az Atyához”). C.Vagaggini kimutatta, hogy a liturgiának ez a szempontja, mindvégig megőrződött, még ott is, ahol az isteni személyek egyike nincs kifejezetten megemlítve, vagy ahol csak az egyik személyhez címzett imádságról van szó<sup>70</sup>. Ebben Ő csak *appropriatio*-t (tulajdonítást) lát, jóllehet az appropriációs tan részben a Szentírás megírása utáni és nem szigorú értelemben bizonyítható teológiai érveken nyugszik. Mindenesetre azt megállapíthatjuk mindezek alapján, hogy a liturgia végrehajtásában a Szentháromság üdvösségtörténetileg jelenik meg. Ennek kifejtése pedig egy újabb bekezdése lehetne a teológiának.

<sup>68</sup> v.ö. Rahner, K., S. I., *De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica (Conferentia, 28 sept. 1966)*, in *Acta congressus internationalis de Theologica Concilii Vaticani II, Romae diebus septembris – 1 octobris 1966*, szerk. Adolfus Schönmetzer, S. I., Vatikán 1968, 333.

<sup>69</sup> XII. Piusz, „*Mediator Dei et hominum*” kezdetű apostoli körlevele a szent liturgiáról, 573/142, a továbbiakban ld. *MeD* 573=142, helyenként a „*J*” jelzés után latin eredeti számozását is feltüntetjük.

<sup>70</sup> Vagaggini, C., *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 139-171.

## IV. A SACROSANCTUM CONCILIUM ÚJSZERŰ TANÍTÁSA JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTI MÓDJAIRÓL A SZENT LITURGIÁBAN

### 1. A „MEDIATOR DEI” ENCIKLIKA TANÍTÁSA JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTI MÓDJÁRÓL A SZENT LITURGIÁBAN

A 20. század első felében számos római dokumentum foglalkozott liturgikus kérdésekkel. Ezeknek, és a liturgikus megújulásnak háttéréből szólva XII. Piusz „Mediator Dei” kezdetű enciklikájában teológiai reflexiót nyújtott a liturgia lényegéről és jelentéséről (MeD 1-3), s ebben a tekintetben az első, aki nem pusztán a rubrikákról és előírásokról szól. Az enciklika megírásának ezen kívül még az is szándéka volt, hogy kifejezze, igazi liturgikus megújulás csak az Apostoli Szentszék szoros vezetése alatt történhet (MeD 12) s egyedül azt illeti meg a liturgia szabályozása.

#### *1.1. Az enciklika liturgia-teológiai alapvetése*

Már a bevezetésben (MeD 1-12) szólt az enciklika a liturgia mibenlétéről (MeD 1-3): az Újszövetség főpapja „azt akarta, hogy papi élete... folytatódjék későbbi századokon keresztül, testében az Egyházban”<sup>71</sup>. „Az Egyház... Jézus Krisztus papi tevékenységét a szent liturgián keresztül gyakorolja”<sup>72</sup>.

Az első részben (13-22) pedig meg is adja a liturgia fogalmát. A hagyományos *debitus cultus* fogalmát használja. Mind az egyes ember, mind az emberi közösség legfőbb feladata, kötelessége az Istennek kijáró tiszteletadás és az Ő szolgálata. Jézus Krisztus már fogantatásának pillanatától kezdve kinyilvánította a világ előtt papi küldetését, mégpedig azzal, hogy „alávetette magát a mennyei Atyának, amint tette később is egész életében”<sup>73</sup> és majdan a kereszten, „avégből... hogy a mennyei Atyát megdicsőítse és az embereket az életszentségnek egyre magasabb fokára vezesse”<sup>74</sup>. „Mennybemenetele után is azt kívánja, hogy sohase szűnjék meg az istentisztelet, amelyet Ő alapított földi élete folyamán... hathatós és állandó védelmezőnk és szószólónk a mennyei Atyánál, másrészt... segítséget nyújt számunkra az Anyaszentegyházon keresztül, amelyben jelen van minden időben”<sup>75</sup>. Az igazság oszlopává és a kegyelmek szétosztójává tette azt az Egyházat, amelyet saját kereszttáldozatával alapított, megmentett és örökre megszilárdított”<sup>76</sup>. „Az Egyháznak tehát ugyanaz a célja, feladata, hivatása, mint a testté lett Igének, nevezetesen: tanítani mindeneket az igazságra, kormányozni és vezetni az emberiséget, és végül Istennek tetsző és kedves áldozatot bemutatni”<sup>77</sup>. A liturgia méltóságának és fogalmának illetően megvilágítása után sorolja fel aztán Jézus Krisztus jelenlétének a módjait a szent liturgiában (Nr. 20), melyet a továbbiakban részletesen elemzésünk tárgyává teszünk.

A liturgia tehát, amely ugyanakkor kezdődött, amikor maga az Egyház, nem más, mint Krisztus papi működése az Egyházban, az emberek megszentelésére és az Isten dicsőségére.<sup>78</sup>

---

<sup>71</sup> *Mediator Dei* 2, (MeD)

<sup>72</sup> MeD 3.

<sup>73</sup> MeD 18.

<sup>74</sup> MeD 18.

<sup>75</sup> Helyesebb fordítás: „amelyben az Ő isteni jelenléte évszázadokon át folytatódik”, ld.: in MeD 19/527: „in qua divina praesentia sua volventibus saeculis perennat”.

<sup>76</sup> MeD 19/527.

<sup>77</sup> MeD 20/527.

<sup>78</sup> v.ö. MeD 21; 22.



## **1.2. Jézus Krisztus és az Egyház közötti reláció, amely az Ő különböző jelenléti módozatait lehetővé teszi**

Mindjárt az első részben a teológiai alapvetésnél feltűnik, hogy az enciklika különbséget tesz a felmagasztalt Úr kétféle papi tevékenysége között. Közvetlenül Ő, mint közbenjáró az Atyánál végez papi szolgálatot, közvetve pedig Egyházán keresztül. Amely az Ő jelenlétének fogva az igazság oszlopa és a kegyelmek szétosztója<sup>79</sup>. Jézus Krisztus és az Egyház tevékenységének ilyen egymáshoz rendeléséből<sup>80</sup> következmények származnak Jézus Krisztus jelenlétének értelmezésére nézve. Ő az Egyház bármilyen cselekvését lehetővé tevő ható-ok. Az Egyház pedig liturgiája révén az emberek megszentelésének és Isten megdicsőítésének eszköz-oka. Tehát az Egyház a liturgikus cselekmények alanya és bizonyos értelemben egyszerre célja is, mert a liturgia által növekszik napról-napra és marad meg az egységben<sup>81</sup>, hogy így megvalósulhasson az emberek megszentelése és Isten megdicsőülése. Az Egyház ezen céljának elérése érdekében minden liturgikus cselekményben az Egyházzal (mint alannal) együtt Jézus Krisztus is (mint lehetővé tevő Ok ) jelen van. Ez adja tehát az értelmezési kontextust a jelenléti módok értelmezéséhez. A liturgia alanya a Fő és a tagok egyszerre és elválaszthatatlanul, ezt már kezdetben leszögezi az enciklika: „a liturgia Jézus Krisztus egész titokzatos testének a Fejnek és a tagoknak nyilvános istentisztelete”<sup>82</sup>. Az enciklika egyes kijelentései alapján az a benyomás is támadhat bennünk, mintha ezeken a helyeken túlzottan is hangsúlyt kapna az Egyház relatív önállósága.

Maga az Egyház a liturgikus cselekmények alanya, mivel akár csak isteni Feje, mindenkor ott áll gyermekei mellett. Segíti, és a megszentelődésre buzdítja őket (v.ö. MeD22) (és mindenekelőtt a szentségekben, üdvösségünk hét forrását nyújtja nekik). Az Egyház szerepének ez a túlhangsúlyozása a későbbiekben alábbhagy, amikor a szentmiseáldozat és a szentségek *ex opere operato* hatékonyságáról van szó (Nr. 27-31). Ahol ez szerepel: „Krisztus ma is és minden nap a mi üdvösségünkön munkálkodik a szentségekben és a szentmiseáldozatban”, és azt is megállapítja, hogy ezek „Krisztusnak cselekményei, akiből mint Fejből szétárad a kegyelem a titokzatos test tagjaihoz is”<sup>83</sup>.

Az enciklika különbséget tesz az *ex opere operato* és az *ex opere operantis* (ecclesial) hatékony liturgikus cselekmények között. Ez azt a benyomást kelti, mintha különböző, s egymástól elválasztott (elhatárolt) illetékességi területet tulajdonítana az Egyház, illetve Krisztus cselekményeinek, mégha meg is kísérel a kettőt szerves egységben szemlélni, ahogyan azt az alapul szolgáló kép Krisztus misztikus testéről feltételezi. Azonban ezen képnek az Egyházra való konkrét alkalmazásakor túl erősen hangsúlyozza az enciklika az Egyház relatív önállóságát.

## **2.A LITURGIKUS KONSTITÚCIÓ TANÍTÁSA JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTI MÓDJAIRÓL A SZENT LITURGIÁBAN**

A liturgia teológiai szakaszról témánkhoz kapcsolódva 7. fejezet a legalapvetőbb. Ez a fejezet a legtöbbet vitatottak közé tartozik (magán a zsinaton és az előkészítő liturgikus bizottságban is ez váltotta ki a legtöbb vitát). Az SC7 szövegének kialakulásának fázisait fogjuk most nyomon követni, csupán a cikkely utolsó két bekezdését nem taglaljuk, mert az majdnem teljesen változatlan maradt mindvégig. Nehéz dolgunk lesz, hiszen az előkészítő bizottságok aktái nem lettek nyilvánosságra hozva, a nyilvánosság számára hozzáférhető

<sup>79</sup> v.ö. MeD 19.

<sup>80</sup> ld. még: MeD 1-3.

<sup>81</sup> v.ö. MeD 20/528: „Ut magis in dies amplificetur ac coagentetur”.

<sup>82</sup> MeD 20.

<sup>83</sup> MeD 31/533

akták<sup>84</sup> pedig pusztán a bizottság által megszavazott „schemata”-t tartalmazzák, de a bizottság tervezeteit és tárgyalásait nem. Ez nem túl kielégítő, mégis haszonnal jár, ha az egyes szövegtervezeteket egymással összehasonlítjuk, amint azt A.A.G. Gimeno nagy precízséggel meg is tette disszertációjában<sup>85</sup> a 7.1, 35.2, 102.3 articulusok vonatkozásában, melyeknek csak egy része jelent meg nyomtatásban, s a minket érdeklő 7. fejezet is csak gépirásos formátumban lelhető fel a római Gergely egyetemen<sup>86</sup>. A szerzőnek (A.A.G. Gimeno) sikerült betekintést nyerni a zárolt aktákba is, ezért fontos információkhoz juthatunk általa.

## ***2.1. Az SC 7 szövegtervezeteinek összehasonlító elemzése***

***(ld. a táblázatot a következő oldalon)***

---

<sup>84</sup> v.ö. AD II/III; ADII= -, Series II (Praepatoria), 7 Bde., Vatikán 1964-1969.

<sup>85</sup> Gimeno, A.A.G., *La presencia de Cristo según el Vaticano II*, doktori disszertáció kivonata, Gregorianum, Róma 1977.

<sup>86</sup> Gimeno, A.A.G., *La presencia de Cristo en el Vaticano II*, Róma. 1976, 273-449, Gregonium, Róma, 4847/1973-as regiszter alatt található.

1. tervezet  
1961. április

Ezért minden egyes liturgikus cselekményben Krisztus van jelen (MeD 20/528)<sup>87</sup>.

Aki beszél hozzánk,

*Aki ugyanazt az üdvözítő művet folytatja, melyet földi élete során véghezvitt,*

és Istennek, az Atyának szüntelenül bemutatja (persolvit-megad, leró) a dicséret énekét (laudes).

2. tervezet  
1961. augusztus

'Ugyanis Ő maga' van jelen az Egyházban 'az oltár legszentebb áldozatában' (MeD 20/528), mert *'ugyanaz mutatja be most az áldozatot a papok szolgálata által, Aki egykor a kereszten magát mutatta be' (Trid.)* és saját magával együtt az Egyházat is bemutatja (Myst. Corp. 233), amennyiben Ő az Egyházat a papságban való társnóként magához kapcsolta. Jelen van a szentségekben erejénél fogva, amelyet azokba, mint a megszentelés eszközeibe áraszt...

Jelen van végül az istendicséretben és a könyörgésben (MeD 20/528), amelyben az 'egész emberiséget' és bizonyos mértékig az egész teremtést 'önmagával egységbe kapcsolja és így ebben az isteni dicséretben társul maga mellé veszi' (MeD 140/573)<sup>88</sup>

Magyarázat: Ugyanis Krisztus maga a megdicsőült főpap nemcsak elküldte nekünk a Szentlelket amíg Ő maga folyvást közbenjár értünk az Atyánál, hanem személye és ereje szerint is szüntelenül jelen van és tevékeny az Egyházban, különösképpen a liturgiában.

---

<sup>88</sup> MeD 140: „Önmagával egyesíti az egész emberiséget, és társaivá teszi ennek az egész hálaéneknek zengésében. 'Orat (Jesus) pro nobis ut sacerdos noster; oratin nobis ut caput noster; oratur a nobis ut Deus noster... változékony teremtmény alakját vette magára a változhatatlan, önmagával egy emberré, Fejje és testje téve minket' (Szent Ágoston, Enarr. in Ps 85,1)”.

3. tervezet  
1961. október

Krisztus azonban jelen van a Szent Liturgiában,

Ő, Aki megígérte: 'Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok köztük' (Mt 18,20);.

Ő maga beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák;

Ő az, Aki Istennek, az Atyának az istendicséretet szüntelenül bemutatja, és az *üdvösség művét, melyet földi élete során véghezvitt, a szentségekben folytatja; végül Ő, 'Aki most a papok szolgálata által az áldozatot bemutatja ugyanaz azzal, Aki egykor a kereszten mutatta be azt ' (Trid sess.22, c.2).*

4. tervezet  
1961. november

E nagy mű végrehajtására maga Krisztus áll Egyháza mellett állandóan, kiváltképpen a liturgikus cselekményekben,

Ő, Aki megígérte: 'Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok köztük' (Mt 18,20);

Ő maga beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák;

Ő az, Aki Istennek, az Atyának az istendicséretet szüntelenül bemutatja, és az *üdvösség művét, melyet földi élete során véghezvitt, a szentségekben folytatja; végül Ő, 'Aki most a papok szolgálata által az áldozatot bemutatja ugyanaz azzal, Aki egykor a kereszten mutatta be azt ' (Trid sess.22, c.2)*

5. tervezet  
1962. január

E nagy mű végrehajtására maga Krisztus állandóan jelen van Egyházában, kiváltképpen a liturgikus cselekményekben,

Ő, Aki megígérte: 'Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok köztük' (Mt 1 8,0);

Ő maga beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák;

Tartalmilag változtatás nélkül maradt a baloldali bekezdés is<sup>89</sup>

Végül második bekezdésként hozzátoldták a már novemberben javasolt részt kis módosítással:

Hogy Isten tökéletes megdicsőítésének és az emberek megszentelésének ez a műve végbemenjen, Krisztus mindig társává teszi az Egyházat, az Ő szeretett menyasszonyát.

---

<sup>89</sup> A 4. Tervezetnek ezt az utolsó mondatát némileg csiszolták nyelvileg, hogy jobban beilleszkedjék a Tridentinumból vett idézet, de tartalmi szempontból érintetlenül hagyták.

---

<sup>87</sup> MeD 20/528: „Éppen ezért minden liturgikus cselekményben az Egyházzal együtt (una: egyként) jelen van az ő isteni Alapítója”.

### 2.1.1. Az első tervezet

- Az első mondat tartalmi utalás a MeD 20/528-ra. A különbség csak annyi, hogy a tervezet nem beszél az Egyház jelenlétéről is a liturgiában, csak Krisztuséről.
- Újdonságnak számít az a megállapítás, hogy Krisztus beszél hozzánk a liturgiában, hiszen eddig egyetlen tanítóhivatali megnyilatkozásban sem szerepelt.
- A MeD 20-ban csak Krisztus jelenlétéről van szó és nem történik részletező említés tevékenységéről, hisz azt olvassuk: „Éppen ezért az Egyház isteni Alapítója (Jézus Krisztus) együtt végez Egyházával minden liturgikus cselekményt. Jelen van az (1.) oltár szent áldozatánál, (1/a) mind a bemutató személyében, (1/b) mind pedig elsősorban a szentségi színek fátyola mögött. (2.) Jelen van a szentségekben erejénél fogva, amelyet beléjük önt, hogy a megszentelődés eszközeivé váljanak. (3.) Jelen van végül Jézus az Egyház istendicséreteiben és könyörgéseiben, amint írva van: 'Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, én is ott vagyok köztük'”. A tervezet az 1. és 2. pontot nem sorolja fel, hanem összefoglaló néven az üdvözítő mű folytatását említi, mely természetesen magába foglalja a szentmisét és a szentségeket (1.2. p).
- Krisztust jelöli meg a tervezet a liturgia tevékeny szubjektumaként a MeD 29-hez hasonlóan, ahol ez áll: Krisztus ma is és minden nap a mi üdvösségünkön munkálkodik a szentségekben és a szentmiseáldozatban.
- Az istendicséretre is áll az, hogy a tervezet szerint Krisztus mutatja be azt, míg a MeD 20 szerint csak jelen van abban.
- **Conclusio:** Tehát a tervezet Krisztus jelenlétéről úgy beszél, mint tevékenységről: beszél, folytatja, bemutatja. Az eucharisztikus jelenlét kiemelkedő rangjáról nem tesz említést. Az igehirdetést, a szentségeket és az istendicséretet egy lélegzetvétellel említi, anélkül, hogy rangsort állítana fel vagy különbséget tenne a tevékeny jelenlét módját illetően.

### 2.1.2. A 2. tervezet

- Az átdolgozás szándéka az volt, hogy a korábbi tanítóhivatali formulákra nyúljanak vissza, amikor kimondják az Úr jelenlétét a liturgiában. Feltehetően némelyeknek az eredeti szöveg túl bizonytalannak és a hagyományban meg nem alapozottnak tűnt.
- A MeD tendenciáját arra, hogy az Egyházat önálló hyposztázisként kezelje, már az első mondat kikerüli. Krisztus nem *una cum Ecclesia*, hanem *in Ecclesia* van jelen. Másrészt a „társnő a papságban” kifejezés azt a benyomást kelti, mintha egyenrangúnak tekintené a tervezet Krisztust és az Egyházat, de ezt a Myst. Corp-ból vett idézettel mindjárt relativizálja, ahol az Egyház alárendeltségéről van szó, ti., hogy az Úr Önmagában az Egyházat is bemutatja az Atyának.
- A MeD-el szemben a tervezet arra törekszik, hogy Jézus Krisztus jelenlétét Krisztus tevékenységeként mutassa be (ez a törekvés csak a szentségek említésekor nem jelentkezik, pl. nem szerepel, hogy Krisztus az, aki keresztel). Ezt szolgálják az idézetek a Trid-ból, a Myst. Corp-ból és a MeD-ből átvett idézet, mely egy ágostoni szöveg befolyása alatt a zsolozsmát magának Krisztusnak az imádságaként mutatja be: „Krisztus maga is imádkozik mibennünk,.. imádkozik értünk mint Főpapunk; imádkozik bennünk mint Fejünk; imádjuk mi is Őt mint Istenünket”(latinul ld. fent).
- A felsorolás rendre megfelel a MeD-nek: szentmiseáldozat, szentségek, istendicséret.
- A tervezet törölte a tevékeny jelenlét megemlítését az igehirdetésben.
- A színek alatti jelenlétet sem említi, szemben a MeD-vel, s ez ismét arra utal, hogy az atyák a tevékeny jelenlétről szándékoztak beszélni elsősorban, ezért a dinamikus jelenlétre fordították figyelmüket, nem a statikusra.

- A csatolt magyarázat átveszi a MeD-ből Krisztus főpapi szolgálatának két irányú leírását (könyörgés az Atyánál és jelenlét az Atyánál). Míg az enciklikában azonban az szerepel, hogy Krisztus Egyházán keresztül segít nekünk, amelyben az Ő isteni jelenléte évszázadokon át folytatódik, addig itt az áll, hogy maga Krisztus van jelen és tevékeny Egyházában személye és ereje szerint. Ez utóbbi kifejezést (*praesens et operans*) a MeD 161/580-ból vette át a tervezet, csak amíg ott a hitigazságokra vonatkozott, melyek „jelen vannak és elevenen hatnak az Egyházban, tehát nemcsak valamilyen elvont bizonytalan módon léteznek, mint ahogy egyes újabb írók képzelik” (ez O. Casel azon elképzelése ellen irányult, amiként misztériumteológiájában az Úr jelenlétét értelmezte, de nem utasította azt vissza a maga egészében), addig itt Jézus Krisztusra vonatkozik. A tervezet ezen megfogalmazása Polycarp Wegenaers kísérletét idézi emlékezetünkbe, aki ugyancsak Odo Caselhez csatlakozva az Úr jelenlétét a liturgiában operatív jelenlétként határozza meg.

### 2.1.3 A 3. tervezet

Bugnini vezetésével egy munkacsoport átdolgozta a séma liturgia teológiai bevezető fejezetét, amely rövid foglalata az egyéb fejezetek liturgia teológiai kijelentéseinek, ennek során fogalmazták át a mi fejezetünket is. Ismét szinte az eredeti formát állították helyre, még ha néhány magyarázó betoldást hozzá is tettek és meg is őrizték a Trienti zsinatból vett idézetet.

- A közösségben való jelenlét itt a legelején áll, míg a MeD-ben a végén. Ezáltal a liturgikus gyülekezetet az Úr jelenlétének alapvető módjaként vették számításba. Ebből bontakoznak ki az egyes jelenléti módok. Ezzel egy olyan aspektust akartak nyerni ezek a teológusok, mely alkalmas arra, hogy kiküszöbölje az eucharisztikus *realpraesentia* izolált tárgyalását.

- Az első tervezetben ez áll: Krisztus beszél hozzánk. Ezt itt kibővítik azzal, hogy amikor az Egyházban a Szentírást olvassák

- 1. tervezet: az üdvösség művét folytatja. Itt betoldták azt a pontosítást, hogy a szentségekben folytatja.

- További eltérés még, hogy itt a szentmiseáldozat külön is említést nyer, mégpedig a tridenti formula szerint, mely Krisztus tevékeny jelenlétét hangsúlyozza.

- Jézus Krisztusra ezért a 3. tervezet jelen idejű, tevékenységet kifejező igéket használ: beszél, bemutat, folytat, áldozatot bemutat.

- Az 1. tervezettől eltérően itt a jelenléti módoknak tudatos sorrendjét állítják fel (akárcsak a MeD, csak ott ez a sorrend rangsort is jelent egyben), amely épp fordítottja a MeD sorrendjének. Ott a specifikustól haladtak az általános jelenléti módokig, itt fordítva. Az utolsóként említett szentmiseáldozat mégis kiemelkedő rangot kap és az igehirdetés sem kap azonos rangot az üdvözítő mű folytatásával, mint az első tervezetben, hanem sokkal inkább legalul áll a rangsorban, jöllehet még az istendicséret előtt.

### 2.1.4. A 4. tervezet

Mindössze egy bevezető mondatot helyeztek a szöveg elejére: „E nagy mű teljes végrehajtására...” (ld. fent). Ezzel a 6. Fejezethez csatlakozik passzusunk, ahol az üdvözítő mű továbbviteléről volt szó az Egyház által. Az a kifejezés, hogy az Egyház mellett áll (*adistit*) egyrészt jobban kifejezi az Úr tevékenységét, mint a neutrális jelen van (*adest*), másrészt ki lehet érezni belőle az Egyház nagyobb önállósága kimondásának szándékát, mely az üdvözítő művet az Úr asszisztálása mellett viszi végbe, ez azonban már nem felelne meg a szöveg további részeinek. Ez lehetett talán az egyik oka, hogy a tervezethez kiegészítést javasoltak, melyet november 15-én közöltek, de csak az 5. tervezetbe került be, de már módosításokkal:

„Isten tökéletes megdicsőítésének és az emberek megszentelésének ezt a művét Krisztus az Egyházzal együtt és az Egyházon, szeretett menyasszonyán keresztül hajtja

végre, akit Ő az Isten dicséretében, a hozzá való könyörgésekben és a legszentebb áldozatban magához kapcsol (társául vesz, magával egyesít - *consociat*).”

- Jézus Krisztust nevezi meg cselekvőnek (Ő hajtja végre), de ő egyesíti magával ennek végrehajtásában az Egyházat is. Itt a MeD 140/573 kifejezésmódját használja szövegünk, ahol ez áll: „Önmagával egyesíti az egész emberiséget, és társaivá teszi ennek az isteni hálaéneknek a zengésében”. Ezek szerint vele együtt (*una cum*) és rajta keresztül (*per*) cselekszik, s ezáltal a fent említett kép a menyasszonyról és a 7. fejezet végi hasonlat a testről összekapcsolódik.

- A jegyzőkönyvből kiderül, hogy nem fogadták el a bizottság egyik tagjának javaslatát, hogy „Ő saját magának aktuális felajánlását viszi végbe” (*Actualem sui ipsius oblationem facit*). A jegyzőkönyv feljegyzi azt is, hogy megvitatták, vajon Krisztus a szentmiseáldozatot aktuálisan vagy csak virtuálisan mutatja be, továbbá, hogy elutasították azt a javaslatot is, hogy Krisztus az Ő aktuális befolyása alatt folytatja tovább a szentségekben az üdvösség művét (vö. AS I/I, 547 köv.).

### 2.1.5 Az 5. tervezet

A bevezető mondatban az „Ő egyháza mellett áll” kifejezést visszacserélték az „Ő jelen van” formulára. Egyébként semmi tartalmi változtatást nem ejtettek a szövegen, mindössze a novemberben javasolt kiegészítést toldották be kis módosítással mintegy második bekezdéséként. Ld. fent. Mivel az istendicséret és a szentmiseáldozat említése főlegesen ismétlés lett volna, ezért törölték. Törölték az „Egyházzal együtt és az Egyházon keresztül” kitételt is, így tudták Krisztus és az Egyház viszonyát kissé nyitottabban hagyva kifejezni, anélkül, hogy feladták volna, hogy az Egyház alárendelt értelemben társa Krisztusnak és úgy van hozzárendelve.

## 2.2. *Diszkussziók az előkészítő központi bizottságban*

Az 1962 januárjában a liturgikus előkészítő bizottság által elfogadott liturgiaséma tervezet a központi bizottságban a zsinati előkészület során messzemenő egyetértéssel találkozott. Persze az általános egyetértés mellett egyes részletkérdésekben akadtak kritikus megnyilatkozások.

Alfredo Ottawiani kardinálist pl. zavarta a második fejezet azon kifejezése, hogy a liturgiában a mi megváltásunknak műve megy végbe (*exercetur*). Ő inkább azt szeretne volna ott olvasni, hogy számunkra Krisztus érdemei számíthatnak be (*merita Christi applicantur*)<sup>90</sup>. Ez utóbbi vélemény a liturgiában nem Krisztus tevékeny jelenlétét láttatja. A hetedik fejezetben minden kritika ellenére azonban csak egy változatot eszközölt a javító bizottság: „Ő maga beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák és magyarázzák (*leguntur et explicantur*)”.

Ez Denis E. Hurley egyik állásfoglalására vezethető vissza, melyben hangsúlyozta, hogy a prédikáció is, mint a liturgia része (az SC 35,2 szerint) magának Jézus Krisztus beszédének egy módja<sup>91</sup>. A továbbiakban törölték még a „*Declarationes*”-t (magyarázatokat). Az SC 5-7 jelenlegi fejezeteihez azonban a bizottság terjedelmesebb magyarázatot csatolt. Itt a 7. fejezetre vonatkozóan arra emlékeztet, hogy a liturgia a MeD szerint Jézus Krisztus papi hivatalának gyakorlása. Ennek a gyakorlásnak 4 megvalósulási fázisa van, s mi csak az utolsó téziszről beszéltünk, a mennybemeneteltől az Úr visszatéréséig, amikor is Krisztus az Ő Egyházában jelen van. Ugyancsak itt jegyzi meg, hogy Krisztus nemcsak megváltó művén

<sup>90</sup> SC2: „*Opus nostrae redemptionis exercitur*”; ez egy „*secretum*” a pünkösdi utáni IX. vasárnapra az akkoriban érvényben lévő *Római misekönyvből*, v.ö. Editio XXIX post typicam, Regensburg 1953, 423, (vö. a mostani Évk. 2. vasárnapi felajánlási imádsággal).

<sup>91</sup> v.ö. AD II/II/III, 77.

keresztül, hanem az igazság igéje révén is meg akarja szabadítani, és össze akarja gyűjteni népét. Ő maga beszél népéhez a liturgiában<sup>92</sup>.

Ezekben a magyarázatokban már nem kifejezetten Krisztus tettében való tevékeny jelenlétről van szó, mint a „Reduratio”-ban, de részletesen tárgyalja a Jézus Krisztus jelenlétét az igében és a szentségben.

### **2.3. Az előkészítő liturgikus bizottság 7. fejezettel kapcsolatos munkájának értékelése**

A bizottság aktáiból kitűnik, hogy az első bekezdés kikristályosodása körül intenzív munka folyt. A tervezet szövegéből látható, hogy két ellentétes álláspontot próbál összehangba hozni: a MeD teológiai koncepcióját és fogalmiságát képviselő teológusokét és a liturgikus mozgalom és a „Misterienlehre” gondolatiságát képviselő teológusokét. Mégis inkább a második irány érvényesül jobban a tervezet szövegében, még akkor is, ha a várható kritikákat kiegyensúlyozandó egy sor szó szerinti vagy értelem szerinti idézetet tartalmaz a MeD-ből<sup>93</sup>.

Feltűnő, hogy egyik szövegtervezetben sem említi Urunk eucharisztikus színek alatti jelenlétét, amíg a MeD-ben ez a jelenléti forma kiemelt rangot kapott. Mivel semmilyen információhoz nem férhetünk hozzá, azzal kapcsolatban, hogy mivel alapozták meg ezt, csak óvatos sejtésünk lehet. A séma szerzői az Úr jelenlétének bemutatásánál a tevékenység hatékonyság aspektusát akarták hangsúlyozni. Ebből a szempontból pedig nehéz felfogni az Eucharisztikus realpraesentia-t. Teljesen jogos volt tehát a kritika, ami emiatt érkezett. Mert a realpraesentia évszázados kizárólagos túlhangsúlyozásának ellensúlyozására az nem lehet megoldás, hogy meg sem említsük.

### **2.4. A liturgikus konstitúció első fejezete a zsinat első ülésén (első ülészak: 1962 október 11 - december 8.)**

1962 október 22-én kezdődött meg az általános vita a sémáról. Mi csak az előszóval és az első fejezettel kapcsolatos speciális vitával foglalkozunk, amellyel kapcsolatban október 23-29 között 87 beszéd hangzott el<sup>94</sup> és 48 írásbeli nyilatkozat született<sup>95</sup> az öt plenáris ülésen. A 340 oldalas dokumentációból csak kevés helyet foglal el teológiai fejtegetés. A diskusszió formája inkább a konkrét reformtervek, az anyanyelv kérdése és a rítusok egyszerűsítése volt. De már a speciális vita kezdetén felröptek a magas kúriai hivatalnokok, hogy a liturgia-teológiai fejezetben (I. fejezet) hiányzik a megfelelő teológiai precizitás. Ezért Egidio Vagnozzi<sup>96</sup> érsek és Alfredo Ottaviani<sup>97</sup> kardinális (a Szent Officium prefektusa) kérték a kúriától a sémának a zsinat teológiai bizottság általi felülvizsgálását. Mások magától a liturgikus bizottságtól kérték ugyanezt<sup>98</sup>. Bár csak kisszámú megnyilatkozás kifogásolta a teológiai pontatlanságot, mégis ezek azt a benyomást kelthetik, mintha nem talált volna a zsinat egyetértésére az a próbálkozás, hogy a liturgiát egy eddiginél sokkal inkább biblikus és patrisztikus nyelven mutassák be<sup>99</sup>. A fent említett teológusok hiányolták a megszokott kultikus-latreutikus és juridikus definíciók skolasztikus kifejezőmódját, amint az a Rítuskongregáció 1958-as dokumentumában és a kódexben rendelkezésre állt. Az ír kúriai kardinális Michael Browne<sup>100</sup> és Marcel Lefebvre<sup>101</sup> érsek a központi bizottságban így azt a

<sup>92</sup> v.ö. AD II/III/II, (10-68) 12. köv.

<sup>93</sup> Ezeknek az utalásoknak a legnagyobb részét a végérvényes szövegből újra törölték, azonban még az 1. ülés után megtalálhatók voltak a szövegben.

<sup>94</sup> AS I/I, 607-664.

<sup>95</sup> AS I/I, 607-664.

<sup>96</sup> AS I/I, 326.

<sup>97</sup> AS I/I, 349 köv.

<sup>98</sup> pl. D'Agostino püspök (Vallo di Lucania / Olaszország): v.ö. AS I/I, 590 és M. Lefebvre érsek (Generoloberer der Spiritaner): v.ö. AS I/I, 633.

<sup>99</sup> Lengeling, 57.

<sup>100</sup> v.ö. AD II/II/III, 77.

<sup>101</sup> v.ö. AD II/II/III, 98.

véleményt képviselték, hogy a liturgia, mint a vallásosság erényének aktusa (gyakorlása) a szeretet erényének alá van rendelve, és ezért nem igényelhetne magának olyan rangot, melyet a séma a mostani 7. és 10. cikkelyben neki tulajdonít.

Néhány zsinati atya azt óhajtotta, hogy a Szentháromságnak és speciálisan a Szentléleknek a liturgiában való jelentősége jobban kifejezésre jusson. A séma szövegében csak két nagyon elrejtett helyen fordul elő a Szentlélek megemlítése: a második cikkelyben, ahol az Efezusi levélből vett idézetet olvassuk, és a hatodik cikkelyben, mely szerint a hívek a gyermekség lelkét (Rom 8,15)<sup>102</sup> befogadják és így válnak igazi imádókká, amelyeneket az Atya keres. Elsősorban Santiago (Chile) érseke Radolfo Silva Henriquez kardinális szorgalmazta ezt, s ezen kívül még a hívek általános papságának az erősebb hangsúlyozását. Többször követelték, hogy az eddigi szöveget pontosítsák azokon a helyeken, ahol Krisztus emberségét, mint az üdvösség szerzőjét (okozóját) említik. Ottaviani is kérte ezt már korábban, de eredménytelenül. Willem Bekkers püspök egy kiegészítést javasolt ott, ahol Krisztus és az Egyház viszonyáról volt szó a liturgiában és javaslatában Krisztust, mint az Egyház kultuszának címzettjét és közvetítőjét nevezte meg<sup>103</sup>. Jesus Enciso Viana püspök pedig (Mallorca-Spanyolország) azt kifogásolta, hogy nem szabadna azt mondani, hogy Krisztus az üdvösség művének megvalósítására az Egyházat mindig társul veszi maga mellé (sibi semper consociat), mivel ő az Egyházon kívül is tevékenykedik<sup>104</sup>.

Több zsinati atya képviselte, hogy a jelenlét módjainak felsorolásából világosan tűnjék ki azok különböző rangja és hatékonysága (működése, tevékenysége). Csak egy zsinati atya (Adam Koslewiecki érsek, Lusaka/Nord- Rhodesien) utalt kifejezetten a MeD (Nr. 20) szövegére, amely precízebb, mert a különböző jelenléti módokat a maguk rangja szerint sorolja fel<sup>105</sup>.

Némelyek különösen hevesen követelték annak a kiegészítésnek a törlését<sup>106</sup>, hogy maga Jézus Krisztus beszél akkor is, amikor a Szentírást magyarázzák (et explicantur), mert különben a prédikációt is éppúgy Krisztus tévedhetetlen szavának kellene tekinteni<sup>107</sup>, vagy pedig világossá kellene tenni, hogy itt Krisztus beszélésének különböző módjairól van szó<sup>108</sup>. Egy püspök ezen kívül fontosnak tartotta volna annak a hangsúlyozását is, hogy Krisztus legkiemelkedőbb módon az Evangéliumban beszél<sup>109</sup>.

Végül említsük meg egy püspök ellenvetését, aki szerint nem mondhatjuk, hogy a pap a kánon (Amtsgebeten) során is Krisztus szerepében áll a közösség élén (Nr. 33), mert ez csak a konszekrációra érvényes<sup>110</sup>.

Láthattuk tehát, hogy az előszóhoz és az első fejezethez fűzött ellenvetések és javaslatok, amennyiben azok a speciális vitát érintik, szinte kivétel nélkül a 7. cikkelyre vonatkoznak. Kivétel csak Jézus Krisztus emberségének, mint az üdvösség okának kérdésköre (Nr. 5) és a pap Krisztus-reprezentálása kiterjedésének kérdése (Nr. 33). Emil J. Lengeling szerint épp a 7. cikkely volt az egyik fő indok, hogy a teológiai bizottságot felkérték a séma felülvizsgálatára.

<sup>102</sup> A másik hellyel ellentétben itt a „spiritus” kisbetűvel szerepel, ami arra utal, hogy a Szentlélek elküldése nem tudatosan kapcsolódik össze az idézettel.

<sup>103</sup> v.ö. AS I/I, 441-445, itt 444: kiegészítés a 7. Cikkely 2. Fejezetéhez: „consociat, quae Dominum invocat et per Ipsum aeterno Patri cultum tribuit”.

<sup>104</sup> v.ö. u.o. 479.

<sup>105</sup> u.o. 421: Jobb lenne a szöveget a „Mediator Dei”-ből venni - mondta, mert ott ez szerepel „sufficienter et secundum ordinem dignitatis indicatur alius et alius modus, quo Christus in sacra Liturgia praesens est”.

<sup>106</sup> így pl. A. Del. Campo y. de la Bárcena püspök (Calahorra / Spanyolo.), u.o. 483. H. Jenny segédpüspök (Cambrai / Franciao.), u.o., 513, D. Mendez Arce püspök (Cuernavaca / Mexikó), u.o. 638.

<sup>107</sup> v.ö. Enciso Viana püspök (Mallorca / Spanyolo.) u.o., 479.

<sup>108</sup> Így D. Mansilla Reoyo segédpüspök (Burgos / Spanyolo.), u.o. 460; F. Garcia Martinez segédpüspök (Spanyolo.), u.o. 580.

<sup>109</sup> F. Charière (Lausanne / Svájc), u.o., 615 „...leguntur, praesertim cum Evangelium proclamatur”.

<sup>110</sup> v.ö. J. Enciso Viana püspök (Mallorca / Spanyolország) u.o. 480.



#### 2.4.1. A zsinati liturgikus bizottság javaslatai az SC 5-7 javítására

A hozzászólások és vélemények alapján a bizottság elkezdte tehát az előszó és az 1. fejezet tervezetének felülvizsgálatát és előterjesztett javaslatában jó érzékkel eltalálta a zsinat többségének véleményét és elnyerte egyetértésüket, amint a szavazás meglepően jó eredménye mutatja az első ülés végén, 1962. november 14-én. Most csak azokra az előterjesztett javaslatokra (6db.) terjed ki a figyelmünk, amelyek témánk szempontjából fontosak, mert az összes többinek praktikus és jogi természete van.

##### 2.4.1.1. Az 5. és 6. cikkely:

Az 5. cikkellyel kapcsolatban az egyik javaslat, hogy hozzá kell fűzni azt, hogy Jézus Krisztus a Szentlélekkel felkent (fel van kenve)<sup>111</sup>. Ezen a helyen eddig az Iz 61,6-ra és a Lk 4,28-ra való hivatkozás ellenére sem volt megemlítve a Szentlélek. Viszont Jézus Krisztus megváltói művének üdvösségtörténeti bemutatása végett is célszerűnek látszott a Szentlélekkel való felkenést felvenni a szövegbe. A másik változtatás az 5. cikkellyel kapcsolatban, hogy Krisztus emberségét nem egyszerűen az üdvösség okának (causa) tekinti, hanem eszköz-okának (causa instrumentalis), bár e helyett a szakkifejezés helyett az egyszerűbb eszköz (instrumentum) fogalmat használja<sup>112</sup>.

Az artikulus zárómondatát szavazás nélkül kibővítették, miszerint az Egyház a „Pascha-miszteriumból” jött létre, tehát nemcsak az apostolok elküldésével kezdődött, amint ahhoz a 6. cikkely első mondata közel állt.

A 6. cikkelyben eddig az szerepelt, hogy az apostolok az üdvösség művét, melyet hirdettek, a szentségek által eszközlik ki (viszik véghez) (efficerent). Ebbe implicite persze a patrisztikus nyelvhasználat szerint a Szentmiseáldozatot is beleértették, mégis egy zsinati atya javaslatára<sup>113</sup> kiegészítették, hogy az „áldozat és a szentség által” (per Sacrificium et Sacramenta). Szavazás nélkül elfogadták az „efficerent” helyettesítését az „exercent” szóval, mivel az apostolok szolgálata nem minden további nélkül jellemezhető az üdvösség okaként. Nagy súlya van az artikulus végén a „per virtutem Spiritus Sancti” betoldásnak, mert így az artikulus végén szisztematikus jelentőséget nyer. Egy további kiegészítés még, melyet szavazás nélkül bevettek a szövegbe harmadik ilyen utalásként a Szentlélekre: „a Szentlélektől betöltött apostolokat” (Apostolos, repletos Spiritu Sancto). Ezzel a liturgia teológiájába utat nyert a pneumatológia, még ha nem is vált annak átfogó szempontjává.

---

<sup>111</sup> „Spiritu Sancto unctum”, az 5-7 cikkely tervezete és a bizottság által szavazásra bocsátott szövege szinopszisszerűen olvasható in ASI/III, 695-697.

<sup>112</sup> v.ö. AS I/II, 695-697

<sup>113</sup> v.ö. J. A. Martin püspök beszámolója, in Jungmann, 704.

#### 2.4.1.2. Az SC 7,1

A legátfogóbb és legfontosabb változtatásokat a 7. Cikkellyel kapcsolatban foganatosították, amelynek főleg első bekezdése váltott ki nagy vitát.

Az első bekezdést illetően a liturgikus bizottság megpróbálta teljesíteni a zsinat megbízását, amikor még Adam Koslowiecki javaslatának megfelelően visszanyúlt a MeD enciklikára, s így gondolatmenete nyert utat a szövegbe.

#### **Az első ülés sémája:**

II. 3. (Magának Krisztusnak a jelenléte a liturgiában)

Ennek a nagy műnek teljes megvalósítása végett Krisztus mindig az Ő Egyháza mellett van, kiváltképp a liturgikus cselekményekben. Ő, aki megígérte: „Ahol ketten, vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok köztük” (Mt 18,20).

Ő maga az, aki beszél, amikor a Szentírás szavait az Egyházban felolvassák és magyarázzák; az Istennek, az Atyának megszakítás nélkül bemutatja a dicséret énekét és az üdvösség művét, amit földi élete alatt megvalósított, a szentségekben folytatja; Ő maga az, aki magát most a Szentmiseáldozatban „a pap szolgálata által felajánlja, aki magát egykor a kereszten önmaga (mutatta be) ajánlotta fel”.

#### **A második ülés sémája:**

7. Ennek a nagy műnek teljes megvalósítása végett Krisztus mindig az Ő Egyháza mellett van, kiváltképp a liturgikus cselekményekben. Jelen van a mise áldozatában, mint annak személyében, aki a papi szolgálatot végzi, mind pedig mindezek előtt az eucharisztikus színek alatt, mert „ugyanaz ajánlja föl az áldozatot most a pap keze által, aki magát egykor a kereszten felajánlotta”. Jelen van Ő erejével, úgy hogy ahányszor csak valaki kereszttel, Krisztus maga kereszttel. Jelen van az Ő szavában, mivel Ő maga beszél, amikor a Szentírást az Egyházban olvassák, végül jelen van, amikor az Egyház imádkozik és énekel, Ő, aki megígérte: „Ahol ketten, vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok köztük” (Mt 18,20)

*A következő megállapítások tehetők összehasonlításunk eredményeképpen:*

- A 2. Ülés sémájában ismét ugyanaz a felsorolás sorrendje, ami a MeD-ben volt.
- A Mt 18,20-at utolsóként említi szövegünk, nem pedig elsőként, s ezzel elveszíti szisztematikus jelentőségét a liturgia egészére nézve.
- Új elem az eucharisztikus realpraesentia kiemelt említése, melyet az előző séma még csak meg sem említett, s ebben is a MeD-hez csatlakozik, és sok zsinati atya jogos félelmét eloszlatja ezzel attól, hogy ez a sajátosan, specifikusan katolikus tanítás csorbulna ezáltal.
- Míg az előző sémában Krisztus jelenléte (adest) csak Jézus Krisztus tevékenységeinek előfeltételeként jelent meg (ő beszél, folytatja, áldozatot mutat be stb.), az új szövegben az egyes tevékenységek felsorolása előtt mindig megemlíti Krisztus jelenlétét is (adest).
- Ismét törölték az „et explicantur” kiegészítést, viszont betoldották, hogy „az Ő erejével” van jelen a szentségekben. Az új szöveget 66 ellenszavazattal elfogadták.

*Hasonlítsuk össze a Liturgikus konstitúció definícióját a liturgiáról (ld 11. oldal) a MeD-vel, amelynek szövege így hangzik:*

„Ezért az Egyház isteni Alapítója jelen van (praesens adest) Egyházával minden egyes liturgikus cselekményben. Jelen van az oltár fenséges áldozatánál, mind a pap személyében, aki a papi szolgálatot végzi, mind pedig mindenekelőtt az eucharisztikus színek alatt. Jelen van a szentségekben erejénél fogva, amelyet beléjük önt, hogy a megszentelődés eszközeivé váljanak. Jelen van végül Jézus az Egyház istendicséreteiben és könyörgéseiben, amint írva van: „ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, én is ott vagyok közöttük”<sup>114</sup>.

Átvette tehát a séma az enciklika tartalmát, elhagyva belőle azt a részt, hogy a szentségek azáltal az üdvösség eszközei, hogy Krisztus azokba az Ő erejét beleönti. Ezzel lemond a szentségeknek, mint üdvösség eszközeiként való skolasztikus csengésű jellemzéséről<sup>115</sup>. Ezzel nemcsak jelzést akar adni ökumenikus szándékára, hanem meg akarja tartani az eredeti kifejezésmódot, hogy Jézus Krisztus maga tevékenykedik a szentségekben.

A MeD úgy beszél az Egyház tevékenységéről, cselekvéséről, ami Krisztus jelenléte által válik lehetővé; a séma pedig úgy beszél Krisztus cselekvéséről, ami az Egyház tettében folytatódik (Nr. 6), s így Ő marad a tulajdonképpeni cselekvő (Nr. 7).

A MeD-ben a cselekvő szubjektum az Egyház és vele együtt (una cum) Krisztus. A séma szerint Krisztus a cselekvő, aki evégett az Ő Egyházában jelen van (seiner Kirche gegenwärtig ist).

A liturgikus ünneplés következő célja a MeD-ben az Egyház növekedése, építése, a sémában pedig „az emberek megváltásának és Isten tökéletes megdicsőítésének a műve” (Nr. 5).

A bevezető mondatba hozzáfűzött betoldás, hogy „kiváltképpen” a liturgikus cselekményekben nem mond ellent a MeD értelmének, s egyúttal azt is kiemeli, hogy nemcsak a liturgikus cselekményekben van jelen Krisztus, még ha azokban kiváltképpen is.

A MeD-ből átvett egyes jelenléti módok megemlézése után mindig betold egy kiegészítést a séma, ami Jézus Krisztus cselekvését tartalmazza. Így pl. a Tridentinumból vett idézet („ugyanaz hozza az áldozatot most”) a papban való jelenlét említése után, és a szentségekben való jelenléte említése után az ágostoni idézetet („Ő maga keresztel”). Az Eucharisztikus jelenlétre vonatkozóan hiányzik az ilyen aktív értelmezést adó kiegészítés. Kiemeli ugyan a jelenlétnek ezt a módját („mindezek előtt”), de a tevékenység síkján minden további jellemzést mellőz, mert az sokkal inkább annak előfeltétele.

Conclusio: az előkészítő liturgikus bizottság eredeti szándéka ezek szerint az volt, hogy kifejezze Jézus Krisztus jelenlétét és tevékenységét a liturgiában (praesens et operans) messzemenően eredményre jutott.

#### 2.4.1.3. Az SC 7,2-4

A cikkely 2. bekezdésében egy nyelvi finomítás mellett betoldottak egy új mondatot: „(az Egyház) Urának hívja Őt és általa tiszteli az örök Atyát.” Egy zsinati atya indítványára került a szövegbe<sup>116</sup>. Itt megint kiérezhető a közvetítés szándéka a MeD és a séma között. Az Úr eredeti és elsődleges tevékenységén van a hangsúly, de ehhez hozzárendelve és neki alárendelve az Egyház saját (külön) tevékenységét is kimondja 15 ellenszavazattal ezt a zsinat elfogadta<sup>117</sup>.

A harmadik bekezdésben eszközölt változtatást ugyan nem bocsátotta szavazásra a liturgikus bizottság, mégsem jelentéktelen, mert ahelyett, hogy Jézus Krisztus papi

<sup>114</sup> MeD 20

<sup>115</sup> v.ö. Jungmann, 21, úgy mint Vaggagini, *Kommentar zu SC 5-13*, in *Elit* 78 (1964) 226-246, itt 237: ökumenikus szempontból is kerülték ezt, „quidquid sapit theologiam technicam scholasticam”.

<sup>116</sup> v.ö. AS I/I, 441-445, itt 444: „consociat quae Dominum invocat et per Ipsum aeterno Patri cultum tribuit”.

<sup>117</sup> v.ö. AS I/III, 740.

szolgálatát érzékelhető jelek alatt gyakorolja (sub signis sensibilibus), a végső szövegben ez szerepel: „per signa sensibilia”. Ebből pedig az is következik, hogy a liturgikus jelek nem pusztán fátyol<sup>118</sup>, amely alatt Jézus Krisztus cselekszik, hanem épp az eszköz, amely révén cselekszik<sup>119</sup>.

Az utolsó bekezdésben végül a bizottság több zsinati atya kívánságának megfelelően befűzte az utalást arra, hogy a liturgia rangja annak hatékonyságára vonatkozik (efficacitas). Ez Jungmann véleményével ellentétben<sup>120</sup> nem korlátozás (megszorítás), hanem épp a liturgia kiemelt jelentőségét tünteti fel, tudniillik annak hatékonysága ex operato illetve ex opere operantis ecclesiae<sup>121</sup>.

#### 2.4.1.4. A zsinati atyák további javaslatai a 7. cikkelyel kapcsolatban, a második ülés után

1962. december 7-én (az első ülés december 8-án zárult) egy teljes szavazást tartottak (a fejezet egészéről szavaztak, 2018-ból 11 nem szavazat) az előszóról és az 1. fejezetről. 180 zsinati atya csak bizonyos kikötésekkel, fenntartásokkal szavazott igennel. Ezekről a módosítási javaslatokról fogunk most szólni (leszűkítve persze a 7. cikkelyre), még ha azok a végérvényes szövegre szinte semmi befolyást nem is gyakoroltak, mert az SC7 interpretálása szempontjából fontosak.

16 zsinati atya nyújtott be módosítási javaslatot, s 11-en ebből az első mondatra vonatkozólag, ahol ez áll: „E nagy mű végrehajtására Krisztus mindig jelen van Egyházában, kiváltképpen a liturgikus cselekményekben. Jelen van a Szentmiseáldozatában, a papi szolga személyében, mert az Áldozatot ugyanaz mutatja be most a papok szolgálata által, aki a kereszten önmagát feláldozta, s leginkább jelen van az eucharisztikus színek alatt”. Sokan követelték az újrafogalmazást, mert nem lehet ezt a hét, csak analóg módon összetartozó jelenléti módot egy maximummal és minimummal egymással összevetni, összehasonlítani<sup>122</sup>, Krisztus jelenlétének a pap személyében csak morális módja van<sup>123</sup>, míg az eucharisztikus színek alatti jelenlétének más módja van<sup>124</sup>, s így a mondat formailag tévtanítás jellegét hordozza és a legnagyobb veszélyt jelenti a realpraesentia-ról szóló tanítása<sup>125</sup>.

Mások követelték a pontosítás végett annak hozzáfűzését, hogy „Ő jelen van az Eucharisztia szentségében mindaddig, amíg a szent színek megmaradnak”, hogy ezzel megőrizték a megmaradó jelenlét tanítását. Három zsinati atya a tridentinum formulájának („mégpedig szubsztanciája szerint”) betoldását kívánta<sup>126</sup>.

Ismét mások szerint jobb lenne azt mondani, hogy „jelen van kiváltképpen mindenekelőtt, valójában (igazán), valóságosan és lényegileg az eucharisztikus színek alatt, akárcsak a pap személyében”<sup>127</sup>.

A liturgikus bizottság ezekre az ellenvetésekre azzal válaszolt, hogy saját javaslatát összevetette a MeD szövegének megfelelő részével. Ebből mindjárt előtűnt, hogy a kritizált mondatot szó szerint a MeD-ből idézi<sup>128</sup>, tehát az ellenvetéseknek XII. Piusz szövegével

<sup>118</sup> v.ö. O. Casel, *Mysteriengegenwart*, in: *JLW* 8 (1928), 145: „dass die christliche Liturgie der rituelle. Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie ist, also die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole”.

<sup>119</sup> Ezzel a bizottság megfelelt R. Silva Henriquez indítványának.

<sup>120</sup> v.ö. Jungmann, 23.

<sup>121</sup> v.ö. AS I/III, 705: „Sic melius exprimitur radix praeminentiae actionis liturgicae, cuius efficacitas ex opere operato vel ex opere operantis ecclesiae provenit”.

<sup>122</sup> v.ö. Modus 25 A) a) in AS II/V, 516.

<sup>123</sup> v.ö. Modus 25 A) b), u.o.: „Quia praesentia Christi in ministri persona est solummodo moralis”.

<sup>124</sup> v.ö. Modus 25 A) c), u.o.: „Quia praesentia Christi sub speciebus eucharisticis est praesentia alterius speciei”.

<sup>125</sup> v.ö. Modus 25 A) d), u.o.

<sup>126</sup> v.ö. Modus 25 B) b), u.o.: „Et quidem substantialiter”.

<sup>127</sup> v.ö. Modus 25 B) c), u.o.: „Praesens adest cum maxime, vere, realiter et substantialiter, sub speciebus eucharisticis, tum in ministri pesona”.

<sup>128</sup> ld. néhány oldallal ezelőtt.

szemben is érvényt kellene szerezniük, ha egyáltalán továbbra is jogosultak akarnának maradni.

A továbbiakban a bizottság kifejezetten megerősítette, hogy a szöveget nem szabad úgy érteni, mintha Krisztus csak az Eucharisztia során lenne jelen<sup>129</sup>. Ezen kívül, ténylegesen fennáll egy specifikus különbség az Úr fizikai jelenléte az Eucharisztikus színek alatt és az Ő morális, vagy virtuális jelenléte közt a pap személyében<sup>130</sup>. Mindezek ellenére a bizottság megmaradt eredeti formulájánál. Jóllehet a MeD-re való utalással kivédte az egyik ellenvetést, mégsem töltötte be azok kívánságát, akik pontosítást kértek, különös tekintettel a *realpraesentia* kiemelt rangjának említését illetően.

Egy másik ellenvetés még az első bekezdéshez, hogy nem Krisztus beszél, hanem Isten, amikor a Szentírást az Egyházban olvassák. A bizottság azzal válaszolt, hogy a liturgikus tradíció mindig Krisztus beszédjéről beszél és utalt Krisztus Evangéliumban való jelenlétének ünneplésére, amint az különösképpen megmutatkozik a keleti rítusban<sup>131</sup>.

A második bekezdéssel kapcsolatban volt olyan módosító indítvány (ld. Modus), melynek az volt a célja, hogy töröljék a „mely urának hívja Őt” részt, mert az nem igaz, hogy a liturgia Krisztust szólítja meg. Egy másik indítvány pedig ezzel szemben még azt is el akarta érni, hogy ráadásul az „... és imádja őt” (et adorat) részt is toldják be, amivel kifejezetten ki lenne mondva, hogy az áldozatban és szentségben jelenlévő Urat az imádás kultusza illeti meg. Az első ellenvetéssel szemben a bizottság a liturgikus tradícióra hivatkozik, mely ismer liturgikus imákat, melyek Jézus Krisztushoz szólnak. Ennek a hagyománynak a jogosságát a „*Mystici Corporis*” és a „*Mediator Dei*” enciklikák is elfogadták. A második betoldás nem szükséges, mert e nélkül is mindenki tudja, hogy Krisztust az imádás kultusza illeti meg<sup>132</sup>.

Az utolsó bekezdéssel kapcsolatban szintén csak két ellenvetés érkezett, amelyek azt javasolták, hogy törölni kellene, hogy a liturgiának van a legmagasabb hatékonysága (*efficacitas*) és legmagasabb rangja (*gradus*), mert vannak az Egyháznak olyan nem-liturgikus tevékenységei, melyek a liturgia hatékonysági fokával azonosak, vagy meg is haladják azt, még ha nem is ugyanabban a tekintetben.

Erre a bizottság ismét azt válaszolta, hogy az *ex opere operato* és az *ex opere operantis ecclesiae* hatékonyságot, mely a liturgikus cselekményeket megilleti, maga a tanítóhivatal jellemzi úgy, mint a legmagasabbat<sup>133</sup>.

Láthatjuk tehát fenti fejtegetésünk alapján, hogy milyen hosszadalmas, teológiai érlelődés vezetett el odáig, hogy a második ülészak végén (1963. december 4.) a pápa kihirdette a liturgikus konstitúciót (és a tájékoztatási eszközökről szóló dekrétumot).

---

<sup>129</sup> v.ö. Responsio 2) a) ad Modus 25, u.o. 517: „Non esse praesentem nisi quando celebratur sacrificium. Error iste vitandus est”.

<sup>130</sup> u.o., 517 köv., 2) b) : „De facto differt specificie praesentia in specieus et praesentia moralis vel virtualis in ministri persona”.

<sup>131</sup> v.ö. Modus 26 és Responsio ad Modus 26, u.o., 518.

<sup>132</sup> v.ö. Modus 27 és Responsio ad Modus 27, u.o., 518 köv.

<sup>133</sup> v.ö. Modus 28 és Responsio ad Modus 28, u.o., 519; így válaszolt már J. A. Martin püspök a zsinaton v.ö. AS I/III, 705.

## V. JÉZUS KRISZTUS JELENLÉTÉNEK MÓDJAI AZ EUCHARISZTIA ÜNNEPLÉSE SORÁN

*Jézus Krisztus liturgikus jelenléte megvalósulásának módjai a II. Vatikáni zsinat Liturgikus konstitúciójának 7. cikkelye szerint:*

- Jelen van a szentmiseáldozatában
- a papi szolga személyében, mert „az Áldozatot ugyanaz mutatja be most a papok szolgálata által, aki a kereszten önmagát feláldozta”
- s leginkább jelen van az eucharisztikus színek alatt
- jelen van erejével a szentségekben
- jelen van igéjében
- végül, amikor könyörög és zsolnároz az Egyház.

Van olyan felsorolás is, ahol csak 5 jelenléti mód szerepel<sup>134</sup>, mert Jézus jelenlétét a szentmiseáldozatában nem említik meg külön, hanem csak az SC konkretizálása szerint a pap személyében és a színek alatti jelenlétét említik. Ez azonban azt a benyomást keltheti, mintha Jézus jelenléte az Eucharisztia ünneplésében csak erre a két konkrét jelenléti módra korlátozódna. Ez azonban nem felel meg a konstitúció egésze szándékának. Az első három jelenléti mód tehát a hatból az eucharisztikus ünnepre vonatkozik.

A séma első tervezeteiben a felsorolásnak ez a sorrendje, mint tudjuk, nem volt egységes. A sémában először a fordított sorrendű felsorolás szerepelt, és csak az első ülés után állították fel a jelenlegi sorrendet, ami a MeD-nek felel meg. A 7. articulus szűkszavú megfogalmazásai teljesebb megvilágításba kerülnek, ha a konstitúció egészének összefüggéséből értelmezzük.

### 1. AZ ÚR JELENLÉTE AZ EUCHARISZTIA ÜNNEPLÉSÉBEN (A SZENTMISE ÁLDOZATÁBAN)

#### ***1.1. Az SC-nak témánkhoz alapul szolgáló szövegei:***

Az SC 7,1 -ben tömören megemlített jelenlétét az Úrnak a szentmiseáldozatában, az Eucharisztia szentséges misztériumáról szóló II. fejezet teológiai bevezetéséből értelmezhetjük, ami a 47. articulusban szerepel. Ezen a cikkelyen a zsinaton nagyon sokat vitatkoztak és mélyrehatóan meg is változtatták<sup>135</sup>. Az illetékes bizottság magyarázata szerint nem az volt a cél, hogy az egész eucharisztia-tant összefoglalják, hanem mindössze az, hogy a mise liturgikus reformjához szükséges teológiai fundamentumot elének tárják. Ennek ellenére a zsinatnak sikerült egyetlen mondatban az eucharisztia-tan lényegi témáit felcsendíteni, és az új szempontú bemutatás teológiai koncepcióját kielégítően megvilágítani. A 47. Cikkely magyarázatánál egyrészt ügyelnünk kell arra, nehogy a rövid szövegből túl sokat olvassunk ki, másrészt a konstitúció egészének alapján sokkal gazdagabb eucharisztia-tant lehet kifejteni, mint amit pusztán ez a cikkely magában foglal. Abból a szempontból is nagyon jelentős ez, mert a zsinat semelyik másik dokumentumában nem fektet le kifejezett eucharisztia-tant.

Az első, liturgia-teológiai fejezet a következő kijelentéseket teszi az Eucharisziáról:

A liturgiában, s ezen belül „leginkább az Eucharisztia isteni áldozatában – ’megvalósul a megváltás műve’<sup>136</sup>” (SC 2).

<sup>134</sup> v.ö. pl. Düring, W., *Die theologische Bedeutung der Liturgiekonstitution. Zum 1. Jahrestag der Veröffentlichung*, in: Münchener Theologische Zeitung 15 (1964) 251-258.

<sup>135</sup> v.ö. Jungmann, 50 köv.

<sup>136</sup> Pünkösöd utáni 9. Vasárnap: secreta.

Az Egyház sohasem mulasztotta el, hogy a húsvéti misztérium ünneplésére összejöjjön, „ünnepelje az Eucharisziát, melyben ’halálának győzelme és diadala megjelenik’<sup>137</sup>” (SC 6).

„E nagy mű végrehajtására Krisztus mindig jelen van Egyházában, kiváltképpen a liturgikus cselekményekben. Jelen van a szentmiseáldozatában...” (SC 7).

Az „Úr és az emberek közötti szövetség megújítása az Eucharisziában a Krisztus sürgető szeretetére vonzza és gyűjti meg őket (a híveket). Tehát a liturgiából, elsősorban az Eucharisziából mint forrásból fakad számunkra a kegyelem...” (SC 10).

Mi pedig „kérjük a szentmisében az Urat, hogy a „lelki áldozat fölajánlását elfogadva minket magunkat tegyen örök áldozattá”<sup>138</sup>” (SC112).

„Amennyiben egy szertartás a maga természete szerint azt igényli, hogy közösen, a hívek nagyszámú és tevékeny részvételével végezzék, ezt a lehetőségek szerint előnyben kell részesíteni az egyéni és magánjellegű végzéssel szemben. Ez érvényes a szentségek kiszolgáltatására és főleg a szentmise bemutatására, bár a szentmise minden esetben nyilvános és közösségi jellegű” (SC 27).

Az „Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében” (SC 41).

*1.1.1. A legfontosabb szövegek az Eukarisztiáról szóló fejezet 47-49. articulusában található:*

47. „Üdvözítőnk az utolsó vacsora alkalmával azon az éjszakán, melyen elárultatott, megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát, hogy így a kereszt áldozatát a századokon át eljövételéig megörökítse, és így szeretett jegyesére, az Egyházra bízta halálának és föltámadásának emlékezetét: az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét<sup>139</sup> mint húsvéti lakomát, melyen Krisztust vesszük magunkhoz, lelkünket kegyelem tölti el, s a jövődő dicsőség záloga nekünk adatik”<sup>140</sup>.
48. „Az Egyház tehát körültekintő gondoskodással arra törekszik, hogy a hívek ne csak mint kívülállók vagy mint néma szemlélők legyenek jelen a hitnek ezen misztériumán, hanem azt a szertartásokon és imádságokon keresztül jól megértve, a szent cselekményben tudatosan, áhítattal és tevékenyen vegyenek részt; tanuljanak Isten igéjéből, merítsenek erőt az Úr testének terített asztaláról, adjanak hálát Istennek, a szeplőtelen áldozatot nemcsak a pap keze által, hanem vele együtt fölajánlván tanulják meg önmagukat fölajánlani és napról napra váljanak eggyé Istennel és egymás között a Közvetítő Krisztus segítségével<sup>141</sup>, hogy végül *Isten legyen minden mindenben*”.
49. „Éppen ezért, hogy a szentmiseáldozata külső szertartásaival is teljes lelkipásztori hatékonyságot érjen el, főképp a vasárnapok és parancsolt ünnepeken a nép jelenlétében végzett szentmisékről a Szentséges Zsinat a következőket határozta el: ...”

*Ezen kívül még a következő idézetek jelentősek ebben a fejezetben:*

55. Nagyon ajánlott a szentmisén való tökéletesebb részvétel abban a formában is, hogy a hívek az Úr testét a pap áldozása után ugyanabból az áldozatból vegyék magukhoz.
56. A szentmise két része, az Ige liturgiája és az Eucharisztia liturgiája oly szorosan kapcsolódik egymáshoz, hogy egy istentiszteleti cselekményt alkot.

<sup>137</sup> Trentói Zsinat: Sess. XIII. De SS. Eucharisztia, 5. k.

<sup>138</sup> Pünkösdhétfő: secreta.

<sup>139</sup> PL 35, 1613, (Szent Ágoston, *In Joannis Evangelium Tractatus*, XXVI., 6,13.).

<sup>140</sup> Az úrnapi officium, 2. vesperás, a *Magnificat* antifónája.

<sup>141</sup> PG 74, 557, (Alexandriai Szent Cirill, *Commentarium in Joannis Evangelium*, XI,11-12.)

*Az itt felsorakoztatott szövegek alapján mutassuk be most a konstitúció Eucharisztia tanának döntő szempontjait!*

### **1.2. Az Eucharisztia misztériuma, mint a liturgia centruma**

Már a fejezet címe (Az Eucharisztia szentséges misztériuma) is tartalmaz egy alapvető döntést, mely nem maradt kritika nélkül. Hisz az volt a cél, hogy a fejezet ne tegyen különbséget az Eucharisztia mint áldozat és mint szakramentum között, hanem mindkét aspektust ölelje fel (foglalja magába), amint ezt a relator ki is fejezte<sup>142</sup>.

Ezzel egyúttal azt is elérték, hogy az Eucharisztia megkapta méltó helyét, mint a pászka-misztérium liturgikus ünneplésének centruma. Tudnunk kell azonban, hogy az eucharisztikus ünneplés a liturgiának csak egyik megnyilvánulási módja, még ha azon belül különösen kiemelt is<sup>143</sup>. Jézus Krisztus papi hivatalának gyakorlása nemcsak erre korlátozódik, hanem egyéb formákban is történik, különösen a szent zsolozsmában<sup>144</sup>. Mivel azonban az Eucharisztia a liturgia középpontja, ezért belőle kiindulva meg lehet világítani az egyéb liturgikus ünnepléseket is, amelyek ha nem is olyan világosan és átfogóan valósítják meg a liturgia lényegét, mint az Eucharisztia, mégis azzal analóg módon értelmezhetők. Maga a MeD enciklika nyitott erre némileg utat, amikor megengedte, hogy megszabadítsuk az Eucharisziát az egyoldalú és kizárólagos hangsúlyozás általi elszigetelődöttségéből. Kezdetől fogva tanítja az Egyház, hogy az Eucharisztia az egész liturgia csúcspontja és foglalata. Szent Tamás azzal emeli ki az Eucharisztia elsőségét, hogy a szentségeket úgy tárgyalja, mint amelyek rá irányulnak<sup>145</sup>. A MeD pedig úgy az Eucharisziát a keresztény vallás csúc- és középpontjaként mutatja be<sup>146</sup>. Cipriano Vagaggini pedig, századunk nagy liturgiatudósa megmutatja, hogy a liturgia fogalma szerint legjobban a szentmisében valósul meg, mert a liturgikus jelek abban érik el legmagasabb kifejezési és hatékonysági fokukat, és az egész liturgia a szentmisére irányul<sup>147</sup>. Michael Schmaus néhány évvel a zsinat előtt egy előadásában a misztériumteológiához csatlakozva hangsúlyozta az Eucharisztia központi helyét<sup>148</sup>. A MeD-ben egy terjedelmes fejezet szól az Eucharisziáról, egy rövid a zsolozsmáról és az egyházi évről, a szentségekről alig történik említés, az önálló ige-istentiszteletről pedig már egy szó sem esik. A konstitúció nagy érdeme, hogy az eucharisztikus ünneplés elsőségét az Isten szava és a szentségek ünneplésének és teológiájának felértékelésével együtt biztosította.

### **1.3. Az eucharisztikus ünneplés egysége és egésze**

További érdeme a konstitúciónak a korábbi dokumentumokhoz képest, hogy azoktól eltérően pasztorális célkitűzése van, s ezért lemondott arról, hogy tekintélyi módon helyreigazítsa a kontroverz teológiai álláspontokat. Ezzel kerüli el az amúgy elkerülhetetlen egyoldalúságot, ami azért történhetett volna meg, mert az aktuális vitatott kérdéseket választotta volna a téma kifejtésének vezérfonalául. Ebbe a hibába esett a MeD enciklika is, amelyben például az ünnep egészének jelszerűségéről, vagy az Ige istentiszteletről szó sem esett. A konstitúció a szentmise lényegi elemeit már egyensúlyosan tárja szemünk elé, persze nem mulasztja el a megfelelő teológiai hangsúlyok elhelyezését. Az SC már nem csak a MeD

<sup>142</sup> v.ö. J. Ensico Viana relator magyarázatával, in *AS II/II*, 296.

<sup>143</sup> v.ö. *SC 2*: „Liturgia enim, per quam, maxime in divino Eucharistiae Sacrificio, opus nostrae Redemptionis exercetur”.

<sup>144</sup> *SC 83*.

<sup>145</sup> v.ö. *S.Th. III*, q. 65, a. 3.

<sup>146</sup> v.ö. *MeD 65/547*: „Christianae religionis caput ac veluti centrum Sanctissimae Eucharistiae Mysterium est”.

<sup>147</sup> v.ö. Vagaggini, C., *Theologie der Liturgie*, 115-131 (V. fejezet: „Die Messe als Inbegriff der ganten Liturgie”).

<sup>148</sup> v.ö. Schmaus, M., *Das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente*, in: N. Neuenhauser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, 13-27.



előzetes munkájára támaszkodott, hanem a liturgikusoknak<sup>149</sup>, dogmatikusoknak<sup>150</sup> és biblikusoknak<sup>151</sup> az Eukarisztiáról folytatott intenzív diszkussziójára is. Az ennek során felmerült döntő témákat meg is találjuk az SC-ben, mert a séma szerzői voltak megbízva ennek teológiai gyümölcsozttetésével.

### 1.3.1. A szentmise dogmatikai tartalma és liturgikus kifejeződési formája (alakja, megjelenése)

Az eucharisztikus ünneplés értelmet adó (értelmező) külső formájával foglalkozott Romano Guardini<sup>152</sup> és Joseph Pascher. A liturgikus mozgalomnak az volt a pasztorális célkitűzése, hogy „a kereszténység az értelemnek megfelelő módon illeszkedjen bele az Egyház objektív istentiszteletébe”<sup>153</sup>. A zsinat ennek megfelelően hangsúlyozza az SC 50-ben, hogy a szentmise reformjának úgy kell megvalósulnia, hogy az egyes részek tulajdonképpeni értelme és azok egymással való összefüggése kitűnjék, hogy „külső szertartásai is biztosítsák a teljesebb lelkipásztori hatékonyságot” (SC 49). Ide tartozik még az a zsinati felismerés is, amit az eddigi dokumentumok nem vettek figyelembe, hogy az Igeliturgia és az Eucharisztia liturgiája „egyetlen istentiszteleti cselekményt alkotnak” (SC 56) (*unum actum cultus efficiant*). Ez az Ige-istentisztelet egyértelmű felértékelését jelenti, mely éppúgy az Eucharisztikus ünneplés egészének formájához tartozik<sup>154</sup>, s ezzel együtt annak értelmében is részesedik.

A zsinat nem kötelezte el magát az eucharisztikus ünneplés ezen külső, értelmező formájának egyetlen meghatározott definíciója mellett sem<sup>155</sup>. A liturgia jelszerűségének a liturgia dogmatikai tartalmát kell kifejtienie. Ennek a tartalomnak pedig, melyet döntően „szentmiseáldozat” kifejezéssel (pl. SC 49) ír le a zsinat, nem szabad függetlenítenie magát annak liturgikus kifejeződési formájától.

Hogy mi ez a lényegi tartalom, azt azonban a konstitúció éppoly kevésbé dönti el. Nem avatkozik bele a vitákba, hogy az alárendelt fogalom most az áldozat vagy a szentség-e (*sacramentum*). Inkább mindkét aspektust összefoglalja azzal a semleges fogalommal, hogy az Eucharisztia misztérium.

### 1.3.2. A szentmise, mint egység

Az Eucharisztia misztériumának tartalmi leírása érdekében a különböző szempontokat egymás mellé kell állítani. Az eucharisztikus áldozat a keresztáldozatnak a jelenvalóvá válása (fennmaradása) az Úr halálának és feltámadásának emlékezete formájában - melyet az Úr mint megemlékező ünnepet Egyházára bízott - és mint ilyen szentség (v.ö. SC 47).

Az említett aspektusok a tridentinum után egymástól szétváltak elkülönült traktátusokra a szentmiséről, mint áldozatról, mint szentségről és az eucharisztikus realpraesentia-ról, s ezeket akarta a zsinat előtti teológiai törekvés újra integrálni. A konstitúció annyiban vette át ennek a törekvésnek az eredményeit, amennyiben az eucharisztikus misztérium fogalmával összefoglalta és egymás mellé rendelte a különböző aspektusokat, anélkül, hogy azok valamelyikét abszolútizálta volna. Már nagyon korán megfigyelhető a tartózkodás attól, hogy az Eucharisztia komplex sokféleségét egyetlen

<sup>149</sup> Különösen kiemelt közülük: Jungmann, J. A., *Missarum Sollemnia*; Pascher, J., *Eucharistia*.

<sup>150</sup> Különösen jelentős többek között: Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* IV/1, München 1964; Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1961.

<sup>151</sup> Különösen jelentős közöttük: Jeremias, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1949; Schürmann, H., *Der Abendmahlsbericht Lk 22,(7-14). 15-18*, Münster 1953.

<sup>152</sup> v.ö. Guardini, R., *Besinnung vor der Feier der Heilige Messe*, Mainz 1939.

<sup>153</sup> v.ö. Pascher, J., *Eucharistia*. 14 (Előszó a 2. Kiadáshoz).

<sup>154</sup> v.ö. Nussbaum, O., *Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier*, in LJ 27 (1977) 136-171.

<sup>155</sup> Például nem vette át J. Pascher tézisét, aki a lakoma formában vélte látni a szentmise átfogó értelmező formáját.(ld. Ige asztala, Eucharisztia asztala), v.ö. im. 18-40 (Bevezetés).

fogalom felhasználásával közös nevezőre hozzák<sup>156</sup>. Amíg az első századokban ilyen kifejezések, mint „úrvacsora”, „kenyértörés”, „Eucharisztia” és „áldozat” álltak előtérben, amelyek mindig csak egy szempontot emelnek ki, addig a IV. századra az önmagában semleges és keveset mondó „mise” elnevezés lett az uralkodó<sup>157</sup>.

A liturgikus konstitúció is előnyben részesíti a mise<sup>158</sup> vagy az Eucharisztia<sup>159</sup> megnevezést, melyek az említett aspektusok egyikének sem adnak elsőbbséget. Mindenesetre bizonyos túlsúlyban van az áldozati karakter, amennyiben „szentmiseáldozat”-ról vagy az „Eucharisztia áldozatá”-ról van szó<sup>160</sup>. Ennek a kifejezésnek a 47. cikkelyben van különös jelentősége. A séma szövegében az „áldozati lakoma” kifejezés volt a döntő, amelynek az ismétlésével az Úr az apostolokat bízta meg. Több zsinati atya kifogásolta, hogy így a lakoma jelleg túlhangsúlyozódik, az áldozati karakter pedig háttérbe szorul. Az illetékes bizottság ezt a kifogást figyelembe vette és a 47. cikkelyben az „áldozati lakoma” kifejezést az „eucharisztikus áldozat” kifejezéssel helyettesítette.

A liturgikus konstitúció tehát abban különbözik a MeD-től, hogy törekszik az Eucharisztia ünneplését annak teljes liturgikus formájában, mint egészet leírni és a döntő teológiai tartalmakat (momentumokat) komplex egységként bemutatni. A MeD kevés figyelmet szentelt a szentmise külső, liturgikus formájának, de annál többet annak dogmatikus kifejtésére. Ennek során az áldozatról esik a legtöbb szó (Nr. 65-110), míg a szentséget csak röviden és a szentáldozás értelmében véve tárgyalja (Nr. 111-120). A realpraesentia-t egyrészt a szentmiseáldozatról szóló tanítás során (Nr. 69), másrészt a szentségimádással összefüggésben mutatja be (Nr. 127-135).

Csak amellet a feltétel mellett beszélhetünk külön-külön a szentmise egyes elemeiről, ha mindvégig tudatában vagyunk annak, hogy elsődlegesen az egy olyan egész, mely különböző elemeket integrál magában. Itt most nem tudunk minden lényeges elemre kitérni, hanem a 47. articulusban megemlített aspektusokat fogjuk most részletesebben tárgyalni, az SC 47-nek megfelelő sorrendben.

#### **1.4. A szentmise, mint áldozat**

Az SC 47 formulája egyrészt visszaadja a hagyományos trienti tanítást a szentmiseáldozatról, ahogyan azt hivatalos formában a MeD is megismételte, másrészt ezt az újabb teológiai diszkussziókra (melyek különös intenzitással épp a szentmiseáldozatként való értelmezése körül folytak) való tekintettel teszi, figyelembe véve ökumenikus szempontokat is.

Itt a katolikus teológiában nem a Tridentinum óta eldöntött kérdéstről van szó, hogy a szentmiseáldozat-e, vagy hogy lényegét tekintve azonos-e a keresztáldozattal. Az igazi kérdés inkább az, hogyan kell ezt az azonosságot érteni: vajon az áldozati adomány identitásában áll-e, amely maga Jézus Krisztus, és a pap azonosságában, aki ismét csak maga Jézus Krisztus (aki egykor a kereszten önmagát adta, s ugyancsak Ő az, aki a pap keze által a szentmisében odaadja értünk önmagát<sup>161</sup>), vagy pedig ebből kiindulva az áldozati aktus azonosságáról is lehet-e beszélni. Michael Schmaus így foglalja össze a problémát: „vagy valóságos áldozatnak tekintjük a szentmisét, akkor azonban úgy tűnik, hogy fel kell adnunk az

<sup>156</sup> v.ö. Schürmann, H., *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer*, in: P. Bormann / H. J. Degenhardt: *Liturgie in der Gemeinde* I, 69-93, Schürmann hangsúlyozza, hogy a történelmi vizsgálódás eredménye szerint az őskeresztény eucharisztikus ünneplés alapvető formája egy áldozati elemektől átjárt lakoma forma, de ezzel még semmiesetre sincs eldöntve, hogy mi általában az egyházi Eucharisztia alapformája. Ezt csak a hitben felismert tartalomból olvashatjuk ki.

<sup>157</sup> v.ö. Maurice-Denis-Boulet, *Allgemeine Einführung in die Liturgie der Messe*, in: *HLW* I, 272-277; K. Gamber a fent idézett véleménnyel szemben azt képviseli, hogy a mise fogalom igen is sokatmondó. A *missa* nem más mint a görög *prophora* fordítása: az odahozott dolog (das Dargebrachte)=áldozat, v. ö. u.o., *Missa*, in: *ELi*74 (1960) 48-52.

<sup>158</sup> 35-ször fordul elő a mise kifejezés az SC-ben, mindenekelőtt ott, amikor ezzel kapcsolatban semmi tartalmi meghatározást nem kíván tenni, hanem a misét más témákkal összefüggésben említi.

<sup>159</sup> Az Eucharisztia ill. az Eucharisztia ünneplése kifejezések 6-szor fordulnak elő (SC 6, 10, 41, 56, 83, 106).

<sup>160</sup> „szentmise áldozat”: SC7, 12,49; „Eucharisztia áldozata”: SC 2, „eucharisztikus áldozat”: SC 47.

<sup>161</sup> v.ö. a trienti formulával: *idem nunc offerens*, melyet a *Med* 67 és az *SC* 7 is idéz.

újszövetségi áldozat egyszerűségét, vagy pedig az Újszövetség áldozatának egyszerűségét állítjuk, akkor azonban úgy látszik, hogy a szentmisét nem nevezhetjük áldozatnak”<sup>162</sup>. A kérdés még inkább kiéleződik, ha az Egyház szerepét vizsgáljuk a szentmiseáldozatban, hogy vajon az Egyház Jézus Krisztus áldozatát pusztán mint Jézusét ünnepli, vagy pedig ezzel együtt abban az értelemben is áldozatot mutat be, hogy a szentmisét az Egyház áldozatának is nevezhetjük.

#### 1.4.1. Az áldozat egysége

Jézus Krisztus kereszten és a szentmisében végbevitt áldozati aktusa szám szerinti egységének kérdésében a zsinat előtt egy széleskörű teológiai konszenzus alakult ki, hogy tudniillik Jézus Krisztusnak csak egyetlen áldozati aktusáról lehet szó akkor és most, ha a Tridentinum tanítását az áldozati adomány és az áldozatot bemutató pap egységéről meg akarjuk őrizni. Az áldozati aktusnak ez az egysége azonban még két különböző módon világható meg:

- Először ha úgy tekintjük azt, mint Jézus Krisztus áldozati aktusának örökké aktuális fennmaradását az ő megdicsőülésében, amely által ez az áldozati aktus azután minden egyes szentmisében, mint az Úr aktuális áldozata (*Oblatio actualis*) valósul meg.
- Másodszor, ha úgy tekintjük azt, hogy Jézus Krisztus tette a kereszten virtuálisan az ő személyében cselekvő papnak a tetteben, mint azzal azonos cselekményben valósul meg (*oblatio virtualis*).

Ez utóbbit Karl Rahner<sup>163</sup> és Burkhard Neunheuser képviseli. Ezt a felfogást először Duns Scotus fogalmazta meg, de nem szabad abban az értelemben vennünk ezt, ahogyan ő maga értette, hogy tudniillik Jézus Krisztus pusztán a szentmiseáldozat megalapítása révén tevékenykedik abban, s ezt nem pusztán morálisan kell értenünk, hanem sokkal inkább úgy, hogy Krisztus a pap tetteben, mint fő cselekvő hatékonyan van jelen<sup>164</sup>.

Jézus Krisztus és a pap áldozati aktusának a szám szerinti egysége nem kérdőjelezi meg tehát azt az egyházi tanítást, hogy minden egyes szentmiseáldozat Jézus Krisztusnak egy külön cselekménye, és hogy ennek következtében Jézus Krisztusnak olyan sok áldozati aktusa történik meg, ahány szentmisét celebrál az Egyház. Jézus Krisztus áldozati aktusának ezt a nagy számát azonban nem szabad a felmagasztalt Úr új fizikai aktusainak tekinteni (hisz ezzel feladnánk a keresztáldozat egyszerűségét). Tekintsük azt inkább úgy, mint az egyetlen áldozati aktusnak a pap személyén keresztül újra és újra Jézus Krisztus személyében megvalósuló aktualizálását. Ebből következik azután, hogy minden egyes szentmise saját, valóságos áldozat, és ezért annak ellenére, hogy Jézus Krisztus egyetlen áldozatának végtelen értéke van - és épp ezt az áldozatot ünnepeljük a szentmisében - mégsem ugyanaz, ha egy szentmisét vagy ha száz szentmisét celebrálunk<sup>165</sup>.

<sup>162</sup> Schmaus, M., *Das eucharistische Opfer im Cosmos der Sacramente*, im: B. Neunhauser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, 19.

<sup>163</sup> v.ö. Rahner, K./ Häussling, A., *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit*, Freiburg 1966 (= QD 3 1), 34-40.

<sup>164</sup> v.ö. a hivatkozásokkal, in u.o. 33-38.

<sup>165</sup> Ebben a kérdésben K. Rahner tézise körül nagy vita támadt. Ő azt írta 1949-ben, hogy egy szentmise vagy száz szentmise a gyümölcsözősége szempontjából ugyanolyan sokat jelenthet (a benne résztvevő) egy(azon) (személy) koncelebráns számára, v.ö. in *QD* 31, 133 köv. XII. Pius 1954-ben tévedésként utasította el azt az elképzelést, miszerint ugyanaz lenne, ha egy pap celebrál és száz másik koncelebrál mintha száz pap celebrálna. Ez a kijelentés Rahner ellen irányult, anélkül, hogy őt kifejezetten megnevezte volna, és hogy a pápa ezt tudatosan ellene irányította volna. Valójában Rahner sohasem állította egy és száz szentmisének az identitását (itt értsd. azonos értékűségét) Krisztus áldozati aktusának tekintetében. Ezt egyértelműen kifejezi a „*Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi*” című tanulmányában.

### 1.4.2. Az Egyház áldozata

Milyen értelemben mondható, hogy a szentmise az Egyház áldozata? Csak abban az értelemben-e, hogy az Egyház ünnepli Jézus Krisztus áldozatát, vagy abban az értelemben is, hogy az Egyház az Ő Urával együtt önmagát is felajánlja áldozati adományként az Atyának. A kérdés egyszóval az, hogy a pap csak Krisztus áldozati odaadásának és magának az Úrnak reprezentáló, megjelenítő szubjektuma, vagy maga is áldozati adomány. Az is kérdés, hogy a szentmise önmagában már egy áldozati rítus, vagy csak egy áldozatnak a nem áldozatszerű (vérontás nélküli) rituális bemutatása.

Kérdésünket sok dogmatörténész vizsgálta már. Johannes Betz a görög atyáktól az Efezusi zsinatig folytatott kutatása eredményeképp arra a következtetésre jutott, hogy az Eucharisztia az atyák felfogása szerint az Egyház áldozata is, amennyiben Jézus Krisztus áldozatát egy megemlékező ünnepségen - melynek magának is áldozati karaktere van - megjeleníti. A központi gondolat tehát az *anamnesis*, amely által maga az Egyház az áldozatnak a szubjektuma „aktív együttműködésben”<sup>166</sup>, melynek persze nem maga az Egyház a tartalma.

Lényegében ugyanerre az eredményre jutott a kora középkor tekintetében Raphael Schulte. Jézus Krisztus az Ő végérvényes áldozatát Egyházának adta át, hogy aktívan vegyen részt benne, és így mint egész maga váljon Krisztus áldozatának szubjektumává. Ebből kifolyólag az Egyház mint Krisztus teste azonban Jézus Krisztussal együtt áldozati adomány, ami az Eucharisziában feláldozásra kerül<sup>167</sup>.

A középkort és az újkort vizsgálva Burkhardt Neunheuser írt jelentős összefoglaló művet „Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit” címen, melyben az Eucharisziát külön nem tárgyalta az Egyház áldozataként. Ez a téma ugyanis mindjobban háttérbe szorul már a skolasztika idejében, s később, a reformáció alatt még inkább, s előtérbe kerül az érdeklődés, majd a teológiai viták az eucharisztikus realpraesentia és az ezt megalapozó transsubstantiatio témájában. Mindemellett végig megmarad a katolikus teológia egyértelmű meggyőződése, hogy Jézus Krisztus Egyházára egy látható áldozatot hagyott, mely által az bemutathatja az Ő keresztáldozatát (DS 1740).

A kérdés, hogy mi az Egyház funkciója a szentmiseáldozatban, csak a liturgikus mozgalomban és különösen a misztérium teológiában vetődött fel újra komoly alapossággal. O. Casel számára magától értetődő, hogy „az Egyház azt teszi, amit az Úr tett”, és Krisztus épp így van jelen. Ő „az Egyház által cselekszik, és az Egyház pedig Vele együtt cselekszik”<sup>168</sup>. Amikor Jézus az Ő keresztáldozatát szentségileg jelenvalóvá teszi, akkor (ezáltal) válik az az Egyház áldozatává. Talán még jobb fogalmazás, ha azt mondjuk: azáltal teszi szentségileg jelenvalóvá a keresztáldozatot az Úr, hogy most mint az Egyház áldozatát végrehajtja azt.

A MeD ezt a kérdést tüzetesen taglalja. Abból indul ki, amit XII. Piusz megállapított, hogy az Egyház Krisztus misztikus teste, s ebből kifolyólag a liturgia és ezen belül az Eucharisztia speciálisan is Krisztusnak és az Egyháznak (az egész misztikus testnek a Főnek s a tagoknak) a műve (MeD 20). Tanítja az enciklika, hogy az egész Egyház nem csak bemutatja az Eucharisziát, hanem abban maga is feláldoztatik (MeD 92; 65). Persze nem szabad eltekintenünk attól, hogy a pápa értelmezésében az Egyház áldozatbemutatásának a szubjektuma elsősorban nem az Egyház mint egész, hanem az Egyház hivatalos szolgálója, aki az egész Egyházat reprezentálja. Éppígy az Egyház áldozati adományát sem abban látja a pápa, hogy az Egyház maga lenne az áldozati adomány (bár Ágostonra és Bellarmin Szent Róbertre hivatkozva megemlíti ezt is a MeD 102-ben), hanem a híveknek az önmagukat való feláldozásában. Az enciklika után is vitatott maradt az Egyházzal, mint a szentmisében való áldozati adományról szóló tanítás. Ezt mutatja Alois Winklhofer és M. Schmaus

<sup>166</sup> v.ö. Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1*, 197-242, itt 216.

<sup>167</sup> v.ö. Schulte, R., *Die Messe als Opfer der Kirche*, Münster 1959, 188.

<sup>168</sup> Casel, O., *Das christliche Kultmysterium*, 172.

homlokegyenest ellenkező véleménye. Míg az első tagadja, hogy az Egyház Krisztussal együtt áldozati adomány, addig a másik állítja. Itt Schmausnál érződik az ezt megelőző évek újonnan kidolgozott Krisztus-teste teológiájának hatása, mely állította Krisztus és az Egyház szoros összetartozását. Az Egyház nála - csatlakozva a patrisztikusokhoz és Szent Tamáshoz - úgy jelenik meg, mint a *Christus totus* egészéhez és ezzel együtt az eucharisztikus áldozati adomány egészéhez konstitutív módon hozzátartozó teste Krisztusnak<sup>169</sup>.

Az Egyházzól, mint a szentmiseáldozat szubjektumáról is eltérő vélemények vannak. Amíg Schmaus és Schulte az Egyházat mint egészet tekinti Krisztussal együtt az áldozat szubjektumának, úgy, hogy az Egyház vele eggyé válik, egy „*totus offerens*” -sé<sup>170</sup>, addig K. Rahner<sup>171</sup> azt hangsúlyozza, hogy ez a szubjektum nem más, mint a szentmisénél aktuálisan jelenlévő közösség, mely természetesen az egész Egyházat reprezentálja. Ez azonban nem olyan nagy véleménykülönbség, mint ami a MeD elképzelése (mely ezen szubjektumnak az Egyházat reprezentáló szolgálattévőt tekinti) és azon elgondolás között van, hogy az egész Egyház az alanya az Egyház áldozati adományának. Az első esetben a pap tűnik az áldozat egyetlen szükséges szubjektumának. A hívek belekapcsolódása ebbe az áldozatba (Mitopfern) pedig nem konstitutív, hanem csupán a pap tettének a kiegészítése. A második esetben az az Egyház a szubjektum, mely a jelek szintjén a konkrét, hierarhikusan strukturált ünneplő közösségben mutatkozik meg. Eszerint az elképzelés szerint a hívek aktív részvétele a liturgiában jobban megalapozható.

#### 1.4.3. A szentmise, mint áldozat

Miben látta a zsinat előestéjén a teológiai diszkusszió a szentmise áldozati karakterét? Avagy: hogyan kell érteni a Tridentinum által definiált, és az ezután egyre differenciáltabban kibontakozó teóriákat a szentmiseáldozatról, hogy ti. a szentmise nem csak egy áldozatnak az ábrázolása, hanem maga is egy áldozat?

A szentmise rítusa egy áldozati rítus és ezért maga is egy áldozat, de nem egy önálló, a keresztáldozattól független áldozat értelmében, hanem mint épp ennek az áldozatnak a bemutatása ábrázolása. A keresztáldozat szentségi alakjának (formájának) magának is áldozatszerűnek kell lennie, hogy ábrázolhassa azt. Ezt kétféleképp lehet elgondolni. Az egyik megoldás, hogy a szentmise rítusát önmagában már áldozati rítusként fogjuk fel, és épp ezáltal válik alkalmassá, hogy a keresztáldozatot kifejezze (jelentse, ábrázolja). Eszerint a szentmiseáldozat-jellege megmutatkozik mind az áldozati rítusban, mind a keresztáldozatnak, az ezáltal lehetővé tett reprezentációjában, és abban áll. Így a szentmise már reprezentáló funkcióját logikailag megelőzően maga is egy áldozat, és nem csak a keresztáldozathoz való vonatkozása révén mondhatjuk annak (így K. Rahner/A. Häussling, *Die vielen Messe und das eine Opfer*).

A másik megoldás ennek épp a fordítottja, és a szentmise áldozati jellegét egyedül abban látja, hogy az a keresztáldozat megjelenítése, s annak nem szükséges már ezt megelőzően is áldozatszerűnek lennie, hanem csak mint reprezentáció válik áldozatszerűvé (így: A. Gerken, M. Schmaus).

A továbbiakban, most a fenti teológiai diszkussziók háttéréből nézzük meg, mit mond a szentmise áldozati karakteréről a konstitúció a 47. cikkelyben.

#### 1.4.4. Az SC 47 tanítása a szentmise áldozat-jellegéről

Semmi kétség nem fér hozzá, hogy a konstitúció szerzői a fent említett problematikát szemük előtt tartották (pl. az előkészítő bizottság tárgyalta Jézus Krisztus aktuális vagy virtuális áldozatának kérdését).

<sup>169</sup> Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, II, München 1970, 64-71, itt Ágostonra hivatkozik a szerző.

<sup>170</sup> Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche* II, 67.

<sup>171</sup> Rahner, K., *Thesen über das Gebet „im Namen der Kirche”*, in *ZkTh* 83 (1961), 323.

Az articulus a már a MeD enciklikában is használt „eucharisztikus áldozat” kifejezést használja az utolsó vacsorára és a szentmisére. A Trienti zsinat kerülte ezt a kifejezést, nehogy táptalajt adjon a reformáció álláspontjának, mely az Eucharisziában csak egy dicséret- és hálaáldozatot látott, de nem engesztelő áldozatot. Hogy még a II. Vaticanum is biztosítani akarta magát egy ilyen félreértéssel szemben, azt mutatja a szöveg megváltoztatása az első ülés után. A tervezetben ugyanis az „áldozat” kifejezés csak a „dicséret áldozata” (*Sacrificium laudis*) kifejezéssel kapcsolatban fordult elő. Ezt kifogásolta 3 zsinati atya, s a bizottság ezt figyelembe is vette az újra fogalmazásnál, s ott már eucharisztikus áldozatról lesz szó, mely a keresztáldozat folytonos jelenvalóvá tétele. Az eucharisztikus áldozat fogalmát úgy töltötték meg tartalommal, hogy vonatkozásba hozták az utolsó vacsorával és a keresztáldozattal: „Üdvözítőnk az utolsó vacsora alkalmával... megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát (ezzel az utolsó vacsorát eucharisztikus áldozatnak nevezték), hogy így a keresztáldozat századokon át... jelenvaló valóság legyen” (SC 47) (ezzel pedig kimondták a keresztáldozat és a szentmiseáldozat egységét, mind az áldozatot bemutató pap, mind az áldozati adomány tekintetében - ezt még kifejezettebben tanítja már az SC 7: „az áldozatot ugyanaz mutatja be most a papok szolgálata által.../DS 1743”). Az áldozati aktus egységének kérdéséről, amit már az SC 7 is nyitva hagyott itt egyetlen szó sem esik.

Hogy az Úrnak ez az egy és századokon át jelenlévő áldozata mégis az Egyház áldozata is, azt az a mondat fejezi ki, hogy a Megváltó „szeretett jegyesére, az Egyházra bízta halálának és föltámadásának emlékezetét” (SC 47). Ebben az emlékezésben üli meg az Egyház Jézus áldozatának ünnepét, s Őt áldozza fel ebben az ünneplésben. Azt, hogy az Egyház ebben saját magát is áldozati adományul adja az Atyának, a 47. cikkely nem említi. Annál inkább hangsúlyozza azonban a 48. articulus, hogy a hívek a pap által és vele együtt ajánlják fel az áldozati adományt, aki maga az Úr, s ezáltal meg kell tanulniuk „önmagukat is áldozatul hozni”.

Ha mindezt a konstitúció egészének háttéréből értelmezzük, akkor világos, hogy Jézus Krisztus az Egyháznak, az Ő szeretett jegyesének azt az áldozatot adja át, amelyet Ő maga az Ő Egyházával, mint testével együtt, és mint ilyen *Christus totus*, a Fővel és a tagokkal együtt az Atyának bemutat. A Fővel való összekapcsolódásában tehát az Egyház is alanya és tartalma az áldozatbemutatásnak. Azt, hogy ennek során maga az Úr marad a legfőbb cselekvő a Tridentinumnál, és a MeD-nél erősebben hangsúlyozza az aktív igealak (ez a tendencia a konstitúció egészére jellemző). Ő alapította..., hogy benne jelenlévő legyen..., és rábízta az Ő Egyházára.

### ***1.5. A szentmise, mint az Úr halálának és feltámadásának emlékezete***

Azt hogy az SC 47 milyen módon érti a keresztáldozat folyamatos jelenvalóvá tételét, azt a „*perpetuare*” és a „*memoriale*” szavak fejezik ki. Mindkét kifejezés mögött egy intenzív és átfogó teológiai diszkusszió áll.

#### ***1.5.1. Repraesentatio***

Az alap kérdést mint azt korábban láttuk már M. Schmaus is megfogalmazta, hogy ti. Jézus Krisztus áldozatának egyszerűsége és egyetlensége miképp egyeztethető össze a szentmisével, mely szintén (saját/ságos -eigenes) áldozat. A Tridentinum ezt úgy oldotta meg, hogy azt mondta: a szentmise a keresztáldozat reprezentációja és emlékezete, s annak az üdvözítő erejét alkalmazza a mi bűneink bocsánatára. Ha azonban, ezalatt a reprezentáció alatt az egykori áldozatnak egy új áldozat általi megjelenítését értenénk, akkor jogosan érne a protestáns kritika, hogy a szentmise leértékeli az egyszer s mindenkorra elég (elégtételt adó) keresztáldozatot. Ezt a félreértést katolikus oldalról újra és újra táplálták olyan félreérthető kifejezések, mint a „megújítás”, „megisméltés”. Mindkét kifejezés feltűnik még a MeD-ben, a későbbi dokumentumokban és még a zsinati atyák SC 47-el kapcsolatos első ülés utáni

állásfoglalásaiban is. Az SC 47 ezek helyett a *perpetuare* kifejezést használja, mellyel a keresztáldozat és a szentmiseáldozat egységére akar rámutatni. Még a Trienti zsinaton helyesen értett, mégis félreérthetően használt (mivel a szentmise áldozati karakterét nem azzal alapozta meg, hogy az a keresztáldozat reprezentációja, hanem sokkal inkább azért, hogy a mise már maga is egy látható áldozat, és emiatt alkalmas a keresztáldozat reprezentálására, s ezzel ismét csak veszélyeztetve volt a keresztáldozat egyszerűsége) *repraesentatio* kifejezést is kerülte ezen a helyen a konstitúció.

A Tridentinum használatában tehát a *representare* valami hasonlót jelent, mint a *renovare* és az *iterare* kifejezés. Csak a misztériumteológia adja vissza a szónak majd az eredeti jelentését, s így válik alkalmassá, hogy megvilágítsa azt, hogy a szentmise a keresztáldozat jelenléte és ezzel együtt maga is áldozat, anélkül azonban, hogy egy önálló áldozat lenne.

### 1.5.2. Emlékünnep (*memoriale*)

A *representare* kifejezés kerülésével csak a Tridentinum kapcsán felmerülő félreértéseket akarja kiküszöbölni a konstitúció, de semmi esetre sem utasítja el ezzel együtt a misztériumteológiát, hanem épp annak törekvését akarja beépíteni tanításába a félreértésektől kevésbé terhelt *memoriale* fogalom használatán keresztül. Azt, hogy a II. Vaticanum, mindazonáltal a Tridentinum formuláját is megtartotta a keresztáldozatnak a szentmiseáldozatban való reprezentációjáról, azt az SC 6 is mutatja, mely szó szerint idézi azt<sup>172</sup>. A *memoriale* kifejezésben a szentmiseáldozat megértésének a zsinat előtti évtizedek teológiai munkájának egy újfajta kísérletét láthatjuk. Ez a kifejezés először itt szerepel hivatalos dokumentumban, s a zsinat szövegében ezen kívül már csak egy helyen fordul elő (AG 14), mely az SC 47 befolyása alatt áll.

Maga a fogalom Max Thurian L' Eucharistie. Mémorial du Seigneur című műve által vált ismertté, de már előtte használta Henri de Lubac és Aimé-Georges Martimort. Sokkal korábban pedig feltűnik O. Casel-nél is. Lényegét tekintve ez a *terminus* nem jelent mást, mint a keresztáldozat emlékezetét, amelyről a Tridentinum azt mondta, hogy nem szabad azt (szubjektív értelemben vett) pusztá emlékezésnek (*nuda commemoratio*) tekinteni (DS 1740, 1753/3. Kánon<sup>173</sup>).

A *memoriale* kifejezés egyértelműen hangsúlyozza ennek a megemlékező ünnepelésnek az objektív karakterét, amely persze megköveteli és magába foglalja annak szubjektív elfogadását.

### 1.5.3. Anamnesis

Ez a *memoriale* fogalom érdemben azonos a patrisztikus eucharisztia-tan kulcsfogalmával az *anamnesis* (ἀνάμνησις) fogalmával, melyet J. Betz a „kommemorative Aktualpräsenz” szóösszetétellel írt le. Ez „materiális értelemben... Jézus üdvözítő művét jelenti, funkcionális értelemben pedig annak jelenlétét nyilvánítja ki, jöllehet az ünneplők kultikus tettei által. A modern misztériumteológia nyelvezetén kifejezve: az utolsó vacsora mint *anamnesis* (ἀνάμνησις) nem más, mint *mysterium repraesentatum et repraesentans*”<sup>174</sup>. Ezen az anamnézisnek a personális, dialógikus karakterét kell értenünk, melyet R. Schulte kifejezetten kiemelt (Balthasar is rámutatott erre a Die Messe ein Opfer der Kirche? című művében (207.old.), és amit A. Gerken nem talált eléggé kifejtettnek a görög patrisztikában, s ezért ennek kibontakoztatását az eucharisztia-tan mai problémájának tekinti<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> DS 1643: Eucharistiam celebrando, in qua „mortis eius victoria et triumphus repraesentatur”.

<sup>173</sup> „Ha valaki azt állítaná, hogy a szentmise áldozata... csupán visszaemlékezés a kereszten történt áldozatra... legyen kiközösítve”.

<sup>174</sup> v.ö. Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I/1, 150 köv.

<sup>175</sup> v.ö. Gerken, A., *Theologie der Eucharistie*, 78-82.

A *memoriale* kifejezés alkalmasnak mutatkozik tehát egyrészt annak a kifejezésére, amit a trienti *representatio* kifejezés jelentett, azaz a kereszttáldozatnak a szentmiseáldozatban való objektív jelenléte kimondására, másrészt a trienti *memoria* fogalomnál világosabban átfogja az egyetlen megemlékező ünneplés objektív és szubjektív oldalát. Ha a *memoriale* szót a fent nevezett szerzők értelmezésében használjuk, akkor nem csak az üdvösség hatásosságának (Heilswirksamkeit-tevékenység, működés) a jelenlétéről van szó, hanem az üdvösség ténylegességének (valóságának) is a jelenlétéről.

#### 1.5.4. Alkalmazás

A hívek tevékeny részvétele a konstitúció egészéből úgy tárul elénk, mint a liturgikus misztériumnak egyik lényeges eleme. Már a Tridentinum eucharisztia-definíciója is magában foglalja azt a tevékeny bekapcsolódásra felszólító szándékot, hogy „az áldozatnak az üdvösségszerző ereje a tőlünk, naponta elkövetett bűnök megbocsátására legyen alkalmazva” (DS 1740). Mert épp ez az Egyház által (*memoria*) (amelyre az Úr hatékony jelenléténél fogva az üdvösség valóságának ezen megemlékező ünneplése van bízva - *repraesentatio*) az Úr üdvözítő tetteire való ünneplő emlékezés az a mód, ahogyan „megvalósul a megváltás műve” (SC 2), amennyiben a hívek a húsvéti (pászka) misztériumba bekapcsolódnak (SC 2) és így megtapasztalják annak üdvözítő hatékonyságát (*applicatio*). Ez utóbbi aspektus bontakozik ki az SC 48-ban: „a szent cselekményben... tevékenyen vegyenek részt; tanuljanak az Isten ígéből, merítsenek erőt az Úr terített asztaláról... Meg kell tanulniuk... önmagukat is áldozatul hozni”, s így kell az Istennel és egymással való egyre tökéletesebb egységre eljutniuk.

#### 1.5.5. A kereszttáldozat „ misztérium-jelenlét”-e az Egyház szentmiseáldozatában

A megemlékező ünneplésnek ezt az Eucharisztia egész titkát átfogó tartalmát M. Schmaus mind a kereszttáldozat és a szentmiseáldozat egysége, mind Krisztus és az Egyház áldozata egysége problémájának megoldási lehetőségeként írja le. Az első kérdést elsősorban a „Mysteriengegenwart” címszó alatt tárgyalják a teológusok, és ez a kérdés állt leginkább a diszkusszió előterében. A második kérdés a hívek áldozatával kapcsolatos, melyet saját áldozatnak kell tekinteni, s amely a tevékeny részvétel belső értelmét adja meg, melyről inkább a pasztorálliturgiai mozgalomban, mint a misztériumteológiában esett több szó. A hívek tevékeny részvételének a konstitúció szertinti fent bemutatott értelme összecseng M. Schmaus eredményével. Az Ő bemutatása szerint „az Egyház részvétele a kereszttáldozatnál formálisan beletartozik a szentmiseáldozatba”<sup>176</sup>. „Nincs Eucharisztia Golgota nélkül, és nincs Eucharisztia sem Egyház nélkül, mégpedig nem csupán amiatt, mert az eucharisztikus ünneplés nélkülözhetetlen hordozója (tartója) az Egyház és mert annak szava és tette nélkül nem jönne létre a szentség, hanem mindenekelőtt azért, mert az Egyház nélkül az eucharisztikus áldozat szakramentuma lényegtelen és értelmetlen lenne. Tehát megfogalmazhatjuk azt az összefüggést, hogy a Golgota reprezentációja (jelenvalóvá tétele) és annak alkalmazása (applikációja) az Egyházra kölcsönösen feltételezik egymást”<sup>177</sup>.

Ennek során végig megmarad Krisztus tettének az abszolút, szuverén elsősége, mert az Ő tette marad az, amit Egyházára rábízott, hogy vegyen részt benne: „az Egyházra bízta halálának és feltámadásának emlékezetét” (SC 47), és ennek során „társává teszi az Egyházat” (SC 7).

<sup>176</sup> Schmaus, M., *Das eucharistische Opfer...*, 22.

<sup>177</sup> u.o., 23.



## 1.6. A szentmise, mint szentség

Nem az eucharisztikus misztériumnak újabb tartalmát jelenti a liturgikus konstitúciónak az a megkülönböztetése, hogy az áldozatról mint szentségről is beszél, hanem annak a tartalomnak a kifejtése ez, amit az SC a megemlékező ünneplés kifejezés alatt értett. Ezzel máris megmondtuk, hogy ez az ünnep, mint egész, egy szentség. A második fejezet címe (Az Eucharisztia szentséges misztériuma), amelyen az eucharisztikus ünneplést mint egészet kell értenünk, magában foglalja az áldozatnak és a szentségnek is az aspektusát. Ezért változtattak a 3. fejezet címén is a végső szövegváltozatban, melyben már nem egyszerűen a szentségekről van szó, hanem az egyéb szentségekről. Azzal, hogy az SC az Eucharisztia misztériumát mint szentséget is tekinti, alapjában semmi újat nem mond, hiszen a konstitúcióban sokszor használt *mysterium* fogalom csak egy árnyalatnyit különbözik a *sacramentum* fogalom tartalmától. Mindenesetre a szentség fogalmának a bevezetése azt szolgálta, hogy az SC túl tudjon lépni az Eucharisziáról szóló traktátusnak az áldozat és a szentség címszóra való Trienti zsinattól eredeztethető szétválasztásán, amely még a MeD-ben is érezteti hatását. Az eucharisztikus szentség többé már nem korlátozódik a *realpraesentia*-ra, amelyet ráadásul csak az Úrnak az eucharisztikus színek alatti szubsztanciális jelenlétének a szempontjából tekintettek, amely a szentáldozás és a szentségimádás céljából adatott, és az eucharisztikus esemény egészétől elszigetelten szemlélték<sup>178</sup>.

Ennek az izolált szemléletnek a zsinaton való legyőzése, egyrészt jelenti az ünnep egészének a felértékelését, annak egyes elemeivel együtt, másrészt a szubsztanciális *realpraesentia*-nak a besorolását más jelenléti módok közé, mely által annak (t.i. a substanciális jelenlétnek) értelmezése is könnyebbé válik.

Mutatja, hogy mekkora irányváltást hozott a konstitúció az a tény, hogy az eddig az Eucharisztia szentségének összefüggésében szinte kizárólagosan tárgyalt témák (szentáldozás, szentségimádás) abban szinte említést sem nyernek (kivéve a szentáldozás az SC 45-ben). A *sacramentum* fogalmának bevezetésével viszont az eucharisztikus cselekménynek a jelszerűsége is megmutatkozhatott. Ha ezt a 47. cikkely nem is említi kifejezetten, annál világosabban teszi ezt meg a következő két articulus. A hívők ezt a misztériumot a „szertartásokon és imádságokon keresztül jól megértve, a szent cselekményben tudatosan, áhítattal és tevékenyen vegyenek részt” (SC 48). A zsinat reformhatározatainak az a célja, „hogy a szentmiseáldozatnak a külső szertartásai is biztosítsák a teljesebb lelkipásztori hatékonyságot” (SC 49).

Az üdvösség valóságának ez az emberi felfogóképességhez (megértéshez) forduló oldala a *sacramentum* szóban jobban benne foglaltatik, mint a *mysterium* szóban, mely inkább az ember számára elrejtett, isteni oldalát jelenti ugyanannak a valóságnak, anélkül azonban, hogy ennek az egyetlen valóságnak a két oldalát egymástól el szabadna választani. A rítusok a szimbolikus kifejezései a bennük magukat kifejező dolgoknak vagy személyeknek, és megkönnyítik a tudatos részvételt. A *sacramentum* fogalom szintén az Eucharisztia egész valóságát ragadja meg, de inkább az emberre emelve tekintetünket, míg a keresztáldozat megemlékező ünneplése inkább az Istenre tekintve. Éppúgy, ahogyan a szentmise egy áldozat, annál fogva, hogy Jézus Krisztus áldozatának az emlékünnepe, ugyanúgy az is érvényes rá, hogy annál fogva áldozat, hogy szakramentális (azaz a jelzett valóságot tartalmazó, és hatékony) érzékelhető jele az Ő áldozatának.

A „*sacramentum*” fogalom tartalmának egyfajta meghatározását adja az SC 47-ben idézett ágostoni megfogalmazás: az Egyházra bízta „az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét”. Ez a mondat rövid foglalata a patrisztikus Eucharisztia értelmezésnek is.

„Az irgalom szentsége” (*sacramentum pietatis*) kifejezés az 1Tim 3,16-ra utal, ahol ez (μυστήριον εὐσεβείας) nem mást jelent, mint a Krisztus-misztériumot annak egész

<sup>178</sup> Így a Tridentinum megfelelő kánonjaiban (DS 1651-1661) az Eucharisztia szentsége témánál csak a *realpraesentia*-ról (1-4. kánon) volt szó, még hozzá a szentségimádásra (6-7. kánon) és a szentáldozásra (8-11. kánon) való tekintettel.

kiterjedésében<sup>179</sup>. Ágoston ezt a kifejezést a jánosi mennyből alászállott kenyér megvilágítására használja fel<sup>180</sup>: Krisztus adja azt, az Ő testeként a világ életéért. Itt tehát egybefonódik a Krisztus-misztérium az eucharisztikus misztériummal, az előbbi az utóbbiban fejt ki a hatását.

„Az egység jele” (*signum unitatis*) kifejezés egy ugyanabban az ágostoni fejezetben magyarázott másik összefüggésre utal, ahol a tagoknak az egymásközi és az egész testnek a Fővel való összefüggéséről van szó. Itt még együtt szerepel az Eukarisztiának a később már gyakran nem egyetlen egységként szemlélt két hatása, a Jézus Krisztushoz való odakapcsolás és az Egyház egységének biztosítása. A MeD-ben szinte kizárólag az egyéni krisztuskapcsolatról van szó az Eucharisztia gyümölcseként<sup>181</sup>, míg az SC az Eucharisztia hatásától azt várja, hogy a hívek „napról napra váljanak eggyé Istennel és egymás között a Közvetítő Krisztus segítségével, hogy végül Isten legyen minden mindenben” (SC 48).

„A szeretet köteléke” (*vinculum caritatis*) kifejezéssel azt a gondolatot veti fel Ágoston, hogy Krisztus testét, melyet a hívek magukhoz vesznek, Krisztus Lelke élteti. Mivel pedig ugyanez a Lélek az éltetője annak a testnek is, mely maga az Egyház, s amelynek az áldozók is tagjai, ezért, aki az Életet be akarja fogadni, annak egyrészt ennie kell ezt a testet, ugyanakkor az áldozót is keblébe kell, hogy fogadja az Egyház, mint Krisztus teste. Isten Lelke tartja ugyanis össze ezt a testet, és Ő élteti, amennyiben mint az Isten Szeretete, az Istent az emberekkel, s egymással összekapcsolja. Az Eucharisztiában, mint a „szeretet kötelékében” pedig éppen ez valósul meg. Ezzel a konstitúcióban, egyébként csak helyenként kifejeződésre jutó pneumatológiai aspektus ismét halványan előtűnik.

### 1.7. A szentmise, mint lakoma

Az Eucharisztia utolsó meghatározó jegyeként az SC 48 annak lakoma karakterét fogalmazza meg. A sémában „húsvéti lakoma” volt a meghatározó fogalom, mely „győzelem és diadal a halál fölött” és a „mennyei lakoma záloga és előképe”. Több zsinati atya ezt kritizálta, mert a lakoma jellegét túlhangsúlyozza és a hívek pászkája könnyebben megérthető az Úr feltámadásának értelmében, mint az Ő áldozatának értelmében. A második ellenvetést a bizottság sok klasszikus szövegre hivatkozva visszautasította és a kifejezést megőrizte, persze már nem olyan kiemelt helyen. Mindenesetre a magyar fordítás sem fejezi ki a teljes tartalmát annak, amit a zsinat által használt „pászka lakoma” kifejezés, mert abban jobban felcsendül az Úr pászkája, szenvedése, keresztye is a feltámadás, Atyához való átmenetel mellett.

A „pászka lakoma” ugyanúgy, mint a *sacramentum* kifejezés az egész eucharisztikus ünneplés karakterisztikumaként értendő, hiszen az emlékünnepe és szentség egy lakoma külső formájában, mely az utolsó vacsorának felel meg.

#### 1.7.1. Forma és tartalom

Mindenesetre ez a lakoma forma, sem az utolsó vacsorán, sem a szentmiséken nem tudja ennek az eseménynek az egész tartalmát kifejezésre juttatni. Sokkal inkább maga Jézus is a pászka lakomában áldozatának elővételezését foganatosította, s így azt egy áldozati szimbolikával körülvett lakomává tette, egy lakoma-áldozattá, illetve egy lakoma formában megvalósuló áldozattá, azaz áldozati lakomává tette. Ennek során J. Pascher szerint a liturgikus forma síkján a lakoma az elsődleges, melybe áldozati szimbólumok vannak bevezetve, amíg ezen formában rejlő tartalom síkján az áldozat az elsődleges. A tartalom pedig elsődleges a formával szemben, hiszen az utóbbi az előbbit szolgálja<sup>182</sup>.

<sup>179</sup> 1 Tim 3, 16: „nagy dolog a jámborság titka, amely testben kinyilvánította magát, a Lélek által igazolást nyert, bemutatták az angyaloknak, a pogányok között hirdették, világszerte hittek benne, s fölment a dicsőségbe”.

<sup>180</sup> v.ö. PL 35: 1613: (Szent Ágoston, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XXVI., 613.).

<sup>181</sup> MeD 121-126; MeD 74-78.

<sup>182</sup> v.ö. Pascher, J., *Eucharistia*, 31 köv.

Ebből fakad a kérdés, vajon az utolsó vacsora egyáltalán mint liturgikus forma, vagy csak belső tartalma szerint maradandó normája a szentmisének. Joseph Ratzinger abban az irányban döntötte el a kérdést, hogy az Úr ismétlési parancsa nem az utolsó vacsorára, mint olyanra vonatkozik, hanem az abban megvalósuló eucharisztikus cselekményre, amely egyre jobban eltávolodott a lakoma formától, és fokozatosan saját liturgikus ünnepléssé vált. Ez az eucharisztikus ünneplés az alapformája a szentmisének Rahner szerint<sup>183</sup>, noha lakoma elemeket tartalmaz. Ez az értelmezés jobban megfelel annak a ténynek, hogy a szentmise első részében (Igeliturgia) egyáltalán nincsenek lakomára utaló elemek, a második, eucharisztikus részben sincs túlhangsúlyozva a lakoma jelleg, így pl. az adományok előkészítésénél csak kevésbé mutatkozik meg, s egyáltalán nincs lakoma karaktere az adományok előkészítését keretként átfogó kánonnak. Csak a szentáldozás bír kifejezett lakoma jelleggel, ez azonban nem elegendő ahhoz, hogy az egész ünneplést elsődlegesen lakomának (tekintsük) nevezzük.

Ezt a kritikát azonban relativizálni lehet, ha pl. J. Pascherre vagy Bernhard Welte-re gondolunk, akik a lakomát nem kizárólagosan evésnek fogták fel, hanem egy több elemből összetett eseménynek (étkezés, asztalközösség, asztali ima, dalok, asztali beszéd és egyebek). Továbbra is kérdéses marad, hogy a szentmise elsődlegesen eucharisztikus áldozat-e, amelynek során egy lakoma készül el, s azt el is fogyasztják, vagy elsődlegesen lakoma, amelynek specifikumait az eucharisztikus áldozat adja. Itt most nem szükséges eldöntenünk a kérdést. Amíg a konstitúció tervezete a második megoldást részesítette előnyben, addig végső definitív szövege az első mellett döntött.

Fontos, hogy a lakoma jelleg az Eucharisztia konstitutív elemei közé tartozik, ami alapján véve magától értetődő, ha arra gondolunk, hogy az Úr az ajándékot, amely eucharisztikus áldozatának tartalmát képezi, és ami nem más mint az Ő halála és feltámadása, mint az Ő üdvözítő műve, egy étkezés formájában, tehát lakomaként teszi jelenvalóvá (prezentálja).

### *1.7.2. Pászka-lakoma*

A Pászka-lakomát egy lakoma-áldozat külső megjelenésében maga az Úr alapította, és azt már az apostolok az utolsó vacsorán, mi pedig a szentmiséken áldozati-lakoma formájában vesszük magunkhoz. Ez a fogalom magában foglalja az Eucharisztia egész tartalmát, azaz Jézus Krisztus értünk való üdvözítő művének jelenlétét. Jézus Krisztus és az Egyház áldozatának tehát mind a szóterikus, mind a latreutikus aspektusát felöleli. A sémában a pászka lakomának ez az átfogó tartalma azáltal jutott kifejezésre, hogy a keresztáldozat megjelenítését úgy nevezték meg a szövegben az atyák, mint a pászka lakoma tartalmát. Az újrafogalmazott szövegben a cikkely végére szorult a lakoma megemlítése, és a lakoma vételére utaló úrnapi magnificat antifónával lett összekapcsolva. Így az a benyomásunk támadhat, hogy a húsvéti lakoma kifejezés tartalma csak a lakoma elfogyasztását, azaz egyedül a szóterikus aspektust hordozza magában.

### *1.7.3. Áldozat és lakoma*

Az áldozat és a lakoma viszonyának a kérdése két szempontot foglal magában: az első, hogy az áldozat fogalma alá vonhatjuk-e az átváltoztatást és a communio-t, az áldozat elkészítését és elfogyasztását együtt; a második, hogy nem vonhatjuk-e a lakoma fogalma alá is ezt a kettőt. Ebből következik a kérdés, hogy a communio külsődleges vagy integráns része-e az Eucharisziának.

A középkorban, különösen a Szent Tamás által képviselt tanítás következtében a MeD a szentmise döntő áldozati szimbolikáját a kenyér és a bor elválasztott színeinek „kettős konszekrációjában” látja, ami Jézus testének és vérének áldozatszerű szétválasztását jelenti. Ez már nem felelt meg az anamnézis (ἀνάμνησις) patrisztikus értelmezésének, mely az

<sup>183</sup> v.ö. Ratzinger, J., *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in: *IKaZ* 6 (1977) 385-396.

áldozatot e nélkül a - maga gondolkodása számára idegen - szimbólum (test és vér szétválasztása) nélkül tette jelenvalóvá, segített azonban a másképp már érthetővé nem tehető áldozati karakter kihangsúlyozásában. A Winklhofer<sup>184</sup> és - később az ő nyomán - J. Pascher<sup>185</sup> azt állítják a MeD 111/562<sup>186</sup> álláspontjának megfelelően, hogy a *communio* (legalább a papé) szükséges ahhoz, hogy szentmiséről, mint egészről beszélhessünk, melynek áldozati szimbolikája a lakoma elfogyasztása nélkül bár megmarad (hiszen a lakoma elkészítésében, azaz az Úr testének és vérének az átváltoztatás során való szétválasztásában kifejeződik Krisztus vérontás nélküli áldozata, s a szentáldozás (a papé elegendő) csak „teljessé teszi az oltáráldozatot és részesít benne” (MeD 112)), de nem mély értelmű.

Bernhard Welte volt az, aki túllátva ezen az állásponton a lakomát (a lakoma elkészítését és elfogyasztását átfogó eseményként mutatja be), melynek során átváltoztatás és *communio* vagy másképpen: áldozat és étel egyetlen jelszerű eseménynek csak különböző momentumai. Eszerint a hívek szentáldozása egy bizonyos szempontból mégiscsak az Eucharisztia eseményének egészéhez tartozik, mégpedig formai szempontból. Később Welte gondolatát Winklhofer is felvette gondolatrendszerébe, és a *communio*-t az áldozat formális beteljesítéseként jellemezte.

Ha ezt a MeD enciklikában is fellelhető véleményt elfogadjuk, akkor az a szentmise lakoma jellegét és áldozat jellegét, az átváltoztatást és a szentáldozást összefoglalja, és formális egységbe kapcsolja össze egymással. Továbbra is fennáll ezzel együtt, hogy a Trienti zsinat definíciójának<sup>187</sup> megfelelően a pap áldozása elegendő ahhoz, hogy a szentmisét teljes értelme szerint és legitim módon ünnepeljük. Mégis a jelszerűség szintjén a hívek áldozása több mint egy lelkipásztori szempontból nagyon ajánlandó praxis. Nem tekinthetjük a szentmise formális alkotóelemének, azonban integráló elemnek igen. Mert a híveknek a pappal együtt bemutatott áldozata (Mitopfern) is rászorul a lakomában való beteljesedésére, legalább szándék szerint, teljes értelme szerint viszont az érzékelhető szentségi megvalósulásban. Az Eucharisztia cselekményének egésze mint elválaszthatatlan egység napvilágra hozza az Eucharisztia dialógikus karakterét: hogy ti. az egy áldozat, melyet az Úr az Ő Egyházával együtt az Atyának bemutat, és isteni ajándék az ember számára, amely csak akkor nyeri el az értelmét, ha elfogadjuk.

## 1.8. Összefoglalás

Mivel az Eucharisztia az egész istentisztelet középpontjában áll, ezért mindaz, amit általában az Úr jelenlétéről mondtunk a liturgiában, a legnagyobb mértékben az Eucharisziára igaz. A Krisztus-misztérium, mint az Úr személyének és üdvözítő művének egysége az eucharisztikus misztériumban szentségi jelenléte nyer. Az egyház eucharisztikus ünneplése ugyanis érzékelhető formában történik, és nem más, mint a pászka-misztériumnak, mint a Krisztus-misztérium centrumának valósággal megtöltött képe. Jézus Krisztus ott a fő cselekvő, de maga mellé veszi társul az Egyházat, s azon keresztül, s vele együtt fogatosítja az Eucharisziát. Ez az együttműködés dialógikusan strukturált, mint adás és elfogadás, és mint egész be van ágyazva az Istentől Krisztuson át az emberhez eljutó és az embertől Krisztussal az Istenhez eljutó dialógikus mozgásba. Ebben a mozgásban a Szentléleknek döntő jelentősége van.

Az Úr liturgikus jelenlétének legmagasabb fokú megvalósulása az eucharisztikus ünneplés, mint egy eseménynek az egésze, mely különböző, de elválaszthatatlanul összetartozó elemekből áll. Ilyen elemeknek nevezi a konstitúció az eucharisztikus áldozatot, az Úr halálának és feltámadásának emlékezetét, a szentséget és a pászkalakomát. Minden egyes elem az „egésznek” egy aspektusa, melyet maga ez az „egész” mindenkor magába

<sup>184</sup> v.ö. Winklhofer, A., *Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung*, 100.

<sup>185</sup> v.ö. Pascher, J., *Eucharistia*, 32 köv.

<sup>186</sup> „Senkinek sem juthat eszébe azt gondolni, hogy a magánmisék, amelyekben csak a pap áldozik, elveszítik az Úr vérontás nélküli áldozatának teljes és tökéletes jellegét és emiatt nem megengedettek”.

<sup>187</sup> v.ö. DS 1747, 1758; MeD 111-117.

foglal. Mégis kivehető a szövegből ezeknek az aspektusoknak egy bizonyos rangsora. A vezérfogalom az eucharisztikus áldozat, mint a keresztáldozat fennmaradása. Ez lett az Egyházra emlékező ünneplés formájában rábízva, ami, mint egész, szentség, lakoma formájában.

Az SC 47-ben a zsinatnak sikerült megadni az eucharisztia-tan rövid foglatát, mely tömörsége ellenére a lényegi elemeket kifejezésre juttatja és egymáshoz rendeli. Ezáltal a zsinatot megelőző teológiai diszkussziók eredményét pozitíven beépítette a konstitúció a tanításába, és ha óvatosan is, de tovább is lépett annak útján, mert nem a trienti kontroverz tartalommal megterhelt fogalmiságot használta, hanem előnyben részesítette a patrisztikus gondolkodásmód felelevenítésének háttérében megformált kifejezéseket. Ezzel egyrészt bátorítást adott egy meghatározott teológiai irányvonalnak, ti. a misztériumteológiától és annak továbbfejlesztett változataitól befolyásolt eucharisztia-tannak, másrészt megkönnyítette az ökumenikus párbeszédet.

## 2. KRISZTUSNAK, MINT FŐPAPNAK A JELENLÉTE A LITURGIÁT VÉGZŐ PAP SZEMÉLYÉBEN<sup>188</sup>

### 2.1. Jézus Krisztus papsága és áldozata az újszövetségi írások tanúsága szerint

Krisztus földi életében aligha nevezhette volna magát papnak, sőt főpapnak, mert Ő nem pontosan azt testesítette meg, amit a korabeli zsidók a pap fogalma alatt értettek, ennek ellenére, ha az evangéliumok nem is nevezik soha papnak, az még nem jelenti azt, hogy neki ne lett volna papi küldetése, és az apostolok Krisztus egyedülálló papi feladatát ne fogták volna fel.

Az Emberfiát az Atya azért küldte a világba, hogy megszabadítsa népét bűneitől (Mt 1,21). Az Ő születése napján felhangzó isteni üzenet: „Dicsőség a magasságban Istennek és a földön béke a jóakarátú embereknek” (Lk 2,24) félreismerhetetlenül a megváltás örömhíre.

Krisztus, aki magát soha sem nevezte papnak, az ószövetség áldozati helye fölé emeli önmagát: „a templomnál is nagyobb van itt” (Mt 12,6). Máté Jézusban Deutero-Izajás engesztelő, szenvedő Szolgáját látja (Mt 12,18-21). Nem csak János evangélista szerint élt Jézus tudatosan az Ő órájára beirányozva életét: mindenki szolgája akart lenni, mert nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem, „hogy Ő szolgáljon és életét adja váltságul sokakért” (Mt 20,28; Mk 10,45). Sokatmondó az is, hogy többször utal „Jónás jelére” (Mt 12,39-41 = Lk 11,29-32; Mt 16,4). Az Ő szenvedése, halála és feltámadása, amelyről a szinoptikusok tanúsága szerint legalább háromszor beszélt, Istentől előre elgondolt volt, azonban a tanítványok gondolkodásának nem felelt meg, s ez a misztérium számukra elrejtett maradt (Mt 16,23; Mk 8,33, Lk 18,34). Ezért az Ő halálát nem tudták azonnal megváltó tettként értelmezni, még kevésbé voltak képesek teljesen felfogni, amit Jézus életének végén, az utolsó vacsorán tett. Ez számukra búcsú és emlékvacsora volt, melyet egy új üdvesemény értelmében életben kell tartani, ahogy a pászka-lakoma Jahve szabadító tettét a későbbi nemzedékek számára megjelenítette. Az apostolok megértették, hogy az új szövetség megvalósult, és hogy az, mint az ószövetség, egy vérszövetség. Az Úr értünk adott testéről és mindenkiért kiontott vérééről szóló szavakat a Mester hagyatékaként és titkaként vették át. Az Ő parancsa szerint megünnepelték a szent lakomát és ünneplve is hirdették az Úr győzelmes halálát (1Kor 11,26) és elevenen élt bennük az a tudat, hogy a méltatlan vétel az Úr teste és vére elleni véték (1Kor 11,27-28). Az Apostolok cselekedetei tanúsítja, hogy Jézus közössége

<sup>188</sup> V.ö. Grütters, F., *Das hohepriesterliche Amt Christi und seine Aktualisierung im Kult*, in *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt 1965, 29-39, és Eisienbach, F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst: Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 400-439.

megerősödött a tanításban (διδασκία - *didakhé*, tanítás) és a (κοινωνία - közösség) *koinonia*-ban. Ennek a családis és szentségi *koinoniá*nak a kifejezése a kenyértörés és az imádság volt. Az Apostolok cselekedeteinek prédikációi hirdetik a szenvedő szolga halálát és feltámadását, amely az üdvösség egyetlen forrása (Apcsel 4,12; 5,31). Fülöp diakónus az etióp tisztviselőnek tartott katekézisében (Apcsel 8,26 köv.) Deutero-Izajás próféciáját (Iz 53,7-8) a szenvedő szolgáról, akit úgy öltek le, mint egy juhott, Krisztusra értelmezi. Ebben az összefüggésben érthetjük meg Keresztelő Szent János szavait is: „Íme az Isten báránya, íme aki elveszi a világ bűneit” (Jn 1,29; 1,36). Ezzel a Báránnyal kapcsolatban, akit engesztelő áldozatként mutat be, írja le János evangélista a büszke szavakat: „Bontsátok le ezt a templomot, és én három nap alatt fölépítem azt!” (Jn 2,19), majd hozzáteszi: „saját testének templomáról mondta ezt. Amikor föltámadt halottaiból, tanítványai visszaemlékeztek, hogy ezt mondta...” (Jn 2,21-22).

Mindezekben a kifejezésekben döntő a feltámadásra való utalás; az az élő Krisztus a Megváltó és Üdvözítő, aki engedelmes volt a halálig. Pál erőteljesen hangsúlyozza, hogy Krisztus „odaadta magát adományként, jó illatú áldozatul” (Ef 5,2), hogy mi az Ő vére által megigazoljunk és megváltást nyerjünk (Róm 5,9; Ef 1,7), hiszen Krisztus életét adta váltságdíjként értünk (Mt 20,28; 1Tim 2,6). Ezek az ószövetségi jogi és áldozati nyelvezetből kölcsönzött kifejezések Krisztus odaadását nem sorolják be ennek a fogalmiságnak a területére, hanem egészen új tartalommal telnek meg a Krisztus-esemény összefüggésében, mely minden emberi elképzelést és minden emberek által hozott áldozatot messze felülmúl, mégis emberi módon kifejezi a személyes megváltó tettet.

Az újszövetségi iratok persze nem fogalmazzák meg Krisztus papságának szisztematikus teológiáját, ellenben növekvő világossággal beszélnek az Úr főpapi hivataláról. A Zsidókhöz írt levél zsidókeresztény szerzője, a jeruzsálemi templom lerombolása után megkísérelte Jézus papi öntudatát és tettét az ószövetségi áldozati teológiából vett kifejezésekkel bemutatni, de egyidejűleg meg is haladja ezt a teológiát: Nekünk egyetlen nagy Főpapunk van, aki áthatolt az egeken, aki bűn nélkül való, s aki az Isten Fia, mégis együttérez minden emberrel. Ő nemcsak Izrael számára állított pap, mint a Lévi nemzetségéből valóak, hanem egy új papságot testesít meg Melkizedek rendje szerint. „Illő volt ugyanis, hogy ilyen főpapunk legyen: szent, ártatlan, szeplőtlen, a bűnösöktől elkülönített és fölségesebb az egeknél; akinek nincs arra szüksége, hogy mint a papok, minden nap először a saját vétkeiért mutasson be áldozatot, azután a nép vétkeiért, mert ő ezt egyszer, s mindenkorra megtette, amikor önmagát feláldozta. A törvény ugyanis gyarló embereket rendelt papokká; az eskü szava pedig, amely a törvény után jött, az örökké tökéletes Fiút” (Zsid 7,26-28). Jelentős a következő idézet is: „Ha már a bakok és bikák vére, és az üszök elhintett hamva a tisztátalanokat megszenteli a test megtisztulására... mennyivel inkább fogja Krisztus vére, aki az örök élet által önmagát adta szeplőtlen áldozatul Istennek, hogy megtisztítsa lelkiismeretünket a halott tettektől, és az élő Istennek szolgáljunk!” (Zsid 7,13.14.). A bakok vére önmagában nem tisztít meg, pedig itt ez áll. Ebben mítikus elképzelések csendülnek fel! Egy ilyen meghintés nem szentelhet meg, hanem legfeljebb a törvény által előírt tisztulási szertartást - amely a templomi kultuszban való részvételre jogosít fel - szimbolizálhatja. A mondat befejezésében nem a vér áll a vérrel párhuzamban, hanem világossá válik, hogy Krisztus a Szentlélekben saját magát adta. Az ő áldozata nem egyszerűen az Ószövetség áldozatának egy tökéletesebb áldozati matéria általi megismétlése, hanem egy alapvetően másfajta áldozat. Ez jut kifejezésre a híres Hapax és ephapax (egyszer s mindenkorra) fogalomban (Zsid 7,27; 9,28): az Ószövetség sok áldozatával Krisztus egyetlen áldozata áll szemben, amit ő egyszer, s mindenkorra meghozott.

Ha Krisztus megváltó tettére az áldozat kifejezést használjuk, akkor ennek következménye, hogy Ő maga is pap, és mivel az ő áldozata minden áldozatot kiolt (megszüntet), ezért nagy főpapnak nevezhetjük. Az ő papsága nem utánpótlás, vagy pusztán fokozása az Ószövetségi papságnak. Az Ószövetségi papság csak árnyéka az Ő papi méltóságának és küldetésének. Még Melkizedek titokzatos papi alakja is csak gyenge földi

előképe az Ő papságának. Krisztus kétség kívül tudta, hogy őt az Atya, az emberek megváltására küldte, s az Ő életét és halálát ennek a megbízatásnak szentelte. Ahol a megbízatás és az élet ilyen szorosan összenő, ott bizonyos, hogy hivatalról beszélhetünk. Krisztus nemcsak az emberek egyetlen tanítója és pásztor, hanem éppen így papja is. Ahogyan az Ő tanító és pásztori hivatala az egyházban továbbél, ugyanígy az Ő papi hivatala is. Nem látható be, hogy egyik-másik hivatalának az évszázadokon keresztüli folytatása megtapasztalható, de az Ő papi hivatala már nem aktualizálható.

Kétségkívül az Újszövetségben a Jézus Krisztus általi megváltást az Ószövetség nyelvezetének megfelelő áldozat fogalma mutatja be. A kora újszövetségi időben Jézus alakját még csak nagyon visszafogottan értelmezik főpapként, a késő újszövetségi időszakban azonban már bátran és egyértelműen.

Vannak olyan Újszövetségi kifejezések, amelyek Krisztusnak az utolsó vacsora termében végbevitt tettét áldozatként jellemzik? Vagy az csak egy lakomaünnep volt, amelynek során övéinek önmagát ajándékozta a kenyér és a bor színe alatt? - Már a színek szétválasztása is utalhat az Ő áldozatára. Persze azt is mondhatjuk, hogy a bor és a kenyér nem más, mint az étkezés akkoriban szokásos elemei. Mégis az értelmező szavak, amiket Jézus a kenyérhez és a borhoz hozzáfűz, világosan áldozati jelleget mutatnak: „a szövetség vére, amely sokakért kiontatik” (Mt 26,28, Mk 14,23), vagy ugyanígy: „Ez az én testem, mely értetek adatik” (Lk 22,19, 1Kor 11-24). Az Ő személyes odaadásával pecsételte meg az Újszövetséget Isten új népével. Önmaga feláldozását szentelte az Atyának, és azt egyidejűleg kapcsolatba hozta az Ő misztikus testével, az Egyházzal.

Jézus utasítása: „ezt cselekedjétek az én emlékezetemre” (Lk 22, 19) a megemlékezésről tartott héber elképzeléshez kapcsolódik, amely az Exodus 12. fejezetén alapul, ahol a pászka megalapításáról van szó. A héber „zakar” kifejezés olyan időértelmezést fejez ki, ami a kultusszal van összekapcsolva. A történelemben megvalósult isteni tett nem marad a múlt historikus távolságában. Jelenvalóvá válik, és az marad az ünneplő közösség és a család számára... Ennek az emlékezésnek az értelmében alapította Jézus az ő utolsó vacsoráját ugyancsak egyfajta *anamnesisként*. Az Ő halálának előestéjén a kenyér és a bor nem más, mint az Ő értünk adott testének és értünk ontott vérének és az Ő keresztáldozatának a reprezentációja és anticipációja, és ezzel az Isten uralmának a betörése. A tanítványok az Úr vacsoráját nem ismételik meg (még egyszer), hanem az Úrral együtt ünneplik. Az anamnesis révén az utolsó vacsora ma is valósággá válik és ezzel együtt az eszkatológikus istenuralom elővételezve megjelenik. Ez a megemlékezés az Úr halálának hirdetése és arra szólít fel minket, hogy a Fiú áldozatára, mint új Izrael emlékezzünk. „Nekünk is van pászkánk, Krisztus, aki értünk feláldoztatott” (1Kor. 5,7)<sup>189</sup>. Az apostolok felfogták az összefüggést e között az emléklakoma és a másnap keresztben történt események között. Mint áldozatot - a számukra eddig közismert értelemben- nem tudták értelmezni, mert ez túlságosan eltért az Ószövetségi kultusz és papság által kialakított áldozat fogalmától. De itt is érvényes az Úr szava, amit Péternek mondott a lábmosáskor: „Amit teszek, most még nem érted, de később meg fogod érteni” (Jn 13-7).

Szent Pál már az utolsó vacsora és az ószövetségi oltár és áldozat között párhuzamot lát: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nem Krisztus vérében való részesedés?... egy kenyér, egy test vagyunk sokan, hiszen mindnyájan egy kenyérből részesülünk. Tekintsétek az egy test szerint való Izraelt: akik az áldozatokat eszik, ugye közösségben vannak az oltárral?” (1Kor 10,16-18). A Zsid 13,10 kifejezése még jobban utal erre az összefüggésre: „van oltárunk, amelyről nem ehetnek azok, akik a sátonnak szolgálnak”. Az Újszövetségi Teológiai Szótár azt fűzi hozzá ehhez a helyhez magyarázatképpen, hogy az oltár speciális jelentését nem lehet kideríteni, „a Golgota keresztjére, vagy az utolsó vacsora asztalára vonatkoztatott értelmezések ellen pedig az összefüggés szól”, csak az a gondolat válik világossá, hogy az Újszövetség áldozati rendjében nincs az áldozati lakomának külön

<sup>189</sup> v.ö. Goltzen, H. (ev.) in: *Th. Sartory, Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen*, Recklinghausen 1961,28-31.

meghatározott idejük<sup>190</sup>. A hely tehát nem egyértelmű. Ha azonban az „akik a sáornak szolgálnak” megjelölés alatt a zsidókat értjük, és az egészen valószínű, akkor idézetünk a következőt jelenti: „miénk a tökéletes, végérvényes kiengesztelődést hozó áldozat a Golgota keresztjének oltárán, amelynek gyümölcseiből nem részesülnek azok, akik még -közvetlenül, vagy közvetve- a régi árnyszerű, s mi több teljesen hasztalan üdvrendhez tartják magukat”<sup>191</sup>.

Az újszövetségi iratok még nem feltétlenül nevezték az Eucharisziát áldozatnak. Mind az áldozat mind a pap terminus félreérthető volt, mert nagyon megterhelte azt annak ószövetségi értelmezése. Ennek ellenére az áldozat maradt az Újszövetséget követő legrégebbi keresztény irodalomban Jézus önátadásának plasztikus képe<sup>192</sup>. Ezek az iratok már világosan látják az összefüggést az utolsó vacsora és a Golgota áldozata között. Már a *Didache* felismeri ezt: „Az Úr napján jöjjetek össze, törjétek meg a kenyeret és adjatok hálát, miután előzőleg beismertétek előtte bűneiteket, hogy a ti áldozatotok (θύσια) tiszta legyen”<sup>193</sup>. Szent Iréneusz (+ 202 körül) apologetikus szempontból állítja szembe a keresztények áldozatát a zsidók és a pogányok áldozatával: Isten kéri tőlünk, hogy „Neki örökké és megszakítás nélkül bemutassuk az áldozatot az oltáron. A tulajdonképpeni oltár azonban a mennyben van”<sup>194</sup>. Ez a keresztények áldozatának specifikuma.

Az ószövetségi áldozat és pap fogalom tehát az újszövetségi üdvösség-eseményre és annak közvetítőjére nem szinoním, hanem csak analóg értelemben alkalmazható.

## 2.2. A misztikus test eucharisztikus kultusza

A következőkben azt vizsgáljuk, hogy beszélhetünk-e egy keresztény és eucharisztikus „kultusz”-ról, hiszen ez a fogalom nagyon megterhelte a pogány ókortól<sup>195</sup>?

<sup>190</sup> ThWNT III, Stuttgart 1938, 182-83.

<sup>191</sup> Kuss, O., *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1953, 123.

<sup>192</sup> ThWNT III, 189.

<sup>193</sup> Bibliothek der Kirchenväter, *Die Apostolischen Väter*, Kempten und München 1918, 15. (14. Fejezet).

<sup>194</sup> u.o., *Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, Kempten und München 1912 (IV, 6) 381.

<sup>195</sup> Az Újszövetségben egy sor kifejezés van a konkrét liturgikus cselekményre (szóteriológiai és latreutikus egyaránt), de nincs egy az összes liturgikus cselekményt átfogó terminus. Azok a fogalmak, melyeket a pogány világ felkínált, a pogány kultúrától nagyon megterheltek voltak, és ezért inkább kerültek használatát, vagy pedig pneumatizálva és krisztologizálva az egyetlen papra, Krisztusra és az egész keresztény életre vonatkoztatták. Így történt ez az eredetileg Biblián kívüli, politikai szócsoporthoz tartozó esetében is: *leiturgein*, *leiturgia* (λεϊτουργία). Könnyen adhattak ennek olyan értelemben azután szakrális jelentést, hogy a „népért való szolgálat” (Dienst für das Volk). A Septuagintával ellentétben, az Újszövetségben a 15 előfordulási hely közül csak háromszor szerepel istentiszteleti értelemben (Zsid 8,2. 6. - itt mindkétszer Krisztus papi hivatalára értendő; ApCsel 13,2 itt a közösség imádságára értendő). A latin Biblia a liturgia szót legtöbbször a *ministerium* szóval fordítja, néhányszor pedig az *officium* szóval. A későbbiekben érdekes mód az *officium* szó vált az összes liturgikus cselekményt összefoglaló kifejezéssé (ld. 17-es CIC, 1256): *officia divina*, ebből származik a német *Gottesdienst* szó. Az utóbbi inkább az anabatikus irányt ragadja meg, míg a latin szó legalábbis nyitott marad a liturgia le és felszálló irányára.

A liturgia belső tartalmának megragadására mindenekelőtt a *sacramentum* és a *mysterium* szót kezdték el használni. Ezek mind a mai napig az Egyház hivatalos nyelvezetében a liturgia szinonimájaként is használatosak. Csak a humanisták vezették be a XVI. században a latinizált görög *liturgia* szócsoporthoz a használatát, de a hivatalos egyházi nyelvhasználatba csak a XVIII. század végén került be. Áruelőan szűknek bizonyul azonban egy összefoglaló terminusként az egészen a XX. század közepéig használt *ceremoniae* és *ritus* fogalom.

Ami a *cultus*, *cultura*, *colere* szócsoporthoz tartozik, a *cultus* szó a latin bibliai nyelvezetben csak szépségápolás értelemben fordult elő (Eszt 2,15; 1Pét 3,3), és persze az ószövetségi istentiszteletre (Szám 3, 10; Jud 5,17) és a bálványok szolgálatára (1Pét 4,3) vonatkoztatva került elő. Éppígy a *cultura* kifejezés nem mást jelentett, mint az ószövetségi istentiszteletet (Sir 1,32; Zsid 9,1) és a bálványok szolgálatát (1Kor 10,14). Az istentisztelet kultikus dimenziójának kifejezésére a Vulgata inkább *adorare* (gyakrabban) és *ministrare* (Apcsel 13,2) szavakat használja.

Az egyházatyák és a liturgikus szövegek a pogány csengés miatt kerültek a *cultus* szó használatát a keresztény istentiszteletre. Ahol mi a zsinat előtti Misszálékban és Breviáriumban *exequimur cultum* -ot olvasunk, ott 1570-ig *exequimur actionem* szerepelt. Csak a skolasztika, pontosabban Szent Tamás óta kerül előtérbe ez a szó; de ott tisztán etikus kategóriaként értendő, a *religio* erényének gyakorlásaként, és a tulajdonképpeni liturgikus aktusok mellett magába foglalt még más aktusokat is, mint pl. Isten vagy a szentek privát tisztelését stb.

Az 1917-es CIC skolasztikus szisztémára épít, amikor a *De rebus* címet viselő harmadik könyvének első részében a szentségekről és a szentelményekről, második részben a szent helyekről és időkről, a harmadik részben pedig a kultuszról beszél. Definiálja a CIC 1256, hogy mikor jön létre *cultus publicus*, és ezt azonosítja a liturgiával (1257). A kultusz szó mint a liturgia szinonimája egyre inkább divatos kifejezéssé lett, főleg a felvilágosodás után és elsősorban Franciaországban.



„A kultusz az Ekklesia tulajdonképpeni megjelenési módja” Vielhauer szerinti<sup>196</sup>. Az Egyház szembeszállt a pogány kultusszal, amely az Istentől eltávolodott ember tehetetlen kísérlete, hogy Istenre valamilyen hatást gyakoroljon. A zsidó kultusz Jézus előtt, mint még be nem teljesített, legitim kifejezése volt az ádventi várakozásnak. Az Egyháznak sem maradt más lehetősége, mint, hogy megbízását és feladatát a Krisztus által alapított kultikus formába öltöztesse, ha az embereknek megfelelő és alkalmas eszköze akart lenni az üdvösség érdekében. Az Egyház, azonban túllépett azon a felfogáson, hogy Istennel rendelkezzen és a kultuszt épp annak a kifejezésévé tette, ahogyan az Egyház Istennek rendelkezésére bocsátja magát. Az *Ekklesia* azonban egyáltalán nem a maga kultuszát ünnepli, hanem az Ő Urának kultuszát, aki a földön megdicsőítette az Atyát. Az Egyház Őáltala Ővele és Őbenne adja meg a tiszteletet Istennek. Az Ővele kifejezés nem azt jelenti, mintha az Egyház vele egyenlő értékű partner lenne, vagy, hogy csak morálisan egy vele, hanem, hogy vele egy új közösséget alkot, egy *corpus verum*-ot, ahogy az atyák mondják. A *totus Christus* tettét, mint a Főnek és a tagoknak a tettét az Egyház kultuszként írja le: „A szent liturgia... nem más, mint az a nyilvános istentisztelet, amelyet a mi Üdvözítőnk, mint az Egyház feje, bemutat a mennyei Atyának. Tehát... Jézus Krisztus egész titokzatos testének, a Fejnek és a tagoknak nyilvános istentisztelete” (MeD 20). Ez a kultusz Krisztus papságának folytatása: „Jézus Krisztus örök főpapsága ezen az úton nyilvánul meg a történelem folyásán, hiszen a liturgia nem más, mint Krisztus papi működése az Egyházban” (MeD 22). Krisztus papi hivatala a Pászka-misztériumban csúcsosodik ki, ezen húsvéti misztériumával „halálunkat halálával megtörte és az életet föltámadásával újjászerezte” (SC 5, húsvéti prefáció), s ezáltal vagyunk megváltva. Az „Egyház sohasem mulasztotta el, hogy a húsvéti misztérium ünneplésére összejöjjön, hogy olvassa azt, 'ami az egész Szentírásban róla szól' (Lk 24,27), ünnepelje az Eucharisziát, melyben 'halálának győzelme és diadala megjelenik’<sup>197</sup>, s egyben hálát adjon 'Istennek elmondhatatlan ajándékáért' (2Kor 9,15) Krisztus Jézusban, 'dicsősége dicséretére' (Ef 1,12) a Szentlélek ereje által” (SC 6). A nyilvános kultusz, melyet a mi Fejünk, Krisztus velünk együtt ünnepel, mint az Ő misztikus testének a tagjaival, a mennyei liturgia előképe. A mennyei liturgiának persze nem ugyanabban az értelemben van kultikus karaktere, mint a földinek.

A misztikus test kultusza ebben a világban sok formájú: „Az új és örök szövetség főpapja, Krisztus Jézus, magára véve az emberi természetet, a földi számkivetésbe magával hozta azt a himnuszt, amely a mennyei hazában öröktől fogva zeng. Az egész emberiséget maga köré gyűjti, hogy vele együtt énekelje az istendicséret ezen énekét.

E papi feladatát ugyanis Egyházán keresztül folytatja, mely nem csupán az Eucharisztia ünneplésével, de más módokon is, főleg a zsolozsma végzésével dicséri szüntelenül az Urat, s jár közben az egész világ üdvösségéért”(SC 83).

A liturgia Krisztus papi hivatalának gyakorlása (*exercitatio*), és ez eredményezi (*efficitur*) az emberek megszentelését és Isten tiszteletét. Ezt érzékelhető jelek jelzik és a maguk sajátos meg is valósítják (SC 7). Az *Actio sacra* egy olyan szó, amely joggal került vissza az egyházi nyelvhasználatba, már a konstitúció előtt. Azt fejezi ki, hogy a liturgia történés, cselekmény és tett, szemben a régi beszédmóddal, mely szerint a liturgia csak a ceremóniák és a jogi-rubricisztikus rend apparátusa.

Krisztus papi működése aktualizálódik a szent jelek alatt, aki mint főpap valóságosan jelen van a liturgikus aktusokban (SC 5; 7 köv.; 33; 35; 48; 83; 104). A Szentlélek erejében (SC 6) aktualizálódik a megváltás műve (SC 2; 5; 47; 102; 107), amelyet az Ószövetség előkészített, és amely a pászka-eseményben, azaz Krisztus halálában, feltámadásában és mennybementelésében csúcsosodik ki (SC 5). Az Úr visszajöveteléig (SC 6; 8; 47) az üdvösségnek ez a misztériuma a liturgiában valósul meg és nyilvánul ki (SC 2; 6; 35; 61; 102-104; 106 köv.; 109): az Isten szavában mint hallható jelben (SC 5-7; 9; 24; 33; 35; 48; 51

<sup>196</sup> Vielhauer, Ph., *Oikodomé*, 1939, 115.

<sup>197</sup> Trentói zsinat: sess. XIII. De SS. Eucharistia, 5. k.

köv.; 92; 106; 112; 121) ill. a szentségekben és a szentelményekben, mint látható jelekben (SC 33; 35; 59).

Az üdvösség misztériumának, s kiválképp Krisztus papi tevékenységének két aspektusa van: *Gloria Dei - pax hominibus*. Az 5. cikkely mindkét aspektust leírja egy *oratio*-val, melyet a Sacramentarium Leonianumból vett: Krisztusban „teljesedett be a tökéletes elégtétel, amelyre szükség volt a mi kiengesztelődésünkhöz, és benne mutathatunk be teljes értékű istentiszteletet”. A 7. cikkely szerint Krisztus papságának is ilyen kettős aspektusa van: az Istentől leszálló ág a megszentelés, a hozzá felszálló pedig az imádság és az áldozat.

Az első aspektust foglalják magukba a zsinat következő kijelentései: kiengesztelődés Istennel (SC 5), az üdvösség eszközlése (SC 5, 102), kegyelem (SC 5; 10; 21; 33; 47; 59; 61; 77; 102), a halál legyőzése (SC 5; 81; 106; 110), részvétel Krisztus életében (SC 2; 5; 8; 47), az emberek megszentelése (SC 7; 10; 59-61; 64; 112), a földi valóság konszekrációja (SC 60 köv.; 83; 88; 94), a krisztusi szellem formálása (SC 14) a jámborság (SC 9; 90; 106; 122; 124; 127) és a lelki élet kialakítása (SC 12; 17; 94; 101; 105-110), a hit táplálása (SC 33; 52; 59; 106; 122), a hitből való életre hívás és erő ahhoz (SC 9 köv.; 48; 52; 59; 105). Mindezek nem az elszigetelt egyénekre vonatkoznak, hanem sokkal inkább Isten templomának Szentlélekben való felépülését szolgálják (SC 2; 59), ezek fűznek közösségben egységgé bennünket (SC 2; 6-8; 10; 27) és így készítenek fel az eljövendő dicsőségre, az örök istendicséretre (SC 8; 47).

Ahogy az Atyától kiindulva, Krisztus által, a Szentlélekben szentelődik meg az ember, ugyanúgy Krisztus által, Ővele és Őbenne (SC 7 köv.; 33; 48; 83; 104), és a Szentlélekben (SC 6) fordul az Atyához az Egyház liturgiájában. Ez azt jelenti, hogy az Egyház imádságában (SC 6 köv.; 12; 24; 33; 48; 83-101; 105; 109; 112) és áldozatában (SC 3; 6 köv.; 10; 12; 47 köv.) - ami Krisztus áldozata<sup>198</sup>.

Ennek a liturgiának legfölségesebb megvalósulása az Eucharisztia. Az összes liturgikus aktus rá irányul és általa nyer megkoronázást (SC 2; 10; 41; 47; 48). Az összes szentség a *mysterium paschale* erejében áll fenn (SC 61), a szentmise azonban ezt a misztériumot köztünk szentségileg jelenvalóvá is teszi. Ez *anamnesis* (*memoria*, Lk 22, 19), de nem abban az értelemben, hogy a lakoma alkalmával a keresztényeknek arra kellene emlékezni, amit Jézus az utolsó vacsorán tanítványaival együtt cselekedett, hanem abban az értelemben, hogy a keresztények „az anamnézist cselekvően valósítják meg. Az Úrnak... az eseményeket utólag átélő közösség általi jelenvalóvá tétele lesz ugyanis az ő liturgikus tettük célja és tartalma, amellyel a közösség megismétli, amit Jézus és tanítványai az Ő halálának előestéjén tettek”<sup>199</sup>.

Ez a cselekmény nem csak az emberek számára jelent anamnézist, hanem az Isten számára is, azért, hogy Ő emlékezzen arra a szövetségre, melyet Fiának vérében kötött velünk. Ez a *memoria* egyidejűleg az újszövetségi üdveseménynek, a pászka-misztériumnak is reprezentációja (jelenléte). Az értünk önmagát halálra adó, és a mi halálunkat megtörő Úr mindannyiszor jelenvaló lesz köztünk, ahányszor csak ezt a cselekményt végrehajtjuk. A pászka-misztérium szentségi megjelenítésével együtt az Úr szentségi megjelenítése is adva van, mert Krisztus áldozatát nem szabad dologinak elgondolnunk, hanem személyesnek kell értenünk: Krisztus áldozatbemutató pap és áldozati ajándék egy személyben. Ez feljogosít bennünket arra, hogy a pászka-misztérium aktualizálásáról és ezzel együtt egy *actualis praesentia*-ról beszéljünk. Ezzel az *actualis praesentia*-val együtt azonban a *realis praesentia* is adva van, amint azt a Tridentinum definiálta. A II. Vatikáni zsinaton megtörtént ez a hangsúly áthelyezés a fent kifejtett dinamikus értelmezés irányába a korábbi statikus - az áldozat ünneplésével szemben a Szentség imádsát előtérbe helyező - szemléletmód ellensúlyozásaképpen.

Az anamnézis (*ἀνάμνησις*) jelleg alapvető az Eucharisztia értelmezése szempontjából, mert ez biztosítja az egységet a sokféleségben. Ez köt össze minden egyes eucharisztikus

<sup>198</sup> v.ö. Lengeling, E. J., *Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst*, in *LJ* 15 (1965) 1-27.

<sup>199</sup> *ThWNT* I, Stuttgart 1932/33, 351-52.

ünneplést Jézusnak az utolsó vacsora termében végbevitt tétével. Ez „teszi az Eucharisziát az Egyház időbeli és térbeli katolicitásának érzékelhető kifejezésévé”<sup>200</sup>.

Minden eucharisztikus ünnepelés tehát össze van kötve egymással, az utolsó vacsorával és a pászka-misztériummal. A mi Főpapunk, az egy és egyetlen aktualizálódik az emberek számára itt és most a kultikus ünneplésben. Ez nem megismétlése az egyetlen áldozatnak, hanem szentségi jelenvalóvá tétel, mely a kereszt áldozatának századokon át az Ő eljövételéig jelenvalóságot kölcsönöz (SC 47).

„A történelmi üdvözítő tett szakramentális itt-létet (=Dasein) nyer azonban nem csak befogadóban elért hatását tekintve, amennyiben az Krisztushoz, az ősképhez hasonlóvá alakul, hanem már a szentségi cselekmény végrehajtásában is képmásiségénél (képszerűségénél) fogva”<sup>201</sup>. Ebben az értelemben kell értelmeznünk a trienti zsinat tanítását: „a mi Istenünk és Urunk... egykor a kereszt oltárán önmagát áldozatul adta halálával az Atyának, azért, hogy (az emberek) örök megváltását végrehajtsa. Mivel azonban az Ő halála révén papságának nem kellett megszűnnie, így Ő az utolsó vacsora alkalmával, elárultatásának éjszakáján, az ő szeretett jegyesének, az Egyháznak egy látható áldozatot akart örökül hagyni, az emberi természet követelményeinek megfelelően, amelyben azt a véres áldozatot - amit egykor a kereszten meghozott - megjeleníti (repraesentaretur), hogy az Ő emlékezete az idők végéig fennmaradjon (permanere) és, hogy az Ő üdvösséget hozó erejét a bűnök bocsánatára - amelyeket mi naponta elkövetünk -, alkalmazzuk (applicaretur)”<sup>202</sup>. A Tridentinum tanításával együtt megállapíthatjuk, hogy a Szentmisében Isten igazi és tulajdonképpeni áldozatának bemutatása történik (Denz.: 948 és 949), a zsinat azonban hangsúlyozza a keresztáldozat abszolút voltát és a szentmiseáldozat relatív voltát is. Azt mondja ugyanis, hogy a szentmiseáldozat az abszolút áldozat reprezentációja és képmása. Mivel a keresztáldozat engesztelő áldozat, ebből az következik, hogy a szentmiseáldozat is az. Hogy a szentmise *sacrificium laudis et gratiarum actionis* azt manapság az ortodox és egyéb keresztény egyházak is elfogadják, az azonban még mindig megütközést kelt, hogy *sacrificium propitiatorium* (Denz. 950, a kiengesztelés áldozata). A mi Urunk főpapi hivatala csak részben aktualizálna az eucharisziában, ha az nem lenne egyidejűleg engesztelő áldozat is. A *sacrificium propitiatorium* -ot az Egyház azonban nem úgy érti, hogy minden egyes szentmiseáldozat az Istent újra kiengesztelné, hiszen a Zsid 9,29-ban is már azt olvassuk: „Krisztus is egyszer lett áldozattá, hogy sokak bűnét kiengesztelje”. Mindenesetre a gondatlan praxis következtében ilyen félreértések tényleg voltak.

Mint a pászka-misztérium anamnézise és megjelenítése az Eucharisztia egyedül ennek a misztériumnak az erejéből él. Az Úr aktualizálja azt az Ő Egyháza által és Egyházával, közöttünk és értünk, szentségi módon, amíg vissza nem jön a világ végén. Az Egyház, aki az ő papjának szolgálata által ezt az aktualizálást végrehajtja semmit sem kell, hogy hozzáfűzzön ehhez az áldozathoz. A Megváltó azonban ezentúl már nem gondolható el az ő testének tagjai, azaz az Egyház nélkül, ezért Krisztus áldozata az Egyház áldozata is. Krisztus ahányszor csak az Egyház által az Ő áldozatát szentségileg aktualizálja, mindig Egyházával együtt állítja azt oda az Atya elé. Az Egyház számára ez az áldozat a kiengesztelő és megváltást szerző kegyelemnek a hálátelt elfogadása és dicsérő és szerető odaadás az Atyának a Fiú által. Ez az a nagy könyörgés, amelyet az Egyház Krisztus által az Atyához intéz „*pro totius mundi salute*” (Ord. Miss.). Az egyes keresztények egyéni szükségletei és gondjai enyhítését kérő könyörgéseknek is van bizonyos helye a szentmisében, de a szentmise elsősorban az egész Egyház ünnepe, amelyet az Egyház az egész világ üdvösségéért, mint engesztelő áldozatot mutat be. Már a MeD is hangsúlyozza ezt a személyes szempontot: „Ha azt akarta (Krisztus), hogy a megváltás műve eljusson minden egyes emberhez és a későbbi korok minden egyes emberéhez, és hogy Isten ezt elfogadja, feltétlenül szükséges volt, hogy minden egyes ember eleven kapcsolatba jusson a

<sup>200</sup> LThK III, Sp. 1144

<sup>201</sup> LThK III, Sp. 1155

<sup>202</sup> Trid. Sess XXII. *Dezinger* 938 (N-R 512); v.ö. SC 47.

Keresztáldozattal és annak érdemeit magára alkalmazza. (MeD 75). Épp a szentmiseáldozat az „az eszköz, amelynek révén a szent keresztfa érdemei eljutnak az egyes hívekhez” (MeD 77). Az engesztelést és a könyörgést nem szabad azonban a megváltás kegyelméért való hálaadástól elszigetelten tekinteni, amelyre mindenkor rászorulunk, és amelyet minden időben befogadunk. Az eucharisztikus ünneplés ezért mindenekelőtt hálaadó felajánlás és elfogadás. Csak az Úr Krisztus cselekvése üdvöt hozó, de az ember válasza és lelkülete is nagyon fontos, vagyis a tudatos, tevékeny részvétel, amit az SC 48 hangsúlyoz. Ez pedig elsősorban a hitet és az áldozatos keresztény életet (*fides et devotio*) jelenti. A *Mysterium fidei* nem csak megköveteli a hitet, hanem táplálja is. A *devotio* mértéke, azaz Krisztus személyes áldozatába való bekapcsolódás pedig ismét csak a hittől függ.

Krisztus nem csak az egyes szentségekben aktualizálja főpapi hivatalát, hanem Krisztus pászka-misztériumából „kapja minden szentség és szentelmény a maga erejét” (SC 61). Az egész liturgia ezen a misztériumon alapul tehát, belőle kapja erejét és mindig Krisztus a tulajdonképpen cselekvő abban. Az Eucharishtiában teljesedik be a liturgia értelme. Ez nem más, mint a pászka-misztérium anamnézise és reprezentációja, az újszövetség főpapja aktualizálja benne ezt a misztériumot (t.i. azt az üdvözítő eseményt, amelyre az újszövetség épül, és amelyben létezik).

„Méltán foghatjuk föl tehát a liturgiát úgy, mint Jézus Krisztus papi hivatalának gyakorlását, melyben érzékelhető jelek jelzik és a maguk sajátos módján meg is valósítják az ember megszentelését, és Jézus Krisztus misztikus teste, vagyis a fő és a tagok együtt, teljes értékű, nyilvános istentiszteletet mutatnak be. Ezért minden liturgikus ünneplés, mint a pap Krisztus és az Ő teste, az Egyház műve, kimagaslóan szent cselekmény, melynek hatékonyságát az Egyház semmi más cselekedete nem éri el sem jogcím, sem fokozat tekintetében” (SC 7).

### **2.3. Az Úr aktuális jelenlétének módja a papi szolgálatban:**

Az Úr ezen jelenlétének a módjáról a konstitúció semmit sem mond. A Tridentinum illetve a *Mediator Dei* és a *Mystici Corporis* enciklikák értelmében azonban itt az Úrnak az Ő isteni erejénél fogva (*virtute sua*) való jelenlétéről beszélhetünk, amint azt Szent Tamás a régi tradíciónak megfelelően (pl. Johannes Chrysostomus) kifejtette. E szerint Jézus Krisztus a papban a neki kölcsönzött isteni ereje révén tevékeny, amelyen nem egy abszolút, hanem egy relatív, a látható pap által közvetített, virtuális jelenlétet kell értenünk (minden *actualis* jelenlét egyben *virtualis* is, mert a tevékenység feltételezi a cselekvő erőt, de van olyan *virtualis* jelenlét is, amely nem *actualis*, pl. Isten mint együttműködő-ok cselekszik a teremtmények tevékenységében, de maguk a teremtmények maradnak a tulajdonképpeni cselekvők, s épp ezt az önálló („autonóm”) tevékenységet teszi lehetővé Isten együttműködése). Ez egyrészt a jogi meghatalmazás által jön létre, ami Jézus Krisztustól az apostolok által az ő utódaikra átszámazik. Ez a jogi képviselőlet másrésztől azonban szentségi Lélek-közlés által lesz átruházva, amelynek erejénél fogva a pap a megdicsőült Úrnak a reprezentánsa lesz, aki saját magát teszi a papban cselekvően jelenlévővé. Már Cipriánál<sup>203</sup> úgy jelenik meg ez a reprezentáció, mint szakramentális-jogi adottság, ahol a szakramentális pneumatikus (vertikális) vonal a megdicsőült Úrral és a jogi-történelmi (horizontális) vonal történelmi Krisztussal össze van kötve. Mindkét vonal világosan kirajzolódik a *Mystici Corporis* enciklikában és ezt a liturgikus konstitúció is átveszi, mindenekelőtt a hatodik cikkelyben.

Az Úrnak, az ő isteni erejénél fogva való jelenlétét, ha azt virtuális jelenlétnek tekintjük, nem szabad egy reális és személyes jelenlét ellentétéként érteni, hiszen itt is reális és személyes jelenlétről van szó. A liturgiában maga az élő és felmagasztalt Úr az elsődleges cselekvő, aki mint a liturgia láthatatlan szubjektuma nem kevésbé jelenlévő, mint a látható szubjektum, azaz a pap, akiben Krisztus az ő tettét láthatóvá teszi.

<sup>203</sup> v.ö. Pascher, J., *Eucharistia*, 281 köv.

A jogi és az általános hétköznapi értelemben vett képviselő, ahol egy távol lévőt, mint jelen lévőt fogadnak el egy másik ember helyettesítése révén, nem alkalmas analógia számunkra. A megdicsőült Úr ugyanis nem távol lévő, hanem mint jelen lévő teszi láthatóvá magát az ő képmásában, és Ő maga cselekszik rajta keresztül. Őt tehát a liturgia szubjektumának kell tekinteni reális, jóllehet közvetített értelemben. Ha pedig a liturgia alanya, akkor személye szerint is jelen kell lennie. Ezen a személyes jelenlétben azonban nem szubsztanciális jelenlétet értünk, mint az eucharisztikus színek esetében. Hogy egy személy miképpen lehet jelen valóságosan egy másikban, az egy analógia nélküli adata a kinyilatkoztatásnak. Elsősorban a János evangélium mutatja ezt be, méghozzá úgy, mint a megígért Léleknek a velünk és bennünk létét, amin keresztül a megdicsőült Úr hatékony jelenléte lehetővé válik. Hogy az Úrnak ez a Lélekben fenntartott személyes jelenléte éppen olyan valóságos, mint a teológiában gyakran és sajnos sokszor kizárólagosan hangsúlyozott test és lényeg szerinti jelenléte, ezt bizonyítja Gottlieb Söhngen<sup>204</sup>. Amit ő arról ír, hogy miként van jelen az Úr a hívek szívében (vö. Ef 3,17), azt megfelelően alkalmazva a pap szolgálatában való specifikus jelenlétére is felhasználhatjuk: ez egy lelki-reális és ebben az értelemben virtuális jelenlét (*praesentia spiritualis realis*), tehát Jézus Krisztusnak a pap személyében és szolgálatában való jelenlétét *reális, personalis, actualis praesentia*-nak nevezhetjük.

A papi szolgálat értelmét Jézus Krisztusból kiindulva kell megérteni, aki a liturgiában az Ő papi művét valósítja meg és ennek során társul maga mellé veszi az Egyházat. A pap - a liturgia jelszerűségét figyelembe véve - személyes jele a liturgiát személyesen ünneplő Úrnak. És ennek során ő Jézus Krisztust, mint az ő testének a fejét ábrázolja. Jézus Krisztusnak a pap képviselőjében végrehajtott tette valójában az ő saját tette. Jézus Krisztus reprezentánsaként a pap az Egyháznak, Krisztus testének is reprezentánsa. Itt a pap azért reprezentánsa a testnek is, mert a Főnek a reprezentánsa. A pap tehát egyszerre a közösség nevében, és az Úr szerepében, aki az ő testét önmagával összeköti, mutatja be az Atyának az egész misztikus test imádságát és áldozatát.

### 3. AZ ÚR JELENLÉTE AZ EUCHARISZTIKUS SZÍNEK ALATT

#### 3.1. A konstitúció témával kapcsolatos szövegei

Az Úr színek alatti jelenlétéről kifejezetten csak az SC 7,1 -ben van szó, s ott is csak röviden: „jelen van a szentmiseáldozatában, a papi szolga személyében..., s leginkább jelen van az eucharisztikus színek alatt”.

Az Eucharisztia szentséges misztériumáról szóló fejezetben, csak indirekt módon van megemlítve ez a jelenléti mód, amikor a húsvéti lakomáról, „amelyben Krisztust fogadjuk szívünkbe” (SC 47), illetve az „Úr testének terített asztaláról” (SC 48) van szó.

A konstitúció tehát szinte teljesen mellőzi ezt a témát, ellentétben a MeD-vel. Ott nem csak az Eucharisziáról szóló fejezet teológiai megalapozásánál nyer említést: „A kenyér átváltozik az Ő testévé, a bor pedig az Ő vérévé, oly módon, hogy valóságos teste és vére van jelen...” (MeD 68), hanem külön fejezetet szentel a szentáldozásnak és a szentségimádásnak is. A konstitúció sémájában még egyetlen szó sem esett az Úr eucharisztikus színek alatti jelenlétéről. Csak az ellenvetések eredményeképp fűzték be a szövegbe, csatlakozva a MeD enciklika megfelelő szövegeihez.

A katolikus áhítat és tanítás különös érdeklődésével évszázadokon keresztül kitüntetett jelenléti módnak ez a teljes elhallgatása nyilvánvalóan, és helyeselhetően ellenkezést váltott ki. Az, hogy a MeD a színek alatti jelenlétet annyira kiemeli, a konstitúció pedig, amely nagyban támaszkodott a MeD-re is, szinte figyelmen kívül hagyja látszik, arra utal, hogy ez tudatosan történt, és a szöveg kompozíciójából kiindulva érthetővé válik. A teológiai

<sup>204</sup> v.ö. Söhngen, G., *Christi Gegenwart in und durch den Glauben (Ef 3,17). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe*, in: Söhngen, G., *Die Einheit in der Theologie*, München 1950, 23.

bevezetésben csak a liturgia lényegéről van szó általában. A többi fejezetben a speciális kérdésekre csak annyiban tér ki a konstitúció, amennyiben valami reformot akar foganatosítani azon a területen. Ennek következtében az Eucharisztia-ról szóló fejezetben, pl. csak ott van szó a szentáldozásról, ahol szorgalmazza az SC 55, hogy lehetőleg ugyanabban a szentmisében konszekrált szentostyával áldozzanak a hívek, és ott, ahol a két szín alatti áldozás lehetőségének bővítéséről van szó.

Az utólagosan beillesztett mondat az Úr színek alatti jelenlétéről a MeD-ből került változtatás nélkül a konstitúcióba, és nem is nyert ott további tartalmi kibontást. Abban az értelemben kell tehát vennünk, mint ahogy a MeD-ben is szerepelt, persze további értelmezést is kap a jelenlegi összefüggésben, a többi jelenléti mód között felsorolva.

A *realpraesentia*-val kapcsolatos eucharisztia-tan, amelyet a MeD előterjesztett, a Trienti zsinat Eukarisztiáról szóló dekrétumában lett definiált tanítássá (DS 1635-1661). Itt most nem szükséges ezt a tanítást előadnunk. Elegendő mindössze két kérdést tisztáznunk a konstitúció értelmezése érdekében: a.) Mi az értelme a színek alatti jelenlétnek a többi jelenléti móddal szembeni hangsúlyos kiemelésének? b.) Milyen következtetések vonhatók le ezen jelenléti mód értelmezése érdekében abból a tényből, hogy az SC a többi liturgikus jelenléti mód összefüggésébe helyezi, s ott említi meg?

### 3.2. Az Úr színek alatti jelenlétének kiemelt rangja

A MeD-ben ez a jelenléti mód a többi közül a „maxime” (kiváltképpen, leginkább, mindenekelőtt) megkülönböztető jelzővel emelkedik ki. Figyelemreméltó már itt is, hogy az egyéb liturgikus jelenléti módok sorában kerül említésre az Úrnak az eucharisztikus színek alatti jelenléte is. Az eucharisztikus ünneplés taglalásán belül is csak másodikként említi az enciklika, az Úrnak a pap szolgálatában való jelenléte után. Aimon-Marie Rouget a konstitúció ennek megfelelő szövegrészével kapcsolatban megállapítja, hogy bár a színek alatti jelenlét a legfontosabb, de az mégis csak az első jelenléti módnak az eredménye<sup>205</sup>. Eszerint a színek alatti jelenlétet az egyéb jelenléti módokkal való összefüggésében kell szemlélnünk.

A Trienti zsinat a következőképpen indokolja meg ennek a jelenléti módnak a kiemelt rangját: „A többi szentség... csak akkor bír megszentelő erővel, amint valaki élni is kezd velük. Az Oltáriszentségben azonban maga a szentség teremtője már a használat előtt jelen van” (DS 1639). A MeD ezt ismétli meg kissé módosítva: „Az Oltáriszentség... áldozat is és szentség is, abban azonban különbözik a többi szentségektől, hogy míg azok csak kegyelmet adnak, addig ez magát a kegyelemnek a szerzőjét tartalmazza” (MeD 127).

A két idézett szöveg szándéka azonban eltérő. A trienti szöveg célja az volt, hogy a reformátorokkal szemben leszögezze: az eucharisztikus *realpraesentia* nem csak a vétel pillanatára korlátozódik. A MeD enciklika pedig a szentségimádás lehetőségét alapozta meg az Úr megmaradó jelenlétével. Mindkét helyen azonban nyomatékos hangsúlyozást nyer, hogy „az Eucharisztia áldott szentségében a kenyér és bor átváltoztatása után a mi Urunk Jézus Krisztus, igaz Isten és ember, igazán, valóságosan és szubsztanciálisan az említett érzékileg tapasztalható dolgok színe alatt jelen van” (DS 1636). Ez a formula az Úr személyének jelenlétéből indul ki. Az első kánonban is van erről szó, melyet a MeD is idéz majd. Ebben fogadja el a zsinat a *concomitantia* tant, s az Úr testének a kenyér, vérének a bor színe alatti jelenlétéből indul ki, azért, hogy azután ezen részeknek a természetes egymáshoz tartozása alapján arra következtessen, hogy mindkét szín alatt jelen van az Úr másik lényegi összetevője is (tehát teste a bor színe alatt is és vére a kenyér színe alatt is), úgy, mint ahogy mindkét szín alatt jelen van az Ő lelke, és a hűposztatikus unio miatt istensége is. (vö. DS 1640). Ez a bonyolult gondolkodásmód, ami a személy egészének a jelenlétére csak a személy részeinek jelenlétéből kiinduló következtetéssel jutott el, oda vezetett, hogy az Úr testét és vérének, mint tárgyi adottságokat tiszteljék, személyes jelenlétének tisztelete helyett.

<sup>205</sup> Rouget, A.-M., *Kommentar zu SC 5-12*, in: *MD*, Nr. 77 (1964) 25.

Az eddigiekben egyrészt szó esett Jézus Krisztus üdvözítő tettének a reális jelenlétéről a keresztdozatot megjelenítő áldozat és lakoma szentségi emlékünnepe során, másrészt Jézus Krisztus személyének, mint ezen események alanyának az Őt reprezentáló pap személyében való reális jelenlétéről. Mindkét fent említett jelenlét azonban relatív, mert egy másik cselekményben vagy egy másik személyben mutatkozik meg, mégpedig úgy, hogy a reprezentáló esemény vagy személy megtartja a mindenkori önállóságát, különállását, lényegét, saját létét (Selbstsein).

### 3.3. Szubsztanciális jelenlét

Az eucharisztikus színek alatt maga az Úr van jelen szubsztanciálisan, s abszolút módon, azaz nem egy másik önálló (önállóságát megtartó) létezőben. A szubsztanciális *realpraesentia*-nak ez a kiemeltsége nem csak azt jelenti, hogy az eddigiekben tárgyalt jelenléti módok intenzitását vagy mértékét felfokozzuk, hanem egy teljesen új és más minőségét a jelenlétnek. Ezt csak akkor értjük meg kellően, ha kimondjuk, hogy tapasztalható megjelenésétől függetlenül a kenyér és a bor valósága, és ebben az értelemben annak szubsztanciája, átváltozik Jézus Krisztus személyének valóságába, ahogyan az a test és a vér valóságában létezik.

Nem csak itt beszélhetünk azonban az Úr személyes jelenlétéről. Ilyennek neveztük már az Ő relatív és virtuális jelenlétét is a pap személyében, s az elég lett volna önmagában ahhoz, hogy az eucharisztikus ünneplést az Ő személyének és üdvözítő tettének jelenléteként írjuk le. Az Úr szubsztanciális jelenléte azonban ebből nem vezethető le, de mégis ebből következő adottsága a kinyilatkoztatásnak, mely a Jézusi alapítási szavak megőrzésében és áthagyományozásában válhatott tudatossá, és nem mást jelent, mint ami az alapítási szavakban elhangzik.

Ez az eucharisztikus ünneplésben megőrzött legkiválóbb jelenléti formája az Úrnak megvilágítja az egyéb jelenléti módok értelmét is. J. Betz ezt így foglalja össze: „Ennek a jelenlétnek az *ontikus* struktúrája komplex jelenség, Jézus üdvözítő eseménye megjelenítésének megfelelően. Jézus személye az adományokban szubsztanciálisan van jelen, az üdvözítő tett pedig csak *accidentális*-eseményszerű módon létezhet, s ennek következtében rászorul az őt hordozó szubjektumra. Az üdvözítő tett 'eph'hapax'-karaktere miatt (Zsid 7,27; 9,12) az említett megváltó cselekedet egyáltalán nem választható el Jézus személyétől”<sup>206</sup>. Az Egyház úrvacsorájában jelenítetik meg ez az üdvözítő tett, a szentségi cselekményben, az adományoknak az alapítási szavak általi konszekrálásában, és a szentségnek a pap általi kiszolgáltatásában. Ez azonban csak *in nomine (persona) et virtute Christi* valósulhat meg, és így maga Krisztus a végső szubjektuma nem csak a megjelenített üdvözítő tetteknek, hanem (*virtuell*) az ezt megjelenítő cselekménynek is. Mivel a szentségi rítus végrehajtásában (t.i. Krisztus testének és vérének szétválasztásában) Jézus személye szubsztanciálisan jelen van az adományokban, ezért azok is a jelenvalóvá tett üdvözítő tett szubjektumává válhatnak<sup>207</sup>. Itt éri el tehát az Úr személyes jelenléte a csúcspontot, amennyiben az Ő szubsztanciális jelenléte aktuális jelenlétének végső és tulajdonképpeni hordozója lesz.

### 3.4. A színek alatti jelenlét viszonya az egyéb liturgikus jelenléti módokhoz

A 7. cikkelyben valóságos jelenlétről van szó. Ezek a szentírásban és a hagyományban (némely definiált dogmánál is sokkal inkább) tanúsított igazságok, melyeket az aticulus kimond, kivesztek a keresztény öntudatból és dogmatikákból, nem utolsósorban a Krisztusnak az istenségével és emberségével együtt való színek alatti szubsztanciális

<sup>206</sup> Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* II/1 : „Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament”, Freiburg-Basel\_Wien 1961, 205.

<sup>207</sup> v.ö. Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* II/1 : „Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament”, Freiburg-Basel\_Wien 1961, 205.

jelenlétének túlhangsúlyozása miatt, amely jelenlétet leegyszerűsítve csak *realpraesentia*-nak neveztek. Ezzel máris adva volt a félreértés, mintha a jelenlétnek egyéb formái nem lennének reálisak (valóságosak), hanem csak imagináriusak (képzeletbeliek).

Érthető, hogy a zsinaton heves ellenállásra talált a 7. Cikkely tervezete, hisz abban - az articulusnak a szöveghez nem szervesen csatlakozó alcímét leszámítva - egyetlen szó sem esett a *praesentia*-ról, s így a cikkely koncepciója pont az addig szinte egyetlen valóságosnak tartott színek alatti jelenlétnek nem adott helyet. Az ellenvetéseket figyelembe véve azután a szövegben 4 helyen is bekerült a *praesens adest* állítmány, és bekerült a felsorolásba az említett szubsztanciális jelenléti mód is. A séma szövegének az volt az előnye, hogy a jelenlét módjainak dinamikus voltát jobban ki tudta fejezni, és azok strukturális és liturgia-teológiai összefüggésének jobban megfelelt. A mostani sorrend helyett ugyanis ez szerepelt: Krisztus jelen van Egyházában, különösen a liturgikus cselekményekben, Ő maga beszél, amikor a liturgián a Szentírást olvassák: ez az Istentől az ember irányába leszálló vonal. Ő dicséri az Atyát: ez a közösség válaszában az Atyához felszálló irány. Ő folytatja a földön üdvözítő művét a szentségekben: ismét leszálló vonal. Ő áldozza fel önmagát a pap szolgálata által, ahogyan egykor a kereszten: ez ismét felszálló irány. Ebben a liturgikus perspektívában joggal tekinthettek el a zsinati atyák az egyetlen katolikus keresztény által kétségbe nem vont és inkább statikus színek alatti jelenléttől<sup>208</sup>.

A 7. cikkely kialakulásának tárgyalásánál felfigyeltünk arra, hogy a szubsztanciális *realpraesentia* az egyetlen liturgikus jelenléti mód, amelyhez nem csatoltak hozzá még egy cselekményre vonatkozó kiegészítést. Így aztán azt mondhatjuk, hogy az egész eucharisztikus ünnep az Úr ezen jelenléti módjához hozzárendelt cselekmény (tett=Tun). Megfordítva pedig az is igaz, hogy a szubsztanciális *realpraesentia* az eucharisztikus ünnepnek a lefolyásából értelmezhető, és nem szabad attól elszigetelődni.

Ebben észrevehetjük annak a régen ható tendenciának az óvatos helyrebillentését, hogy az eucharisztikus színek értékét azáltal emeljék ki, hogy azt egy önmagában nyugvó, statikus adottságnak tekintsék, és mellette az összes többi jelenléti módot elhalványítsák. Az 1200-as években az eucharisztikus színek felmutatását (*elevatio*) olyanyira hangsúlyozták, hogy annak szemlélése hamarosan az eucharisztikus jámborság döntő megvalósulásává lett. Ez a tendencia csak erősödött a Trienti zsinatig.

A Tridentinum egy külön tanító fejezetet bocsátott ki a legszentebb szentséget megillető imádról, ahol még az eredeti összefüggésbe helyezték az Eucharisziát: „Nem csökkenhet amiatt az imádás, mert Krisztus Urunk abból a célból alapította, hogy magunkhoz vegyük (Mt 26,26)” (DS 1643). Ennek ellenére a zsinat után is tartotta magát az az ellenreformációs hajlam, hogy statikusan és izoláltan szemléljék az Oltáriszentséget. Csak a liturgikus mozgalom hozott ismét megújított értelmezést. A MeD a mozgalom érdemeit méltatta és elfogadta, mégis külön fejezetben beszélt még a szentségimádról, még hozzá az eucharisztikus ünnepelésre való mindenféle vonatkozás nélkül. Még a későbbi hivatalos dokumentumok is a MeD útján járnak, csak a közvetlen zsinat előtti liturgia-teológiai fejlődés ért el döntő módosítást. Az 1960-as müncheni eucharisztikus kongresszuson már nem a kultusz, hanem az eucharisztikus ünnepelés kerül előtérbe.

### 3.5. Újabb megértési kísérletek

Ennek megfelelően a biblikus és dogmatikus kutatások a *realpraesentia* esemény-jellegének (Ereignis-Character) felismeréséhez vezettek. Jézus személye ugyanis jelen van mint a mi megszentelésünkön munkálkodó, az Ő egyszeri üdvözítő tétével, és jelen van abból a célból, hogy magunkhoz vegyük, egy lakoma-esemény összefüggésében. B. Welte megfogalmazása szerint: „Jézus halálának eseménye a lakoma eseményében szakramentálisan jelenné válik”<sup>209</sup>. Az Úr színek alatti jelenlétének létrejötte nem a

<sup>208</sup> v.ö. Lengeling, E. J., *Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst*, in *LJ* 15 (1965),4.

<sup>209</sup> Welte, B., *Zum Vortrag von A. Winklhofer*, in: Schmaus, M., *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 190.



megdicsőült Úrnak a liturgikus ünneplésbe (amely egyébként az Egyház által valósul meg) való meglepő beavatkozásának köszönhető. Sokkal inkább úgy kell tekintenünk a szubsztanciális *realpraesentia*-t, mint a jelszerű és valóban legintenzívebb és levezethetetlen formáját az Úr liturgikus ünneplésben való egyetlen és részekre nem osztható személyes jelenlétének, annak a végső szavatosságaként, hogy maga a pap Jézus Krisztus az, aki testével, az Egyházzal együtt, az egész liturgiában gyakorolja az Ő papságát.

Ennél fogva az összes többi jelenléti mód részesedik ebben a legkiemelkedőbben és abból kiindulva érthető meg. A szubsztanciális jelenléte pedig másrésztől nem kell egy természetfilozófiailag értett *transsubstantiatio* elszigetelt eredményeként felfogni, hanem egy Isten által alapított új értelmező összefüggés (t.i. az eucharisztikus áldozat és lakoma összefüggésének) eredményeként. Ezt úgy fogták fel egyes teológusok, hogy egy ilyen új vonatkoztatási összefüggés nemcsak accidentális meghatározásként járul hozzá a dolog létehez, hanem magában a dolog léteben idéz elő változást, tehát egy ontikusan értett lényegváltoztatás megy végbe, és ebben az értelemben van szó *transsubstantiatio*-ról. Az ilyen értelmezési kísérleteket némileg a konstitúció is alátámasztotta, és valójában csak a zsinat után bontakoztak ki ezek az elméletek igazán, melyek aztán tanítóhivatali korrekcióra szorultak.

### 3.5.1. Az újabb megértési kísérleteket lehetővé tevő előzmények

A 20. század első felében az eucharisztia-tan elmélyült. L. BILLOT (+ 1931) és DE LA TAILLE (+ 1933) magyarázatukban ismét központi helyre állították a szentségi áldozat jel-karakterét, ami az elmúlt 2 évszázadban háttérbe szorult. „Különösen az ellenreformáció és a barokk idején történt egy fellendülés a teljesen a tabernákulumra beirányzott Egyház eucharisztikus ünneplésében, amit a felvilágosodás, a romantika és a restauráció korszaka részben visszavetett, bár nem vett erőt rajta. Az első mélyreható változást a 20. századi liturgikus mozgalom hozta”<sup>210</sup>. R. GUARDINI 1922-ben írt művében (A szentmisére való előkészület) az Eucharisztia lényegi jegyét a lakoma jellegben állapította meg. Csak az újabb üdvtörténeti gondolkodás, az A. VONIER (+ 1938), és ODO CASEL (+ 1948) által kifejlesztett misztérium teológia tette lehetővé, hogy az áldozat és a lakoma szerencsétlen szétválasztásán túlhaladjunk, ami a Trienti zsinat óta a katolikus teológiát jellemezte. Jóllehet a „*Mysteriengegenwart*” fogalmának jelentése továbbra is kérdéses marad, mégis rendkívül jelentős, hogy ez a kifejezés megteremti a belső összefüggést az áldozat és a szentség, mint áldozati lakoma között, az aktuális jelenlét és a reális jelenlét (J. BETZ) fogalmak bevezetése által. CASEL misztériumteológiája a *Mediator Dei* (1947) enciklikában még nem nyert ugyan osztatlan elfogadást, annál inkább meghatározza a II. Vatikáni zsinat tanítását<sup>211</sup>. ODO CASEL tanításában a liturgia az isteni üdvselekvés jelenvalósága, a szimbólumok fátyla alatt. A hívek aktívan részt vesznek Jézus Krisztus áldozati aktusában, és ezt a cselekedetüket a szentáldozással teljesítik be. Már X. PIUSZ 1905-ben kiadott *decretum*ában az Eucharisztia fő céljaul, nem annak imádását, hanem a hívek megszentelését jelölte meg, és a napi áldozásra bátorított. A liturgikus mozgalom is a hívek aktív részvételét szorgalmazta. A II. Vatikáni zsinat Liturgikus konstitúciója az Eucharisztia Jézus Krisztus keresztdozata fennmaradásának, és az Ő halálára és feltámadására való emlékezésnek tekinti, mindenekelőtt azonban a húsvéti misztériumban való részesedésnek. Ezért megköveteli a liturgikus formák kifejező erejét és érthetőségét, és előírja azok felülvizsgálásának köteleességét. A teológiai egzisztencializmus mélyebben átgondolta a szimbólumok jelentését. A szimbólum egy antropológiai alapjelenség. Mindenekelőtt a személy önkifejezését jelenti. Az ajándékban az ajándékozó önmagát ajándékozza, így válnak a szimbólumok a találkozás eszközévé, és itt

<sup>210</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg 1995, 961-962.

<sup>211</sup> Auer, J. - Ratzinger, J., *Kleine katholische Dogmatik*, VI (Das Mysterium der Eucharistie), Regensburg 1980, 147-148.

gondolhatunk a szentségekre is, amelyekre a tomista felfogás szerint érvényes: „sacramentum est in genere signi”<sup>212</sup>.

### 3.5.2. *Kontroversziák a transzszubsztanciációfogalma körül*<sup>213</sup>

Az előbbi fejezetben mondottak alapján tehát megállapíthatjuk: a szentségek szimbólumok, amelyekbe Isten az emberek felé irányuló önközlését öltözteti. Ezáltal, mint jelek a szentségekben új jelentést és funkciót kapnak, jelentésváltozáson *transzfunkcionalizáción*, *transzfinalizáción*, vagy *transzszignifikáción* mennek át. A tradicionális iskolás dogmatika a kenyér és a bor jelének értelmét az utolsó vacsorán csak *natúrontológiai* szempontból, a konszekráció előtti és utáni statikus lét aspektusából tárgyalta. Előtte, mint pusztán biológiai táplálékot, utána, mint Krisztus önátadásának jelét tekintette. Ontikusan azok pusztán akcidensekké váltak, de funkcionálisan a Krisztussal való találkozás jelévé. A Trienti zsinat így fejezi ezt ki: „a kenyér és a bor átváltoztatása által a kenyér egész lényege Krisztus a mi Urunk testének lényegévé változik és a bor egész lényege az ő vérenek lényegévé; és a katolikus Egyház ezt a változást helyesen nevezte el *transzszubsztanciációnak*”<sup>214</sup>. Ez azt jelenti, hogy „az Oltáriszentségben az átváltozás után a kenyér és a bor színei valósággal megmaradnak... és hordozó és egységesítő metafizikai alany nélkül maradnak”<sup>215</sup>. Ezt a felfogást gazdagította J. de BACIOCCHI, aki véleményével iskolát alapított elsősorban Hollandiában. A *transzszubsztanciáció* és *transzszignifikáció* viszonyát új módon tárgyalta. Régóta vitatéma a *szubsztancia* fogalma. A modern fizika felismerései szerint az - szigorúan természettudományos értelemben - nem alkalmazható a kenyérré és borra. Egyes természettudósok a szubsztancia fogalmat csak a személyes létezőkre tartják alkalmazhatónak, mások a materiális világ egészére. Még ha az egyes materiális szubsztanciákra meg is engednék a fogalom alkalmazását, akkor is csak olyan atom- és molekuláris rendszerekre használhatnánk, amelyek homogén struktúrát és konstans kémiai-fizikai tulajdonságokat mutatnak fel. A kenyér és a bor azonban ebben az értelemben nem szubsztanciának tekintendő, hanem konglomerátumnak, tehát a szubsztanciák egy bizonyos keverékének. Mit jelent akkor a transzszubsztanciáció? Talán szubsztancia változások sokaságát?

#### a) *Fizikai szempontú fogalmi megközelítések:*

Az egyik irányzat, amelynek fő képviselője F. SELVAGGI, a kenyér és a bor szubsztanciáját fizikailag releváns nagyságnak tekinti, a *transzszubsztanciációt* pedig, hozzáférhető események fizikális megvilágításának (jóllehet nem megalapozásának).

A másik irányzat szerint, melynek fő képviselői J. TERNUS és C. COLOMBO, a szubsztancia az Eucharishtiában egyáltalán nem fizikális, hanem valami *metafizikai*. Tudniillik a *metaempirikus*, ebből következőleg fizikailag fel nem fogható legbensőbb valósága a kenyérnek és bornak. A transzszubsztanciáció eszerint egy *transzfizikális esemény*, ami nem a kémiai-fizikai struktúrák szintjén zajlik. Tehát fölösleges egy eucharisztikus fizikát kidolgozni. Ez utóbbi vélemény jutott inkább a későbbiekben érvényre.

#### b) *Teológiai szempontú fogalmi megközelítések:*

Ha nem is alkalmazható a szubsztancia-fogalom természetfilozófiai értelemben az eucharisztikus színekre, azért megmarad a szerepe, hiszen elengedhetetlen a tulajdonképpeni

<sup>212</sup> S. Th. III q. 60 a. 1-3.

<sup>213</sup> *Mysterium Salutis*, IV/2, 256-262. (Johannes Betz).

<sup>214</sup> DS 1651 KEK 1376.

<sup>215</sup> Schütz, A., *Dogmatika II*, Budapest 1937, 469-470.

és végső valóság jellemzésére. Azonban nem szabad azt pusztán metafizikai értelemben sem felfogni. Tehát vessünk néhány pillantást arra a folyamatra, amelynek során a fogalom teljesen teológiai értelmet nyert. A református teológus F. J. LEENHARDT szerint a dolgok lényege és végső szubsztanciája (ami csak a hittel ismerhető fel) a magát bennük megvalósító isteni akarat. Ez teszi az utolsó vacsorán a kenyeret Krisztus valóságos testévé, s ebből kifolyólag ő tulajdonképpen egyfajta transzszubsztanciáról beszél. Ezt veszik át katolikus szerzők is. J. de BACIOCCHI például abban látja a dolgok szubsztanciáját, hogy azok mik Krisztus számára, aki minden teremtmény univerzális vonatkozási középpontja, és aki a kenyeret és a bort átlényegítheti.

c) *Antropológiai szempontú fogalmi megközelítések:*

A fogalom teológiai meghatározása nem az egyetlen. Talán még intenzívebb törekvés mutatkozik erre az antropológiában. A kenyér és a bor ember által létrehozott természetes összetevőkből álló kultúrtermékek az emberek számára. Az ember nem önmagában veszi igénybe azokat, hanem feldolgozza, új értelmet és célra rendeltséget ad neki, és olyan új vonatkozási összefüggésekbe állítja, amelyek célpontjukat magában az emberben találják meg. Így tervezi meg az ember a maga világát. Ebből kiindulva fejtegeti B. WELTE: a dolgoknak az emberre vonatkoztatottságát a létezőknek a léte képezi, amelynek primér konstituáló elemét szubsztanciának nevezhetjük. A vonatkozási összefüggések sokfélék és különböző fokúak lehetnek, feltételeznek történelmi változásokat, ezért csak e feltételek alapján jellemezhetőek azok, mint bizonyos fajta történelmi átlényegülések. A vonatkozásoknak és az értelemnek ezek a változásai WELTE szerint mélyebbek, a létet még jobban meghatározók lehetnek, mint a kémiai-fizikai változások. Az Eucharisztia esetében az Isten által létrehozott és éppen ezért létet meghatározó vonatkozás a lakoma. Az eucharisztikus átlényegülést nem kell úgy elgondolnunk, mint a színek bázisának kémiailag és fizikailag elgondolt átváltozását. Hasonlóan magyarázza ezt a holland katekizmus: „A dolgok tulajdonképpeni lényege számunkra az, amik azok az ember számára, és amit jelentenek neki. Tehát a kenyér lényege számunkra az, hogy földi táplálékot jelent az embereknek. A szentmisében a kenyér felhasználásakor ez a lényeg valami egészen mássá válik: Jézus testévé, és az örök élet táplálékává”<sup>216</sup>. Ezen antropológiailag meghatározott szubsztancia-felfogás talaján az értelemnek, a célnak, a jelentésnek és a vonatkozásoknak, azaz a transzszignifikációknak (=transzfalizációknak) mélyreható változását könnyen értelmezhetjük átlényegülésként, anélkül hogy egy belső, létebeli változás történe a dologban. Néhány szerző ezeket a fogalmakat ekvivalens értelemben használja.

Az így felfogott szubsztancia fogalmat hasonlítsuk most össze a régi klasszikus iskolás teológia értelmezésével. A szubsztancia emberre való transzcendentális vonatkozását a fentiekben tematizáltan, a szubsztanciát magát dinamikusabban, funkcionálisabban, humánusabban tekintettük. Ez nem hátrány. Sok szerző révén a skolasztikus fogalom dologszerű statikus karaktere miatt egy nem kielégítő létértelmezés hagyományozódott át, mert az egyáltalán nem nyilvánítja ki Istennek az Eucharishtiában feltörő szeretetét és aktivitását. De az új fogalomnak is megvannak a veszélyei. Egy olyan elképzelést válthat ki, mintha a szubsztancia csak az emberi értelem-adás, célra-rendelés területén létezne, a létnek azon területén tehát, ami az emberi rendelkezési hatalom előtt nyitva áll, tehát a *funkcionálék* és *fenomenálék* területén. Ezen a területen a szubsztancia változásai valójában nem mások, mint transzszignifikációk vagy transzfalizációk. Ám ez a szubsztanciafogalom egy kissé a pragmatizmus (a „metafizika vége” utáni filozófiai megközelítés) jegyeit viseli magán, s a klasszikus fogalommal szemben elszegényedést jelent. A lét egy olyan mélységgel rendelkezik, amit az ember képes megsejteni, ami azonban ki van vonva hatalma alól, ámde Isten szuverén teremtői műve előtt nyitva áll.

<sup>216</sup> *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Nijmegen 1968, 385.

d) *Az antropológiai szempontú megközelítés korrigált változatai:*

Az antropológiai szubsztancia-felfogás korrektúráját sürgeti E. SCHILLEBEECKX. Szerinte már az ember által alakított természeti valóság sem az ember tákolmánya csupán és az Eucharisztia valósága az elsőszámú, igazi valóság, ami egyedül Isten tette, objektív előzetes adottság a hit számára. Ezek szerint a *transzszubsztanciáció* nem merül ki a *transzszignifikáció*ban, hanem a lét mélyére nyúlik vissza.

Egy másik antropológiai megalapozású eucharisztikus kulcsfogalom jelenik meg a holland SCHOONENBERGnél, a jelenlét fogalma, ami szerinte több a pusztá térbeli jelenlétnél vagy előfordulásnál, ugyanis más tárgyakra való vonatkozás is és cselekedeteket implikál. A tulajdonképpeni jelenlét a személyes, szabad önközlés és a másokra való nyitottság, ami végső soron a kölcsönösségen, az *interszubsztantivitáson* alapul, és igényli a testi jelenlétet, azonban a távollét esetén is megvalósulhat. A személyes jelenlétnek különböző fokai vannak. Az alapforma a felkínált és ajándékként elfogadott jelenlét. Ennek tökéletes megvalósulása az a kölcsönös önközlés, amely térbeli és személyes jelenlétet feltételez egyszerre. Egy másik fajtája lehet a médium által (pl. levél, ajándék) közvetített önközlés, ahol a *médium* a *kommunikáció* jele és ennek során Schoonenberg szerint „majdnem... átlényegül”<sup>217</sup>. Az Eucharishtiában a feltámadt és megdicsőült Úr személyesen jelen van: az ünneplő közösségben, az igében és a szentségi cselekményekben. Ezt a személyes jelenlétét teszi még mélyebbé és belsőleg hatékonyabbá a kenyér és a bor színe alatt, mely nem a jelenlét legmagasabb formája, hanem csak eszköze annak. Jelenvalóvá lesz, nemcsak mint ajándékozó, hanem mint ajándék is. A kenyér és a bor pusztá jelek, amelyekben megvalósítja önátadását. Azokban semmi fizikai változás nem történik, hanem sokkal inkább „jel-változás” (*Zeichenwandlung*). Nála tehát a transzszubsztanciáció egyfajta transzszignifikációt jelent. Hasonlóan vélekedik L. SMITS és J. POWERS.

3.5.3. *A transzfalizációs elméletek eredményeinek kiértékelése:*

Kétségtelenül a jelenlétnek ez a perszonális felfogása az eddig uralkodó kozmológiai jellegű értelmezéshez képest előrelépést jelent. Segíthet annak bizonyos egyoldalóságain túlhaladni, mert a tomista felfogásnak is van gyöngéje. (Ti., hogy „alig tudja elkerülni azt a látszatot, mintha Krisztus teste az átlényegülés által megsokszorozódnék; továbbá az olyan létrehozás, mely nem szabatosan fizikai létet ad - hanem egy létező valónak csak új létmódot - bajosan mondható létrehozásnak”<sup>218</sup>.) A kérdésünk tehát csak az, hogy a fentebb tárgyalt elméletek elegendően kifejezik-e azt az *ontikus* változást, ami az adományokban végbemegy, és amit a tradíció a transzszubsztancia fogalmával meg akart védeni, ugyanúgy, mint Krisztus testi valóságának *reálontikus* azonosságát az átváltoztatott adományokkal. Krisztus azonban *realiter et corporaliter* eljön hozzánk az Ő ajándékában, nem csak intencionálisan, ahogy az emberek közt történik. Ez a tény a végső kicsengése Schoonenberg elképzelésének, de az alkalmazott transzszignifikáció és transzfalizáció fogalmak ezt a valóságot nem fedik. Ezért kiegészítésre szorul, mert az adományok Krisztussal való lényegi azonosságáról és ebből kifolyólag az Ő áldozati tettének áldozatszerű jelenlétéről alig esik szó nála és a fenti elméleteknél.

Mindezt tekintetbe véve VI. PÁL pápa „Mysterium fidei” (1965) kezdetű enciklikájában a transzszubsztanciáció fogalmát és tárgyi tartalmát a teológusok lelkére kötötte. Leszögezte, hogy egy pusztá transzfalizáció vagy transzszignifikáció egyedül nem elég az eucharisztikus történések megvilágítására, hanem az új jelentés és az új cél *a transzszubsztanciáció* alapján egy új *ontikus valóságot is jelent*<sup>219</sup>: „a kenyér és a bor színei azért öltének magukra új jelentést és új célt, mivel új „valóságot” tartalmaznak, amelyet joggal mondunk ontológiaiainak... az egész és csorbitatlan Krisztus ott van, a maga fizikai

<sup>217</sup> Schillebeeckx, E., *Die Eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967, 80. - idézet Schoonenbergtől.

<sup>218</sup> Schütz, A., *Dogmatika II*, Budapest 1937, 469.

<sup>219</sup> *Sacramentum mundi* I, Freiburg 1967, 1226. (Johannes Betz: Eucharistie).

valóságában testileg is jelen, jóllehet nem azon a módon, ahogy a testek jelen vannak egy helyen”<sup>220</sup>.

A mai ember tudatvilágában a szubsztancia fogalma egészen mást jelent, mint régen: a dolgok, a létezők konkrét valóságát, egészét érti rajta, ezért amikor transzszubsztanciáról beszélünk neki, akkor az átváltoztatás után a fizikai kenyér lényegvalósága helyett éppen Krisztus valóságos fizikai testét kívánná látni, ami viszont így heretikus felfogást implicálna. Maga a metafizikai fogalom nem vált értéktelenné ma sem, és tartalma nem válhat meghaladottá, hisz épp azt emelte dogma rangjára a Trienti zsinat, viszont nem szándékozott a filozófiai terminust, magát dogmatizálni. A „*Mysterium fidei*” körlevél szerint sem tudunk ezzel a fogalommal mindent egyértelműen értelmezni, s éppen ezért más megközelítéseknek is helyet kell adni, de a titok teljes megnyitását ezektől sem szabad várunk. Állást foglal az új elméletek kizárólagossága ellen, de megengedi a kiegészítő értelmezések keresését.

Hogyan integrálhatók helyesen a fenti modellek a katolikus tanításba? Ezek a teológusok „azt igyekeztek bizonyítani, hogyha megváltozik valamely dolognak a célja vagy jelentése, akkor az a dolog alapjában, lényegében változik meg”<sup>221</sup>. A funkció járulékos valóság, amely nem érinti a lényegét, a „finis”-t azonban lehetséges a dogmának megfelelő jelentéssel felruházni. Valamely dolog célja a dolog értelmét, magát jelenti. A kenyér és a bor, mint egyedi valóságok értelmét az egész teremtés értelmes célrendeltetésű rendje vagy egésze adja meg. Az egész teremtés értelmesen összefüggő egész, amelyben minden egyes dolog meghatározott helyen áll. Ezt a helyet a dolog létvalósága határozza meg. Ha most már Isten a pap konszekráló szavai által a kenyérnek és a bornak az egész teremtés rendjében új helyet, célt jelöl ki, akkor ezzel a kenyér és a bor valóságos léte van érintve, és talán oly fokban, hogy a kenyér és a bor eredeti lényegvalósága megszűnt létezni. Így valójában átlényegülés jött létre<sup>222</sup>.

„A szentmisét nem foghatjuk fel úgy, mint Krisztus valóságos jelenlétének elkészítési cselekményét”<sup>223</sup>, ezért a fenti felfogás kiegészítésére fontosnak tartjuk azokat az újabb kutatásokat, amelyek kiindulópontja Krisztus egyedülálló lét valóságának figyelembevétele. Eszerint az Oltáriszentségben nem más van jelen, mint a megtestesült, értünk meghalt és feltámadott, és így a mindenség eszkatológikus csúcspontjává és központjává emeltetett Istenfia, Krisztus (képviselői: J. RATZINGER, A. GERKEN)<sup>224</sup>.

#### 3.5.4. Összefoglalás

Jézusnak, mint áldozati adománynak a *realpraesentia*-ja nyújtja a híveknek Jézus áldozati tette *actualpraesentia*-jának a végső szavatosságát és biztosítékát. Mert az áldozati adomány előfeltétele az áldozati tett. A testi *realpraesentia*-t nem szabad elszigetelten tekinteni, mint egy csodát, hanem az sokkal inkább organikusan az esemény egészéből nő ki. Ha a szubsztanciális *realpraesentia*-t a liturgikus ünnep megvalósulásában tekintjük, akkor az üdvösség misztériumát jelképező koncentrikus körök középpontja éppen itt található. A Krisztus-misztérium, amelynek középpontja az Úr halála és feltámadása a liturgikus misztériumban és speciálisan is az eucharisztikus misztériumban visszatükröződik (lerajzolódik), amelynek a középpontjaként, mint hitünk titka (*mysterium fidei*) az egész valósága szerint jelenlévő Krisztus a híveknek ajándékozta magát, mint halálra adatott, feltámadt és a Lélekben jelen maradó Úr. Ezért a szubsztanciális *realpraesentia*-ra is, sőt arra leginkább érvényesek azok az alapvető meghatározások, melyeket az Úr liturgikus jelenlétéről általában elmondunk a konstitúcióval összefüggésben. A *realpraesentia* teljességgel be van ágyazva abba a valóságba, melyet a megdicsőült Úr az Ő Lelke által ajándékoz, s ami csak a hitben fogadható el. Egyáltalán nem elegendő tehát a *realpraesentia*-t

<sup>220</sup> DS 4413.

<sup>221</sup> Dörnyei-Gergye-Csögl, *Szentmiseáldozat és Oltáriszentség*, Budapest 1971, 82.

<sup>222</sup> Cserháti, J., *Az Egyház és szentségei*, Budapest 1972. 358-366.

<sup>223</sup> Rahner, K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, 74

<sup>224</sup> Nemeshegyi, P., *Az Eucharisztia*, Róma 1975, 129.

pusztán természetfilozófiai értelemben venni, és figyelmen kívül hagyni annak pneumatikus, személyes-dialógikus dimenzióját<sup>225</sup>. A *substantialis realpraesentia*-t az egyéb jelenléti módok összefüggéséből lehet jobban megérteni, és viszont.

---

<sup>225</sup> Gerken, A., *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 53.

## BEFEJEZÉS

Dolgozatunkban a Katolikus Egyház szívébe, az Eucharisztia misztériumába próbáltunk némi betekintést nyerni, állandóan szemmel tartva annak viszonyát az egyéb liturgikus cselekményekhez. A Sacrosanctum Concilium zsinati dokumentum eucharisztia-értelmezésének befejezésül, csak néhány sarkallatos pontját szeretnénk összefoglalni.

Először: Amint a IV. fejezetben láttuk a konstitúcióval kapcsolatban a teológusoknak alapvetően két pártja alakult ki. Az egyik a skolasztikus, inkább statikus fogalmakkal gondolkozó, konzervatív irány, a másik pedig egy üdvösségtörténeti, inkább dinamikus koncepciókra alapozó, progresszív irány. Az Eucharisztia értelmezésében messzemenően az utóbbi irány felfogása érvényesült. Az *Eucharisziát* kiemelték annak addigi statikus, és kissé izolált szemléletéből, és *kettős reláció alapján, dinamikus szemlélték*: Jézus Krisztus üdvhozó tetteivel és az Egyházzal való viszonyában. Ez mutatkozik meg az SC 47-ben: „Üdvözítőnk... megalapította eucharisztikus áldozatát, hogy így a keresztdozat a századokon át... jelenvaló valóság legyen. Ezért szeretett jegyesére, az Egyházra bízta halálának és föltámadásának emlékezetét”.

Másodszor: Az Eucharisztia misztériumának olyan központi szerepet ad a konstitúció („*fons et culmen*” (SC 10)), hogy ez a misztérium az Egyház *sacramentum*ának értelmező kulcsává lesz, olyannyira, hogy a zsinaton egy *eucharisztikus ekkleziológiáról* beszélhetünk: „A liturgia nagymértékben hozzásegít ahhoz, hogy a hívek életükkel megmutassák és kézzelfoghatóvá tegyék Krisztus misztériumát és az Egyház valódi mivoltát. Azt a sajátosságát tudniillik, hogy egyszerre emberi és isteni, látható ugyan, de láthatatlan javakban gazdag, tevékenységben buzgó és szemlélődésben elmerülő...” (SC 2). A liturgia legteljesebb megvalósulása pedig az Eucharisztia megcselekvése. Ezt az *actio eucharistica*-t állítja a konstitúció a keresztyén, s azon belül az eucharisztikus élet középpontjába, s elsőbbséget ad annak az Egyház minden egyéb tevékenységével szemben, sőt még a szentségimádással szemben is (helytelen gyakorlat volt ugyanis sokhelyütt és nem csak a barokk korban, hogy a szentségimádást nagyobb ünnepélyességgel és buzgósággal celebrálták, mint a szentmisét). A konstitúció célkitűzése lelkipásztori volt. A *Pászka-misztérium* megjelenítésében való tudatos, tevékeny részvételt akarta megalapozni, ezért egy *dinamikus egyházképre* épít.

Harmadszor: A konstitúció fontosnak tartotta kihangsúlyozni, hogy Jézus Krisztus egyes liturgikus jelenléti módjai között nem az a fő különbség, hogy köztük némelyik kevésbé reális. Ezzel felértékelte a színek alatti szubsztanciális jelenlétén kívüli egyéb jelenléti módokat. Ezt azonban úgy tette meg, hogy egyúttal a szubsztanciális jelenlétet is felértékelte (*maxime*), s továbbra is biztosította annak elsőségét. Az ugyanis abszolút jelenlét, nem igényli különböző feltételek együttes fennállását (mint ahogy az Úr jelenlétének az imádkozó közösségben az a feltétele, hogy több keresztyén összejöjjen, méghozzá az Ő nevében). Ez egy objektív és garantált jelenlét. Ez egy megmaradó jelenlét. Egyetlen feltétele, hogy a kenyér és a bor megőrizze kenyér, ill. bor mivoltát. Semmilyen személyes feltétele nincs, úgy, mint pl. a szentségeknél a hit. Ez imádat jelenlét. Akik összegyűlnek zoltározni, nem változnak át Jézussá, és a miséző pap sem. A szentségek is csak jelzik, valószínűsítik Jézus jelenlétét, de maguk a jelek, pl. a keresztyén víz nem változik át Krisztussá, s éppen ezért azt nem is imádjuk. A konsekrált kenyeret viszont imádjuk<sup>226</sup>.

Megjegyzés: A dolgozatunkban a szubsztanciális jelenlétre a statikus jelzőt használtuk, de ez csak a fent említett megmaradó, objektív jelenlétet akarja kifejezni, nem jelenti azt, hogy Jézus az eucharisztikus színekben kevésbé tevékeny, mint általában a liturgiában, vagy egyenesen tétlenségre kárkoztatott, amint az a keresztyén tudatban még most is benne van (ezt jelzi néhány szentségi énekünk, pl. Templom csendes mélyén). Jézus Krisztus eucharisztikus színek alatti tevékenységének megalapozása egy olyan hiányossága a teológiánknak, amely még kidolgozásra vár.

<sup>226</sup> Dörnyei-Gergye-Csögl, *Szentmiseáldozat és Oltáriszentség*, Budapest 1971, 68.

Negyedszer: A liturgia sajátossága, hogy benne hatékony jelek jelzik és a maguk sajátos módján meg is valósítják azt, amit jeleznek. A keresztség szentsége pl. jelképezi Krisztus megváltó halálát és feltámadását, és meg is valósítja a megváltást abban, aki azt hittel felveszi. Az Eucharisztia áldozatának sajátossága az, hogy nemcsak Jézus Krisztus keresztáldozatát jelképezi és valósítja, hanem az Úr Legszentebb Testének és Vérének áldozati szétválasztása, és a híveknek eledelül nyújtása, azt fejezi ki, hogy Jézus Krisztus egész élete (és nem csak a halála) értünk való áldozat, és egész földi élete nem más, mint átmenet (pászka) az Atyához. A szentmisében tehát - amellet, hogy kiváltképpen az Úr halála és feltámadása válik jelenvalóvá - jelenvalóvá lesz az Ő egész élete (már nem csak a földi). Nem véletlen, hogy a liturgikus év (Nagypénteket leszámítva) szentmise keretében jeleníti meg Jézus Krisztus életének egyes eseményeit. Ez egy olyan misztérium, ami az SC-ben nem lett eléggé kifejtve, érthető ez abból, hogy az atyák a megváltás alapvető témájára koncentráltak, és abból, hogy zsinati dokumentumról van szó, amelynek pusztán a dogmatikai alapok lerakása, ill. a határok meghúzása a feladata, s a teológiai elmélyítés a hittudósokra vár. Végig szem előtt kell tartanunk, dolgozatunkra visszatekintve, hogy a zsinat „műfajánál fogva” csak egy nyers vázlatot adott számunkra, melyet a teológusnak és a hívő praxisnak kell kitölteni finom vonalú rajzzal.

Ez vonatkozik a konstitúció szentmise értelmezésére is, hiszen már a zsinat előtt, 1937-ben kiadott könyvében (A Szentmise magyarázata a liturgikus megújulás szellemében, 15.old.) több teológussal egyetértésben így ír Pius Parsch erről a misztériumról: „Amint halandó életében a földön átvonult az Úr, úgy megy át még egyszer az Eucharishtiában az időn, folytatja megváltói művét, kifejleszti azt híveiben. Most lesz azután csak igazán drága előttünk a szentmise. Átala megjelenül Krisztus egész élete, az ő születése, csodatettei, halála, feltámadása és mennybemenetele. Ebben az értelemben nevezzük a misét misztériumnak. A misztérium ugyanis őskeresztény értelemben az üdvösség művének megjelenítése a szakramentum és a szimbólumok titokkal teljes leple alatt”.



## IRODALOMJEGYZÉK

### Rövidítések jegyzéke

- S. Th. = Aquinói Szent Tamás, Summa Theologiae.  
KEK = Katolikus Egyház Katekizmusa.  
DS = Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai (ford. és szerk. Fila Béla és Jug László).  
SC = Sacrosanctum Concilium című liturgikus konstitúció (II. Vat.).  
LG = Lumen Gentium című dogmatikus konstitúció (II. Vat.).  
AAS = Acta Apostolicae Sedae.  
MeD = XII. Piusz Mediator Dei et hominum kezdetű enciklikája, in AAS 39 (1947), 521-600.  
PG = Patrologia Graeca.  
PL = Patrologia Latina.  
AD I = Vaticanum II, Acta et documenta Concilio Oecumenico II apparando, Series I (Antepreparatoria), 16 kötet, Vatikán 1960-61.  
AD II = u.o., Series II (Praepatoria), 7 kötet, Vatikán 1964-69.  
AS = Vaticanum II, Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vatikán 1970-től.  
Schemata = Vaticanum II, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, 4 kötet, Vatikán 1962-től.  
LJ = Liturgisches Jahrbuch című tanulmány-sorozat.  
ALW = Archiv für Liturgiewissenschaft.  
JLW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.  
LebGo = Reihe Lebendiger Gottesdienst, szerk. Rennings, H., Münster 1962-től.  
Jungmann = Jungmann, J. A., *Einleitung und Kommentar zur Konstitution des II. Vat. Konzils über die heilige Liturgie*, in *LThK.E I.*  
Lengeling = Lengeling, E. J., *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch- deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling*, Münster 1965 (=LebGo 5/6).  
ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

### Fő forrásaink

- Eisenbach, F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst: Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 69-81; 153-198: ld. IV. fejezet; 354-452: V. fejezet.  
Lengeling, E. J., *Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst*, in *LJ* 15 (1965) 1-27: ld. I. fejezet.  
Neunheuser, Burkhard O.S.B., *Historia et difficultas questionis de praesentia cultuali Domini*, in *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani, Romae diebus septembris - 1 octobris 1966*, szerk. Adolfus Schönmetzer, Vatikán 1968, 323-329: ld. II. fejezet.  
Mühlen, H., *Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns*, in *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt 1965, 40-61: ld. III. fejezet.  
Grütters, F., *Das hohepriesterliche Amt Christi und seine Aktualisierung im Kult*, in *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt 1965, 29-39: ld. V. fejezet 2. alpontja.  
*Mysterium Salutis*, IV/2, 256-262 (Johannes Betz): ld. V. fejezet 3.5. alpontja.

### A témánkhöz tartozó bibliográfia

- Auer, J.-Ratzinger, J., *Kleine katholische Dogmatik*, VI (Das Mysterium der Eucharistie), Regensburg 1980, 147-148.  
Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1*, 197-242, itt 216, 150 köv.  
Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1* : „Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament“, Freiburg-Basel-Wien 1961, 205.  
Bibliothek der Kirchenväter, *Die Apostolischen Väter*, Kempten und München 1918, 15. (14. Fejezet).  
Casel, O., *Das christliche Kultmysterium*, 172.  
Casel, O., *Mysteriengegenwart*, in: *JLW8* (1928), 145.  
Cserháti, J., *Az Egyház és szentségei*, Budapest 1972, 358-366.  
Darlapp, A. cikke, in *LThK2* 1, 483 köv.  
Darlapp, A., *Gegenwart*, in: *LThK*. IV (1960) 590.  
Dix, G., *The Shape of the Liturgy*, 1949, 137.  
Dörnyei-Gergye-Csögl, *Szentmiseáldozat és Oltáriszentség*, Budapest 1971, 82.  
Düring, W., *Die theologische Bedeutung der Liturgiekonstitution. Zum 1. Jahrestag der Veröffentlichung*, in: *Münchener Theologische Zeitung* 15 (1964) 251-258.  
Eisenbach, F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst: Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 400-439.  
Gerken, A., *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 53. 78-82.

- Gimeno, A.A.G., *La presencia de Cristo en el Vaticano II*, Róma. 1976, 273-449, Gregonium, Róma, 4847/1973-as regiszter alatt található.
- Gimeno, A.A.G., *La presencia de Cristo según el Vaticano II*, doktori disszertáció kivonata, Gregorianum, Róma 1977.
- Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Nijmegen 1968, 385.
- Goltzen, H. (ev.) in: *Th. Sartory, Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionlehre*, Recklinghausen 1961, 28-31.
- Grütters, F., *Das hohepriesterliche Amt Christi und seine Aktualisierung im Kult*, in *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt 1965, 29-39.
- Guardini, R., *Besinnung vor der Feier der Heilige Messe*, Mainz 1939.
- Guardini, R., *Das Wesen des Christentums* (Würzburg 1938), a kölcsönös *inexistentia*-val kapcsolatlan.
- Hippolytos, R., *Traditio apostolica*, 35, in Botte, B., *Apostolische Überlieferung*, Münster 1963, 83.
- Holzer, O., O.F.M., „*Christus in uns*”. *Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-mysticum-Literatur*, in *Wissenschaft und Weisheit* 8 (1941).
- Jeremias, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1949; Schürmann, H., *Der Abendmahlsbericht Lk 22, (7-4). 15-18*, Münster 1953. Jong, J., *LThK2* 111, 935-937.
- Jungmann, J. A., *Einleitung und Kommentar zur Konstitution des II. Vat. Konzils über die heilige Liturgie*, in *LThK.E I*.
- Jungmann, J. A., *Missarum Sollemnia II*, Freiburg 1952.
- Kuss, O., *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1953, 123.
- Lengeling, E. J., *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling*, Münster 1965 (=LebGo 5/6).
- Lengeling, E. J., *Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst*, in *LJ* 15 (1965) 1-27.
- Lengeling, E., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, szerk. Fries H., II. kötet, München 1963.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg 1995, 961-962.
- Lubac, H., *Corpus mysticum...*(Paris 1949).
- Maurice-Denis-Boulet, *Allgemeine Einführung in die Liturgie der Messe*, in: *HLW I*, 272-277.
- Mühlen, H., *Das Pneuma Jesu und die Zeit*, in *Catholica* 17 (1963).
- Mühlen, H., *Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns*, in *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt 1965, 40-61.
- Mühlen, H., *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964, 28 köv., ezután így idézzük:UMP.
- Mysterium Salutis*, IV/2, 256-262 (Johannes Betz).
- Mysterium Salutis II* (Einsiedeln 1966): *Der dreifaltige Gott als transzendent Grund der Heilsgeschichte*, az autocommunicatio Szentháromságra alapozott fogalmáról.
- Mystici Corporis* enciklika, in *AAS* 35 (1943) 222/Nr. 60.
- Nemeshegyi, P., *Az Eucharisztia*, Róma 1975, 129.
- Neunheuser, Burkhard O.S.B., *Historia et difficultas questionis de praesentia cultuali Domini*, in *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani, Romae diebus septembris-l octobris 1966*, szerk. Adolfus Schönmetzer, Vatikán 1968, 323-329.
- Nussbaum, O., *Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier*, in *LJ* 27 (1977) 136-171.
- Pál, VI., *Mysterium Fidei* kezdetű enciklikája, in *AAS* 57 (1965) 764.
- Pascher, J., *Eucharistia, Gestalt und Vollzug*, Münster-Freiburg 1953, 31 köv., 14.
- PG* 74, 557, (Alexandriai Szent Cirill, *Commentarium in Ioannis Evangelium*, XI,11-12.).
- Phole-Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn 1960, 284.
- Piusz, XII., „*Mediator Dei et hominum*” kezdetű apostoli körlevele a szent liturgiáról.
- PL* 35, 1613, (Szent Ágoston, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XXVI., 6, 13.).
- Rahner, K. - Lehmann, K., *Kerygma und Dogma*, in *Mysterium Salutis*, I, szerk. Feiner, J. - Löhrer, M. (Einsiedeln 1965) 622-639, a „kerygma” fogalom meghatározásáról.
- Rahner, K., in *LThK* 1 (1957) 350.
- Rahner, K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, 74.
- Rahner, K., S. I., *De Praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica (Conferentia, 28 Sept. 1966)*, in *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus septembris — 1 octobris 1966*, szerk. Adolfus Schönmetzer, S. I., Vatikán 1968.
- Rahner, K./ Häußling, A., *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit*, Freiburg 1966 (= QD 31), 34-40.
- Ratzinger, J., *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in: *IKaZ* 6 (1977) 385-396.
- Rítuskongregáció 1958-as instrukciója (*De musica s. et s. Liturgia*)
- Roguet, A.- M., *Kommentar zu SC 5-12*, in: *MD*, Nr. 77 (1964) 25.
- S. Th.* III q. 60 a. 1-3.
- Sacramentum mundi* I, Freiburg 1967, 1226. (Johannes Betz: Eucharistie).
- Schauf, H., *Einwohnung Gottes*, in *LThK*, III (1959) 769-772; Rahner, K., in *Fragen der Theologie heute* (1957) 209-230, föleg 217.
- Schillebeeckx, E., *Die Eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967, 80. - idézet Schoonenbergtől.
- Schlette, H. R., *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert d. Gr. u. Thomas v. A.* (1959) 19.
- Schlette, H. R., *Kommunikation und Sakrament* (Freiburg in Br. 1959/60) 10.
- Schmaus, M., *Das eucharistische Opfer im Cosmos der Sacramente*, im: B. Neunhauser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, 13-19.
- Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche II*, 67.
- Schmaus, M., *Katholische Dogmatik IV/1*, München 1964.
- Schulte, R., *Die Messe als Opfer der Kirche*, Münster 1959, 188.

Schürmann, H., *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer*, in: P. Bormann / H. J. Degenhardt: *Liturgie in der Gemeinde I*, 69-93.  
Schütz, A., *Dogmatika II*, Budapest 1937, 469-470.  
Söhngen, G., *Christi Gegenwart in und durch den Glauben (Ef 3,17). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe*, in: Söhngen, G., *Die Einheit in der Theologie*, München 1950, 23.  
*ThWNT I*, Stuttgart 1932/33, 351-52.  
*ThWNT III*, Stuttgart 1938, 182-190.  
Vagaggini, C., *Kommentar zu SC 5-13*, in *Elit 78* (1964) 226-246, itt 237.  
Vagaggini, C., *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln-Köln 1959, 138-171.  
Vielhauer, Ph., *Oikodomé*, 1939, 115.  
Welte, B., *Zum Vortrag von A. Winkelhofer*, in: Schmaus, M., *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 190.

## Szentírások

Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1997 - főleg ezt használtuk, egyébként jelölve: SZIT.  
Biblia, SZIT, Budapest 1992.

## A zsinattal kapcsolatos és egyéb, tanítóhivatali megnyilatkozások

A II. Vatikáni zsinat tanítása, szerk. Cserháti-Fábián, SZIT 1992.  
A II. Vatikáni zsinat tanítása, szerk. Diós István, 2000, mindig az általunk előnyösebbnek vélt fordítást használtuk.  
A II. Vatikáni zsinat tanítása latin-német fordításban, in *LThK. E I-III*.  
AD I = Vaticanum II, Acta et documenta Concilio Oecumenico II apparando, Series I (Antepreparatoria), 16 kötet, Vatikán 1960-61.  
AD II = u.o., Series II (Praepatoria), 7 kötet, Vatikán 1964-69.  
AS = Vaticanum II, Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vatikán 1970-től.  
Schemata = Vaticanum II, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, 4 kötet, Vatikán 1962-től.  
  
Leo, XIII., *Divinum illud* című enciklikája, in *AAS 29* (1896/97).  
Piusz, XII., *Mystici Corporis* enciklikája, in *AAS 35* (1943).  
Piusz, XII., *Mediator Dei* enciklikája, in *AAS 39* (1947).  
Rítuskongregáció 1958-as instrukciója (*De musica s. et s. Liturgia*).  
DS = Az Egyház tanítóhivatali megnyilatkozásai, Fila B.-Jug L., Kisterenye 1997.  
DS = *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Heinrich Denzinger - Adolf Schönmetzer SJ, Herder 1976.  
KEK = *A katolikus Egyház katekizmusa*.  
*Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Nijmegen 1968, Holland katekizmus.

## Kommentárok

Roguet, A.-M., *Kommentar zu SC 5-12*, in: *MD*, Nr. 77 (1964) 25.  
Vagaggini, C., *Kommentar zu SC 5-13*, in *Elit 78* (1964) 226-246, itt 237.  
Jungmann, J. A., *Einleitung und Kommentar zur Konstitution des II. Vat. Konzils über die heilige Liturgie*, in *LThK.E 1*.  
Lengeling, E. J., *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling*, Münster 1965 (=LebGo 5/6).  
Schmidt, H., *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar*, Freiburg-Basel- Wien 1965.  
Lengeling, E., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, szerk. Fries H., II. kötet, München 1963.

## Lexikális művek, szótárak

*Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg 1995.  
*Mysterium Salutis*, IV/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, (Johannes Betz).  
*Mysterium Salutis II* (Einsiedeln 1966): *Der dreifaltige Gott als transzendent Grund der Heilsgeschichte*.  
*Sacramentum mundi I*, Freiburg 1967, 1226. (Johannes Betz: Eucharistie).  
Schmaus, M., *Katholische Dogmatik IV/ 1*, München 1964.  
Schütz, A., *Dogmatika II*, Budapest 1937.  
*ThWNT I*, Stuttgart 1932/33.  
*ThWNT III*, Stuttgart 1938.