

## 4. fejezet. Az Oltáriszentség.

Az Eucharisztia Jézus Krisztus testének és vérének misztikai valóságos jelenléte a kenyér és bor eucharisztiai színe alatt az átlényegülés erejénél fogva, az egész Krisztusnak a személyes egységnél fogva. A készülő Eucharisztia (in fieri) az újszövetség áldozata, a kész Eucharisztia az egyházi közösség szentsége.

Ez a meghatározás mutatja az Oltáriszentség páratlan *jelentőségét*: a) Más szentségek mint eszközök közvetítik Krisztus erejét és kegyelmét; az Oltáriszentség magát a kegyelmek szerzőjét és forrását tartalmazza, az Úr Krisztust.<sup>1</sup> Ennek következtében az Eucharisztia *a keresztény hittitkok pecsétje* és az istenszeretés kompendiuma (Bonavent.). A hitnek nagy titkai ugyanis W. Faberrel háromra vezethetők vissza: Az Ige az Atyának öléen: Szentháromság; az Ige a Szűznek öléen: megtestesülés és az Ige az Egyháznak öléen: Eucharisztia. Az Isten közlődésének fölséges életárama, mely a szentháromsági küldésekben megindult, a megtestesülésben külső és a kegyelemben belső delelőt ér, az Oltáriszentségben egybeköti a megtestesülés titkának érzékelhetőségét a Szentlélek küldésének láthatatlanságával s így a legbensőbb Isten- és ember-közösségnek záloga és valósulása. Az a természetfölötti áramkör, mely a hitben kezdődik (szentsége a keresztség), a reményben földuzzad (szentsége a bérmlás), az Eucharisztiaiban, a szeretet szentségében célhoz jut. Az Oltáriszentségben az Üdvözítő folytatja áldott földi jelenlétét az idők végéig, egész közvetlenségével és melegségével; amint valaha Palesztina utait, mezőit és helységeit járta, úgy az Oltáriszentséggel betér minden emberi tanyára és nem kerüli el az utolsó kunyhót sem. b) Az Eucharisztia *készítése az újszövetség áldozata*, a krisztusi életre választott népnek méltó istentisztelete, és ezáltal nemcsak Isten emberszerető leereszkedésének záloga, hanem az ember istenkeresésének is méltó exponense, az önmagát adományozó Isten leereszkedésének és az Isten felé törő ember eget ostromló törekvéseinek, a természetfölötti ódός ἄνω és óδός κάτω útfője és gócpontja.<sup>2</sup>

Nagy jelentőségének megfelel az *elnevezések* nagy gazdagsága. a) A leghasználtabb név minden katolikus népnel: Eucharisztia, εὐχαριστία a verbo εὐχαριστεῖν, hálát adni. Az Üdvözítő is hálát adott a kenyér és bor fölött a szentség rendelkezésekor. S ez az elnevezés azért is igen találó, mert az Oltáriszentség ünneplése a legméltóbb hálaadás, mellyel a keresztény község Istennek szolgálhat. Ezért már az első keresztény időkben találkozunk vele.<sup>3</sup> A teljesen hasonló jelentésű eulogia (a v. εὐλογεῖν), melyet a Szentírás szintén használ, már a régi Egyházban más jelentést kapott; jelentette ugyanis azokat a megáldott kenyereket, melyeket a nem-áldozóknak adtak (ma is a görögöknél és sok francia egyházban), és a püspökök az egyházi közösség jeléül egymásnak küldtek. Ugyancsak az eucharisztiai cselekvényről vett elnevezés a kenyérszegés (fractio panis), mely az apostoli időkben járta.<sup>4</sup> Úrvacsorának már Szent Pál nevezi.<sup>5</sup> b) *Anyag* tekintetében: a kenyér szentsége, kenyér és bor szentsége; sokszor jelzőkkel, melyek mennyei eredetére és tartalmára utalnak: mennyei,<sup>6</sup> angyali, titokzatos kenyér. c) *Tartalmát* tekintve: az Úr teste és vére. d) *Hatás* tekintetében: communio (κοινωνία, mely ma a szentség vételét jelenti); agape (ἀγάπη, szeretetlakoma);

<sup>1</sup> Thom III 65, 3; cf. Gent. IV 61; Verit. 27, 4; Cat. Rom. III 4, 39.

<sup>2</sup> Lásd F. A. Bongardt Die Eucharistie, der Mittelpunkt des Glaubens, des Gottesdienstes und Lebens der Kirche 1882; és Raffael ú. n. Disputa-ját.

<sup>3</sup> Denz 915; Ign. Phil 4; Smyrn. 7, 8; Justin. Apol. I 66.

<sup>4</sup> Act 2,42–46 20,7 27,35; Didache 9, 3 4.

<sup>5</sup> 1 Cor 11,20.

<sup>6</sup> Jn 6,31 vagy Mt 6,11 graec.-re való tekintettel is.

σύναξις, összejövetel (synaxis ma elavult); útravaló (viaticum), szentlakoma, tiszteletreméltó szentség (venerabile sacramentum), legméltóságosabb szentség, vagy kiemelő módon: szentség. *e) Áldozati jellege* alapján: Oltáriszentség (már Szent Ágostonnál), az Úr asztala,<sup>1</sup> szent ostya (hostia = áldozat), szentmiseáldozat (sacrificium missae).

*Irodalom.* Az Oltáriszentség ünneplése és vétele kezdettől fogva a keresztény élet középpontjában van, ami nemcsak a szentmise bemutatásában jut kifejezésre, hanem abban a tényben is, hogy a megkereszteltek ennek a szentségnek vétele által jutottak a nagy titkok (tremenda mysteria) teljes birtokába; nem csoda tehát, ha kezdettől fogva sűrűn foglalkoznak is vele, még pedig a dolog természete szerint elsősorban gyakorlatilag: liturgiai vonatkozásban. Már a *Didache* cp 9 10 és *Iustinus* Apologia I 65 67 tárgyalják. A 3. és 4. századi liturgiák elemei is a legrégebb időkre nyúlnak vissza (cf. Rauschen alább idézett kiadását). *Cypriani* Epistola 63 az első monografiaszerű tárgyalás. Egyébként az atyák főként a katechézisben (így Cyril. Hier., Ambr. és August.) foglalkoznak vele és Jn 6-hoz írt kommentárjaikban tárgyalják (különösen Origen., Chrysost., Cyril. Al., August.). Az atyák közül erőteljes eucharisztiai hitet lehelő kijelentéseivel és gondolataival *Aranyszájú. sz. János* érdemelte ki a «doctor eucharistiae» címét. Az Eucharisztiaának középponti jelentőségét és a többi hittitokkal való összefüggését *Alex. sz. Ciril* ismerte és tárta föl leghatározottabban.

A monografiás irodalom *Paschasius Radbertus*nak De corpore et sanguine Domini 831 c. munkájával indul meg és számos hasonló című művet termel a kezdődő középkorban, melynek teológiája az Eucharisztia problémáin izmosodik neki. Berengár tagadása az egész eucharisztian és -tiszelet hatalmas föllendülését vonta maga után. A kezdődő skolasztika tapogatózásai után az Eucharisztiaával kapcsolatos súlyos spekulatív kérdéseket a legnagyobb körültekintéssel és szabatosággal tárgyalja *Szent Tamás* III 73–83. Az újítók tagadásaival szemben a Tridentinum sess. 13. minden oldalról körülbástyázta a leggyöngédebb titokra vonatkozó katolikus igazságot, és a hittudósok csakhamar a spekulatív és pozitív fölkészültség teljes fegyverzetével vonultak föl a tévedés ellen. A legnevezetesebb munkák e korból *Bellarminus*, *Lugo* De sacramento Eucharistiae, *Pázmány* Kalauz XI. könyv (Ö. M. IV 373 kk.); *Tournely* De augustissimo Eucharistiae sacramento; *du Perron* Traité du sacrement de l'Eucharistie; *La perpétuité de la foi* de l'Église catholique touchant l'Eucharistie I–III ed. Nicole et Arnould 1669 kk.; IV–V ed. Renaudot 1711.

Kiváló újabb monografiák *a) Rendszerezések:* F. X. *Menne* Das allerheiligste Sakrament des Altars 3 k. 1873–9; J. B. *Franzelin* Tractatus De ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio<sup>5</sup> 1899; G. *Jourdain* La Sainte Euch. 2 k. 1897; P. *Gasparri* Tractatus canonicus de ss. Euch. 1897; G. H. *Lahousse* Tractatus dogmatico-moralis de ss. Eucharistiae mysterio 1899. E. *Hugon* La s. Euch. <sup>3</sup>1922; *Lépicier* Tractatus de ss. Euch. 2 k. 1916; M. *de la Taille* Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes <sup>3</sup>1931.; A. *Millet* La divine Eucharistie <sup>3</sup>1924; A. *d'Alés* De ss. Eucharistia 1929. *b) Történetiek:* I. *Döllinger* Die Lehre von der Eucharistie in den ersten Jahrhunderten 1826; Th. J. *Lamy* De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica 1859; J. *Corblet* Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacr. de l'Euch. 1885; P. *Batiffol*. L'Euch. <sup>7</sup>1925; V. *Ermoni* L'Euch. dans l'Église primitive <sup>2</sup>1904; A. *Struckmann* Die Gegenwart Christi in der h. Eucharistie nach schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit 1905; Th. *Schermann* Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und die kirchliche Überlieferung 3 k. 1913/18; F. *Dölger* Die Eucharistie nach den Inschriften frühchristlicher Zeit 1922; G. *Rauschen* Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima 1909; Eucharistie und Busslehre in den sechs ersten Jahrhunderten <sup>2</sup>1910; Q. *Marucchi* Le dogme de l'Euch. dans les monuments des premiers siècles 1910; N. *Borgia* Frammenti eucharistici antichissimi 1932;

<sup>1</sup> 1 Cor 10,21.

W. Goossens *Les origines de l'Eucharistie* 1931. – W. Koch *Die Abendmahllehre im N. T.* 1921; J. E. Belser *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für Taufe, Eucharistie und Geistessendung* 1912; B. Frischkopf *Die neuesten Forschungen über die Abendmahlfrage* 1912; L. Hopfenmüller *S. Irenaeus de Euch.* 1907; A. Naegle *Die Eucharistielehre des h. Johannes Chrysostomus* 1900; Struckmann *Die Eucharistielehre des h. Cyrill von Alexandrien* 1910; M. S. Weglewicz *Doctrina s. Hieronymi de ss. Eucharistia* 1931; K. Adam *Die Eucharistielehre des h. Augustinus* 1908; A. Naegle *Ratramnus und die h. Eucharistie* 1903; J. Ernst *Die Lehre des h. Paschasius Radbertus von der Euch.* 1896; J. A. Chollet *La doctrine de l'Eucharistie chez les scholastiques* 1905; F. X. Kattum *Die Eucharistielehre des h. Bonaventura* 1920; J. Geiselmann *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften* 1926; C. Boeckl *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters* 1923; W. Auer *Das Sakrament der Liebe im Mittelalter* 1928. c) *Gyakorlati irányú hittudományos értékű művek:* W. Faber *The Blessed Sacrament* 1855; J. B. Dalgairns *The Holy Communion: its Theology, Philosophy, Practice* 1908; J. Nicolussi *Das Leben Christi in der Eucharistie* 1920; Prohászka O.: *Az élet kenyere* 1929.

Az Oltáriszentség abban különbözik más szentségektől, hogy vétele előtt készül (állandó szentség), és épen ez az elkészítése egyúttal az újszövetség áldozata. Ezért indokolt először szólni az eucharisztias jelenlétről (100–102. §) azután a készülő Eucharisztiaáról, vagyis az eucharisztias áldozatról (103–5. §) és végül a kész Eucharisztiaáról, az Oltáriszentségről. Minthogy Jézus Krisztus eucharisztias jelenléte hitünknek sarkalatos tétele, előadásánál a többi titok előadásában követett eljáráshoz híven mindenekelőtt föltárjuk a titok tartalmát, azután igazoljuk valóságát a hit forrásaiból, és végül megállapítjuk az észhez való viszonyát. Didaktikai okokból azonban célszerű ezeket a kategóriákat ezúttal nem mechanikusan elkülöníteni, hanem tárgyi szempontok szerint szétosztani.

## 100. §. Krisztus eucharisztias jelenlétének valósága.

*Diekamp* III § 22 23 25; *Bartmann* II § 175–8; *van Noort* 4, 1, 1–2; *Pesch* VI prop. 61–8; *Schanz* § 27–9; *Billot* th. 38; *Scheeben* *Misterien* § 69 70. – *Thom* III 81; *Suarez* *Sacr.* 39 41 46; *Salmant.* tr. 23 1 cp 1; *Billuart* *Euch.* 1, 1–4; *Berti* XXXIII 2, 1; *Frassen* *Sacr.* tr. 2, d. 1, a. 2, s. 1. – *Pázmány* *Úrnapi szentbesz.* (ö. M. VII 136 kk.); J. Ernst *Die Lehre des Paschasius Radbertus von der Euch.* 1896; A. Naegle *Ratramnus und die h. Euch.* 1903; R. Heurtevent *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne* 1912; J. Schnitzer *Berengar v. Tours sein Leben und seine Lehre* 1892. – *Wisemann* *Lectures on the Real Presence* 1836; V. Schmitt *Die Verheissung der Eucharistie (Jn 6) bei den Vätern* 2 k. 1900 1903; J. Hehn *Die Einsetzung des h. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi* 1899; W. Berning *Die Einsetzung der h. Euch. in ihrer ursprünglichen Form* 1901; C. van Crombrughe *L'Évangile primitif et l'Eucharistie* 1909; Schütz A. *Krisztus jelenléte az Oltáriszentségben (Az Ige szolgálatában 12. sz.);* W. Koch *Das Abendmahl im N. T.* 1921; F. Hamm *Die liturgischen Einsetzungsberichte* 1928 és az előző lapon fölsorolt idevágó munkák.

### 1. Az eucharisztias jelenlét titkának előterjesztése.

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

Az első kilenc században az Egyház ennek a hitigazságnak háborítatlan birtokában volt. A dokétákat, gnóosztikusokat és manicheusokat rendszerük következetessége az Oltáriszentség tagadására terelte. Ezt Szent Ignác, és különösen Irenaeus rájuk is olvasta<sup>1</sup>. Ők azonban a következtetést nem vonták le, legalább nem egész terjedelmében.<sup>2</sup> A *nesztorianizmus* elvében benne van, hogy miként a megtestesülés titkában az önálló és teljes emberséggel erkölcsi és nem fizikai egységben van az Ige, úgy az Oltáriszentségben is Jézus Krisztus jelen van egy teljes tartalmú és önállósú kenyér és bor-szubstanciával; vagyis tagadnia kellett az átlényegülést és *companatio*-t kellett vallania. Katolikus ellenfeleik ezt szemükre is vetették; ők azonban kifejezetten nem vonták le krisztologiai eretnokségüknek ezt az eucharisztologiai következményét.

A 9. században támadt az első jelentős eucharisztiai mozgalom, mely egyelőre tisztára teológiai jellegű volt. *Paschasius Radbertus* corbie-i szerzetes 831-ben *De corpore et sanguine Domini* címmel kiadta az első eucharisztiai monografiát, melyben erőteljesen hangsúlyozta a valóságos jelenléte, és nem egy helyütt vaskos kifejezésekkel is nyomtatkozta a szentségi és történeti Krisztus azonosságát. Többben hasonló című iratokban ellene támadtak; nemcsak a külön utakon járó és spiritualista Scotus Eriugena (860-ban kiadott, ma elveszett iratában), hanem Paschasius rendtársai *Ratramnus* és *Hrabanus Maurus* is. Ma bizonyos, hogy Paschasius itt nem tanított újat, és ellenfelei, legalább a két utóbbi nem helyezkedtek eretnek álláspontra. Paschasius Aranyszájú, Ambrus és a gall liturgia nyomán a kelletténél kissé erősebben hangsúlyozta a szentségi és a történeti Krisztusnak azonosságát, és ezzel, legalább ellenfeleinek ítélete szerint, azoknak az egyébként jelentéktelen íróknak malmára hajtott, kiknek tanításában a kenyér és bor színei magának Krisztus testének járulékaivá válnak, és így Krisztus teste az érzékeknek közvetlenül hozzáférhető módon van jelen és így is kezelhető (*capharnaitae* et *stercorianistae*). Ezeknek a nem egyszer ízléstelen állításoknak elhárítására Ratramnus és Hrabanus Szent Ágoston szellemibb fölfogás- és beszédmódjához folyamodtak. Tehát itt nem a valóságos jelenlétről, hanem módjának tüzetesebb meghatározásáról folyt a szó. Tartalmi eltérés nem volt a két fél között; Paschasius nem akarta azt állítani, hogy a történeti és szentségi Krisztus a jelenléte módja tekintetében is teljesen egyezik; viszont ellenfelei nem akarták tagadni a történeti és szentségi Krisztus lényegi azonosságát. A vitát Lanfranc bec-i szerzetes zárta be. Lehet, hogy a vita folyamán Eriugena a spiritualizálásban túlmélt a kellő határon, s talán szimbolizmusra jutott. Bizonyos, hogy az ő iratára támaszkodva tours-i Berengarius († 1088; *De sacra caena*; ez az irat soká lappangott; Lessing Wolfenbüttelben megtalálta és 1834-ben kiadta) merő szimbolizmust adott elő: a konsekrált kenyeret épúgy lehet Krisztus testének mondani, amint Krisztus viszont báránynak, szögletkőnek van nevezve; metaforás értelemben. Tanítását a római, tours-i és párisi zsinatok elítélték, és ő II. Miklós és VII. Gergely előtt (1079-ben) kénytelen volt visszavonni tévedését.<sup>3</sup>

A középkori *spiritualizáló felekezetek* az Oltáriszentség dogmáját is meghamisították. A valóságos jelenléte tagadták a petrobuziánusok és albiak; a valdiak a külön konsekráló papi hatalmat vonták kétségbe és az Eucharisztiaát csak megáldott kenyérnek tekintették; ellenük állást foglalt a IV. lateráni zsinat.<sup>4</sup> Wiclif tagadta az átlényegülést.<sup>5</sup>

A 16. századi újítók közül az ortodox *luterizmus* sohasem tagadta a valóságos jelenléte; sőt az ágostai hitvallás (*Confessio Augustana*) és Melancton Apológiája még majdnem egészen katolikus módon szólnak. A nagyobb Katekizmus azonban azt tanítja, hogy Krisztus

<sup>1</sup> *Ign. Smyrn* 7, 1; *Iren.* IV 18, 5.

<sup>2</sup> Cf. *Epiphani.* Haer. 26, 4.

<sup>3</sup> *Denz* 355.

<sup>4</sup> *Denz* 430.

<sup>5</sup> *Denz* 581.

a kenyérben és a kenyér alatt van jelen: *companatio*, vagy a szó tágabb értelmében vett *impanatio* (szűkebb értelemben *impanatio* volna, ha Krisztus a színekkel személyes egységbe lépne; ezt alaptalanul tulajdonították időnként deutzi-i Rupertnek; mint föltevést előadta Párisi Vilmos a 14. században, a többi hittudós tiltakozása közepett; lehet, hogy a luteránus Osiander † 1552 is képviselte); és támogatására fölállították az *ubiquitas*-tant: Krisztus embersége szerint is mindenütt jelen van. A *Solida Declaratio* aztán a valóságos jelenléteket a vétel idejére korlátozza. *Zwingli* (1525 óta), akihez Karlstadt, Bucer és Oecolampadius is csatlakoztak, a konszekrált kenyeret és bort merő jelképnek tekintette, mely Krisztus testét és vérének jelenti. Ezeket a szimbolistákat Luther szakramentáriusoknak nevezte, mert a szentségben csak a jelet (a skolasztikusok nyelvén: *sacramentum*) tartották meg, annak tartalma (skol.: *res*) nélkül. Ez sok mai racionalista liberális protestánsnak is álláspontja. *Kálvin* mintegy középpontot foglal el két reformátor társa között: a megdicsőült Krisztustól a hívő fölvevőre a vétel pillanatában természetfölötti erő árad; tehát nem szubstanciája, hanem ereje szerint van jelen Krisztus. Körülbelül ez volt Melanchthonnak is a nézete. Az anglikánok általában *Kálvin* álláspontján vannak, kivéve a puseyistákat, kik vallották a valóságos jelenléteket.

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

Mindezekkel szemben a *Tridentinum*<sup>1</sup> ünnepélyesen kimondja: «Ki van közösítve, aki tagadja, hogy a legméltóságosabb Oltárszentségben igazán, valósággal és szubstancia szerint (substantialiter) jelen van a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére lelkével és istenségével együtt, és így az egész Krisztus; hanem azt mondja, hogy csak úgy van benne mint jelben vagy képben (*figura*) vagy erő szerint (*virtute*)». A zsinat itt az eucharisziás jelenléteket tagadó eretnekekkel szemben megállapítja a valóságos jelenléteket; az egymást nyomatókozó három pozitív (igazán, valósággal, szubstancia szerint) és a negatív (nem jelben, képben, erő szerint) kifejezést nem akarja külön-külön tévedésekre vonatkoztatni (bár ezt a vonatkoztatást erőltetés nélkül keresztül lehet vinni; jel: *Zwingli*; kép: *Oecolampadius*; erő: *Kálvin*), hanem összességükben nekiszegzi az újítók eucharisziás tévedésének. A megfelelő fejezetben a zsinat a jelenléte módjáról kifejezetten azt mondja, hogy szentségi (*sacramentaliter praesens*).

## 2. Krisztus eucharisziás jelenlétének szentírási bizonyítása.

### 1. Tétel. Jézus Krisztus megígérte (Jn 6), hogy tulajdon valóságos testét és vérének adja a hívőknek ételül és italul. Biztos.<sup>2</sup>

*Szent János evangéliumának hatodik fejezete* világosan három részre oszlik. Az első rész történeti, és a szinoptikusoknál is leírt két csodát beszél el: ötezer ember csodás kielégítését 1–15. vers, és az Üdvözítőnek tengerjárását v. 16–21. A második rész a lelki eledelről szóló hosszabb beszéd: v. 25–59, az ú. n. eucharisziás beszéd. A harmadik rész ismét történeti, és elbeszéli némely tanítványnak ama beszéddel szemben tanúsított magatartását: v. 60–72.<sup>3</sup> Magában a lelki eledelről szóló második részben, az *eucharisziás beszédben* ismét különválnak két tag. Az elsőben v. 25–47 (esetleg 52a) az Üdvözítő önmagát állítja oda mint lelki eledelt: «Én vagyok az élet kenyere; aki énhozzám jön, nem éhez, és aki énbenem hisz, soha meg nem szomjazik» (v. 35). A 48. és kivált az 52b verstől kezdve szól a testéről és vérének, mint

<sup>1</sup> Trid. 13 c. 1 cf. cp 1 *Denz* 883 874.

<sup>2</sup> Cf. Trid. 21 cp 1 *Denz* 875.

<sup>3</sup> Cf. P. *Keppeler* Komposition des Johannes-Evangeliums 1884.

adandó eledelről: «Én vagyok az élő kenyér, mely a mennyből szállott alá. Ha valaki e kenyérből eszik, örökké él; és a kenyér, melyet majd én adok, az én testem a világ életéért. Bizony, bizony mondom nektek: ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok az ő véré, nem leszen élet tibennetek. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete vagyon, és én föltámasztom őt az utolsó napon. Mert az én testem bizonynyal étel, és az én vérem bizonynyal ital. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, énbennem marad, és én ő benne».

Vajjon az eucharisziás beszéd mindakét részben ugyanarról az eledelről szól-e, arra nézve nincs egyetértés a katolikus értelmezők között. *Valószínű, hogy a második rész nem pontosan ugyanazt az eledelt említi, mint az első.* a) Az első részben ugyanis az eledel mindig kenyér, szembehelyezve a kenyérszaporítás és a mannahullás csodájával; a másodikban ellenben Krisztus teste és vére. b) Az első rész nem beszél annak az eledelnek evéséről, hanem csak azt követeli, hogy az emberek Krisztushoz jöjjenek és benne higgyenek; viszont a második rész ismételen annak az eledelnek evését és ivását jelöli meg az élet föltételeként. c) Az eledel az első részben jelenlevőnek, a másodikban jövődőlőnek van föltüntetve. d) Az első részben a zsidó hallgatóság csak azon akad fönn, hogy Krisztus mennyei eredetet tulajdonít magának; a másodikban ellenben azon ütközik meg, hogy tulajdon testét és véré, akarja eledelül adni. Ezek után nem valószínű, hogy az első részben is Krisztus az ő testéről és véré, beszél, melyet még ezután szándékozik eledelül adni; bár ettől a nézettől sem lehet elvitatni némi valószínűséget (Toletus, Pesch, Billot, Val. Schmitt). Sőt nagyon is valószínű, hogy az Úr Krisztus a beszéd első részében önmagát minden létmozzanatában, határozatlanul állítja oda eledelként, tehát testét és véré, sem zárja ki, bár kifejezetten még nem említi; viszont mikor a második részben testét és véré, helyezi kilátásba, nem akarja kizárni, sőt alattomban odaérti egész éltető mivoltát.

*Bizonyos azonban, hogy az eucharisziás beszéd második részében Krisztus a maga tulajdon testét és véré, helyezi kilátásba igazi eledelül.*

1. Ez az egész résznek közvetlenül fölkínálkozó *betűszerinti értelme*. Az Üdvözítő ismételen kijelenti, hogy teste valósággal étel és vére valósággal ital; negatív és pozitív formában ismételen hangsúlyozza, hogy azt enni és inni kell; sőt teszi azt olyan erőteljes kifejezésekkel, mint τρώγειν, rágni. Ha ennek a beszédnek nem volna annyira rendkívüli a tartalma, bizonyára soha senkinek eszébe nem jutott volna máské, értelmezni, mint ahogy hangzik.

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

3. A betűszerinti értelem tekintetében minden kétséget teljesen kizár *az a mód, ahogyan az Üdvözítő kezeli a tusakodó hallgatóságot*: a) Mikor elhangzott az első kijelentése, hogy tulajdon testét és véré, akarja eledelül adni, «vetekedének a zsidók (a negyedik evangélium állandó nyelvhasználatára szerint a hitetlen hallgatóság) egymás közt mondván: hogyan adhatja ez nekünk az ő testét eledelül?» (v. 53). Más hasonló helyzetekben az Üdvözítő az

<sup>1</sup> Ps 13,4 26,2 Mich 3,3 Dan 3,8 6,24 Is 49,26 Ap 16,6.

<sup>2</sup> Jób szavának 19,22 31,31: «Miért üldöztök engem, – és nem tudtok betelni hússommal?» a szövegösszefüggés alapján talán ez az értelme: soha senki éhesen nem távozott vendéglátó sátramból.

evangéliumok tanúsága szerint<sup>1</sup> úgy szokott eljárni, hogy ha az ellenkezés félreértésből származott, megmagyarázza szavait; ha azonban csak konokság váltotta ki, nyomtatékosan meg szokta ismételni szavait.<sup>2</sup> Ezt teszi a jelen esetben: nem magyaráz, hanem még hatszor megismétli, hogy igenis teste valósággal étel és vére valósággal ital. Így nem járhat el, aki átvitt értelemben akar szólni. *b)* Azután szűkebb hallgatósága köréből («tanítványai közül») sokan hallván ezeket, mondták: «kemény beszéd ez, ki hallgathatja azt?» (v. 61). Ezek tehát nyilván betű szerint vették Krisztus beszédét; különben érthetetlen, miért kemény nekik ez a beszéd. Itt az Üdvözítőnek újból kínákozott volna alkalma könnyíteni a hallgatóság lelkén: ne botránkozzatok meg, hisz szavaimat csak átvitt értelemben kell venni. De nem teszi. Igaz, azt mondja: «A szellem az, ami életet, a test nem használ semmit. Az igék, melyeket én szólottam nektek, szellem és élet» (v. 64). Hogy azonban ezzel nem akar előbbi szavainak átvitt értelmet tulajdonítani (különben is nagyon különböző két dolog azt mondani: szavaim szellem és élet; és azt mondani: szavaim szellemi, azaz képletes értelemben vannak mondva), nyilván mutatja két tény: A botránkozó tanítványok otthagyták a Mestert, és ő ezt engedte. Sőt legszorosabb környezetének, apostolainak is fölteszi a kérdést: «Csak nem akartok ti is elmenni?» Vagyis, mikor a «szellem és élet» szavai már elhangzottak, a testének és vérének vételéről szóló szavak az ő ítélete szerint még mindig keményeknek tűnhettek föl; tehát magának az Üdvözítőnek gondolata szerint a «szellem és élet» kijelentése nem enyhítette a testének és vérének vételéről szóló szavait. A «szellem és élet» kijelentésének értelme tehát ez: Amit mondottam, azt nem a nyers természeti testről és vérről kell érteni, hanem a mennybemenetel utáni, megdicsőült, átszellemített és életető testről; tehát óvást emel az Oltáriszentség anyagiás fölfogása ellen, az ú. n. kafarnaumi, thyestesi vétel, a sarcophagia ellen<sup>3</sup>; vagy pedig szava szemrehányás az anyagiás gondolkodású hallgatóság ellen, kik a felsőbb, szellemi világ titkait nem akarják bevenni.<sup>4</sup>

Így értelmezik az Üdvözítő szavait *csaknem az összes szentatyák*, mint Val. Schmitt kimutatta. A trentói zsinat csak azért nem mondotta ki ünnepélyesen ezt az értelmezést, mert ép abban az időben néhány kiváló hittudós (Caietanus, Cusanus, Tapper, J. Hessel, Jansenius Gandavensis) az eucharisziás beszéd második részét is az elsőnek normájára, az Üdvözítőnek hitben és kegyelemben való lelki vételére értelmezték; jórészt azért, hogy az akkor dúló kelyhes mozgalom szentírási főérvét letörjék. Sőt így értelmezik a mai racionalista protestáns vallástörténeti iskola hívei is (Holtzmann stb.). Igaz, ezek azt mondják, hogy Szent János nem ad történetet, hanem a keresztény község meglehetősen haladott hitének ad teológiai kifejezést. Ámde nincs komoly exegetikai ok kétségbevonni János evangéliumának történeti jellegét (I 93/4); viszont a katolikus fölfogásnak nincs oka tagadni, hogy Szent János nem mindenben betű szerint, hanem olykor tartalom szerint adja az Üdvözítő tanítását. Sőt merőben pszichológiai szempontból azt kell mondanunk: könnyebb egy szerzőnek hosszú idő múlva (János legalább 60-70 esztendővel az események után írt) jól visszaemlékezni a hallottak tartalmára, mint a szavakra: tehát merőben emberileg tekintve a dolgot, Szent János hitelreméltósága emelkedik, ha az Üdvözítő beszédeit tartalom és nem betű szerint közli. Egyébként a racionalizmus nem történeti, hanem bölcséleti, illetve teológiai megfontolások alapján vonja kétségbe ennek a helynek krisztusi eredetét: Amit az Üdvözítő itt kilátásba helyez, az ő szemükben lehetetlen; tehát az ő «Krisztusuk» azt nem mondhatta.

**2. Vétel. Az Üdvözítő az utolsó vacsorán megvalósította Szent Jánosnál tett ígértét: a kenyér és bor színe alatt valósággal a testét és vérént adta tanítványainak eledelül.**

<sup>1</sup> Jn 3,4–6 4,11–16.32–4 6,33–6 8,32–4.56–8 11,11–4 Mt 16,6–11.

<sup>2</sup> Jn 6,41–51 8,56–8 10,30–8 Mt 9,2–6.

<sup>3</sup> Így August. in Jn 27, 5.

<sup>4</sup> Így Chrysost. in Jn 47, 2.

*Katolikus hitigazság* az Egyház hiteles értelmezése szerint: «Hogy testét és véréát nyújtja, határozott és világos szavakkal tanúsította».<sup>1</sup>

Az utolsóvacsonya elbeszélését tartalmazza Máté, Márk, Lukács és Pál.<sup>2</sup> *Lukács előadásának egy részét*<sup>3</sup> Westcott és Hort törlik, mert hiányzik a görög D kódexben, a legtöbb Itala kódexben, és tartalmilag némi nehézséget okoz, amennyiben az előző versek (17 és 18) is kehelyről beszélnek; tehát Szent Lukács utolsóvacsonyai előadásában két kehely szerepel. Ennek a nehézségnek tartalmi megoldása Batiffol szerint az, hogy Lukács két forrást szőtt egybe; Schanz és Berning valószínűbb magyarázata szerint Lukács részletezőbb, mint a többi előadás: Elmondja először a húsvéti bárány vételét, melyhez hozzátartozott a húsvéti kehely körözése, és ehhez fűzi az Üdvözítő ama szavait (v. 18), melyeket Mt és Mc csak az eucharisztias kehely után említenek meg; azután következett az eucharisztias lakoma; s a másik három forrás csak az ott szereplő kehelyről tesz említést, a húsvéti kehelyről hallgatnak. Westcott-Hort törlése szövegkritikailag indokolatlan: a legtöbb görög kódex, köztük a legtekintélyesebbek, tartalmazza, még Marcion is, aki pedig oly szívesen töröl; továbbá az összes Vulgata kódexek.

A szövegek összehasonlítása azt mutatja, hogy Máté és Márk egyfelől, Lukács és Pál másfelől egymás között sok részletben megegyeznek, szemben a másik kettővel, úgy hogy lehet és szokás beszélni egy *péteri* (Mc, Mt) és egy *páli* (1 Cor 11 és Lc) eucharisztia-alapítási szövegről. A két forrás a lényeges tartalomban megegyezik; másodrendű mozzanatokban azonban eltéréseket mutatnak: a) Lc és 1 Cor 11 nagyon hangsúlyozzák, hogy az eucharisztias kehelyre csak étkezés után kerül a sor. b) Mindkettő hozzáad valamit Krisztus e szavaihoz: Ez az én testem, ez az én vérem; míg Mt és Mc csak a kelyhet kísérő szókhöz csatol ilyen hozzáadást. c) Lc és 1 Cor 11 szerint az Üdvözítő hozzáteszi: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hogy a péteri forrás miért hagyja el ezt a hozzáadást, nem világos. Mellőzéséből azonban nem lehet tőkét kovácsolni hitelessége ellen; hisz Pál, akinek szövege kétségtelenül tartalmazza, 52-ben írta le, épen a kritikai irány szerint Mt és Mc előtt; és szigorúan semmi mást nem akar előadni, mint amit az Úrtól vett (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου), valószínűleg nem közvetlen kinyilatkoztatás, hanem épen az őskeresztény község útján; tehát az őskeresztény községnek ismernie kellett az Eucharisztia ünneplésének megismétlésére vonatkozó ama szavakat.

Az Üdvözítő utolsóvacsonyai tette *Szent Pál szerint* (aki a legrészletesebb) a következő: «Én az Úrtól vettem, amit közöltem is veletek, hogy az Úr Jézus azon az éjtszakán, amelyen elárultatott, vevé a kenyeret és hálát adván (εὐχαριστήσας) megszegé és mondá: Ez az én testem, mely értetek adatik (τοῦτο μού ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν; Lc hozzáteszi: διδόμενον); ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hasonlóképen a kelyhet is, miután megvacsorált, mondván: Ez a kehely az újszövetség az én véremben (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι; ugyanígy Lc; Mt és Mc: τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης; Mt hozzáteszi: τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; Mc hozzáteszi: τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον; Lc hozzáteszi: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον). Ezt cselekedjétek, valahányszor isszátok, az én emlékezetemre». Az Üdvözítő az utolsóvacsonyán *a kenyér és bor színe alatt tulajdon testét és véréát adta tanítványainak.*

1. Ezt bizonyítják az Üdvözítő *szavai*. Mielőtt ugyanis a kenyeret átnyújtotta, azt mondja: Ez az én testem. Hasonlóképp tesz a kehelynél; Mt és Mc szerint teljes alaki párhuzammal: Ez

<sup>1</sup> Trid. 13 cp 1 Denz 874.

<sup>2</sup> Mt 26,26–8; Mc 14,22–4; Lc 22,19–20; 1 Cor 11,23–5.

<sup>3</sup> Lc 22,19b–20.



az én vérem. Tartalmilag ugyanezt mondja Lc és 1 Cor is. A kehely ugyanis szokásos metonimia (tartalmazó a tartalom helyett); a tartalom megjelölése pedig: «az újszövetség az én véremben» hebraisztikus szerkeszté (ϣ εϣϣϣϣϣ-vel): vér szerette szövetség, vérszövetség; és ez megint szokásos hebraisztikus metonimia szerint: szövetség vére; úgy hogy ezeknek a szavaknak: «Ez a kehely az újszövetség az én véremben» pontos értelme: Ez a kehely tartalmazza az én véremet, az új szövetség-szerző vért. Ez a kifejezés a közvetlenül kínálkozó értelmével azt mondja, amit jelez: Amit az Üdvözítő tanítványainak adott, az ő teste és vére volt. Ezt az értelmet még nyomatékoztatja az a körülmény, hogy az állítmánykiegészítő a görög nyelv szokás ellenére határozott névelővel áll: τὸ σῶμά μου, τὸ αἷμά μου, vagyis: maga a testem, maga a vérem. Ugyanezt megerősítik az appozíciók: test, mely adva van; vér, mely ki van öntve; ezzel t. i. kétségtelenül áldozati adományként jelöli meg azt, amit apostolainak nyújt (lásd [486. lap](#)). Már pedig az Üdvözítő önmagát, igazi testét és vérért adta áldozatul sokakért.<sup>1</sup> Mindent összevéve: ha az Üdvözítő azt akarta kifejezni, amit a katolikus Egyház vall, nem találhatott megfelelőbb kifejezéseket; ha azonban azt akarta volna mondani, amit a szakramentáriusok tanítanak, nem választhatott volna alkalmatlanabb szavakat. Bizonyos is, hogy bárhol másutt csak így értenék.<sup>2</sup> Igaz, a szavaknak ez a betű szerinti értelme egészen szokatlan és hallatlan, ha más ember szájából jön. Az Üdvözítőnél azonban az egész üdvtörténet során, az ő egyéniségével, csodái, működése által, a Szent Jánosnál tett ígérete után elő volt készítve; úgy hogy a félreértés teljesen ki van zárva.

*Kérdés.* Pontosan mire vonatkozik az Üdvözítő szavaiban az «ez» (τοῦτο)? – *Felelet.* A mutató névmás természete szerint vonatkozik elsődlegesen arra, ami jelen van. Tehát lehet úgy fölfogni, hogy a görög τοῦτο az ἰδοῦ, ime helyett áll.<sup>3</sup> S hogy aztán pontosabban mi az, amire rámutat, a következő magyarázatnak kell megmondani. Tehát a jelen esetben: ez, ami itt a kezemben illetőleg a kehelyben van, amit láttok, ez az én testem és vérem. Ezen nem változtat, hogy némely nyelv (a latin, sokszor az angol) ilyen esetben mintegy elővételezéssel a mutató névmást nyelvtanilag a későbbi magyarázó szók által megjelölt tárggyal egyezteteti (pl. «Hic» est «sanguis» meus). Ebben az esetben ugyanis az Üdvözítő szavainak pontos értelme: Ez a test az én testem, ez a vér az én vérem. Tehát így a valóságos jelenlét még hatásosabban jut kifejezésre.

1. Ezt megerősítik az *utolsó vacsora körülményei*; a) Az Üdvözítő az utolsó vacsorán új szövetséget kötött, földi nyilvános életének befejezésekor végrendelkezett. Ámde végrendeletben nem lehet metaforás kifejezésekkel élni; ezt kifejezetten tiltja a római jog, és soha meg nem engedné magának az örök Bölcsesség. b) Áll ez különösen akkor, ha a hallgatók együgyűségükben a legegyszerűbb metaforát is hajlandók betű szerint venni; amint az evangéliumok ezt a tanítványokról többször jelzik. De ők maguk is tanúsítják az Üdvözítő földi életének vége felé: «Ime most nyíltan beszélsz, és semmi példabeszédet nem mondasz».<sup>4</sup> c) Bizonyos, hogy az Üdvözítő szavait tizenöt századig a keresztények betű szerint értelmezték. Ha ez tévedés, akkor a belőle származó félreértéseknek és bálványimádásoknak mind az Üdvözítő volna az oka. S mikép lehetne ezt összeegyeztetni az Üdvözítőnek a racionalistáktól is annyira elismert és dicsért bölcsességével, nem is mondom Istenségével? d) Az Üdvözítő az utolsó vacsorán szentséget alapított (106. §). De mi kerekednék abból, ha ő szentségalapításkor képleges beszéddel él? Ha pl. a keresztségnél is a vizet képleges értelemben vette volna?

<sup>1</sup> Mc 10,45.

<sup>2</sup> Cf. *August.* Peccat. merit I 9, 10.

<sup>3</sup> Cf. Heb 9,20 coll. c. Ex 24,8.

<sup>4</sup> Jn 16,29.

3. *Az utolsó vacsora lefolyásának előadói*, a tények közvetlen vagy közvetett szem- és fültanui az Üdvözítő kijelentéseit szó szerint vették. Sem az utolsó vacsorán nem intéztek kérdést az Üdvözítőhöz, mint más esetekben szokásuk volt; sem utóbb, a leírás alkalmával nem fűztek hozzá magyarázatot, mint szokták máskor még ott is, hol az átvitt értelmezés egyébként könnyen fölkinálkozott. Ok egyszerűen minden magyarázat nélkül előadják az Üdvözítő szavait; még pedig négyen különböző időben és helyen, különböző olvasók előtt. Ha átvitt értelemre gondoltak volna, legalább egyikük megragadta volna az alkalmat, hogy annak kifejezést adjon. De ők ellenkezőleg nemcsak ezt nem teszik, hanem egy közülük, *Szent Pál* külön tanúságot tesz róla, hogy az Üdvözítő szavait betű szerint érti: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, míg el nem jő. Aki tehát méltatlanul eszi ezt a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen». «Az áldás kelyhe, melyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? És a kenyér, melyet megszegünk, nemde az Úr testében való részesülés?»<sup>1</sup> Szent Pál élesen kidolgozta itt azt a gondolatot: a pogányok az áldozati hús vétele által közösködnek isteneikkel; a keresztények az Eucharisztia vétele által mélyebb és igazabb értelemben jutnak közösségbe az Úr Krisztus testével és vérével.

4. *Minden más magyarázat csütörtököt mond.* Amióta ugyanis az újítóknak egy része, a «szakramentáriusok» eltértek az addig egységes keresztény magyarázattól, nem tudnak megállapodni. Már Luther fölpanaszolja, hogy ki ezt, ki azt a szót nyúzza az Üdvözítő kijelentésében, és így bolondítja őket az ördög (*Wider die Schwermgeister* 1527). 1577-ben megjelent egy protestáns munka Chr. Raspergertől ily címen: *Ducentae verborum: hoc est corpus meum interpretationes*. A tévedés sokfejtű, az igazság egy. A 200 értelmezést már Bellarmin visszavezette 11-re. A főbb típusok a következők:

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

2. *Zwingli* és a legtöbb mai racionalista szerint az Üdvözítő szavaiban ἐστὶ annyi mint σημαίνει; vagyis Krisztus azt mondta: ez jelenti az én testemet. Álláspontjuk igazolására sok szentírási helyre hivatkoznak<sup>2</sup>; különösen: «A kőszál (mely a pusztában vándorló zsidókat kísérte) pedig a Krisztus».<sup>3</sup> «Ez az én szövetségem: metélkedjék körül közöttetek mindenki, aki férfinemen vagyon.»<sup>4</sup> A húsvéti bárányról<sup>5</sup>: «Az Úr fazéja (elvonulása) az». Ezzel az utalással nyerte meg Zwingli a zürichieket a maga eucharisztia-tanának és újításának. A maiak szivesebben utalnak Ezekiel szavára: «Ez (az elégett haj) Jeruzsálem».<sup>6</sup> – Ámde a) a legtöbb esetben formailag sem áll fönn a párhuzam az idézett helyek és az Üdvözítő szavai között. Az idézetekben többnyire jelképes cselekvésekről van szó, melyekhez a magyarázat legtöbbször mindjárt közvetlenül hozzá van adva, mint épen a Zwinglitől oly végzetes hatással idézett helyen: «Ez az Úr fazéja; bejárom ugyanis Egyiptom földét».<sup>7</sup> És sehol sincs igazi tartalmi párhuzam. Az idézetekben ugyanis jelen konkrét dolog van azonosítva más nem-jelenlevővel vagy elvonttal; sehol egy határozatlanul megjelölt jelen dolog egy másik egészen határozott szintén jelenlevővel, mint az Üdvözítő szavaiban. b) Az ἐστὶ mint kötőige (copula) alapos nyelvészek szerint általában nem használatos a «jelent» értelemben, hanem mindig vagy az alany, vagy az állítmány összekötését fejezi ki, vagy pedig létezését. Nem más

<sup>1</sup> 1 Cor 11,26; 10,14–22.

<sup>2</sup> Gen 41,29 Dan 7,17 Mt 13,38 Gal 4,24 Ap 1,20.

<sup>3</sup> 1 Cor 10,4.

<sup>4</sup> Gen 17,13.

<sup>5</sup> Ex 12,11.

<sup>6</sup> Ex 5,5.

<sup>7</sup> Ex 12,11.

a jelentése a szir nyelvben sem, melyről némelyek azt mondták, hogy nem ismeri a «jelent» igét, és ezért az Üdvözítő szavaiban a kötőige helyettesíti. Wiseman (Horae syriacae 1828) kimutatta, hogy szirül 45-félekép lehet kifejezni a «jelent» fogalmát; s bizonyos, hogy az evangelisták, az Üdvözítő szavainak legjobb értelmezői és a szir nyelvnek mint anyanyelvüknek ismerői, nem σημαίνει-vel fordították az Üdvözítőnek bárhogyan hangzó arám szavát. Ha valaki mindenáron párhuzamot keres az Üdvözítő utolsóvacsorai szavaihoz, erre az ószövetségi helyre kell gondolni<sup>1</sup>: «Vevé Mózes a vért, és ráhínt a népre és mondá: ez annak a szövetségnek vére, melyet az Úr szerzett veletek»; vagy pedig a zsidó húsvéti szertartásban a családátya szavaira: Ez a nyomorúság kenyere, melyet atyáink ettek Egyiptomban.

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

4. A legtöbb mai *liberális protestáns* szerint Krisztus nem adhatta tanítványainak az ő testét és vérét; hanem csak parabolászerű jelképes cselekvényt vitt végbe, melynek értelme ez: Amint most töröm ezt a kenyeret, így török majd az én testemet, amint én kiöntöm és szétosztom ennek a kehelynek tartalmát, úgy omlik majd az én vérem (így a legtöbben Harnack-kal). Vagy pedig eszchatologiai jellegű búcsúvacsorát rendezett: nemsokára megvalósul az Isten országa; addig már nem eszünk és iszunk így együtt; ott aztán majd messiási javakkal töltekeztek (Spitta, A. Schweitzer, Loisy). – Ezek a kísérletek a racionalista dogmatika ingatag alapján állnak («Krisztus nem Isten, nem rendelt szentségeket, nem alapított Egyházat, meg volt győződve a világ közeli végéről»); maga az elbeszélés ellenük mond (eltekintve az 1–3 alatt fölsorolt tényektől). Ha ugyanis Krisztus jelképes cselekvénnyel jelezni akarta közeli halálát, akkor mi értelme volt a parancsnak: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre? Ha pedig eszchatologiai jellegű búcsúvacsorát tartott, miért mondotta annak a búcsúlakomának anyagát az ő tulajdon testének és vérének?

3. **Tétel. Az Üdvözítő azt akarta, hogy valahányszor az ő rendelkezése értelmében az Eucharisziát ünneplik, mindannyiszor a kenyér és bor külseje alatt megjelenjen az ő teste és vére;** vagyis nemcsak tanítványainak adta az ő testét és vérét az utolsóvacsorán, hanem minden idő számára, összes követőinek szánta. *Hittétel* a Tridentinumnak fönt (448. lap) idézett és alább sorra kerülő határozatai értelmében.<sup>2</sup> Tagadják a mai liberális protestánsok. A racionalisták és modernisták szerint az Üdvözítő csak jelképes vagy eszchatologiai búcsúvacsorát tartott, és a hivek utóbb a maguk kezdeményezésére vagy esetleg idegen hatások alatt vitték bele a misztikai elemeket.

*Bizonyítás. a) Az Üdvözítő kifejezetten meghagyta:* Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ezeknek a szavaknak a történeti hiteleségéhez nem fér kétség (452. lap); X. Pius elítélte ezt a modernista tételt: Amit Szent Pál az Eucharisztia rendeléséről mond, azt nem kell mind történeti értelemben venni.<sup>3</sup> *b) Az Üdvözítő új szövetséget kötött az emberiséggel, és azt megpecsételte tulajdon testének és vérének áldozatával. Ám a szövetség, kivált Istennek az emberekkel való szövetsége, örök időkre szól, és a szövetségi áldozat az ószövetségi áldozatok tanúsága szerint addig áll fenn és kerül bemutatásra, míg tart a szövetség.*<sup>4</sup> *c) Az Üdvözítő tulajdon testével és vérével akarja táplálni összes hívőit; ezt világosan megmondta az Eucharisziát ígérő beszédében, és eléggé jelzik az ószövetségi jövendölések és előképek, melyek az Eucharisziát mind a messiási ország eledelének várják,*

<sup>1</sup> Ex 24,8.

<sup>2</sup> Trid. 7 c. 1 *Denz* 844; cf. 698 875 938.

<sup>3</sup> *Denz* 2045.

<sup>4</sup> Ex 24,8 1 Cor 11,26.

tehát nem-múló jónak tekintik.<sup>1</sup> Előképei: a teremtés harmadik napja: az életnek, nevezetesen az állati életnek fönntartására szánt növényi élet teremtése<sup>2</sup>; az élet fája a paradicsomban<sup>3</sup>; Melkizedek áldozata<sup>4</sup>; a húsvéti bárány,<sup>5</sup> a manna,<sup>6</sup> a föltett kenyerek,<sup>7</sup> a szövetség vére.<sup>8</sup> *d)* Az Eucharisziát már az első keresztény község Krisztus testének és vérének áldozataként ünnepli.<sup>9</sup>

*Nehézségek.* 1. Az Üdvözítő azt mondta: Ezt cselekedj étek az én emlékezetemre. Ez azonban ellenmond annak a gondolatnak, hogy az ő teste és vére valósággal jelen van az Eucharisziában: *aki valósággal jelen van, arról nem kell emlékezni*; akinek pedig emlékezetét üljük, az nincs jelen. – *Megoldás.* Aki láthatatlanul van jelen, arról megemlékezni nem pszichikai képtelenség, sőt természetszerű. Istenről is megemlékezünk, sőt meg kell emlékeznünk éltünk teljes napjaiban, pedig állandóan és mindenütt valósággal jelen van.

2. *Az Üdvözítőnek nem volt eszében Egyházat alapítani és szentségi kultuszt létesíteni.* Az utolsóvacsora jelképes vagy eszchatologiai jellegű búcsúvacsora volt, melyet a hívek nem az Üdvözítő meghagyásából, hanem a maguk kezdeményezésére ismételték meg. – *Megoldás.* Hogy Krisztus nem alapított Egyházat, minden alapot nélkülöző racionalista fikció ([242 kk. lap](#)). Hogy az Üdvözítő legalább a keresztséget rendelte, azt ma már nem lehet a merőben profán történet álláspontján sem kétségbevonni. De akkor nincs már elvi alap arra, hogy más szentségeknek, és nevezetesen az újszövetségi áldozatnak alapítását valaki elvitassa tőle.

3. Az őskeresztény község, különösen Szent Pál *a misztérium-vallásokból vette át azt a gondolatot*, hogy az Istenséget kultuszlakoma alakjában kell tisztelni, misztikus jelenlétét felidézni, és vele közösségbe lépni. Ilyen mozzanatokot találhattak Mithras, a frigiai Attis, a szíriai Atergatis kultuszában, az eleusisi misztériumokban, a mandeizmusban. – *Megoldás.* Azon kívül, ami a pogány kultuszok és keresztény szentségek vonatkozását illetőleg általánosságban irányadó, itt kétségtelen, hogy a pogány misztériumok vastag monizmusban gyökereznek, és ezért mágiában rekednek meg. Az eucharisziás jelenlétnek metafizikai föltételei az igaz Istennek megtestesülése és Istennek lélekben és igazságban való imádása. Minthogy ezek hiányoznak a pogány vallásokban, semmiféle tartalmi párhuzamot nem mutatnak az Eucharisziával; a misztériumok nem ismerhetik az igaz Istennek valós szentségi jelenlétét, még kevésbé az átlényegülés útján való jelenlétét.

### 3. A hagyomány és az ész tanúsága az eucharisziás jelenlétről.

A *Didache* (cp 10) útmutatásokat ad az Eucharisztia ünnepléséről és azt mondja róla, hogy szellemi étel és ital. A valóságos jelenlétről nem emlékezik meg világosan, de távol áll tőle azt kizárni. Egyébként az összes atyák, kik az Oltáriszentségről szólnak, a valóságos jelenlétet is tanúsítják, még pedig hiánytalan egyöntetűséggel.

1. *A niceai zsinat előtt* a kisázsiai egyházak hitének tanuja, *Ignatius* a hitet mondja ugyan egy helyütt Krisztus testének és vérének<sup>10</sup>; de ez a képes beszéd csak a valós jelenlétben leli megnyugtató magyarázatát; s azt ő kifejezetten vallja: «Az Eucharisziától és a liturgiai imádságtól tartózkodnak (a dokéták); mert nem vallják, hogy az Eucharisztia a mi üdvözítő

<sup>1</sup> Jövendölések: Prov 9 Os 2,24 Is 25,6 Zach 9.

<sup>2</sup> *Iren.* IV 18.

<sup>3</sup> Gen 2,16 cf. Prov 3,18 11,30 15,4 Sir 24,14–31.

<sup>4</sup> Gen 14; Ps 109; cf. *Cypr.* Ep. 65; *Hier.* Epist. ad Marcell.; *August.* Civ. Dei XVI 22.

<sup>5</sup> Ex 12 34,25.

<sup>6</sup> Ex 16,4; cf. Jn 6,31; Ps 77,23–5. Sap 16,20–29 Deut 8,3.

<sup>7</sup> Ex 25,30 40,23 Lev 24,5–9.

<sup>8</sup> Ex 24,8 cf. Heb 9,17.

<sup>9</sup> 1 Cor 11 10; cf. Act 2,42–7 20,7 27,35; Ap 2,7–17 Gal 2,11–4 Heb 13,7–13.

<sup>10</sup> *Ignat.* Tral 8; Rom 7, 3.

Jézus Krisztusunknak teste, mely értünk szenvedett, és melyet az Atya kegyesen föltámasztott». <sup>1</sup> *Jusztin*<sup>2</sup> a titkos istentiszteleti üzemletről szóló keresztényellenes rágalomnak hatásos cáfolatát akarja adni, és ezért a titokfegyelem félretevésével nyíltan szól a keresztény istentiszteletről, mint amely mélységes hódolattal övezi az Eucharisziát. Ennek okát pedig így adja: «Nem mint közönséges ételt és mint közönséges italt vesszük mi azt; hanem miként Jézus Krisztus a mi Üdvözítőnk, amikor Isten igéje által testté lőn és a mi üdvösségünkre testet és vért öltött, úgy tanításunk van (ἐδιδάχθημεν; tehát az egyetemes Egyház hitét fejezi ki, és nemcsak a maga nézetét mondja el), hogy egy tőle eredő imádság által hálaadás közt megszentelt eledel, mely elváltozás útján (κατὰ μεταβολήν) testünk és lelkünk táplálására szolgál, nem más mint ama testté lett Jézus Krisztusnak teste és vére». *Iren* azt mondja: «A kelyhet, mely teremtett dolgokból van véve, tulajdon vérenek jelentette ki, és áthatja vele a mi vérünket, és a teremtéshez tartozó kenyérről biztosít, hogy az tulajdon teste, és vele a mi testünket növeli. Az elkészített kehely és a csinált kenyér magába veszi az Isten igéjét, és lesz belőle a Krisztus testének és vérenek Eucharisziája». <sup>3</sup> Ennek oka Krisztus teremtő ereje; a gnóosztikusok tagadják a teremtést; következetesen tehát ezt is tagadniok kell: «Mikép fogadhatják hittel, hogy a kenyér, mely fölött hálát mondtak, Uruknek teste, és a kehely tartalmazza az ő vérét, ha nem vallják őt a világ Teremtője Fiának?» <sup>4</sup> S ez az Eucharisztia bizonyíték és biztosíték a romlékonyság ellen, melyet a gnóosztikusok sarkalatos tételként vallanak: «Mikép mondhatják, hogy a test romlásra jut és nem kap életre, ha azt Krisztus teste és vére táplálja?!» <sup>5</sup>

*Tertullian* tanítása: «A mi testünk Krisztus teste és vére által tápláltatik, hogy a lélek is Isten által kövéredjék». <sup>6</sup> «A hitért égő buzgóság nyögve panaszolja: Akad keresztény, aki (mint bálványkészítő) a bálványoktól jön a templomba. Ugyanazokkal a kezekkel fogja meg az Üdvözítő testét (az ősegyházban az ostyát az áldozónak kezére tették), melyek az ördögnek csináltak testet. Ó Isten-kisértő gonoszság! A zsidók egyszer emelték kezüket Krisztusra, ezek mindennap tépdésik testét. Az ilyen kezeket le kellene vágni!» <sup>7</sup> «Félő gonddal vigyázunk, hogy kelyhünkől és kenyérünkől akárcsak egy szemernyi is a földre ne hulljon». <sup>8</sup> Igaz, egy helyütt az Eucharisziát Krisztus teste képének mondja; de nyomban hozzáteszi: «nem volna kép, ha nem lenne igaz test». <sup>9</sup> *Ciprián* azt mondja a hittagadókról, akik bűnbánat nélkül akarnak az Eucharisziához járulni: «Erőszakot követnek el Krisztus teste és vére ellen, és többet vétenek most az Úr ellen kezükkel és szájukkal, mint mikor megtagadták.» <sup>10</sup> De mikor üldözés fenyeget, a bukottaktól sem szabad megtagadni: «Mert mi okon buzdítjuk és tanítjuk őket, hogy vérüket ontsák az ő hiteért, ha megtagadjuk tőlük erre a harcukra a Krisztus vérét?» <sup>11</sup> Ha tehát abban a levélben, <sup>12</sup> mely egészen az Oltáriszentségről szól, azt mondja: «A bor Krisztus vérét ábrázolja», nem akarhat ellenmondani ama világos kijelentéseinek, hanem a szentség anyagáról szólóban azt akarja nyomatékozni, hogy az ószövetségi előképek értelmében «bor», és nem víz ábrázolja Krisztus vérét.

<sup>1</sup> *Smyrn.* 7; cf. Phil 4; Eph 20, 2.

<sup>2</sup> *Justin.* Apol. I 66.

<sup>3</sup> *Iren.* V 2, 2–3.

<sup>4</sup> *Iren.* IV 18, 4.

<sup>5</sup> *Iren.* ibid.; cf. IV 17, 5.

<sup>6</sup> *Tertul.* Resur. 8.

<sup>7</sup> *Idol.* 7.

<sup>8</sup> *Cor mil.* 3.

<sup>9</sup> *Marc.* IV 40.

<sup>10</sup> *Cypr.* Laps. 16, 22; cf. 25 26.

<sup>11</sup> *Epist.* 57, 2; cf. 15, 1; 16, 2; 17, 2. Or. dom. 18.

<sup>12</sup> *Epist.* 63, 2.

Az *alexandriaiak* szokásuk szerint itt is szívesen allegorizálnak, különösen mikor az ő «felsőbb», «beavatottaknak» szóló teológiai kísérleteiket mutatják be. Azonban mikor az Egyház egyetemes hitének tanuiként szólnak, a valóságos jelenlétet teljes határozottsággal tanítják.<sup>1</sup> Nagyon világos *Origenes*: «Aki a titkokba be van avatva, jól ismeri Krisztus testét és vérének». «Akik jelen szoktatok lenni az isteni titkokon, tudjátok, hogy mikor az Úr testét veszitek, milyen gondos tisztelettel vigyáztok, hogy egy morzsa se essék le. » A titokfegyelemnek egy érdekes példáját láttuk a pogányoknak szánt apologétikai munkájában: «Mi, akik a mindenség Teremtőjének hálát adunk, könyörgésekkel és hálaadással följánlott kenyereket eszünk, melyek az imádság által bizonyos szent testté válnak, mely a jószándékkal vevőknek szentséget ad».<sup>2</sup>

Az első két századnak ezt az egyöntetű hitét megerősítik az *emlékek*. Így az *Aberkios-féle fölirat* (I 269): «Mindenütt a hit volt vezérem, és mindenütt adta nekem a forrásból a nagy tiszta halat, melyet érintetlen szűz fogott, és örökké ételt ad barátainak, kiváló borral, melyet kenyérrrel együtt szolgál föl». Ezt illusztrálják a *katakombák* festményei; pl. Szent Lucína fülkéjében egy kép halat ábrázol, mely a hátán kosarat hord, benne kenyér és vörösboros üveg. Nem kell csekélybe venni azt a közvetett bizonyítékot sem, mely a *pogányok vádjából* szól: a keresztények thyestesi lakomákban egy kisdéd testének és vérének meg lisztnek keverékéből készült kalácsot esznek.

2. A *niceai zsinat után* a görög atyák, különösen a *kappadóciaiak* és *jeruzsálemiek* Origenest a kelleténél jobban utánozzák az allegoriás magyarázásban, mégis a legerősebb kifejezésekkel szólnak Krisztus valóságos eucharisziás jelenlétéről, különösen katechéziseikben.<sup>3</sup> Így *Jer. sz. Civil*: «Amikor tehát ő maga mondotta a kenyérről: ez az én testem, ki mer habozni? És amikor ő maga biztosított: ez az én vérem, ki mer kételkedni? Valaha a galileai Kánában a vizet borrrá változtatta, mely rokon a vérrel; és nem akarunk neki hinni, mikor a bort vérré változtatja?»<sup>4</sup> Az antiochiaiak közül Magnéziai *Makarius* miután előadta az Üdvözítő utolsóvacsorai szavait, azt mondja: «Az Eucharisztia tehát nem az ő testének és vérének képe, mint némelyek ostoba fővel csacsogták, hanem valósággal az ő teste és vére».<sup>5</sup> Különösen határozott *Aranyszájú sz. János*, a doctor Eucharistiae: «Sokan mondják mostanában: Be szeretném látni az alakját, az arcát, ruháját, saruját! Őt magát látod, őt magát érinted, őt magát eszed!»<sup>6</sup> Nestorius sem tagadta a valóságos jelenlétet, de eretnekségének eucharisziás következményeit nagy ellenfele *Al. sz. Ciril* mégis visszautasítja: «Nem fogyasztjuk mi az istenséget, amint valaki kajánul szemünkre hányhatná, hanem az Igének tulajdon testét, melyet az Ige éltet; sem emberevést nem követünk el».<sup>7</sup> Ugyanez a szíreknek és perzsáknak hite.<sup>8</sup> Sőt az 5. század folyamán a keleti egyházból kivált felekezeteknek, a nesztorianusoknak és monofizitáknak is ugyanaz a hite, melyet a régi szertartások, különösen az epiklézis tartalma tanúsítanak.

A *latin atyák* tanítása lehetőleg még világosabb és határozottabb: *Hilarius* nemcsak azt mondja, hogy az Üdvözítő szavai után (Jn 6) immár nem foroghat fönn semmi kétség a test és vér valóságára nézve,<sup>9</sup> hanem a nagy görög atyák mintájára az Atyának és Fiúnak valóságos szentháromsági egységét a hívőknek az eucharisziás Krisztussal való igazi egységével

<sup>1</sup> Így már *Clemens Al. Paed.* I 6; II 2.

<sup>2</sup> *Origen.* in Lev hom. 9, 10. In Ex hom. 13, 3. Cels. VIII 33; cf. in Ps 37 hom. 2, 6. Ugyanígy *Dionys. Al.* apud *Euseb.* H. E. VII 9.

<sup>3</sup> *Nyssen.* Or. cat. 37; *Nazians.* Or. 45, 19; Epist. 171; *Cyrl. Hier.* Cat. myst. 4.

<sup>4</sup> Cat. myst. 4, 1–9; 5, 7 10–22; cf. *Basil.* Epist. 93; azonban Epist. 8, 4.

<sup>5</sup> Apud *Pitra* Spicileg. Solesm. I 548.

<sup>6</sup> *Chrysost.* in Mt hom. 82, 4; cf. in 1 Cor 24, 1 4; in Heb 17, 3; De poenit. hom. 9, 1.

<sup>7</sup> *Cyrl. Al.* Adv. Nestor. IV 5; in Lc 22, 19. Ugyanígy *Macar. Aegypt., Serap. Athanas.* Adv. Maxim. phil. 2.

<sup>8</sup> *Aphrat.* Demonstr. 3, 2; 12, 6; *Ephraem* in hebd. s. sermo 4, 4; *Carmina Nisib.* 3, 7.

<sup>9</sup> *Hilar.* Trinit. VIII 14.

világítja meg.<sup>1</sup> *Ambrus* tüzetesen foglalkozik a nehézségekkel is és a titkot iparkodik hasonlatokkal megvilágítani: «Azt fogod mondani: De mást látok... Nincs hát ereje Krisztus szavának az elemek fájának megváltoztatására? Amit készítünk, a Szűztől született test. Mit akadékoskodol itt a természetnek rendjével, mikor a természetnek rendjéből kitör az Úrnak épen szűz születése is! Bizony, a Krisztus igaz teste ez, mely megfeszített és eltemetett; valóban annak a testnek szentsége ez!»<sup>2</sup> Ebbe a gondolat- és kifejezőkörbe kapcsolódik bele utóbb Paschasius eucharisztatana. *Szent Ágoston*nak, eucharisztatana nincs nehézségek híján, melyeknek alább szemébe nézünk. De akárhány kijelentése nem hágy kétséget az iránt, hogy vallotta a valóságos jelenlétet: «Amit láttok, kenyér és kehely; ezt mondja nektek a szemetek. Amit azonban fölvilágosodott hitetek vall: a kenyér Krisztus teste, a kehely Krisztus vére. Miképen teste a kenyér és vére a kehelynek tartalma? Ezek, testvéreim, ép azért szentségek, mert más az, amit látunk és más az, amit értünk rajtuk».<sup>3</sup> Azt is mondja, hogy az utolsó vacsorán az Üdvözítő magamagát hordozta a kezén<sup>4</sup>; továbbá: «Senki sem veszi ezt a kenyeret, ha előbb nem imádta».<sup>5</sup> Ezekhez hozzá kell venni, amit Szent Ágoston az eucharisztias áldozatról mond, ahol beszédje igen reális. Egyébként már eleve teljesen valószínűtlen, hogy a realista Ambrus tanítványa az Oltáriszentségben szimbolista legyen. Ezenkívül a valóságos jelenlét hite az ő korában keleten és nyugaton általános volt. Ha ő másképp tanított vagy gondolkodott volna, lehetetlen, hogy ezt valaha szemére ne lobbantották volna annak a férfinak, ki minden mozgalomban az első csatasorban küzdött, és ezzel sok becsületet de sok ellenséget is szerzett, akik az ellenségnek éles szemével lesték minden szavát és tettét.

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

*Az atyák homályos eucharisztias kijelentéseinek kellő méltatása* végett meg kell fontolni:

a) Eucharisztias eretnecség akkor nem volt a látóhatáron; s így az atyák gondtalanabban szólhattak. Hozzájárul, hogy az avatatlanok előtt ebből a gyöngéd titokból nem akartak elárulni többet, mint ami szükséges volt; az avatottaknál pedig föltételezhatték a valóságos jelenlét hitét, és ezen túlmenve kerülgették a titoknak hittel és sejtéssel fölrható mélységeit, s a dolog nehézsége miatt többnyire beérték homályos utalásokkal. b) *Az eucharisztias terminologia* csak a Berengarius-féle mozgalmak hatása alatt alakult ki, a skolasztika java korában. Biztos és szilárd terminologia híján az atyák helyes gondolataikat nem egyszer hiányos, és (különösen a kidolgozott terminologia verőfényénél nézőnek szemében) félreérthető formában fejezték ki. Nevezetesen a jel, jelkép, kép (signum, figura, symbolum, τύπος, ὁμοίωμα) nevével olyan fogalmakat jelöltek, melyeket a későbbi terminologia másképp fejez ki. Így α) a kenyér és bor színeit az alattuk rejtőző Krisztus teste és vére képenek, jelképenek mondták olyan szerzők is, akiknek «realista» álláspontjához legkisebb

<sup>1</sup> Ibid. 13.

<sup>2</sup> *Ambr.* *Myster.* IX 51–53; cf. *Ps. Ambr.* *Sacr.* IV 14–16.

<sup>3</sup> *August.* *Sermo* 272; cf. 132; 5; 6.

<sup>4</sup> In *Ps* 33, 1, 10; cf. 2, 2.

<sup>5</sup> In *Ps* 98, 9; cf. in *Jn* 47, 2; 27, 11.

kétség sem fér.<sup>1</sup> β) Krisztus szentségi léte halandó földi állapotához és mennyei dicsőségéhez viszonyítva jelképes testnek, típusnak, illetve antitípusnak is mondható. γ) Több szentatya, nevezetesen a misztikus hajlamúak az Eucharishtiában Krisztus titokzatos testének vagyis az Egyháznak jelképét is látták.<sup>2</sup> c) Az allegoriára hajló és a szellemibb irányú atyák azon igyekeztek, hogy a hiveket a merőben külsőséges, fizikai («foggal és gyomorral való»: August.) áldozástól szellemibb, hitben való áldozásra tereljék. Már most ez a szentségi és egyben *lelki áldozás* a merőben fizikaihoz (a merőben szentségihez vagy épen kafarnaumihoz) viszonyítva «misztikai, hitben, képben való vétel», t. i. nem egyszerűen testnek és vérnek, hanem elevenítő testnek és vérnek vétele.<sup>3</sup>

Függelék. *A valóságos eucharisziás jelenlét titka és az emberi elme.* – *A magára álló elme nem tudja igazolni Krisztus eucharisziás jelenlétét*; mert nincs olyan merőben természeti úton megállapítható igazság, sem a tapasztalat sem az ész rendjében, melynek egyedül lehetséges magyarázata a valóságos eucharisziás jelenlét volna. Ez különben nyomban nyilvánvaló annak a szemében, aki megfontolja, hogy föltétele, a megtestesülés is mélységes titok. Mindazáltal a hívő elme meg tudja állapítani, hogy ez a titok észszerű összefüggésben van a hit egyéb titkaival, vagyis ki tudja mutatni teológiai illőségét; aztán rá tud mutatni tapasztalati jelenségekre, melyek nagymértékben valószínűvé teszik a fogékony elme előtt a valóságos jelenlétet akkor is, ha hitből még nincs róla meggyőződve.

a) *Az istenkeresés mélységes vágya*, melyet Isten minden eszes teremtménynek hozományul adott, az emberben testi-lelki kettős természetének megfelelően sajátos alakot ölt: Az ember lelke mélyén áhítja Istennek érzékelhető közelségét. Ennek az Immanuel-váagnak elvben és egyetemesen eleget tesz a megtestesülés titka. Általa Isten az emberek között üti föl a lakását, isteni fölségének sérelme nélkül emberi szemmel néz a vergődő emberre, és megnyitja meleg vértől duzzadó szívét az emberi nyomorúságnak és inségnek. De ennek az érzékelhető istenközelségnek biztosítása a történet végéig minden egyes ember számára, és így az egyetemes és kiirihatatlan Immanuel (velünk az Isten) vágya csak az Oltáriszentségben valósul meg. Általa az Isten-ember az ő istenségének teljes fölségét és emberségének közvetlenségét a legelemibb anyagnak, a kenyérnek és bornak fátyla alá rejtve közvetlenül kínálkozik minden Istent áhító hívőnek, s ezzel *levonja az Immanuel-gondolatnak végső következményét*. Általa valóra vált a keresztyény község számára, hogy «nincs más ilyen nagy nemzet, melyhez oly közel lennének istenei, mint amilyen közel van mihozzánk a mi Istenünk»<sup>4</sup>; és ezzel emberkereső leereszkedésének meg nem haladható nagy bizonyosságát adta: «Mivel szerette övéit, kik e világban valának, mindvégig szerette őket».<sup>5</sup> Az Oltáriszentségben az embernek közvetlenséget kereső Isten-áhítása, és Istennek önmagát a teremtmények számára élettartalmul adó leereszkedése fölülmulthatatlan módon találkozik és valósul: tabernaculum Dei cum hominibus.

Igy az Oltáriszentségben mint hitnek titkában (mysterium fidei) ég és föld, Isten és világ, láthatatlan és látható, örök és időben lett valóságok szent ölekezésben úgy egyesülnek, hogy mindegyiknek érintetlen marad saját értéke és jellege, és végül valamennyi a legbensőségesebb istenközösségben találja meg támaszát és teljesülését. Ezáltal az Oltáriszentség *a keresztyény életnek központja és titokzatos forrása*, melyből minden élete táplálkozik: a hitnek, áhítatnak, az istentiszteletnek, a vallási közösségnek központja és szíve. Az Oltáriszentség körül épülnek a templomok, oltárok köré gyűlnek a hívek, az Oltáriszentség imadásából nyílnak a katolikus áhítatnak leggyöngédebb virágai, az Oltáriszentség készítése a

<sup>1</sup> Igy Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 20; Tertul. Marc. IV 40.

<sup>2</sup> Igy Did. 9, 4; Can. Serap.; August. Sermo 272; cf. 1 Cor 10,17.

<sup>3</sup> Igy különösen energikusan és sűrűn August. Doctr. chr. 3, 24; in Jn 26, 1.

<sup>4</sup> Deut 4,7; cf. Lev 26,1–13.

<sup>5</sup> Jn 13,1.



hívó közösségnek istentisztelése, vétele az istenszeretésnek és az Istenben való megerősödésnek legkiválóbb eszköze.

b) Ez a leggyöngédebb és legfölségesebb titok azonban nagy földadat elé állítja a hitet. Természeti alkatunk és összes életnyilvánulásaink szoktató erejének hatása alatt második természetünké vált, hogy érzékeinkre hallgassunk. Már most ebben a szentségben minden érzék: a látás, tapintás, ízlés kenyérről és borról beszél. S a hitigazság mégis azt követeli, hogy az érzékeknek sokszoros és hangos tanúsága ellenére Krisztus testét és véréát higgyük. Az elmének ezt az áldozatát (sacrificium intellectus) azonban meg lehet hozni. Hisz még a természet rendjében sem az érzékeké a végső szó. A csillagvilágok, a színek, hangok világa, az anyag, sőt földünk alakja és állapota egészen más, mint azt érzékeink mutatják; erről meggyőz a reflektáló elme, mely tehát az igazság megismerésének magasabb fóruma mint az érzékek. Mi lakik egy felsőséges szellemű embernek belsejében, milyen gondolatok és érzések hevítik, sőt mit rejt egy zárt szekrény, azt nem az érzékek, nem a szó tágabb értelmében vett tapasztalás mondja meg, hanem föltárja ama rejtett lelki életnek birtokosa avagy ama szekrénynek készítője, és mi elfogadjuk tőle. Így a természetfölötti hit is a valóság megállapításának érzék-meghaladó forrása. Mit rejt a titokzatos Oltáriszentség, annak megmondhatója a szerzője, Jézus Krisztus. Az ő szava az örök igazság szava; ő az érzékeknek is, az elmének is, a hit-nemző kinyilatkoztatásnak is szerzője. Az ő szavára lehet, sőt kell az érzékek ellenére is megállapítani a valóságot; az érzékek megcsalhatnak, sőt az ész és emberi tekintély is megcsalhat; Isten nem csalszik meg: Credo quidquid dixit Dei Filius! (Szent Tamás Adoro himnusza).

Krisztus valóságos eucharisztiai jelenléte ma is botránykő, mind a befelé mind a kifelé készülőknek. «Mikép adhatja ez nekünk az ő testét?» Hogyan higgyem annak az ellenkezőjét, amit tapasztalok? ezt kérdik csakúgy, mint a kafarnaumi zsidók. A szentjánosi evangélium 6. fejezetének feszültsége ott reszket a mai embernek is a lelkében. És a megoldás, az összes nehézségek kulcsa ma is az, ami akkor volt: az élő szeretet, amely véréát és életét adja barátaiért, amely önmagát adja eledelül és italul annak, akit egészen szeret. Mert Krisztus szerette övéit, végig szerette őket, egészen a teljes odaadásig; és ezen nem ütközik meg egy anya sem, aki tulajdon véréát és testével táplálja gyermekét, és ezt megérti mindenki, aki személyes viszonyba lépett azzal, amit az Úr Krisztus odatűz eucharisztiai nagy ígéretének (Jn 6) a homlokára: Az igék, melyeket szólottam nektek, szellem és élet.

Ennek a nagy bizonyoságnak ellenpróbája, hogy a századok folyamán minden népben és minden rendben a kiskorúak és a hatalmas szellemek elhitték, ami ellen tusakodnak az érzékek és az emberi kevélység, mely mindent a maga eszének és érzésének mérlegén akar lemérni; és ebből a hitből fakadtak és táplálkoztak a katolikus vallási életnek leggyöngédebb és egyben leghatalmasabb megnyilvánulásai. Ennek a példátlan jelenségnek nincs más megnyugtató magyarázata, mint hogy itt az érzékekkel ellentétben álló, de ellenállhatatlan valóság szava szól, az örök Igazság szava: Nihil hoc verbo Veritatis verius!

## 101. §. Az átlényegülés.

*Diekamp* III § 26 27 29; *Bartmann* II § 179–180 182; *van Noort* 4, 3, 1; *Pesch* VI prop. 69–70; *Schanz* § 29; *Billot* th. 34–41 46–7; *Scheeben* Myst. § 72; *Lessius* Perf. div. XII 16. – *Thom* III 75 77; *Suarez* 50 54 56–7; *Salmant.* tr. 23 cp. 2 5 8; *Billuart* Euch. 1, 5–7; *Berti* XXXIII 2, 2–4; *Frassen* Sac. tr. 2, disp. 1, a. 2 s. 2. – G. R. *Billuart* De mente Ecclesiae catholicae circa accidentia Eucharistiae 1715; S. C. *Ubaghs* Du dynamisme dans ses rapports avec la sainte Eucharistie 1861; J. A. *Picirelli* Disquisitio dogmatica-critica-scholastica-polemica de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis 1912; F. X. *Fischer* Die eu charistischen Gestalten im Lichte der Naturwissenschaften 1925; J. *Puig de la Bellacasa* De transsubstantiatione secundum Thomam 1926; F. M. *Cacchia* De natura transsubstantiationis iuxta s. Thomam et Scotum 1928.

### 1. Az átlényegülés valósága.

*Tétel. Krisztus az Oltáriszentségben átlényegülés útján jelenül meg. Hittétel. A trentói zsinat* ünnepélyesen kimondja: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a legmértősebb Oltáriszentségben a kenyér és bor szubstanciája megmarad a mi Urunk Jézus Krisztus testével és vérével együtt, és tagadja azt a csodálatos és páratlan átváltozást, mellyel a kenyér egész szubstanciája testté és a bor szubstanciája vérré válik, úgy hogy a kenyérnek és bornak csak színei maradnak, mely átváltozást az Egyház igen alkalmas szóval transzszubstanciációnak nevez». <sup>1</sup> VII. Pius a pisztójaiakkal szemben még egyszer nyomatékozta, hogy a transzszubstanciáció a Tridentinumtól ünnepélyesen kimondott hitigazság, és nem merőben skolasztikai tétel. <sup>2</sup>

*Magyarázat.* A zsinat tanítása értelmében 1. az Oltáriszentségben megszűnik a kenyérnek és bornak egész szubstanciája; vagyis az aristotelesi lénymagyarázat fogalmaival szólva: megszűnik a kenyérnek és bornak őszanyaga és lényegi formája (materia prima et forma substantialis), s helyükbe lép az Úr Krisztus teste és vére. Még pedig úgy, hogy 2. a kenyér és bor szubstanciája átváltozik Krisztus testévé és vérévé. 3. Az átváltozás után megmaradnak a kenyér és bor színei, vagyis folytatva a skolasztikus-aristotelesi beszédet: a kenyér és bor szubstanciájának megszűnte után megmaradnak a járulékaik. Ezek a mozzanatok dogma jellegűek; tagadásuk eretnokség. Már nem tartozik a dogmához, hanem annak mintegy óvó burkát alkotja a transzszubstanciáció kifejezés, melynek elvetése nagy vakmerőség volna, de nem eretnokség (Suarez). Ezt a dogmát természetesen *tagadják* a valóságos eucharisztias jelenlét ellenesei; nevezetesen Berengár tanította azt, hogy a kenyér és bor szubstanciája megmaradnak. Követői aztán a valóságos jelenlétet elismerték, de companatio-t hirdettek. Ez lett Luthernek is jellegzetes tanítása: a kenyérral és borral együtt van jelen Krisztus teste és vére (companatio, consubstantiatio). Osiander szerint az Ige személyes egységre lépett a kenyér és bor szubstanciájával. Krisztus kenyérré lett, mint annak idején testté lőn (impanatio, incarnatio). Az átlényegülés mivoltának szabatos meghatározása körül tévedésbe esett néhány katolikus teologus is, úgymint P. Bayma és Rosmini. <sup>3</sup>

*Bizonyítás.* Az átlényegülés *burkoltan benne van az Oltáriszentség alapító szavaiban.* Az Üdvözítő ugyanis kezébe vette a kenyeret és utóbb a kehelyben levő bort és azt mondta: Ez az én testem, ez az én vérem. Ezek isteni szavak, tehát föltétlenül igazságot fejeznek ki. De akkor azt mondják, hogy ami e szavak kimondása után Krisztus kezében, illetve a kehelyben volt, az az ő teste és vére, és már nem kenyér és bor. Ha ugyanis megmaradt volna a kenyér és bor, mint azt a companatio elmélete tanítja, akkor az Üdvözítő szavainak ez volna az értelme: Ez a kenyér és az én (benne levő) testem az én testem. Ez azonban ellenkezik az azonosságnak logikai alapelvével; A + B nem lehet annyi mint A. Következésképp az Oltáriszentségben megszűnt a kenyér és bor, helyébe megjelent Krisztus teste és vére. Ámde miért szűnt volna meg a kenyér és bor, ha nem azzal a célzattal, hogy helyét elfoglalja Krisztus teste és vére? Ez pedig átváltozás! Végezetül az Üdvözítő szavainak kimondása után is, ami kezében és a kehelyben volt, kenyér és bor külsejét mutatta; tehát megmaradtak a kenyér és bor színei. Így tehát az Üdvözítő utolsóvacsorai szavaiban tartalmilag benne vannak az összes mozzanatok, melyekkel a trentói zsinat meghatározza az átlényegülést; és így nincs igaza Scotusnak, hogy az Üdvözítő szavaiból nem lehet bizonyítani a kenyér és bor szubstanciájának megszűnését. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> Trid. 13 c. 2 *Denz* 884 cf. cp 4.

<sup>2</sup> *Denz* 1529.

<sup>3</sup> Cf. *Denz* 1843–5 és 1919 1920.

<sup>4</sup> Cf. Trid. 13 cp 4 *Denz* 877.

*Nehézségek.* 1. Az Üdvözítő utolsóvacsorai szavai *a companatio-t legalább nem zárják ki.* Hiszen értelmezhetők az efféle kijelentések mintájára: valaki egy erszényt fölmutat és azt mondja, ez arany; vagy egy hordóra mutat és azt mondja, ez bor. – *Megoldás.* Az erszény, a hordó stb. természeténél és rendeltetésénél fogva tartó; úgy hogy a nehézségben említett metonímiás kifejezéseket mindenki helyesen érti. Ellenben a kenyérnek egyáltalán nem az a rendeltetése, hogy egy emberi testnek tartója, mintegy edénye legyen. Tehát az Üdvözítő szavának: Ez az én testem, épúgy nem lehet azt az értelmet adni: ez a kenyér tartalmazza az én testemet, mint ha valaki egy cipóra azt mondaná: ez arany (ha mindjárt belésütött aranyakra gondol is). Ha az Üdvözítő szavainak analógiáját keressük (mását a tapasztalati világban hiába keresnők), olyanféle szólásokban találjuk meg, mint ha a hadúr egy vitéz hadnagynak azt mondja: te kapitány vagy!

2. *Szent Pál az Eucharisziát kenyérnek nevezi:* «A kenyér, melyet megszegünk, nemde az Úr testében való részesülés?»<sup>1</sup> Ugyanígy az Üdvözítő a kehely tartalmát bornak nevezi: «Mostantól fogva nem iszom ebből a szőlőtermésből asnapig, mikor azt az újat iszom majd veletek Atyám országában».<sup>2</sup> – *Megoldás.* Az Eucharisziát lehet kenyérnek nevezni akkor is, ha az már nem kenyér többé, hanem az Úr teste, még pedig azért, mert kenyér volt, és mert a kenyér színét mutatja. Ezért mondhatta az Üdvözítő a kehely tartalmát bornak akkor is, ha az imént idézett szavakat nem az utolsóvacsorai cselekedet előtt mondotta (amit azonban Szent Lukács előadása valószínűvé tesz; [452. lap](#)). Egyébként Szent Pál is az Egyház is, mikor az Eucharisziát kenyérnek nevezik, mindig megminősítik: a kenyér, melyet megszegünk, mennyei, angyali, titokzatos kenyér stb.

A *szenthagyomány* során az *első három század* atyái egyszerűen vallják és hirdetik a valóságos jelenlétet, de a módjával nem sokat foglalkoznak. Mellesleg azonban olykor mégis szó kerül róla; s valahányszor Krisztus oltáriszentségi megjelenülésének módját érintik, mindig olyan kifejezésekkel szólnak, melyek az átlényegülést föltételezik, és soha olyanokkal, melyek Luther vagy Osiander fölfogásának kedveznek. Így azt mondják: A kenyér és bor Krisztus testévé és vérévé lesz;<sup>3</sup> «az Üdvözítő a kenyeret az ő testévé tette e szavakkal: ez az én testem».<sup>4</sup> A *4. századtól* kezdve tanításuk határozott, bár megfelelő terminológia híján még nem formális. A fönt idézett és jelzett helyeken Krisztus eucharisziás megjelenülését olyan kifejezésekkel jellemzik, melyek világosan tartalmazzák az átlényegülés gondolatát: transfigurari, conficere corpus, mutare species, consecrare, μεταποιεῖσθαι, μεταβάλλεσθαι, μεταδυθμίζειν, μετασκευάζει, μεταστοιχειώσαι. Különösen világosan szólnak az epiklézisek (lásd [514. lap](#)), melyeknek mindnek ez a tartalma: Küldje Isten az ő Szentlelkét, hogy átváltoztassa a kenyeret az ő Krisztusa testévé és a bort az ő Krisztusa vérévé.<sup>5</sup> Damascenus<sup>6</sup> már skolasztikus módon kutatja az átlényegülés módját. Abukurra azt mondja: az átlényegülés apostoli hagyomány, ha nincs is (formálisan és kifejezetten) benne a Szentírásban. A latin atyák közül Ambrus<sup>7</sup> az átlényegülés igazolására és megvilágítására egy sereg szentírási analógiára hivatkozik, minők a teremtés ténye, a megtestesülés, az egyiptomi csodák: Mózes botjának kígyóvá változása, a Nilus vizének vérré változása; továbbá Elizeus baltájának úszása, a Vörös-tengeren való átkelés, a Jordán megállása. Jeruzsálemi sz. Ciril hivatkozik a kánai csodára.

<sup>1</sup> Cor 10,16.

<sup>2</sup> Mt 26,29.

<sup>3</sup> Iren. V 2, 3; cf. I 13, 2.

<sup>4</sup> Tertul. Marc. IV 40; cf. Cypr. Epist. 63, 9.

<sup>5</sup> Euchol. Serap., Papyrus Dér-Balyzeh; Const. Apostol. VIII 12 39.

<sup>6</sup> Damascen. Fid. orth. IV 13.

<sup>7</sup> Ambr. Myst. IX 52.

Hogy mennyire ez volt az Egyháznak legalább burkolt gondolata, csattanósan megmutatta *Berengár föllépése*: az egész Egyház mint egy ember ellene támadt, és egy-kettőre megtalálták vele szemben a helyes kifejezéseket is: Az a hitvallás, melyet a római zsinat 1079-ben terjesztett Berengár elé, azt mondja, hogy a kenyér és bor lényegesen átváltozik (substantialiter mutari<sup>1</sup>); a *Hildeburtus Lavardinus* tours-i érseknek tulajdonított *De sacramento altaris* c. 1079 körül írt munkában mutatható ki először a transsubstantiatio szó, mely a lateráni zsinaton szerepel először hivatalosan. S hogy a görög egyház hite nem más, nevezetesen nem egyszerű transformatio (mintha az őanyag meghagyása mellett csak a szubstanciás forma változnék meg), annak kézzelfogható bizonyossága az a tény, hogy a görögök a transsubstantiatio szót μετασσίωσις alakjában egyszerűen átvették; sőt már előbb használták a μεταστοιχείωσις, transelementatio szót, és az egyesülési zsinatokon etekintetben sohasem támasztottak nehézségeket.<sup>2</sup> Bizonyos, hogy a görögök az eucharisztiai jelenlét mivoltának mélyebben járó tárgyalása előtt kitértek, illetve tartózkodók voltak. Ezen azonban nem csodálkozhatunk, ha meggondoljuk, hogy őket sem Berengárhoz hasonló mozgalom nem kavarta föl, sem skolasztikájuk nincs; sőt Damascenus óta megrekedt minden alkotó teológiai tevékenységük. Ha pedig némely atya úgy beszél, mintha az Eucharishtiában megmaradna a kenyér természete, lényege (φύσις, οὐσία), ezt a hiányos és tökéletlen terminológiájuk rovására kell írni.

A *hivő elme* megmutatja az átlényegülés teológiai illőségét és iparkodik szabatosan megállapítani tartalmát és vonatkozásait.

*Az átlényegülés illősége.* 1. Ha Isten jónak látja, hogy Jézus Krisztus szentségi módon valósággal megjelenüljön, az csak átlényegülés útján történhetik; a valóságos megjelenülésnek minden más módja ugyanis lehetetlen. a) Krisztus nem jelenhetik meg az Oltáriszentségben helyzetváltoztatás útján, mert a mennyországot immár nem hagyja el. b) Nem teremtés útján; mert már létezik; holott a teremtésnek kiindulópontja (terminus a quo) a nem-lét. c) Nem companatio illetve consubstantiatio útján; mert ebben az esetben egy való (a kenyér) kettő volna: kenyér és Krisztus teste, ami ellentmond az azonosság logikai alapelvének; ezenfölül az Oltáriszentség állandó család volna: az érzékek, az ész, sőt a hit is azt mondaná, hogy kenyérral van dolgunk, és valójában kenyér és Krisztus teste volna jelen. d) Ki van zárva szubstanciás átváltozás is abban az értelemben, hogy a kenyér és bor átmegy Krisztus testébe és vérébe, miként az emésztés fiziológiai folyamatában a táplálék a testszervezet alkotó elemévé válik; mert ebben az esetben Krisztus teste most is változásoknak volna alávetve, ami ellenkezik megdicsőült jellegével és állapotával. Marad tehát mint egyedüli lehetőség az átváltozásnak az a fajtája, melyet a Tridentinum állapított meg.<sup>3</sup>

2. Csak az átlényegülés illik bele a titkoknak ama rendszerébe, melyeknek tengelyébe a Szentháromság a megtestesülés és az Egyház titkát helyezte. a) A keresztények arra vannak híva, hogy *Krisztussal mint fővel egy titokzatos testté* forrjanak össze. Ennek a titokzatos egységnek ontológiai megvalósítása a szentségi jegyek útján történik; misztikai táplálékát azonban az Oltáriszentség szolgáltatja: «Sokan vagyunk egy test Krisztusban; egyenként azonban egymásnak tagjai»; «egy test vagyunk sokan; mindnyájan, kik az egy kenyérben részesülünk».<sup>4</sup> Ha azonban Jézus Krisztus az Oltáriszentségben nem átlényegülés útján volna jelen, hanem consubstantiatio útján, akkor ennél a misztikai egyesülésnél miközénk és a Krisztus teste meg vére közé odaékelődne a kenyér és bor, és útját állná a közvetlen élő

<sup>1</sup> Denz 430; cf. 465.

<sup>2</sup> Hefele Konziliengesch. V 568.

<sup>3</sup> Thom III 75, 2; Gent. IV 63.

<sup>4</sup> Rom 12,5; 1 Cor 10,17.

egyesülésnek. A *companatio*-t valló luterizmus meglazítja a hívőknek Krisztussal való misztikai közösségét. Az átlényegülés az Immanuel titkának utolsó logikus mozzanata; csak általa és benne adja magát Isten az őt áhító embernek, közvetlenül teremtményi választófal nélkül, fönn tartás nélkül, a boldog mennyei Isten-bírási előíze- és zálogaként. Viszont *b)* csak az átlényegülés által valósul az újszövetségi fokozatnak megfelelő tökéletességben és teljességben az embernek Isten felé törtető áldozatos hódolata és igyekezete; nem kenyér és bor, hanem a belőle lett igazi Krisztus szent teste és vére az a *tiszta és szent áldozat*, mely Istennek tetsző módon száll ég felé, s benne és vele az ő misztikai egységében élő hívők közössége. Ha az Oltáriszentség maradna kenyér és bor, általa nem közvetlenül Krisztust és nem mindenestül, fönn tartás nélkül a Krisztusba vált hívők együttességét adnók Istennek szent áldozatul, hanem más alsóbbrendű és értékű adományt is. Ilyenformán az átlényegülés a természetfölötti lét- és életrend katolikus alap gondolatának jelképe, záloga és szerve. Amint ugyanis az átlényegülésben a kenyérnek és bornak egész szubstanciája átváltozik Krisztussá, amint így az egész természet természetfölötti létbe magasztosul, úgy az egész kegyelmi rend arra vállalkozik, hogy ami nyers, rakoncátlan természet az egyesben és a közösségben, azt fokozatosan mind természetfölötti létté gyúrja át, a Szentháromság tartalmával telíti meg és a szentháromsági életnek és létnek tükrévé és részesévé teszi.

*Az átlényegülés skolasztikai meghatározása.* *Szenvedőleg tekintve* az átlényegülés az átváltozásnak egy faja. *Az átváltozás* pedig (*conversio*) egy dolgról másra való átmenetei a létnek valamely mozzanatában (*sub aliqua ratione entis*). Ez a hozzáadás kizárja a merő egymásutánokat illetve a fosztásokat (*privationes*), melyekben t. i. időrendben fölváltják egymást kontrér létmozzanatok: világosság és sötétség, egészség és betegség, kegyelem és bűn. Minden átváltozásnál megállapíthatók a következő elemek: *a)* az átváltozás kezdő és végmozzanata (*terminus a quo et ad quem*); *b)* a két határmozzanat közti összefüggés, melynek értelmében lehet azt mondani, hogy ami előbb *A* volt, az most *B*. *c)* Egy közös harmadik, nem mint okvetlenül szükséges elem, hanem mint a másodíknak, vagyis a két határmozzanat közti összefüggésnek velejárója és jele.

1. Már most az átlényegülésnél *az átváltozás* formális kezdő *mozzanata* (*terminus a quo formalis*) a kenyér és bor szubstanciája, vagyis az aristotelesi természetbölcselet nyelvén az őszanyaga is a szubstanciás formája is. Ha csak a szubstanciás forma változnék (így Durandus), és az őszanyag megmaradna, közönséges átalakulással volna dolgunk, mint mikor pl. valaki kenyéret eszik, és az átváltozik szervezetének alkotórészévé. Ha pedig csak az őszanyag változnék át, megint nem teljes átváltozás, átlényegülés történnék, hanem csak részleges. Ennek megfelelően az átlényegülés formai végmozzanata (*terminus ad quem formalis*) Krisztus teste és vére. Teljes kezdő mozzanata (*terminus a quo totalis*) a kenyér és bor szubstanciája a színekkel együtt; a teljes végmozzanat (*terminus ad quem totalis*) Krisztus teste és vére a színekkel együtt. Ebből látni való, hogy az átlényegülést hibásan fogta föl *Rosmini*<sup>1</sup>: A kenyér azért és azáltal válik Krisztus testévé, mert Krisztus lelke kiterjeszti reá informáló, azaz éltető, alakító, szervező tevékenységét. Hasonlóképp megmásmítja a katolikus igazságot P. *Bayma* nézete<sup>2</sup>: Az átlényegülésben a kenyér és bor azért már nem szubstancia, azaz magában álló való, mert az átlényegülés után Krisztus testének mintegy természetfölötti járuléka lett.

2. Az átlényegülés *két végmozzanata közti összefüggés* abban áll, hogy a kenyér és bor szubstanciája mint olyan megszűnik létezni, de azzal a célzattal és rendeltetéssel, hogy Krisztus testévé és vérévé lesz. Hogy pontosan miképp történik ez, erre nézve *Scotus*, a régibb skotisták és a nominalisták azt mondták, hogy Isten megsemmisíti a kenyér és bor szubstanciáját. Szent Tamás azonban helyesen utal arra, hogy Isten semmit sem semmisít meg

<sup>1</sup> *Denz* 1919 1920.

<sup>2</sup> *Denz* 1843–6.

abból, amit alkotott<sup>1</sup>; továbbá ebben az esetben nem jönne létre igazi átváltozás: nem lehetne azt mondani, hogy a kenyér Krisztus testévé lesz, hanem csak azt, hogy a kenyér helyébe annak megszűnte után lép a Krisztus teste. Mások *Genti Henrikkel* az ellenkező végletbe estek: a kenyér és bor szubstanciája megszűnés nélkül átmegy Krisztus testébe és vérébe. Ez t. i. nem egyeztethető össze az Üdvözítő megdicsőült testének állapotával. Nem szabad ugyanis ebben a kérdésben tágitani attól a tételtől, hogy az átlényegülésben Krisztus testén és vérén nem esik változás, hanem csakis a kenyér és bor szubstanciáján.<sup>2</sup> S ez az átlényegülés titok jellegének egyik legsúlyosabb mozzanata: a kenyér és bor szubstanciája megszűnik, de úgy, hogy Krisztus testévé és vérévé válik; anélkül azonban, hogy Krisztus teste és vére kenyérré és borrá válnék, illetve azt asszimilálná, általa gyarapodnék és olyan lényegi léthatározmányt öltene, mellyel előbb még nem rendelkezett.

3. A közös *harmadik valami*, ami a kiinduló és végmozzanat között közvetít és ami mint a két végponttal közös állandó megmarad: a kenyér és bor járulécai, vagyis az, ami belőlük az érzékek alá esik.

Az átlényegülés azért *páratlan és csodás átváltozás*, mert a) a természetben található szubstanciás változások (pl. az asszimilációs életfolyamatok) aristotelesi nyelven szólva csak a szubstanciás formát érintik, nem az őanyagot is, azaz nem hatolnak le a lét legmélyebb gyökerére. b) A természeti szubstanciás változások megfelelően megváltoztatják a járulékokat is (pl. az emésztés a tápláléknak színeit egészen másokká teszi). Az Oltáriszentségnél azonban érintetlenül megmaradnak, még pedig már most megfelelő, természetszerű metafizikai hordozójuk, azaz szubstanciájuk nélkül. c) A természeti változások lépésekben történnek (általában folytonos függvénnyel kifejezhetők); azonban az átlényegülés hirtelen, az érzékeknek hozzá nem férhető módon történik.<sup>3</sup>

*Cselekvőleg tekintve* az átlényegülés isteni tevékenység, mely a kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé változtatja. Pontosán miben áll ez az isteni tevékenység? Bizonyos, hogy nem két tevékenység az, mint több skotista gondolta: egy megsemmisítő, mellyel Isten megszünteti a kenyér és bor szubstanciáját, és egy teremtő, mellyel megjeleníti Krisztus testét és vérét. Ez t. i. valós jelenlétet eredményezne ugyan, de nem volna átváltozás. Tehát az átváltoztató isteni tevékenység osztatlan egy isteni tevékenység, mely kiindul a kenyér és bor szubstanciájából és megállapodik Krisztus jelenlétében, anélkül, hogy megsemmisítené a kenyér és bor szubstanciáját, de egyben anélkül, hogy újjá teremtené Krisztus testét és vérét. Milyen már most ez a *Krisztus-jelenítő egységes isteni tevékenység*?

A *skotisták* legnagyobb része, továbbá Bellarminus, Vasquez, Lugo szerint ezt átvezetésnek, áthelyezésnek, lehozásnak (*adductio*) kell minősíteni. Az átlényegülés Krisztus testét, mely a mennyekben van, lehozza, mintegy levezeti a megsemmisült szubstanciák után megmaradt eucharishtiás színekbe; természetesen anélkül, hogy elhagyná a mennyországot és megváltoztatná helyét, kezd létezni, megjelenül az eucharishtiás színek alatt. Hasonlót mond Alanus ab Insulis, és Gregorius de Valentia gondolata: Isten Krisztus testét és vérét összeköti a színekkel, egyesíti velük. A *tomisták*, továbbá Suarez, Lessius, Franzelin stb. szerint a konsekráció Krisztus testének és vérének létrehozása (*productio*) vagy újból való létrehozása (*reproductio, replicatio*); nem ugyan teremtő tevékenység, hisz Krisztus mint létező nem teremthető meg újra, hanem azzal egyenlő értékű: általa Krisztus új szentségi létet nyer; de fizikailag is létrejönne, ha per impossibile előzetesen nem léteznék; így különösen Lessius.

*Méltatás.* Mindkét elmélet az átlényegülésnek egy-egy igaz mozzanatát emeli ki. A lehozás elmélete helyesen fejezi ki azt az igazságot, hogy az átlényegülés által a már létező Krisztus új szentségi jelenlétbe jut; leszáll az oltárra, mint az egyházi nyelvhasználat mondja.

<sup>1</sup> Thom I 104, 4.

<sup>2</sup> Thom In Lomb. IV dist. 11, 1, 3 ad 1.

<sup>3</sup> Thom III 75, 4; in Lomb. IV 11, 1 3 sol. 1.

A tomista elmélet meg helyesen állapítja meg ugyancsak összhangban az általános, sőt hitelesített egyházi nyelvhasználattal, hogy a konszekráció a kenyér és bor szubstanciáját átváltoztatja Krisztusba, *conficit corpus et sanguinem Christi*. De emellett mindkét fölfogás *súlyos nehézségekkel* küzd. A skotista fölfogásban alig lehet elgondolni azt az új elhelyezést, mely helyzetváltoztatás nélkül megy végbe; továbbá az elhelyezés csak jelenlétet ad, tehát járulékot; holott az átlényegülés végmozzanata nem járuléki, hanem szubstanciás valóság. Viszont a tomista fölfogásnak gyöngéje, hogy alig tudja elkerülni azt a látszatot, mintha Krisztus teste az átlényegülés által megsokszorozódnék; továbbá az olyan létrehozás, mely nem szabatosan fizikai létet ad, hanem egy már létező valónak csak új létmódot ad, bajosan mondható létrehozásnak. Ezért néhány újabb teologus (Billot, van Noort) elutasítják ezeket az elméleteket, mint amelyek az átlényegülésre nem vetnek új világot, hanem csak növelik a nehézségeket. Ha azonban fontolóra vesszük, hogy az atyák kora óta mennyire állandó és gyakori az az egyházi nyelvhasználat, hogy a konszekráció a kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé változtatja, Krisztus testét és vérét készíti, létrehozza, alig térhetünk ki a tomista fölfogás elől, melyet a legjelesebb molinisták is képviselnek. Főnehézsége eszik, ha meggondoljuk, hogy az eucharisziás létrehozás eredménye szabatosan nem Jézus Krisztusnak új szubstanciás fizikai léte, hanem modális szentségi léte, a létnek egy új módja, mely a megdicsőült Krisztusban nem teremt új határozmányt, hanem csak új vonatkozást.

## 2. Az eucharisziás színek.

1. **Tétel. Az Oltáriszentségben az átváltozás után a kenyér és bor színei valósággal megmaradnak.** *Biztos*, sőt hitre vonatkozó igazság (ad fidem spectans).

A zsinati határozatok ugyanis ismételten kijelentik, hogy a kenyér és bor színei megmaradnak. Nem bizonyos, hogy ezek a zsinatok a színek fizikai, valós létét is ünnepélyesen ki akarták mondani; s ezért tételünk nem hittétel. Tagadták a *descartes-ista teologusok* (Druin, Witasse stb.) a 18. században, akik Descartes természetbölcseletének szellemében az anyag lényegét a három méretű kiterjedésben látták, és az anyagi járulékoknak a szubstanciától való elválaszthatóságát tagadták; következésképp kénytelenek voltak azt tanítani, hogy az eucharisziás színek szubstanciájuk megszűnte után nem léteznek valósággal, hanem csak látszat szerint, amennyiben Isten úgy hat érzékeinkre, hogy kenyér és bor benyomása támad. A színek eszerint nem az érzékektől független külső (transzcendens) világban léteznek, hanem csak tudatvilágunkban (az immanens világban).

*Bizonyítás.* a) Egyetemes fölfogás az atyák kora óta, hogy az Oltáriszentségben van *láthatatlan és látható, mennyei és földi elem*<sup>1</sup>; s különösen Berengárral szemben kifejezetten elhangzott az a tanítás, hogy az Eucharisztia érzékelhető eleme valóságos és nem képzelt; pedig annak a kornak emberei átélték a színek valós megmaradásának metafizikai és pszichikai nehézségeit, ismerték az immanens megoldás lehetőségét,<sup>2</sup> és azt mégis egyhangúlag elutasították. b) *A karteziánusok elméletében az Eucharisztia többé nem igazi szentség*, mert hiányzik belőle az érzékelhető jel; és Krisztus nincs igazán jelen az Oltáriszentségben, mert már nincs igazi térbeli vonatkozása ahhoz a meghatározott helyhez, melyet körülírnak a színek (480. lap).<sup>3</sup> Ha az érzékek nem működnek, ha az Eucharisztia nem érzékelhető pl. a szentségházban, Krisztus nincs jelen a színek alatt, mert akkor egyáltalán nincsenek színek.

2. **Tétel. A kenyér és bor színei az Oltáriszentségben hordozó és egységesítő metafizikai alany nélkül maradnak** (non habent subiectum intrinsecae inhaesionis).

<sup>1</sup> Így már *Iren.* IV 18, 5; *Origen.* in Mt tom. XI 14; *Chrysost.* in Mt 82, 4; *August.* Sermo 272.

<sup>2</sup> *Thom* III 76, 8.

<sup>3</sup> *Thom* Gent. IV 63.

*Dogmatikailag biztos.* Az Egyház elítélte Wiclif tételét: «A kenyér járulékaik nem maradnak alany nélkül».<sup>1</sup> S valóban:

a) A színek természetszerű alanya, a kenyér és bor szubstanciája, Krisztus testévé és vérévé változott; tehát nem lehet többé járulékaiknak hordozója és metafizikai birtokosa. b) De a színek nem kapnak más természetszerű metafizikai birtokost sem, abban az értelemben, mintha más szubstancia vállalkoznék arra, hogy a kenyér és bor színeit a maga járulékaiként hordozza. Ez ugyanis ellenmond az azonosság elvének. Minden szubstancia ugyanis a járulékaival együtt egy valót alkot; metafizikai képtelenség, hogy ugyanazok a járulékok most ennek majd annak az egészen más természetű szubstanciának (pl. levegőnek) legyenek határozományai és ennél fogva a külvilág számára képviselői és belső mivoltának föltárói: *accidens non migrat de subiecto in subiectum*.<sup>2</sup> c) Nevezetesen az eucharisztias színek nem lesznek az Úr Krisztus testének járulékaik, jóllehet Paschasius után Hugo-ig ez a nézet gyakrabban fölmerült; sőt újabban és legújában is megint fölszínre került.<sup>3</sup> Mert akkor Krisztus teste egyrészt két sor kontrér járulékkal rendelkezik: nemcsak olyan volna, amilyenek a mennyei seregek látják, hanem egyben kerek, fehér, kenyér- és borízú stb. Ez pedig ellenmond az azonosság elvének. Másrészt nem fér össze Krisztus megdicsőült testének változhatatlanságával; hisz a színeken esett minden változást Krisztus testére hárítana.

A hívő elme itt súlyos kérdés elé van állítva: *Miképp válhatnak el járulékok természetszerű szubstanciájuktól?* Vagyis: miképp állhat fenn a kenyér és bor kiterjedése, színe, íze, alakja, szaga, ellenállása stb. akkor, mikor már nincs kenyér és bor, melynek ez színe, íze, ellenállása, kiterjedése stb. lenne? Ez az átlényegülés, illetve az eucharisztias jelenlét titkának egyik arculatja. Később kerülünk szembe a másikkal: Miképp lehet jelen Krisztus valóságos teste és vére, mikor nem mutatja a testnek és vérnek semmiféle jellegzetes megnyilvánulását, aminők alak, kiterjedés, ellenállás stb. (lásd [478. lap](#)).

A szó teljes értelmében vett *hittitkok*ba az ész nem hatolhat bele úgy, hogy minden homályát világosságra fordítsa; a «hogyan»-t nem tudja meglátni és megláttatni. Azt azonban meg tudja mutatni, hogy ellenmondást nem tartalmaz; az ész nevében támasztott nehézségeket az ész erejével el is tudja hárítani. Az eucharisztias színekkel kapcsolatban fölmerülő nehézségek megoldásának kulcsa a *szubstancia és járulék viszonya*. Minthogy a dogmákban elsődlegesen hitigazságok és nem bölcséleti tanítások vannak ünnepélyesen kimondva, ezt a metafizikai kérdést is úgy kell kezelni, hogy mindenekelőtt megállapítjuk, mit kíván e tekintetben a dogma, és azután nézzük, mit tud hozzá a bölcsélet.

A *teológiai szubstancia-fogalomban* két gondolatkör áramlik; az egyik a bölcséleti szubstancia-, a másik a bölcséleti lényeg-fogalom körül kering; 1. Szubstancia mint *substans* annyi mint léttartó: ami alatta áll (substat) a járulékoknak mint azok tartója és hordozója; létezési tény, minden léttartalmi meghatározottság nélkül, mintegy metafizikai erőpont, melynek egyedüli föladata és mivolta tartani a járulékokat, azokat egységbe foglalni és metafizikailag birtokolni. 2. A szubstancia mint *essentia* lényeg, mintegy rejtett létmag, mely csirában tartalmazza a lény összes meghatározottságait, tehát nem minősítetlen valami, mint az 1. alatt fontolóra vett szubstancia; hanem a meghatározottságok mintegy látható burokként veszik körül a láthatatlan magot. Az 1. alatt definiált szubstancia-fogalom nem tesz eleget az eucharisztias jelentét titkának (lásd P. Bayma elítélt nézetét). De eleget tesz egy *kombinált szubstancia-fogalom*, melynek értelmében minden lénynek van rejtett metafizikai egységesítő, létfontartó hordozója, melynek föladata nem merül ki a járulékok fönttartásában; hanem az a létfontartó metafizikai erőpont egyúttal minőségileg rokon a járulékokkal és azoknak metafizikai kútfeje, azokat gyökérés csiraszerűen tartalmazza; úgy hogy a tényleges járulékok

<sup>1</sup> Denz 582.

<sup>2</sup> Thom III 77, 1–3.

<sup>3</sup> A. Leroy Le dogme de l'Eucharistie 1900.



csak ennek a szubstanciának csiraszerű létmozzanatait fejtik ki, mintegy szétbontják bimbóba csukódott virágkelyhét, még pedig az anyagi valóknál elsősorban kiterjedésbe, azután a kiterjedés közvetítésével alakba, minőségekbe, és ezeknek segítségével vonatkozásokba. A természet rendjében a járulékok összessége kinyilvánítja a szubstancia mivoltát, a külső hirdeti és elárulja a rejtett belső valót. Az Oltáriszentségnél pedig mint természetfölötti valóságnál fordítva van: a színek itt eltakarnak, elrejtjenek egy valót; a kenyér és bor színei nem tesznek, nem tehetnek tanúságot a kenyérnek és bornak nem létező szubstanciájáról, hanem a bennük rejtőző Krisztusról – hallgatnak, és csak diszkrét függönyként utalnak reá.

Már most a *bölcsélet is* nagyjából így definiálja a szubstanciát, mindkét változatában; és amennyiben egyáltalán helyt ad metafizikai megfontolásoknak, *különbséget tesz szubstancia és járulékok*, lényeg és megnyilvánulás között; Kant is különböztet a megnyilvánulás: phaenomenon és a rejtett valóság: numenon között. És ha ez a bölcselés következetes, kénytelen elismerni, hogy az a különbség nem merőben szók különbözősége. Egészen különböző két tartalom van e fogalmak mögött: szubstancia és járulékok, illetve lényeg és megnyilvánulás. Következésképp ezeknek a fogalmaknak más-más valóság felel meg; vagyis szubstancia és járulékok között valós különbség van. De ha valós különbség forog fönn köztük, az isteni mindenhatóság számára nem lehetetlen valós szétválasztásuk, jóllehet a tapasztalat körében nem találkozunk velük különváltan. Az isteni mindenhatóságnak ugyanis csak a logikai lehetetlenség, a formális ellenmondás és kölcsönös kizárás szab határt.

Úgy tetszik azonban, hogy *logikai ellenmondás* van a természetszerű szubstanciája nélküli járulékok külön létezésében. Hogyan létezhetik a kenyér és bor mennyisége, íze, színe anélkül, hogy léteznék az a valami, ami valamikor, valamilyen ízű, színű stb. Meghatározás szerint a járulékok másban léteznek és nem önmagában (ens existens in alio et non in se); tehát az önálló járulékok: magában való másban való; vagyis contradictio in terminis. – *Felelet*. Szabatosan azt kell mondani Szent Tamással: A járulékok olyan valók, melynek hivatása másban létezni (ens cui «convenit» esse in alio); a tényleges másban-létezés nem tartozik a fogalmához.<sup>1</sup> Azért, hogy az ember eszes lény, az eszük tényleges használatára nem jutott gyermekek vagy soha észre nem térő lelki betegek nem zárhatók ki az emberek sorából; ők is észességre vannak hivatva. A járulékok ez a meghatározása ráillik az eucharisziás színekre is; ezekre nézve is logikai követelmény, hogy másban létezzenek és ne önmagukban álljanak meg. S mivel az eucharisziás járulékok nem szubstanciájuk erejében állnak fönn, de mégis valósággal léteznek, mindenesetre következik, hogy rájuk nézve a szubstancia lét-fenntartó szerepét más erő vette át, t. i. az isteni mindenhatóság, mely azokat természetesen nem mint egységesítő metafizikai birtokos, mint subiectum intrinsecae inhaesionis, hanem mint valósító első, mint a Teremtőjük tartja létben. S az *isteni mindenhatóság*, mely a természet rendjében a járulékokat szubstanciájuk által tudja létben tartani, hatalmas arra is, hogy közvetlenül átvegye az általa teremtett és fenntartott szubstanciák szerepét; az az Isten, ki fák által tud gyümölcsöket létrehozni, fa nélkül is tud gyümölcsöt teremteni. Épenséggel nem lehetetlen, hogy Isten ezt a csodás járulékok-fenntartó tevékenységét az eucharisziás Krisztus által mint eszköz által gyakorolja. Ez ugyanis mint az Igében fönnálló való a természetfölötti fogékonyságánál fogva alkalmas arra, hogy mint eszköz közvetítse az eucharisziás színek számára Istennek lét-fenntartó tevékenységét (így Lugo).

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

<sup>1</sup> Cf. Thom III 77, 1.

vagy pedig a természeti valóságnak egy előttünk ismeretlen törvényszerűsége szerint (ahhoz nem ismerjük eléggé a szubstancia mivoltát, hogy ebben a kérdésben állást foglalhassunk) visszatér a járulékoknak megfelelő természetszerű szubstancia. Ugyanígy kell magyarázni az eucharisziás színek szagát is (mely az újabb fiziológia szerint illó anyagrészek hatása); ezek az elvált részek ugyanis megszűntek eucharisziás színek lenni; következésképp Isten megfelelő természetszerű szubstanciát ad nekik, és ezzel kifejtetik természetszerű hatásukat.

Az eucharisziás színek főnállásának és hatékonyságának módját részletesebben másképp magyarázza a *hilemorfés anyagelmélet*, másképp a dinamizmus. A hilemorfizmus értelmében a skolasztikusok Szent Tamással különbséget tesznek abszolút és modális járulékok között, és az abszolút járulékok közül alapvető szerepet tulajdonítanak a kiterjedtségnek. Eszerint jóllehet az összes járulékok végelemzésben a szubstanciában forrásznak, közvetlenül mégis a tényleges kiterjedtség hordozza őket; a kiterjedtségben közvetlenül gyökereznek az alak és a minőségek, a minőségekben a cselekvés és szenvedés, és a modális járulékok ezek között oszlanak meg. Az Eucharisziában tehát elég Istennek közvetlenül csodás főntartó tevékenységével létben tartani a kiterjedtséget; ez aztán mintegy szubstancia-helyettesként létben tartja a többi járulékot; többek közt természetesen a minőségeket is, és általuk a cselekvő és szenvedő képességeket; tehát biztosítja a színeknek természetszerű hatékonyságát is.<sup>1</sup> A *dinamizmus* értelmében az összes járulékok erőhatások ἐνέργημα-k, melyeknek gyökere a természet rendjében a megfelelő erők, ἐνέργεια-k; ezek az eucharisziás színeknél hiányzanak; következésképp Istennek az energémákat kell közvetlenül létben tartani.<sup>2</sup> Mindkét fölfogás eleget tesz a dogmának; a kettő között természetbölcseleti megfontolásoknak kell döntenet.

## 102. §. Az eucharisziás jelenlét módja.

*Diekamp* III § 28 30; *Bartmann* II § 181 182; *van Noort* 4, 1, 4; *Pesch* VI prop. 71 72; *Schanz* § 30–3; *Billot* th. 42–5 48; *Scheeben* Myst § 73. – *Thom* III 76; *Suarez* Sac. disp. 47 48 51–3 55 65; *Salmant.* tr. 23, 6–7; *Billuart* Euch. 2, 1, § 1; 4; *Berti* XXXIII 5; *Frassen* Sac. tr. 2, dist. 1, a. 2 et apd.; *Pázmány* Ö. M. I 112 k. – F. X. *Wildt* Explanatio mirabilium quae divina potentia in augustissimo Eucharistiae sacramento operatur 1868; G. *Reinhold* Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim h. Thomas 1893; J. *Vasquez de Mella* Filosofía de la Eucaristia (Barcelona) 1927; J. *Hoffmann* Die Verehrung und Anbetung des allerh. Sakraments des Altars geschichtlich dargestellt 1887; Ch. *Cordonnier* Le culte du S. Sacrement 1924; E. *Dumontet* Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au S. Sacrement 1926.

### 1. Az eucharisziás Krisztus teljessége.

1. *Tétel.* **Az Oltáriszentségnek bármely színe alatt jelen van az egész Krisztus.**  
*Hittétel.* A tételt már a konstanci zsinat kimondotta a kelyhesekkel szemben<sup>3</sup>; aztán a *Tridentinum* az újítókkal szemben: «Ki van közösítve, aki tagadja, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentségben mindegyik szín alatt, és a szétválasztás után bármely színnek minden egyes része alatt jelen van az egész Krisztus».<sup>4</sup> A megfelelő caput ezt a tanítást részletezi: «A konszekrálás után mindegyik szín alatt jelen van Krisztus teste és vére, lelke és istensége; még pedig teste a kenyér és vére a bor színe alatt a konszekráló szavak erejénél fogva (ex vi verborum), emberségének többi része ama kapcsolatnál és együttesség erejénél fogva (vi

<sup>1</sup> *Thom* III 77.

<sup>2</sup> Cf. *Franzelin* th. 16.

<sup>3</sup> *Denz* 626; cf. 698.

<sup>4</sup> *Trid.* 13 c. 3 *Denz* 885; cf. c. 1 *Denz* 883.

connexionis et concomitantiae), mely a már most örökké élő Krisztusban összefűzi őket, istensége pedig a személyes egység miatt (propter unionem hypostaticam)».<sup>1</sup>

*Bizonyítás.* Tételünk *következtetés* ebből a két előzetből: *a)* Krisztus teste és vére valósággal jelen van az Oltáriszentségben; *b)* Krisztus többé nem hal meg és részeire nem bomlik<sup>2</sup>; tehát ott, ahol a teste és vére van, ott van az egész Krisztus. Mindkét tétel dogma; tehát (burkoltan kinyilatkoztatott) dogma a következmény is. A tételt burkoltan alighanem *kimondja az Üdvözítő* is eucharisziás beszédében, ahol testét és vérént önmagával azonosítja: «Aki eszi az én testemet és issza az én véremet»; és: «Aki eszik engem».<sup>3</sup> Hasonlóképp Szent Pál: «Aki tehát méltatlanul eszi ezt a kenyeret *vagy* issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen».<sup>4</sup> Az *atyák*, kivált a 4. századbbeliek erősen nyomatékozzák, hogy az Eucharisziában jelen van Krisztusnak halhatatlan, éltető teste.<sup>5</sup>

A *teológiai megfontolás* azt találja, hogy Krisztus eucharisziás megjelenülésének közvetlen oka illetve eszköze a konszekráció szavai (441. lap [446. lap]). Következésképp *a szavak erejénél* fogva közvetlenül az van jelen az Oltáriszentségben, amit a szavak formálisan jelentenek, azaz a kenyér színe alatt Krisztus szent teste, a bor színe alatt szent vére. Ámde mikor az Üdvözítő ezeket a szavakat mondta: Ez az én testem, ez az én vérem, csak tulajdon igaz testére gondolhatott, mellyel akkor ott ült tanítványai közt, melyben utóbb a Kálvárián föláldozta magát, és amelyben most megdicsőülten ül az Atyának jobbján. A konszekráció szavai tehát mindig a mindenkor valóságos Krisztusra mutatnak. Ebből következik, hogy ha most a konszekráció szavainak erejénél fogva megjelenik Krisztus teste, azzal együtt megjelenik a vére is, mely nélkül az élő Krisztus teste nem létezik; és viszont. Ámde Krisztus teste és vére csak lelke által él; következésképp, ahol teste és vére van, ott jelen van a lelke is. Továbbá Krisztus embersége nem áll fönn önmagában, nincs külön önálló szubszisztenciája, hanem csak az Ige személyében; következésképpen, ahol Krisztus embersége vagy egészben vagy valamely részében jelen van, ott van istensége is. Ha az Üdvözítő halálának ideje alatt történt volna konszekráció, a kenyér színe alatt nem lett volna jelen sem lelke, sem élő vére, mert szent embersége halott volt; de ott lett volna istensége, mely nélkül testének nincs fönnállása. Hasonló megfontolás érvényes a bor színeire.<sup>6</sup>

*Kérdés. Jelen van-e az Eucharisziában a Szentháromság? – Felelet.* A szentháromsági lényegi azonosság illetve egymásbaválás avagy perichórézis miatt ott hol a Fiú van, okvetlenül jelen van az Atya és a Szentlélek is; tehát az Oltáriszentségben is jelen vannak (*per concomitantiam mediatam*). Minthogy azonban az Eucharisztia rendeltetése Krisztus szent emberségét megjeleníteni, mely csak az Igében szubszisztál, ebben a sajátos vonatkozásban csak a Fiú van jelen; s mivel az Eucharisziának rendeltetése ebben kimerül, beszédmódunknak szabad erre támaszkodva azt mondani, hogy az Oltáriszentségben csak a Fiú van jelen; és amit ennek értelmében a tulajdonság-kicserélés címén (482. lap) a színekre való tekintettel a Fiúról mondunk (Krisztus az oltáron van, őt magunkhoz vesszük stb.), azt nem szabad ugyanígy az Atyáról vagy a Szentlélekről vagy az egész Szentháromságról állítani, mint akik nincsenek szentségileg jelen.

**2. Tétel. Az egész Krisztus jelen van mindegyik színnek bármely része alatt.** *Hittétel* a színek osztása utáni állapotra nézve az előző tételnél idézett trentói kánon értelmében; *biztos* mint következtetés az osztás előtti állapotra nézve.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ibid. cp 3 Denz 876.

<sup>2</sup> A trentói zsinat hivatkozik Rom 6,9-re; cf. 46. § 2.

<sup>3</sup> Jn 6,55 coll. c. 6,58.

<sup>4</sup> 1 Cor 11,27.

<sup>5</sup> Cyr. Al. in Mt 26, 7; Nyssen. Or. cat. 37; főként Ambr. Myster. IX 58; cf. Hieron. Epist. 120, 2.

<sup>6</sup> Thom III 76, 2; Gent. IV 64.

<sup>7</sup> Cf. Trid. 13 cp 3 Denz 876.

*Bizonyítás.* a) Lehetetlen elgondolni, hogy az apostolok az utolsóvacsorán egyenként nem részesültek az egész Krisztusban. Már pedig valószínűleg egy kenyérből, és biztosan egy kehelyből kaptak mindnyájan.<sup>1</sup> b) Az ősegyház hitét mutatja az a nagy gond, mellyel a konsekrált elemek legkisebb részeire is vigyáztak, és azokat a szentségtelenítéstől óvták. Általános szokás volt továbbá a szent kenyeret a konsekrálás után megtörni, és a kelyhet konsekrálás után kiosztani; és ebben a gyakorlatban az a meggyőződés volt irányadó, hogy ilyenformán senki sem rövidül meg, hanem mindenki az egész Krisztust veszi.<sup>2</sup> c) A hívő elme a tételt az átlényegülés dogmájából következteti. Ennek értelmében ugyanis szubstanciás átváltozás történik: Ahol előbb a kenyérnek vagy bornak szubstanciája volt, ott megjelenik Krisztusnak teste és vére. Ám a kenyér és bor szubstanciája mindenütt ott volt, ahol a kenyér színei; következésképp a konsekrálás után mindenütt ott jelen van Krisztus teste és vére.<sup>3</sup>

Ez a megfontolás eldönti a tételnek nem dogma-jellegű részét is: *Az egész Krisztus a törés előtt is jelen van a színek minden részében.* A konsekrált elemekben ugyanis mindenütt ott van Krisztus, ahol a konsekrálás előtt a kenyér és bor szubstanciája volt; ám törés és megosztás előtt a kenyér és bor minden fizikailag elválasztható részében jelen volt a kenyér és bor egész szubstanciája; következésképp konsekrálás után ugyanígy van jelen Krisztus teste és vére is a színeknek minden fizikailag elválasztható részecskéjében.<sup>4</sup> Ha Krisztus már előzetesen jelen nem volna minden részecskében, az következne, hogy a megosztás által jelenülne meg; ez azonban ellene mond annak a katolikus igazságnak, hogy az átlényegülés az eucharisztias jelenlétnek egyetlen (természetesen eszköz jellegű) oka.<sup>5</sup> Ezt persze nem szabad úgy elgondolni, hogy a meg nem osztott ostyában Krisztus annyiszor van jelen, ahány morzsája van a konsekrált ostyának, és a bor színe alatt annyiszor, ahány csöppje van a kehely tartalmának. A szám ugyanis az osztás eredménye. Osztás előtt Krisztus jelen van, amennyiben sajátos vonatkozásban van a színekkel; a színek megosztása után ez a vonatkozás megint a színek után igazodik; *a színek megosztása előtt tehát Krisztus valósággal egyszer, de képességileg sokszorosan van jelen; s az osztás által ez a képességiség ténylegesül.*<sup>6</sup>

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

A luteristák Luthernek későbbi állásfoglalása értelmében általában azt tanították, hogy Krisztus csak a vétel pillanatában van jelen a szentségben; Chemnitz szerint az egész «úrvacsora» ünneplése alatt jelen van, annak elvégeztével azonban a megmaradt ostyában már nincs jelen. Ezekkel szemben a trentói zsinat ünnepélyesen kimondotta: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy konsekrálás után nincs jelen a csodálandó Oltáriszentségben a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére, hanem csupán használat közben, amíg magunkhoz vesszük, nem előtte is, utána is; és hogy a konsekrált ostyákban vagy partikulákban, melyek az áldozás után őriztetnek vagy megmaradnak, nem marad meg Krisztus valóságos teste».<sup>7</sup> A zsinat aztán védelmére kel annak az ősrégi szokásnak, hogy az Úr Krisztus testét misén kívül is őrzik és nagy tisztelettel betegekhez is viszik.<sup>8</sup>

*Bizonyítás.* Az Üdvözítő az Oltáriszentséget mint eledelt ígérte és rendelte; ámde az eledel vétek nélkül is eledel. Az utolsóvacsorán azt mondta: Vegyétek és egyétek; ez az én testem, és nem: ez lesz az én testem; még határozottabban szólt a kehellyel kapcsolatban: Vegyétek és

<sup>1</sup> Mt 26,27 Mc 14,23.

<sup>2</sup> Cf. *Basil.* Epist. 93 etc.

<sup>3</sup> Cf. *Thom* III 76, 3; *Opusc.* 59, 7.

<sup>4</sup> *Thom* III 76, 1 ad 3.

<sup>5</sup> *Thom* III 76, 3.

<sup>6</sup> *Thom* III 76, 3 ad 1.

<sup>7</sup> Trid. 13 c. 4 *Denz* 886.

<sup>8</sup> Trid. 13 cp 6 c. 6.

igyátok, mert ez az én vérem.<sup>1</sup> A luteristák idevonatkozó tétele tehát éppannyira szentírásellenes, mint companatio-tanuk. Az *atyáknál* is hiába keresi valaki Luther tételét; ezt Kálvin nyíltan el is ismeri. Al. sz. Ciril üreseknek és balgáknak mondja azokat, kik azt állítják, hogy a megszentelés számára nem használ semmit sem az eulógia, ha másnapra tartjuk.<sup>2</sup> Szent Jeromos szerint «mérhetetlenül gazdag az, ki az Úr testét viszi a gyékénykosárban és szent véréát az üvegcsében.»<sup>3</sup> Ezt megerősíti az ősi *egyházi gyakorlat*; jóllehet még nem őrizték ünnepélyesen a szentséget, annál elterjedtebb volt a magánőrzés gyakorlata: remeték, utasok, foglyok, betegek részére.<sup>4</sup> Ugyanerről tanuskodik az előre konszekrált ostyák miséinek szokása (missae praesanctificatorum) már a 4. században<sup>5</sup> (ma a latin Egyházban csak nagypénteken, a görögöknél egész nagyböjtben, kivéve a szombatokat, vasárnapokat és ünnepeket). *Teológiai megfontolás*: Isten megtehetette volna, hogy Krisztus az Oltáriszentségben csak a vétel pillanatában legyen jelen. De ezt nem akarta, mert eledelnek szánta az Úr szent emberségét; az eledel pedig vétel előtt és után is eledel. Így az Immanuel gondolata (461. lap) is jobban érvényesül.

Következmény. Az *Üdvözítő addig van jelen az Eucharisziában, ameddig a színek maradnak*. Az *Üdvözítő* ugyanis úgy alapította az Oltáriszentséget, hogy kenyér és bor színei alatt jelenül meg. Tehát a konszekrált színek az ő szentségi jelenlétének szentségi jelei és zálogai. Ebből önként következik, hogy ha a színek megszűnnek, a szentségi jelenlét is megszűnik. Az átlényegülés következtében ugyanis Krisztus teste és vére a kenyér és bor szubstanciájának helyébe lépett; amint tehát a soha nem konszekrált kenyérben és borban, ha megváltoznak a színek (pl. elromlás következtében), megszűnik a kenyér és bor szubstanciája (hanem lesz pl. penészgomba-telep vagy ecet), épúgy megszűnik a szentségi jelenlét, ha megromlanak a színek. Más okot nem ismerünk, mely a Krisztus eucharisziás jelenlétét megszüntetné.<sup>6</sup>

Kérdés. *Miképp szűnik meg a színek megváltoztával Krisztus szentségi jelenléte? – Felelet.* A megszűnés mint a szentségi megjelenülés fosztó ellentétje (oppositio privativa) a megjelenítő isteni tevékenység ellentétje; tehát a skotisták szerint a mennybe való visszatérés; a valóbbszínű tomista-molinista fölfogás szerint egy a megsemmisüléssel egyenlő értékű teremtői tevékenység, melynek pontos eredménye a Krisztus szentségi létének megszűnése, sőt értékserű megsemmisítése (annihilatio virtualis); ha per impossibile az *Üdvözítő* csak abban az egy ostyában volna jelen (sehol egyebütt, még a mennyben sem), a színek megváltoztával szent embersége egyáltalán megszűnnék létezni. Természetesen itt sem szabad felejtetni az eucharisziás jelenlét mélységes titok jellegét; ezek az elmélődések csak a hívő elmének tapogatódzásai, melyekkel iparkodik a titkok közelébe férközni, és nem «megfejtés».

4. *Tétel. Krisztust az Oltáriszentségben imádás illeti meg. Hittétel.* A trentói zsinat a szakramentáriusok gyalázkodásaira feleletképpen kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «a legméltóságosabb Oltáriszentségben nem kell Isten egyszülött Fiát külsőleg is az imádás tiszteletével illetni, és hogy imádói bálványimádók».<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cf. Trid. 13 cp 3 Denz 876.

<sup>2</sup> Cyril. Al. Epist. 83 (M 76, 1076 a).

<sup>3</sup> Hieron. Epist. 125, 20 (ennek a szövegnek kommentárja a Szent Lucina katakomba ábrázolása; cf. 458 lap); cf. Chrysost. in s. Philogon. 3; Optat. Milev. Schisma Donat. IV 1.

<sup>4</sup> Justin. Apol. I 65; Dionys. Al. Epist. 3, 11; Tertul. Uxor. II 5; Iren. Fragm. 3; Cypr. Laps. 26; Novatian. Spectac. 5; Basil. Epist. 93; Ambr. Excess. fratris 1, 43 46; Nicaen. c. 13; Euseb. H. E. VI 44; Const. Apost. VIII 13.

<sup>5</sup> Conc. Laod. c. 49.

<sup>6</sup> Thom III 77, 4.

<sup>7</sup> Trid. 13 c. 6 Denz 888; cf. cp 5.

*Bizonyítás.* A tétel *következmény* két előzetből: *a)* Krisztus teljes mivolta szerint jelen van az Oltáriszentségben; *b)* Krisztust az Istennek kijáró imádás illeti meg. Ez a két tétel dogma, tehát a *következmény* is az. A *niceai zsinat előtti* kor az Eucharisztia egyenes és nyílt imádását még nem gyakorolta, de a kultuszélet akkori fokának megfelelő tiszteletben részesítette. Jer. sz. Ciril régi gyakorlatot rögzít, mikor azt mondja: «Áldozás előtt a pap fölkiált: szenteknek a szentet! A nép felel: egy a szent, egy az Úr, Jézus Krisztus. Aztán a legnagyobb tisztelettel magukhoz veszik». Ambrus szerint azt a testet, melyet az apostolok imádtak, most is imádjuk a szentségben. Szent Ágoston szerint az Úr testét senki sem veszi magához, ha előbb nem imáda.<sup>1</sup> A régi Egyház tehát az Oltáriszentség imádását a vétellel kapcsolatban gyakorolta, s a görög egyház ezen az állásponton megmaradt mindmáig.

A *nyugati egyház* azonban tiszteletreméltó következetességgel és finom érzékkel egymásután levonta az eucharisztias dogma liturgiai következményeit. Az atyák kora után kezdtek a szentséget misén kívül is kiszolgáltatni egyes hívőknek. Berengár idejében kezdtek a szentséget tisztán imádás végett őrizni; ugyanakkor Franciaországban kezdtek konszekráció után imádás végett fölmutatni a szentmisében. A 13. században szokásba jönnek az eucharisztias körmenetek, az Úrnap ünnepe (Juliana lüttichi apáca kezdeményezésére V. Orbán pápa 1264-ben); a 14. században kezdik monstranciákban kitenni a szentséget. Liguori sz. Alfonz nagymértékben előmozdította a szentséglátogatást; a 19. században az örökimádás, negyvenórás imádás, szentségimádó szerzetek és egyesületek, a legújabb időben az eucharisztiai világkongresszusok nagy arányokban előmozdítják ezt a tiszteletet; s e mozgalmak és törekvések nyomán fakadó mélyes és gyümölcsös hitélet bizonyosság rá, mennyire az Üdvözítő szándékának helyes értelmezése és biztos dogmatikai érzék vezeti a latin Egyházat, amikor szabad utat nyit az Eucharisztia imádásának.

## 2. Az eucharisztias jelenlét misztikai jellege.

1. A trentói zsinat szerint az átlényegülés erejénél fogva *az egész Krisztus van jelen az Oltáriszentségben, tehát szent testének és vérének is nemcsak szubstanciája, hanem járuléka is*; testi nagysága, alakja, tagjai és szervei, még pedig mint élő szervezet, természetes arányaiban, tagozottságában és vonatkozásaiban.

Következésképp *tévesen fogják föl* az eucharisztias Krisztus testi mivoltát, akik úgy gondolják, hogy a testrészek kölcsönös vonatkozásának megtartásával ugyan, de összesűrítve, szinte végtelenbe kicsinyítve van jelen (*en miniature*); olyanformán, mint szemünk recehárttyáján ott van az egész látóhatár vetülete, méreteinek, a részeknek és vonatkozásoknak minden összezavarása nélkül; így több francia hittudós (Simmonet, Varignon, napjainkban is Legrand). Téves Oswald nézete is: Krisztus testének részei az Oltáriszentségben átjárják és áthatolják egymást, úgy hogy lehetőleg kicsiny helyen, a színeknek bármely csekély részében is mind ott vannak: *per compenetrationem*. Ezek a nézetek végelemzésben a descartes-ista fölfogásból táplálkoznak: az igazi testiséghez nélkülözhetetlen a tényleges kiterjedtség, ha mindjárt még oly kicsiny méretekben is. Helyesen állapítja meg Toletus, hogy ilyenformán Krisztus nevetséges és méltatlan módon volna jelen az Eucharisztiaiban. De bajos is volna fönntartani a dogmát, melynek értelmében Krisztus egész mivolta szerint van jelen; mert miniatűr, összetörpült vagy épen összetolt tagú ember már nem ember, hanem torz szörnyalak.

2. Azonban *Krisztus testének és vérének eucharisztias jelenléte nem esik érzékek alá*, jóllehet az összes járulékaival együtt van jelen.

<sup>1</sup> Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 19 21 k. Ambr. Spirit. S. III 11, 79. August. in Ps 98, 9. Cf. Nazianz. Or 8, 18; Chrysost. De coena et cruce 2; in 1 Cor 24, 5; Sacerdot. III 4.

Ebből nyilvánvaló, hogy Krisztus testének és vérének járuléka az Oltáriszentségben nincsenek jelen formális mivoltukban, létük minden mozzanatával, teljes hatékonyságukban, hanem más módon. Az Oltáriszentségben ugyanis Krisztus teste és vére átlényegülés vagyis szubstanciás átváltozás alakjában és erejénél fogva jelenik meg. Következésképp a konszekráció szavainak erejénél fogva megjelenül Krisztus testének és vérének szubstanciája; a járulékok pedig épúgy mint a lelke kíséretképpen, az együttességnél fogva (per concomitantiam) és mintegy mellesleg (per accidens) vannak jelen. Ami azonban kíséretképpen és mellesleg van valahol, annak olyan létmód jár ki, mint amilyennel rendelkezik a vezérlény, amelyre való tekintettel jelen van. Az eucharisziás Krisztus járuléka tehát, elsősorban a testmennyisége mint a kiterjedtségnek és idomnak alapja és minden egyéb járuléknak közvetítője, az eucharisziás Krisztusban nem járuléki mivoltuk szerint, hanem Krisztus testének létmódja szerint, vagyis *szubstancia módjára* vannak jelen.<sup>1</sup> Ez más szóval annyit jelent, hogy Krisztus testének kiterjedtsége, alakja, méretei, szervei, testi élete nem formálisan, tényleges kiterjedtségben, hatékonyságban és érzékelhetőségben vannak jelen, hanem csak csiraszerűen, gyökerükben: radicaliter.

*De mikép lehetséges, hogy létezzék egy test összes járulékaival együtt anélkül, hogy tényleges kiterjedtsége, hatékonysága és érzékelhetősége volna?* Minthogy az eucharisziás Krisztus jelenléti módjának ez a mozzanata is csak az eucharisziás jelenlét egyetemes titkának egy oldala, az emberi elme nem fog beléhatolni; csak azt tudja megmutatni, hogy nincs ellenmondásban a logikai és metafizikai alapelvekkel. S erre a megmutatásra alkalmasnak látszik a következő megfontolás:

A testi szubstancia mivoltához hozzátartozik a mennyiségi meghatározottság. Minden test valamennyi; azaz vannak benne részek részeken kívül, szétrakottságban; aminek következtében mással összemérhető, és összeadás meg kivonás műveleteinek alávethető. Ez a mennyiség azonban fogalmi mivoltában nem tartalmazza még a tényleges kiterjedtséget; a skolasztikusok nyelvén a *quantitas dimensiva interna seu in actu primo* még nem *eo ipso* *quantitas dimensiva externa seu in actu secundo*; a *gyökérszerű*, csiraszerű, belső *mennyiség* még nem a kibontakozott, tényleg szétrakott külső mennyiség. Hivatva van arra, hogy kiterjedtségbe bontakozzék; a természet rendjében ezt minden esetben meg is teszi, és ez által a testi szubstanciának nyilvánítója és elárulója lesz, amennyiben annak belső mivoltát mintegy szétrakja a térben. Az Eucharisziában azonban *az isteni mindenhatóság a gyökérszerű mennyiségnek ezt a kifejtőzését fölfüggeszti*; nem engedi, hogy belépjen az érzéki világba, hanem más járulékok fátyla alá rejti. A testi szubstanciának ilyen létezésére mindenestre *nincs analógiánk*; de logikai lehetetlenséget nem lehet benne kimutatni. Sőt lehetőségére sejtelemszerűen rá is lehet világítani. A pszichológia tanúsága szerint a külső világ, pl. egy tájéknak óriási kiterjedésű képe összes méreteinek és arányainak megtartásával belép az érzéklő alany tudatába; de ott a tudatban ez a kép maga teljesen kiterjedetlen. Ami így a pszichikai rendben törvényszerű egyetemes valóság, miért ne lehetne kivételes valóság egy másik rendben? Krisztus teste az Oltáriszentségben meghúzódik méreteinek megtartásával anélkül, hogy tényleg kiterjedt volna. Ezt a lehetőséget annál kevésbé szabad kizárni, mert szüzi születése, tengeren-járása, színeváltozása, lezárt sírból történt föltámadása, zárt ajtókon keresztül való megjelenése eléggé bizonyítja, hogy teste már földi életében sincs alávetve a fizika közönséges törvényeink, annál kevésbé most, megdicsőült állapotában, mikor «*corpus spiritale*» (1 Cor 15) lett.

Krisztus testi járulékaiknak ez a szubstanciás létmódja tehát azt mondja, hogy Krisztus eucharisziás teste tényleges kiterjedtség híján nem tölt ki test módjára semmiféle helyet; azaz *nincs jelen körülíró módon*, úgy hogy testének egy része megfelelné a tér egy részének és más

<sup>1</sup> Thom III 76, 4 c. és ad 1.

része a tér más részének.<sup>1</sup> Ebből azonban következik, hogy nem állíthatók róla azok a tulajdonságok és tevékenységek, melyeknek kifejtéséhez térbeli kiterjedtség és érintkezés kell, vagyis

1. Az eucharisziás Krisztus testének nem lehet sem abszolút, sem relatív *méreteket* tulajdonítani, tehát nem lehet azt mondani, hogy nagy, sugár termetű stb.; mert ezek a tényleges kiterjedtséggel járnak együtt. 2. Jézus Krisztus az Oltáriszentségben nem fejti ki azokat az élettevékenységeket, melyek kiterjedtségi érintkezést követelnek, nevezetesen *érezklő tevékenységet*.<sup>2</sup> De viszont nem is érhető el kiterjedtségi tevékenység által; pl. kézzel vagy szerszámmal nem fogható meg, nem tapintható, szemmel nem látható. Krisztusnak *érezkelhető csodás megjelenései* az Eucharisziában, melyekről a szentek élete és az Egyház története (a híres bolsenai mise) tud, nem az eucharisziás Krisztustól erednek mint főoktól, már azért sem, mert ezek a megjelenések nem egyszer ellentétben vannak jelenlegi megdicsőült állapotával: pl. vére foly. Ezek tehát közvetlenül az isteni mindenhatóságtól eredő csodák, melyeknek rendeltetése: föltűnő, rendkívüli bizonyosságot tenni az eucharisziás jelenlét valósága mellett. Mivoltukat lehet olyanformán gondolni, mint az angyaloknak látható megjelenését (I 495).<sup>3</sup> Azonban épen nem valószínűtlen jámbor nézet, hogy Krisztus *természetfölötti módon érzéklés útján is érintkezésben van a hívőkkel* (tehát látja, hallja őket). Ezt a nézetet nagy energiával képviselte Cienfuegos bíboros (pécsi püspök) *Vita abscondita sub speciebus velata* 1728 c. művében. 3. Minthogy Krisztus teste az Eucharisziában tényleges kiterjedtség híján van, érhető, *miképp férnek meg* együtt egy helyen Krisztus teste és vére meg a kenyérnek és bornak tényleg kiterjedt színei.

3. Jóllehet az eucharisziás Krisztus nem tölt ki test módjára egy helyet, mégis *a szó valódi értelmében a színek által körülírt helyen jelen van*. Az Oltáriszentségben ugyanis Krisztus átlényegülés útján jelenül meg; vagyis a kenyér és bor szubstanciájából lesz Krisztus teste és vére. Tehát az átlényegülés végmozzanatát ott kell keresnünk, ahol megszűnt a kezdő mozzanat, vagyis ott, ahol a kenyér és bor színei vannak. Jóllehet tehát az eucharisziás Krisztus nem tölti be kiterjedt test módjára azt a helyet, melyet az eucharisziás színek körülírnak, mégis sajátos vonatkozása van ahhoz a helyhez. Krisztus embersége ugyanis nincs mindenütt jelen Luther ubikvizmusa értelmében; viszont az átlényegülés következtében ott van, ahol a kenyér és bor színei, tehát mindenütt, ahol a szentostya van, de nem tőle jobbra vagy balra, alatta vagy fölötte. Ez pedig más szóval annyit jelent, hogy az eucharisziás Krisztus a színek alatt *szellem módjára, definitív módon* van jelen<sup>4</sup>: kiterjedtség nélkül jelen van egy kiterjedt való által körülírt helyen úgy, hogy egészen jelen van annak minden egyes pontjában és jelen van sokszorozódás nélkül az egészben; olyanformán, mint jelen van testünkben a lelkünk, vagy mint pl. a Newton-féle gravitációs törvény jelen van a naprendszerben és annak minden egyes tagjában. Minthogy azonban ugyanaz a Krisztus ugyanezen a módon jelen van nemcsak egy ostyában és kehelyben, hanem mindenütt, ahol konszekrálóknak, az Üdvözítőnek ezt az egészen sajátos jelenlétét nem definitív, hanem szentségi jelenlétnek szokás mondani.<sup>5</sup>

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

<sup>1</sup> Thom in Lomb. IV dist. 10, 1, 2 sol. 4.

<sup>2</sup> Thom III 81, 4.

<sup>3</sup> Cf. Thom III 76, 7.

<sup>4</sup> Thom in Lomb. IV 10, 1, 3 sol. 3 ad 3.

<sup>5</sup> Thom III 76, 5 ad 1.



Üdvözítőnk állandóan az Atyának jobbán ül mennyekben természetes létezmódja szerint, és mindazáltal sok más helyen substantia szerint jelen van szentségileg számunkra olyan létezmóddal, melyet szavakkal alig lehet kifejezni; hogy azonban Istennél lehetséges, ezt van módunk megközelíteni a hittől megvilágosított gondolkodás által, és kötelességünk állhatatosan vallani».<sup>1</sup>

Hogy ezt a titkot hívő elmével megközelíthessük, tegyünk különbséget *a sokhelyűség lehetséges fajtái* között: 1. *A folytonos sokhelyűség* (multilocatio continua rei definitive praesentis), vagyis a definitív jelenlétű testnek térbeli vonatkozása: egészen jelen van egy körülírt helynek egészében és minden egyes részében. Ezen a módon van jelen, mint láttuk az Üdvözítő teste és vére egy ostyában, egy kehelyben. Ennek a többjelenlétűségnek analogonját még megtalálni a tapasztalás körén belül: így van jelen a lélek a testben, a törvény az anyagban. 2. *A definitív jelenlétű testnek megszakított sokhelyűsége* (multilocatio discreta rei definitive praesentis). Ezen a módon van jelen az egy Krisztus több ostyában (akár ugyanazon az oltáron, akár több egymástól bármilyen messze eső oltáron), vagy egy ostyában, melyet széttörtünk. Ez a sokhelyűség voltaképpen nem tartalmaz új titkot az előbbivel szemben. Egy egész konszekrált ostyában az előbbeni sokhelyűség értelmében egészen jelen van a Krisztus; nemcsak az egészben, hanem minden egyes részben is, tehát két olyan részben is, melyeket köz választ el egymástól (pl. két szélső részben). Ez a tényállás nem változik meg, ha a térköz nem a kenyér színeivel van kitöltve, hanem bárminő más anyaggal; és nem változtat az sem, ha az a térköz nagyobb vagy kisebb (magis et minus non mutat speciem; különben mennyire viszonylagos valami a távolság, a «közel» és «messze», eléggé kiviláglik abból, mit tartottak nagy távolságnak a primitív közlekedés idejében, és mit ma, a repülőgépek és rádió korában). Ezzel azonban adva van Krisztusnak tisztán eucharisziás sokhelyűsége. 3. *A körülíró jelenlétű testnek egyszerre több helyen való jelenléte* (multilocatio rei circumscriptive praesentis). A sokhelyűségnek ez a módja sokak szerint ellenmondást tartalmaz; szerintük lehetetlen, hogy egy tényleg kiterjedt test, pl. ember egyszerre több helyen legyen. De talán csak az a fajta tartalmaz ellenmondást, mely az egy időben több helyen jelenvalónak ellenmondó állítmányokat tulajdonít (hogy pl. egy ember valahol szentként és ugyanakkor másutt istentelenként jelenik meg). Azonban akármit van a dolog, a sokhelyűségnek ez a módja az Oltáriszentségnél nem jön szóba; hanem csakis 4. az ú. n. *vegyes sokhelyűség*: Krisztus teste egy helyen, a mennyországban körülíró jelenléttel van, és a földön sok helyütt az eucharisziás színek alatt definitív jelenléttel. Ebben a mozzanatban verődik ki legélesebben az eucharisziás sokhelyűség titka.

*De ellenmondás ebben sincs:* a) A sokszoros jelenlétnek ez a módja ugyanis nem mondja azt, hogy Krisztusnak teste egy helyet elfoglal mennyekben és ugyanaz a test ugyanakkor másutt sokféle szintén helyet tölt be, és ilyenformán önmagával szemben különféle távolságokba kerül (bár nem lehet kimutatni, hogy ez lehetetlen); hanem csak azt mondja, hogy egy helyen, a mennyben betölt egy meghatározott térrészt, másutt pedig kiterjedt térfoglalás nélkül van jelen az eucharisziás színek által körülírt helyeken. b) A jelenlét maga nem létvalóság, hanem csak külső vonatkozás; a lény léttartalmához semmit sem ad hozzá. Következésképp nincs ellenmondás abban, hogy egy való (Krisztus mennyei teste) valóságtartalmának minden változása nélkül, sőt helyzetének és kiterjedtségének változása nélkül sajátos új vonatkozásokba lépjen a térrel szemben, amennyiben kiterjedetlenül megjelenül az eucharisziás színekben. Szabad ezt olyanformán elgondolni, mint hogy egy előadó fizikai szubstanciája szerint jelen van a katedrán, szavával azonban jelen van minden hallgatójának lelkében; így van jelen a fejedelem a szobájában és országában.

<sup>1</sup> Trid. 13 cp 1 Denz 874.

Egyébként az ilyen kérdések tárgyalásánál a kutató hívőnek nem szabad megfélemleni, mennyire kimérte Isten a tudás határait. *A legnagyobb titkok kapuja előtt tartózkodó áhítattal kell megállni*, és csak sarulevetve szabad közelíteni önmagukból táplálkozó szent tűzükhöz. A kellő tartózkodás és kegyelet nélkül való vizsgálódás a hitnek már nem támasza, hanem sírásója. A röntgensugarak átvilágítanak az élő szervezeten és sok titkát föltárják; de az átvilágításnak óvatosság nélküli erőltetése szétroncsolja az élő szervezetet.

5. *A szentségi Krisztus és az eucharisziás színek viszonya* tekintetében ezek szerint kerülni kell két végletes nézetet. Az egyik szerint Krisztus szentségi teste az eucharisziás színek hordozó és egységesítő metafizikai alanya. Ez tévedés (470. lap). A másik végletet képviselik a skotisták és nominalisták: Isten tételes akarata külsőséges vonatkozással odarendeli Krisztus testét és vérét az eucharisziái színekhez (olyanformán, mint egy óraszerkezethez technikailag hozzá lehet rendelve egy jelzőszerkezet). Ez a nézet teológiailag nehezen tartható, az atyák és a zsinatok beszédmódjával alig egyeztethető össze. A katolikus igazság tehát az, hogy az eucharisziás színek és Krisztus egy *szentségi egységet* alkotnak, melynek alapja az átlényegülés, és mivelta mindenesetre több mint erkölcsi egység; sőt bizonyos értelemben fizikai egységnek nevezhető.<sup>1</sup> Hisz formai oka az átlényegülés; ennek következtében tehát a színek és az eucharisziás Krisztus viszonya a szubstancia és járulék viszonyával analóg, bár nem azonos. Lugónak fönt (472. lap) jelzett fölfogása értelmében: az eucharisziás Krisztus mint eszközjellegű hatóok, mint metafizikai léttartó alany, de nem szubstanciaként az eucharisziás színeknek létfőntartója; s a színek viszont a szentségi Krisztusnak nemcsak jelképei, hanem jelenlétének tartói és formális jelei.

Ebből következik, hogy *Krisztust az Oltáriszentségben egységes ténnyel kell imádni*. Amint ugyanis a nem-szentségi krisztusimádásban nem szabad elvonatkozni szent emberségétől, épúgy nem szabad az Eucharisztia imádásában elvonatkozni az eucharisziás színektől, melyek elválhatatlan egységet alkotnak vele; ha bármiképp megszűnik, ott, azon a helyen megszűnik Krisztus emberségének jelenléte, tehát imádasraméltósága is.

Továbbá a szoros egység miatt az eucharisziás színek és a szentségi Krisztus között *bizonyos tulajdonság-kicserélés* és ennek megfelelő beszédmód, *communicatio idiomatum* áll fönn. *Szabályai:* a) Merőben csak a jelenlétet jelentő kifejezések tulajdonképeni értelemben vihetők át a színekről Krisztusra; tehát szabad azt mondani: Krisztus az oltáron, a pap kezében, az áldozónak nyelvén van. b) Az olyan kifejezések, melyek a jelenlét mellett kiterjedési érintkezést fejeznek ki, csupán nem-tulajdonképeni értelemben vihetők át. Tehát szabad mondani, de csak nem-tulajdonképeni értelemben: Krisztust a pap megtöri, fölemeli; közel van hozzám. De mert ezeket nem szabad tulajdonképeni értelemben mondani (föltételezik ugyanis a kiterjedtséget, holott az eucharisziás Krisztus nem kiterjedt), nincs is ellenmondás pl. abban, hogy Krisztus az egyik helyen nyugalomban van, és a másikon viszik. Ő ugyanis egy állapotban van a mennyországban; és ezek a változások csak szentségi jelenlétében történnek; vagyis az egy helyzetben levő Krisztusnak különféle térbeli vonatkozásai támadnak, melyek a színek szerint specifikálódnak; az egyenletes ütemben járó ember is az előtte egy irányban haladó gyorsabb járásútól távolodik, a lassabbhoz közeledik, az egyenlő lépésben haladóval szemben pedig nem változtatja távolságát. c) Amit a színekről lehet mondani elvonatkozva a jelenlét mozzanatától, tehát amennyiben azok nem az eucharisziás Krisztus jelei, azt nem szabad semmiképp sem átvinni a Krisztus testére és vérére. Tehát nem szabad azt mondani, hogy Krisztus kerek, fehér, hogy vére savanykás, megmelegsik vagy megromlik. Itt természetesen részben a régi használat által megszentelt nyelvszokás is dönt (pl. a rubrika beszél «megfagyott» vérről). De ép ezért kerülni kell a szokatlan kifejezéseket, ha magukban helyesek is.

<sup>1</sup> *Salmant.* tr. 23, disp. 4, 2, 12; *Lugo* Euchar. 6, 1; *Lessius* Perf. div. XII 16.

### 103. §. Az Eucharisztia áldozati valósága.

*Diekamp* III § 34; *Bartmann* II § 187; *van Noort* 4, 3, 2; *Pesch* VI prop. 81–8; *Billot* th. 53; *Schanz* § 34. – *Thom* III 83; *Suarez* *Sacr. disp.* 74; *Salmant.* tr. 23 13, 1; *Billuart* *Euch.* 8; *Berti* XXXIII 4, 1; *Frassen* *Sacr. tr.* 2 dis. 1, a. 3 apd. qu. 1. – P. *Batiffol* *Leçons sur la Messe* <sup>8</sup>1922; V. *Bernard* *Il s. Sacrificio della Messa* 1924; I. B. *Brosman* *The Sacrifice of the New Law* 1926; A. *Freericks* *Das eucharistische Opfer* 1925; J. *Brinktrine* *Die h. Messe in ihrem Werden u. Wesen* 1931. – V. *Thalhofer* *Das Opfer des A. und N. Bundes* 1870; G. *Bickel* *Messe und Pascha* 1872; F. X. *Renz* *Der Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 1892; D. *Cabrol* *Le livre de la prière antique* <sup>4</sup>1900; *Origines liturgiques* 1906; *Duchesne* *Origines du culte chrétien* <sup>4</sup>1910; A. *Baumstark* *Die Messe im Morgenland* 1906; A. *Franz* *Die Messe im deutschen Mittelalter* 1902; W. *Götzmann* *Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik* 1901; M. *Blein* *Le sacrifice d'Eucharistie d'après S. Augustin* 1906; A. *Forsescue* *The Mass; a Study of the Roman Liturgy* 1912; Th. *Schermann* *Frühchristliche Liturgien* 1915; A. *McDonald* *The Sacrifice of the Mass in the Light of Scripture and Tradition* 1924; J. *Brinktrine* *Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten* 1918; M. *Alonso* *El Sacrificio Eucaristico de la ultima cena segun el Concilio Tridentino* 1929.

**Tétel. Az Eucharisztia készítése a szentmisében valóságos áldozat, melyet Krisztus rendelt az újszövetség számára. Hittétel.**

*Magyarázat.* Ez Eucharisztia abban is különbözik más szentségektől, hogy elkészítése az újszövetség áldozata, úgy hogy a *szentmiseáldozat és Oltáriszentség szorosán összefüggnek. De lényegesen különböznek is;* cél és rendeltetés tekintetében a szentmise Isten tiszteletére van, az Oltáriszentség az emberek megszentelésére. Ezért a szentmise a közösség istentisztelete, Istennek tett följajnlás, az Eucharisztia az egyes ember megszentelését célzó eszköz. Valósító ok tekintetében a szentmise átmeneti cselekmény; az Oltáriszentség maradandó dolog; az Eucharisztia csak készítés alatt a szentmisében áldozat; a szentségházban már szentség.<sup>1</sup> A szentmisében az áldozati tárgy Jézus Krisztus teste és vére, tehát ugyanaz, ami a keresztáldozatban volt. Nem is egyéb a szentmise, mint a keresztáldozat misztikai megismétlése, megjelenítése, ábrázolása. Míg azonban a keresztáldozat az újszövetség megalapítása, de egyben minden üdvtörténeti korszak természetfölötti hatásainak forrása, addig a szentmise kizárólag az újszövetség népének, Isten messiási országának szánt alapvető istentiszteleti cselekmény.

Ezt a katolikus gondolatot elhomályosították már a középkorban a petrobruziánusok, a *valdiak*, albiak, kik a külön papságot tagadták; ellenük foglalt állást a IV. lateráni zsinat.<sup>2</sup> Wiclif tagadta a szentmise krisztusi alapítását; őt elítélte a konstanci zsinat.<sup>3</sup> A 16. századi *újjítók* különféle hangnemben, de egy értelemmel gyalázták a szentmisét, mint pápista bálványimádást (Luther), mint az ördögtől behurcolt intézményt (Kálvin). Ezért a *Tridentinum* külön ülésben foglalkozott (22.) a szentmisével és ünnepélyesen kimondta: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a szentmisében nem mutatunk be Istennek igazi és valóságos áldozatot, vagy hogy föláldoztatni itt nem más, mint hogy Krisztus nekünk eledelül adatik». «Ki vannak közösítve, akik tagadják, hogy az Üdvözítő e szavaival: Ezt cselekedj étek az én emlékezetemre, az apostolokat papokká tette, és azt rendelte, hogy ők és más papok áldozatul bemutassák az ő testét és véréét.»<sup>4</sup>

*Megjegyzés.* A mise, *missa* szó nem a héber מִסָּחָה,<sup>5</sup> hanem a mittere latin igéből alkotott késői latin szó, melyet már Ambrus használ, s annyi mint missio (cf. collecta, repulsa, offensa); a 7. század óta mai értelemben használatos, és ezt a jelentést onnan kapta, hogy a

<sup>1</sup> Cf. *Thom* III 79, 5.

<sup>2</sup> *Denz* 424 430.

<sup>3</sup> *Denz* 585.

<sup>4</sup> *Trid.* 22 c. 1 2 *Denz* 948 k.

<sup>5</sup> *Deut* 16,10.

diákonus az ünnepélyes cselekvény végén a hiveket elbocsátotta ezekkel a szókkal: ite, missa est.<sup>1</sup>

### 1. A Szentírás tanúsága.

1. Az **ószövetség** bizonyossága. *Malakiás* próféta<sup>2</sup> nyilván megjövendöli az újszövetség eucharisziás áldozatát: «Nem lelem én kedvemet bennetek, úgymond a Seregek Ura, és a ti kezetekből nem fogadok el én eledeláldozatot. Hiszen napkelettől napnyugatig nagy az én nevem a nemzetek között (בְּגוֹיִם) és minden helyen tiszta eledeláldozatot (וּמִנְחָה) áldoznak és mutatnak be (לִשְׂמִי מְנַשׁ) az én nevemnek. Bizony, nagy az én nevem a nemzetek között, úgymond a Seregek Ura».

a) Ezek a szavak a *messiási időre* vonatkoznak: α) «Napkelettől napnyugatig» a messiási időket jelző kifejezés a prófétáknál.<sup>3</sup> β) Az az idő, mikor az ószövetségi áldozat megszűnik és a pogányok (gojim) Izrael Istenét imádják, a messiási idő.<sup>4</sup> Nem változtat ezen a szöveg jelen ideje, mely a prófétai látomásban eléggé megszokott.<sup>5</sup> b) A messiási időkben bemutatásra kerülő *valóságos áldozatról* van szó: α) A szöveg héber kifejezései az egyetemes ószövetségi nyelvhasználat szerint mindig igazi, azaz dologi adománnyal bemutatott áldozatra vonatkoznak, és nem egyszerűen áldozatos lelkületre. β) Ez az áldozat a régié helyébe lép, és azokat megszünteti. Tehát valami újat jelent; ámde az áldozatos lelkület mint követelmény és tény megvolt már az ószövetségben, azt nem kellett sem megszüntetni, sem újjal helyettesíteni. c) A próféta által megjövendölt áldozat *csak az újszövetség eucharisziás áldozata lehet*. Nem lehet α) a zsidók ószövetségi áldozata. Hisz ép ezeket az ószövetségi áldozatokat akarja megszüntetni Isten, mert a fukar zsidók sánta és vak állati áldozataiban nem telt kedve; azokat soha nem is mutatták be az egész világon; tehát nem illenek bele abba a tág látóhatárba, melybe a próféta állítja az új áldozatot, akkor sem, ha hozzávesszük a diaszpóra-zsidókat, akik különben sem mutattak be áldozatokat. β) Nem a pogányok áldozatai, mert azok tisztátalanok és utálatosak voltak az Úr előtt.<sup>6</sup> γ) Nem az újszövetség keresztáldozata, mely nem napkelettől napnyugatig, hanem csak egyszer és egy helyen volt bemutatva, és bajosan nevezhető minchának, gabonából készült eledeláldozatnak. δ) Ellenben a szentmisére ráillenek összes mozzanatai. A szentmise tiszta eledeláldozat, valóságos áldozat (Krisztus valóságos, bár szentségi teste és vére), melyet napkelettől napnyugatig mutatnak be. Tehát *Malakiás* jövendölése vagy egyáltalán nem ment teljesedésbe, ami ellentétben van a Szentírás sugalmazottságával; vagy pedig csakis a szentmisében teljesedett. d) Így értelmezték a helyet a *szentatyák*.<sup>7</sup>

A trentói zsinat továbbá utal *Melkizedekre* mint előképre. A *Genezisben*<sup>8</sup> olvassuk Ábrahámnak az öt király fölötti győzelme után: «Melkizedek pedig, Sálem királya, kenyeret és bort hozott eléje (הוֹצִיא), mert a Fölséges Isten papja volt, és megáldá őt... Erre ő (Ábrahám) tizedet ada neki mindenből». A 109. zsoltár pedig a Messiásról azt mondja: «Pap vagy te mindörökké Melkizedek rendje szerint». Minthogy pap nincs áldozat nélkül, a Melkizedek és Krisztus közötti párhuzam papság tekintetében csak akkor teljes, ha a papság lényeges mozzanatára, az áldozatra nézve is fönnáll.

<sup>1</sup> Cf. *Funk* Abhandl. III 134 kk.

<sup>2</sup> Mal 1,10–11.

<sup>3</sup> Lásd Ps 49,1 112,3 Is 45,6 59,19.

<sup>4</sup> Cf. Is 11,9 42,1–17 49,6 60,9 66,19 Jer 31,31 Am 9,12 Mich 4,2 Soph 3,9 Agg 2,9 Zach 8,20 9,10 Ps 21,28 71,10.

<sup>5</sup> Cf. Is 7,14.

<sup>6</sup> Mal 1,2 2,11 1 Cor 10,20.

<sup>7</sup> Már *Didache* 14; *Iustin.* Dial. 41; *Iren.* IV 17, 5; az atyák tanúságát részletezi *Petavius* XII 12.

<sup>8</sup> Gen 14,18.

Már most a) *Melkizedek kenyeret és bort mutatott be áldozatul*. A kifejezés, mellyel az eredeti szöveg kifejezi azt, hogy Melkizedek kenyeret és bort hozott elé, ezt magában még nem dönti el, de nem is zárja ki.<sup>1</sup> De már a közbevetett mondatnak: «mert a Fölséges Isten papja volt», nem volna értelme, ha a szentszerző nem papi tevékenységében akarná őt bemutatni. A régi luterista értelmezés: Melkizedek kenyeret és bort hozott a harcból hazatérő Ábrahám embereinek fölüdítésére, sehogyan se illik bele az összefüggésbe; a győztes harcok ugyanis bő zsákmány birtokában erre nem voltak rászorulva. Meg ebben az esetben nincs is megokolva, miért adott Ábrahám mindenből tizedet. b) Az ó- és újszövetség tanúsága szerint *Krisztus kétségtelenül Melkizedek rendjén való pap*.<sup>2</sup> Ámde Melkizedeket az ószövetség sehol egyebütt nem mutatja be, mint ezen a helyen; tehát föl kell tenni, hogy itt papi tevékenységében is bemutatja, vagyis mint áldozat-bemutatót. Nem mond ellen, hogy Pál (Heb 5–7) ezt kihagyja a Melkizedek és Krisztus közti párhuzamból, melynek csak ezeket a mozzanatait sorolja föl: pap és király, igazság királya, békefejedelem, örök papság: «atya nélkül, anya nélkül, nemzedéktábla nélkül, sem napjainak kezdete, sem életének vége nincs».<sup>3</sup> Szent Pál itt ugyanis Krisztusnak illetve előképének, Melkizedeknek az ószövetségi papság fölötti kiválóságát akarja bizonyítani; s ebben az összefüggésben nem mondhatta, hogy a vértelen áldozat, a kenyér- és bor-áldozat tekintetében kiválóbb volt. Hisz ilyen áldozatokkal az ószövetség is rendelkezett; és az ószövetségi értékelés szerint a véres áldozatok különbek mint a vértelenek. Ciprián óta azonban az atyák általában az áldozati adomány tekintetében is kiépítik a párhuzamot Melkizedek és Krisztus között.<sup>4</sup>

Burkoltan jelzi az újszövetség vértelen áldozatát *Izajás*: «Eljövök, hogy egybegyűjtsék minden nemzetet és nyelvet... és én papokat és levitákat választok közülük, úgymond az Úr». Ha ugyanis Jahve egyszer a pogányok közül is választ papokat, gondoskodni kell számukra áldozatról is; pap és áldozat ugyanis kölcsönös (korrelatív) fogalmak: föltételezik egymást.<sup>5</sup>

2. Az **újszövetség** bizonyosága. 1. *Az Üdvözítő az utolsó vacsorán a kenyér és bor színe alatt eucharisziás testét és véréát áldozatul mutatta be*. Mikor tehát megbízást és meghatalmazást adott az apostoloknak és utódaiknak, hogy az ő emlékezetére hasonlóképp cselekedjenek, megbízást adott az ő eucharisziás testének és vérének áldozatként való bemutatására. Tehát áldozatnak alapította az Eucharisziát.

a) Ez nyilvánvaló az *Üdvözítőnek szavaiból*. Azt mondja ugyanis az eucharisziás testre: ez az én testem, mely érettetek adatik; ez az én vérem, mely érettetek kiontatik; és valamennyi forrás szerint: az újszövetség vére. Ezek a jelzők, különösen az eredeti görög szövegben ([452. lap](#)) állandó és egyetemes szentírási nyelvhasználat szerint áldozati kifejezések, tehát a jelen esetben az Üdvözítőnek kezében levő kenyeret és a kehely tartalmát áldozati adományként jelölik meg, nem pedig jelképileg a keresztfán bemutatandó áldozatra utalnak, legalább nem közvetlenül és egyenest; közvetve és oldallagosan természetesen utalnak a keresztdáldozatra, mellyel titokzatos összefüggésben van az Eucharisztia áldozata. Jóllehet ugyanis a Vulgata itt futúrumokat használ (kivéve Lc-nál), és a görög participium imperfectumok néha talán jövőt is jeleznek (amit sok nyelvtudós tagad), mégis az Eucharisziára vonatkoznak. Az Üdvözítő szavai ugyanis az ő eucharisziái testét és véréát azonosnak mondják valóságos fizikai testével és vérével, mely tényleg áldozat, a keresztfán föláldozott test és vér; tehát az eucharisziás Krisztus mint vele azonos szintén az (ha tehát az appozíciók csakugyan futúrum jelentésűek volnának, akkor kifejezetten utalnának a keresztdáldozatra, és az eucharisziás áldozat viszonylagosságát juttatnák kifejezésre). Egyébként nyelvtanilag is kétségtelen, hogy azok az

<sup>1</sup> Cf. Jud 6,18.

<sup>2</sup> Ps 109 Heb 5,6 7,17; cf. Mt 22,42.

<sup>3</sup> Heb 7,2–3.

<sup>4</sup> *Cypr. Epist.* 63, 4; cf. *August. Civ. Dei* XVI 22; XVII 20; XVIII 35; Ep. 177, 12.

<sup>5</sup> Is 66,18.21; cf. Ps 21,27–30.

áldozatjelző kifejezések a jelenre, az eucharisziás Krisztusra vonatkoznak; hisz Lc-nál az van mondva: τὸ ποτήριον... τὸ ἐκχυνόμενον; vagyis a kehely tartalmáról van mondva, hogy szétömlik mint áldozati vér; a párhuzamnál fogva ugyanezt kell tehát gondolni a kenyér színeinek tartalmáról is. *b)* Az Üdvözítő *újszövetséget létesített* az utolsó vacsorán; a tanítványainak nyújtott titokzatos vért szövetség vérének mondja. Ámde a kinyilatkoztatás szerint<sup>1</sup> törvény, hogy Istennel nem lehet másképp szövetséget kötni, mint áldozati vérral, amint ezt Istennek Ábrahámval és Mózeszel kötött szövetsége is mutatja; következésképp az újszövetség-létesítő vér is áldozati vér. Minthogy az Üdvözítő itt új szövetséget köt a régi helyett, lehetetlen volt új és állandó áldozatról nem gondoskodnia, miként az ószövetségnek is megvolt a maga állandó szövetségi áldozata. *c)* Az Üdvözítő *húsvétet ült* tanítványaival. A húsvéti lakoma azonban áldozati lakoma volt,<sup>2</sup> ha mindjárt régebbi protestánsok tagadják is ezt. Tehát áldozat jellegű volt az a lakoma is, mely a régi húsvétet megszüntette («novum pascha novae legis phase vetus terminat»). *d)* Az eucharisziás Krisztus *két szín alatti* megjelenítésének nincs más kielégítő értelmezése, mint hogy a test és vér szentségi elkülönítése által Krisztus kereszthalálát ábrázolja.<sup>3</sup>

2. *Szent Pál* tanításában az Üdvözítő kereszthalála áll ugyan előtérben; mindazáltal az Oltáriszentség áldozatjellegét elég világosan tanítja. *1 Cor 10-ben párhuzamot állít föl*<sup>4</sup> a zsidók áldozatot mutatnak be, az áldozati eledelt magukhoz veszik és ezzel közösségbe jutnak Jahvéval; ugyanígy a pogányok, mikor a démonoknak mutatnak be áldozatokat és esznek belőlük, a démonokkal jutnak közösségbe. A keresztények magukhoz veszik a tört kenyeret és a megáldott kelyhet, és közösségbe jutnak az Istennel. Ha tehát a két utóbbi mozzanatban párhuzam forog fönn a keresztény és a zsidó meg pogány istentisztelet között, akkor annak ki kell terjeszkednie az első mozzanatra is, mint amely a jelen kérdésben alapvető; vagyis a kenyér törése és a bor megáldása áldozat; annyival inkább, mert a régiek egyetemes fölfogása és gyakorlata szerint csakis az áldozatban készült, az áldozatban szentelt és érlelt eledel alkalmas arra, hogy Istennel való közösséget fejezzen ki és hozzon létre. Hogy csakugyan Szent Pálnak ez a gondolata, megerősíti két mozzanat. Azt mondja, hogy a keresztények, mikor az Eucharisziát ünneplik, Krisztus halálát hirdetik<sup>5</sup>; továbbá párhuzamot állít a démonok áldozati oltára és az Úr asztala között, nyilvánvaló utalással a «Jahve asztala» szentírási kifejezésre.<sup>6</sup> Ha azonban az eucharisztiai asztal áldozati asztal, akkor az Eucharisztia is áldozat.

A *Zsidókhoz* írt levél első tekintetre úgy beszél az Üdvözítő egyetlen keresztáldozatáról, mintha kizárna minden más áldozatot: «megszentelttünk Jézus Krisztus testének egyszer való föláldozása által... Egy áldozattal mindörökké tökéletesekké tette azokat, akik meg akarnak szentelődni»<sup>7</sup>; és a zsidó istentisztelet sok áldozatával, sürgő-forgó sok papjával és érzékbódító pompájával szemben utal Krisztusnak, az egyetlen főpapnak örök egyetlen mennyei áldozatára.<sup>8</sup> Azonban ezek a gondolatok magukban tekintve nem zárják ki a viszonylagos jellegű liturgiai áldozatot, amely t. i. az egy keresztáldozattól veszi értékét; sem pedig a másodlagos papságot, mely Krisztus egyetlen és páratlan főpapságának képviselője és helyettese. Sőt a levél maga is elég világosan jelez ilyen gondolatokat: Krisztus mennyei áldozatával párhuzamosan a hívők a földön is tartanak megfelelő istentiszteletet, melyet

<sup>1</sup> Gen 15,9–18 Ex 24,5–8; Heb 9,18.

<sup>2</sup> Cf. Ex 12,6–27 34,25 Num 9,7.13 1 Cor 5,7.

<sup>3</sup> Cf. 1 Cor 11,26.

<sup>4</sup> 1 Cor 10,16–21.

<sup>5</sup> 1 Cor 11,26.

<sup>6</sup> Ez 39,30 44,16 Mal 1,7.12.

<sup>7</sup> Heb 10,1–14.

<sup>8</sup> 7,23–5.

némelyek hűtlenül elhagynak, és ezért Isten büntetését vonják magukra<sup>1</sup>; tehát: «sokféle és idegen tanításokkal ne engedjétek magatokat félrevezetni... Van oltárunk, melyről nem ehetnek azok, akik a sátnál szolgálnak».<sup>2</sup> A kifejezések és az összefüggés alig hagynak kétséget aziránt, hogy itt az apostol dologi áldozati adományra utal, és nem egyszerűen áldozatos lelkületre.

3. Valószínű, hogy mikor az *Üdvözítő a samariai asszony előtt* Istennek lélekben és igazságban való egyetemes imádásáról<sup>3</sup> beszél, az imádásnak legtökéletesebb, áldozatjellegű módjára, tehát az eucharisziás istentiszteletre utal. Bizonyos ugyanis, hogy mikor a samariai asszony fölveti a régi problémát: «A mi atyáink ezen a hegyen imádták Istent, ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálem a hely, ahol imádni kell»,<sup>4</sup> áldozat bemutatására gondolt; a szó közönséges értelmében vett imádás ugyanis nem volt helyhez kötve, még a legkorlátoltabb ószövetségi hívőnek szemében sem; tehát valószínű, hogy az Üdvözítő is a feleletében tekintetbe vette a kérdezőnek álláspontját.

## 2. A hagyomány és a hívő elme tanúsága.

Hogy az atyák szava meghazudtolja az újtókat, azt ők is érezték.<sup>5</sup> Luther azonban «az Írással a kezében az atyák és angyalok fölött» is ítélni akart. Csak arról feledkezik el, hogy épen az írásra, különösen Mal-ra és az utolsó vacsora szavaira hivatkoztak az atyák is, még pedig, mint láttuk, teljes joggal. Újabban katolikusok is akadtak, kik azt a nézetet képviselték, hogy az ősegyház csak a szó tágabb értelmében való eucharisziás áldozatot ismer: a lelkület áldozatát, nem pedig dologi áldozatot, melynek fogalmát Ciprián hirdeti először (Wieland). De alap nélkül. Alig van dogma, melynek világosabb és biztosabb volna a hagyományi bizonyítéka.

Már a *Didache*<sup>6</sup> azt mondja: «Az Úr napján pedig a gyülekezetben törjétek kenyeret és mondjátok hálaadást; előbb azonban valljátok meg bűneiteket, hogy áldozatotok (ἡ θυσία ὑμῶν) tiszta legyen. Aki azonban meghasonlott felebarátjával, ne csatlakozzék hozzátok, mielőtt ki nem békültek,<sup>7</sup> hogy áldozatotok meg ne szentségteleníttessék. Ez ugyanis az az áldozat, melyről az Úr mondotta (αὕτη γὰρ sc. θυσία ἐστὶν ἡ δηθεῖσα; következik Mal 1 idézése). Rendeljétek tehát magatoknak püspököket és diákonusokat, akik méltók az Úrhoz.» Itt nyilván nem merőben lelki hálaadásról, hanem valóságos dologi áldozatról van szó. Ezt világosan elárulják a szentírási utalások, melyek kétségtelenül igazi áldozatokra vonatkoznak; továbbá a határozott szertartás: meghatározott nap, hivatalos kultuszszemélyek, meghatározott imádságok. Az áldozati adomány is elég világosan jelezve van: «Ami az Eucharisziát illeti, így adjátok hálat: Először a kelyhet illetőleg: Hálát adunk neked Atyánk, Dávidnak, a te szolgádnak szent szőlőtőkédéért, melyet megmutattál nekünk a te Fiad, Jézus Krisztus által». *Római sz. Kelemen*<sup>8</sup> elmondja, hogy a korintusiak megvetették a törvényes püspököket. Pedig «nem jelentéktelen dolog az, ha a püspökségből kivetjük azokat, kik szentségben és feddhetetlenül mutatták be az adományokat (τοὺς προσευγκόντας τὰ δῶρα)». Milyen adományokra gondol Kelemen? Nyilván azokra, melyek a nyilvános istentiszteleten szerepelnek. Mert ugyanabban az összefüggésben azt mondja: «Rendben kell mindannak

<sup>1</sup> 10,19–31.

<sup>2</sup> 13,9–10.

<sup>3</sup> Jn 4,21.

<sup>4</sup> 4,19–20; Act 13,2 valószínűleg szintén az eucharisziás áldozatra utal.

<sup>5</sup> *Luther Capt. babil. 1; Calvin. Instit. IV 18.*

<sup>6</sup> *Didache 14, 1–15, 1.*

<sup>7</sup> Utalás Mt 5,23-ra.

<sup>8</sup> *Clemens Rom. 40–41.*

történnie, amit az Úr határozott időkre rendelt: az áldozatoknak és istentiszteleti cselekvényeknek». Ezekben a papság hasonlít az ószövetségi papsághoz: «a főpapnak ki van osztva a maga hivatala, az áldozópapoknak ki van jelölve a maguk helye, és a levitáknak is kijár a maguk tiszte». Hogy e nyilvános istentiszteleten milyen áldozatot mutatnak be, azt a Didache-ből tudjuk.<sup>1</sup>

*Ignác* tanúsága burkolt, de kétségtelen: «Buzgólkodjatok, hogy egy Eucharisziával éljete; mert egy az Úrnak teste, egy a kehely az ő vérével való egyesülésre, egy az oltár (Θυσιαστήριον), miként egy a püspök a prezbitériummal és a diakonusokkal».<sup>2</sup> *Jusztin*<sup>3</sup> Tryphonnal szemben kifejti: Mi keresztények papi nemzedék vagyunk; mert amit Krisztus előírt, amit t. i. a kenyér és bor eucharisziájában minden helyen föláldozunk, az kedves az Úr előtt, amint Malakiás által előre megmondta. Miben áll ez az áldozat? Jusztin mindenesetre az imádságot és lelki hálaadást is áldozatnak mondja. De ebben Tryphon álláspontjára helyezkedik, aki Malakiás jövendölését úgy értelmezi, hogy a diaszpóra-zsidóságban látja teljesedettnek<sup>4</sup>: de mint áldozati adományt az eucharisziás kenyeret és bort is említi, mely szerinte Krisztus teste és vére, és nem közönséges kenyér meg bor.

Ha a többi apologéta általában azt mondja, hogy a keresztények nem áldoznak, és ha hangsúlyozzák, hogy istentiszteletük csak Istennek lélekben és igazságban való imádása,<sup>5</sup> abból még nem szabad következtetni, hogy nem ismerik az eucharisziás áldozatot. Hisz ilyenféleképp beszélnek olykor olyan atyák is, akik kétségkívül áldozatnak vallják az Eucharisziát.<sup>6</sup> Az apologétáknak ezt a beszédmódját megmagyarázza két dolog: a) Polemikus álláspontjuk. A zsidók és a pogányok gyakorlatához mérve a keresztényeknek nincs templomuk és áldozatuk, s istentiszteletük csakugyan Istennek lélekben és igazságban való imádása. b) Hangsúlyozni akarják, hogy a merő külsőséges áldozat-üzemmel lebonyolított istentisztelet utálat az Úr előtt. Abban a korban jobbízlésű pogányok is harcot indítottak a szellemibb istentisztelet érdekében; érthető, ha a szellemi vallás apologétái ezt a koráramlatot kihasználják, mikor hozzá még a Szentírás kijelentései is biztatják őket erre.<sup>7</sup>

*Irén*<sup>8</sup> a gnóosztikusokkal szemben alaposan megbizonyítja, hogy az újszövetség áldozat dolgában is az ónak teljesedése, és így a két szövetség között teljes az összhang. Az ószövetségi áldozatokat Isten már nem akarja; de tanítványainak módot adott arra, hogy a teremtmények zsöngéit föláldozzák, mikor t. i. az utolsóvacsorán az Eucharisziát alapította, és így «az újszövetségnek új áldozatára» tanította őket. «Az áldozatok nemét nem vetette el az Úristen; áldozat volt a zsidóknál, van az Egyházban; de megváltozott az áldozat faja. A zsidók ezt nem mutathatják be; az ő kezükhöz vér tapadt; nem fogadták be az Igét, akit bemutatunk Istennek». Ha a gnóosztikusok következetesek, el kell vetniök az áldozatot, vagy meg kell változtatniök nézetüket. «Miképp mondhatják, hogy a test elrothad, holott az Úr teste és vére táplálja azt? Tehát vagy változtassák meg nézetüket, vagy szünjenek meg áldozatul bemutatni a mondott dolgokat (τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημμένα)». Világos tehát, hogy Irén szerint az áldozati adomány nem a kenyér és bor, hanem Krisztus teste és vére. Ha ő olykor a kenyeret és bort is annak mondja,<sup>9</sup> csak azt akarja igazolni, hogy a teremtés zsöngéit az újszövetség is

<sup>1</sup> *Harnack* Dogmengesch. I<sup>4</sup> 231 is elismeri, hogy Clemens az Eucharisztia áldozat jellegét tanítja.

<sup>2</sup> *Ignat.* Phil 4, 1; cf. Magn 7; Eph 5; 13, 1; Rom 7, 3.

<sup>3</sup> *Justin.* Dial. 116 117 41.

<sup>4</sup> Így tesz Justinus apologiai célzattal a keresztiséggel is Dial. 14; cf. 114 és Apol. I 61.

<sup>5</sup> Pl. *Athenagor.* Legat. 13; *Aristid.* Apol. 1, 4; *Min. Felix* 32.

<sup>6</sup> Pl. *Iren.* IV 18, 16; *Tertul.* Apol. 30.

<sup>7</sup> Mt 5,23 Rom 12,1 Phil 2,17 4,18 Heb 13,16 Jac 1,27 Ap 5,8.

<sup>8</sup> *Iren.* IV 1–19.

<sup>9</sup> *Iren.* IV 17, 5; 18, 1 45.



bemutatja, miként az ó; tehát az eucharisziás kenyeret és bort az Eucharisztia alomja- és tartójaként, viszonylagos önállóságában tekinti.

*Tertullian* nem beszél nagyobb összefüggésben az eucharisziás áldozatról; de áldozati jellege felől nem hágy semmi kétséget: *a)* A keresztények bemutatják azt a tiszta áldozatot, melyet Malakiás megjövendölt; az ördög, aki majmolja Krisztust a misztériumokban, most is mutat be kenyéráldozatot<sup>1</sup>; az Eucharisziában Krisztus föláldoztatik.<sup>2</sup> *b)* A kereszténynek nem illik kétszer házasodnia; mert «mikép fogsz kettőért áldozatot bemutatni, és hogyan ajánlod Istennek a kettőt a pap által? S mikép száll szabadon égnek áldozatod?»<sup>3</sup> *c)* Nem dicséretes dolog stációnapokon az Eucharisziát nem venni, azzal az ürüggyel, hogy megszegné a bójtöt: «Nemde nagyobb ünnepélyességet ad stációzásodnak, ha az Úr oltára előtt állasz? Vedd az Úr testét és őrizd, és egy csapásra elintézel két dolgot; részt veszel az áldozatban és teljesíted a köteleiségedet».<sup>4</sup> *d)* Az Eucharisztia áldozatát a keresztények bemutatják élőkért és holtakért; sőt a pogány császárokért is.<sup>5</sup>

*Hippolytus* szerint,<sup>6</sup> ha eljön az antikrisztus, megszűnik a Dánielnél jövendölt áldozat, melyet most minden helyen bemutatnak a népek Istenének. *Origenes* szerint<sup>7</sup> az oltárokat most nem az állatok vére hinti meg, hanem Krisztus drága vére szenteli és az igazi áldozat fölkeni. *Al. Kelemen* korholja azokat az eretnekeket, kik az egyházi előírás ellenére kenyeret és vizet használnak az áldozathoz.<sup>8</sup>

*Ciprián*nak tehát nem kellett az Eucharisztia áldozat jellegének tanát bevinnie az Egyházba; csak elődjeinek gondolatait kellett megismételnie és összefoglalnia (Epist. 63). Hogy mennyire nem ő az Eucharisztia áldozatjellegének első hirdetője, hanem mennyire az ősi hagyománynak letéteménye az, annak csattanós bizonyítéka a 4. századi görög atyák hite, melyet ők, a görögök nem tanulhattak a latin Cipriántól. Jer. sz. Ciril behatóan tárgyalja az Eucharisztia áldozatát; Aranyszájú sz. János, mint doctor eucharistiae, itt is igen tüzetes, és többek közt ezeket a szép szavakat mondja: «Amikor látod az Urat föláldozva ott feküdni, és a papot az áldozat fölé hajolni és könyörögni, mindnyájunkat pedig ama drága vértől piroslani, nem úgy tetszik-e, hogy már nem vagy emberek között a földön, hanem az égbe kerültél?» A *latinok* közt Ambrus, miként az eucharisziás jelenlétről, úgy az áldozatról is igen világosan szól; és nagy tanítványa Szent *Ágoston*, kinek az Eucharisziás jelenléteket illetőleg olykor homályos a beszédje, az eucharisziás áldozatra nézve annál határozottabb: «Az újszövetségben Jézus Krisztus a főpap és az egy igazi áldozat, és ennek az egyszer végbevitt áldozatnak emlékét ülik a keresztények, mikor testét és vérének szent áldozatul bemutatják és benne részesednek».<sup>9</sup> Sőt ő elsőnek állít föl elméletet az áldozatról.<sup>10</sup> Erre vonatkozó mély gondolatait azonban a skolasztikusok nem építik ki olyan gonddal és odaadással, mint tették a valóságos jelenlétre vonatkozólag. Ciprián óta a *liturgiák* is bőséges bizonyosságot tesznek, hogy az Eucharisztia készítésében az Úr testének és vérének valóságos áldozatát mutatják be.

<sup>1</sup> *Tertul. Iud.* 5; *Praescr.* 40.

<sup>2</sup> *Pud.* 9.

<sup>3</sup> *Exhort. cast.* 11; *Monogam.* 10.

<sup>4</sup> *Orat.* 18, 19.

<sup>5</sup> *Scapul.* 2; *Corona* 3; *Cult. fem.* II 11 stb.

<sup>6</sup> *Hippol.* in *Dan* IV 35; *Dan* 9,27.

<sup>7</sup> *Origen.* in *Jes. Nave* hom. 2, 1.

<sup>8</sup> *Clem. Al. Strom.* I 19.

<sup>9</sup> *Cyrl. Hier. Cat. myst.* 5. *Chrysost. Sacerd.* III 4; cf. in *Heb* hom. 17, 3. Ugyanígy beszélnek *Nyssen.* *Or. cat.* 18; *Nazianz.* *Or.* 2, 95. *Ambr.* in *Ps* 38, 25 etc. *August.* *C. Faust.* XX 18; cf. VI 5; *Ep.* 98, 9; in *Ps* 149, 6.

<sup>10</sup> *Civ. Dei* X 4–24; *Trin.* IV 14, 19.

A *hivő elme* Szent Ágostonnal<sup>1</sup> azt vallja: «Az emberek semmiféle vallás címén nem egyesülnek, akár igaz az, akár téves, ha látható jelek és szent cselekmények közössége össze nem kapcsolja őket». E jelek és cselekmények közt első helyen áll az áldozat, mivoltánál fogva a legméltóbb és egyedül teljesen megfelelő tisztelet, mely tehát egyedül tudja kielégíteni az embernek azt a vágyát, hogy Istent teljes lelkével és minden erejével tisztelje. Szent Tamás szerint<sup>2</sup> a természeti törvény előírása Istennek áldozatot bemutatni. *a) Áldozat nélkül nincs mélyebb vallási élet*, és kielégítetlen marad a léleknek egyik legmélyebb igénye: megfelelő módon imádni Istent. Elgondolhatatlan tehát, hogy az Üdvözítő, akiben a bölcsesség minden kincsei rejlenek, az újszövetség vallásában itt tátongó hézagot hagyott. Nem lehet a protestánsokkal arra utalni, hogy ott van a keresztáldozat, mely fölöslegessé tesz, sőt tilalmaz minden egyéb áldozatot. Mert lehetne mindjárt ad hominem azt mondani: ott van Krisztus főpapi imádsága is; s azért fölösleges vagy éppen tilalmas a keresztény hívők imádsága? Ezenkívül a keresztáldozat a maga fizikai mivoltában nem ismételtető meg, és így nem alkalmas arra, hogy az istentisztelet középpontja legyen. *b) A szentmisében megvannak mindazok a vonások, melyek az áldozat lényegéhez tartoznak*, mint a következő § megmutatja.

## 104. §. A szentmise áldozati mivolta.

*Diekamp* III § 35 36; *Bartmann* II § 186 188; *van Noort* 4, 3, 1 3; *Pesch* VI prop. 89–91; *Schanz* § 35; *Billot* th. 54. – *Thom* 2II 85, 3; *Suarez* Sac. disp. 73 75 76; *Salmant.* tr. 23, 13, dub. 2 3; *Billot* Euch. 8, 2; *Frassen* Sac. tr. 2, dis. 1, a. 3, qu. 2 3. – A. *Stöckl* Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte 1861; *Kisfaludy* Á. B. A szentmise áldozati valósága 1886; F. X. *Renz* Die Geschichte des Messopferbegriffes oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers 2 k. 1901/2; P. *Michael* Harmonie der sieben vorzüglichsten Messopfertheorien 1908; G. *Pell* Jesu Opferhandlung in der Eucharistie<sup>3</sup> 1913; Der Opfercharakter des Erlösungswerks 1915; F. *Wieland* Mensa und Confessio 1906; Der vornizäische Opferbegriff 1909; E. *Dorsch* Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt 1909; J. *Brinktrine* Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten 1918; H. *Lamiroy* De essentia ss. missae sacrificii 1919; M. *ten Hompel* Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi 1920; J. *Kramp* Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie<sup>2</sup> 1924; W. *Schmidt* Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien 1922; M. *Lepin* L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours 1926; R. A. *Swaby* The Last Supper and the Calvary 1926; *Schütz* A. Áldozatelméletek; a szentmise áldozati mivolta az újabb áldozatelméletek világánál (Az Ige szolgálatában, 22. szám) 1928; A. *Vonier* Das Geheimnis des eucharistischen Opfers 1929; P. *Rupprecht* Das Opfer als Gabendarbringung 1933; O. *Casel* Das christliche Kultmysterium<sup>2</sup> 1935.

### 1. Az áldozat mivolta.

A *közéleti nyelvhasználatban* áldozat minden nemes célt szolgáló tett, akár merőben lelki az, akár kifelé is megnyilvánul, mely komoly önmegtagadással jár. A vallási életben a szónak tágabb és szűkebb használata van. *Tágabb értelemben* áldozat minden akár merőben lelki, akár külsőleg is megnyilvánuló tett, mely az Isten iránti tiszteletet juttatja kifejezésre, amennyiben általa az ember Istennek átadja önmagát, és ennek következtében az istenközösséget munkálja: sacrificium est omne opus bonum quod agitur, ut sancta societate inhaeamus Deo.<sup>3</sup> A Szentírás igen sokat említi ezt a tágabb értelemben vett áldozatot, mikor pl. az imádságot,<sup>4</sup> az irgalmassági cselekedeteket,<sup>5</sup> az igaz életet,<sup>6</sup> a test megtagadását,<sup>7</sup> a

<sup>1</sup> *August.* C. Faust. XIX 11.

<sup>2</sup> *Thom* 2 II 85, 1.

<sup>3</sup> *August.* Civ. Dei X 6; cf. *Thom* III 22, 2.

<sup>4</sup> Ps 49,23 140,2 Os 14,3 Heb 13,15.

<sup>5</sup> Heb 13,16 Sir 35,4.

<sup>6</sup> Ps 4,6.

<sup>7</sup> Rom 12,1.

töredelmet<sup>1</sup> áldozatnak mondja. *Szűkebb értelemben* az áldozat törvényes istentiszteleti cselekmény, melynek rendeltetése Isten föltétlen uralmának és az ember föltétlen függésének megfelelő elismerése. Ennek az áldozatnak egyetemesen elfogadott iskolás meghatározása nincs. A 16. század óta ugyanis igen élénk és mindmáig el nem ült viták folynak az áldozat lényegéről, nevezetesen az áldozati cselekmény mivolta körül, melyeknek visszhangja természetesen az áldozat meghatározásába is beleseng.

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

1. *Az áldozati szándék* vagy lelkület abban áll, hogy az ember valaminek megajánlásával, átadásával lehetőleg nyomatékosan el akarja ismerni Istent mint Istent. De mit adhat az ember Istennek, ami már nem az övé?<sup>4</sup> Az egyetlen dolog, amit az ember adhat Istennek és amit köteles megadni: egyéni akaratának és ezzel egész személyének tudatos és teljes odaadása, amely az egész embernek mindenestül Istenhez való csatlakozását és önátadását jelenti. Ez nem készen teremtett valami, hanem csak mint képesség és kötelezettség van adva az Istentől teremtett szabad akaratban. Az Isten iránti tényleges önátadás az akarat szabad állásfoglalásának műve; ezt tehát az ember mintegy a magából meg tudja ajánlani Istennek. S ez minden áldozat lelke és lényege, belső formája (forma interna). Szent Ágoston szerint ez az igazi áldozat, és nélküle nincs igazi áldozat. Ez teszi már Ábel áldozatát kedvessé Isten előtt Kainéval szemben.<sup>5</sup> Ezt hangsúlyozzák és követelik folyton a próféták a külsőségre hajló zsidók egyoldalú ritualizmusával szemben.<sup>6</sup> Ugyanígy ítél az Üdvözítő az ószövetségi áldozatokra való tekintettel: «Elmenvén pedig tanuljátok meg, mit tesz az: irgalmasságot akarok, és nem áldozatot».<sup>7</sup> «Egy az Isten és nincs más rajta kívül; és őt szeretni teljes szívből és teljes elméből, teljes lélekből és teljes erőből és a felebarátot mint önmagát szeretni: többet ér minden égő és egyéb áldozatnál.»<sup>8</sup> Az Üdvözítő a maga keresztáldozatát az engedelmes istenszeretet szemszögébe állítja bele,<sup>9</sup> és az Apostol is abban látja a keresztáldozatnak értékadó fő elemét.<sup>10</sup> Szent Ágoston<sup>11</sup> is ebben az értelemben kiált oda a vallásos léleknek:

<sup>1</sup> Ps 50,19.

<sup>2</sup> Thom 2II 85, 1 ad 1.

<sup>3</sup> August. De Civitate Dei X 5; Thom 2II 85, 3.

<sup>4</sup> Ps 49.

<sup>5</sup> Gen 4,3–7.

<sup>6</sup> 1 Reg 15,22 Is 1,11 Os 6,6 Jer 6,20 7,22 Ps 39,7 49 50,18.

<sup>7</sup> Mt 9,13; 12,7.

<sup>8</sup> Mc 12,33.

<sup>9</sup> Jn 10,17 15,13.

<sup>10</sup> Phil 2,5–11.

<sup>11</sup> August. in Ps 50, 19.

«Ne keress kívül állatot a leölésre; találsz belül, magadban mit előlni!» Mi végből történik ez az áldozati önátadás?

2. *Az áldozat célja.* «Az áldozatban a lélek följánlja magát Istennek, mint léte okozójának és mint vágya céljának.»<sup>1</sup> Vagyis az áldozati önátadás rendeltetése lehetőleg kimerítően elismerni Istent mint a teremtés első okát és végső célját, maradék nélküli, teljes önátadással meghódolni fölsége előtt és elérni életközösségét. Minthogy azonban ez magának a vallásosságnak is veleje, az áldozat nem egyéb mint *a vallási élet alaptevékenységének lehető teljes, kimerítő kifejezése*. Következésképp minden áldozat elsősorban imádja Isten fölségét mint hódoló áldozat (sacrificium latreuticum, az Atyának tulajdonítva); aztán hálát ad a természeti és természetfölötti kinyilatkoztatásban vett jökért (melyek az örök Igének vannak tulajdonítva) mint hálaadó áldozat (s. eucharisticum), és kéri Istentől minden javaknak betetőzését, nevezetesen őt magát, az áldozatban érlelődő istenközösséget (melyet a Szentléleknek tulajdonítunk) mint kérő áldozat (s. impetratorium). Az első két mozzanat Istennek mint valósító ősoknak szól, az utolsó Istennek mint végcélnek. A bukott természet üdvszakában az áldozatnak ehhez az elsődleges céljához hozzájárul egy másodlagos: az engesztelő (s. propitiatorium), melynek voltaképpen szintén három mozzanata van: engesztelés a bűnért, elégtétel a bűn- és büntetés-adósságért (pro reatu peccati et poenae), könyörgés a bűn ütötte seb gyógyításáért.<sup>2</sup>

A hódoló mozzanat mint alapvető az áldozati lelkület közvetlen tartalma; s minthogy a vallásos lelkület lényegét fejezi ki, minden üdvrendben és az üdvtörténetnek minden fokán lehetséges (lásd az Üdvözítő mennyei áldozatát is; [48. lap](#)). A tényleges üdvtörténet különféle szakaszaiban és áldozati rendszereiben hol az egyik, hol a másik mozzanat domborodik ki nagyobb határozottsággal. A paradicsomban a tudás fája az Isten iránti föltétlen alávétel, az élet fája az áldozati istenközösség áldozata. Az *ószövetségben* a véráldozatok közül az égőáldozat (holocaustum: hímállat, melyet egészen el kellett égetni) hódoló áldozat; ilyen a folytonos áldozat, sacrificium iuge is. A békeáldozat (hostia pacifica, melynek melle és combja a papot, a többi áldozati lakomául a följánlót illette) az istenközösség áldozata. A vétékáldozat (pro peccato: a levitikus tisztátalanság és a nemtudatos törvényszegés esetében; a tudatos hűtlenségért, ha t. i. valaki «fölemelt kézzel» vétkezett Jahve ellen,<sup>3</sup> halál járt) és a bűnáldozat (pro delicto: Jahveval és az emberekkel szemben való jog- és birtoksértés) elsősorban engesztelő áldozatok. A sok áldozatnak célja azonban Krisztus, a tökéletes hódoló, hálaadó, könyörgő- és engesztelő áldozat; a többi csak előkészítés és jelkép.<sup>4</sup>

3. *Az áldozati tárgy.* A voltaképeni áldozati adomány, mint láttuk, a tényleges személyes szabad elhatározás, illetve általa az egész ember, Isten iránti teljes önátadásban. «Az a főáldozat (sacrificium principale), mellyel az ember a lelkét ajánlja föl Istennek».<sup>5</sup> Ezt a voltaképeni áldozati adományt bármilyen más áldozati tárgy csak jelképezheti, amennyiben benne az ember maga helyett, a maga képviselőjére és helyettesítésére alkalmas értéket följánl Istennek. Ilyen alkalmas tárgyak az összes teremtmények, melyek ugyan közvetlenül Istenéi; ő azonban a teremtett dolgok uralmát az emberre ruházta (Gen 1). A vallástörténet tanúsága szerint rendszeren olyan dolgok szolgáltak áldozati tárggyul, melyeknek különös közük van az emberhez; így az ószövetségben olyan állatok és anyagok, melyek az ember testi életének fönntartására valók. A legtökéletesebb áldozati adomány az ember Krisztus Jézus, aki egyrészt mint velünk egy természetű ember és elsőszülött a testvérek között egy közülünk, másrészt egészen tiszta, szent és tetszhető az égnek. Tehát a belső, láthatatlan (Aug.), fő

<sup>1</sup> Thom 2II 85, 2.

<sup>2</sup> Cf. Thom 1II 102, 3 ad 10.

<sup>3</sup> Num 15,30.

<sup>4</sup> Heb 8–10; cf. Thom 1II 102, 3.

<sup>5</sup> Thom 2II 85, 4 c.

(Thom), az igazi (Aug.) a személyes áldozat, az ennek fönntartás nélküli odaadása Isten iránt; a külső, látható, liturgiai áldozat ehhez szabatosan úgy viszonylik, mint megnyilvánulása, jele, jelképe, ábrázolása, amint Szent Ágoston Tamással együtt<sup>1</sup> határozottan kimondja: «A látható áldozat, vagyis amit mindenki áldozatnak mond, a láthatatlannak sacramentuma, azaz szent jele». Azt is lehet mondani: Az áldozati tárgy az áldozat *anyaga*; az áldozati szándék a belső, az áldozati cselekmény vagyis a föláldozás pedig a külső *formája*. Ha az ember csak lelki való volna, természetesen megmaradhatna a belső áldozatnál. Testi-lelki mivoltunk azonban megkívánja a lelki áldozatnak megfelelő külső kifejezését.

4. *Az áldozati cselekmény* olyan liturgiai ténykedés, mely érzékelhető kifejezésre juttatja az áldozati szándékot. Isten, ki a szándékot nézi, azt látja is. Nem ő miatta, hanem mi miattunk van szükség áldozati lelkületünk külső kifejezésére. Miben áll ez? Minthogy az áldozat belső lényege az Isten iránti teljes önátadás, az áldozati cselekmény csak az áldozati adományok Isten számára való liturgiai átadása lehet. Szent Tamás csak azt mondja, hogy az áldozatbemutatásban «a följánlott dolgokkal történik valami, circa res Deo oblatas aliquid fit».<sup>2</sup> A Tridentinum utáni hittudósok aztán sokat törnek a fejüket azon, hogy pontosabban *mi* az a valami, aminek az áldozati tárggyal történni kell. Általában azt tartják az újítóknak a szentmise áldozati valóságát tagadó nyomása alatt, hogy az áldozati tárggyal valami valós változásnak kell történni. M. Cano után, akit főként Lessius és Lugo követnek, igen sokan azt tanították, hogy az áldozati cselekmény lényege *az áldozati tárgy lerontása*, destructio, amelyben kifejezésre jut, hogy Isten a szuverén úr élet és halál fölött. Már Scheeben rámutatott, hogy ez a fölfogás a Tridentinum előtti teologusok előtt teljesen ismeretlen volt, és a kinyilatkoztatás forrásaiban nincs megalapozva, s Renz ezt az állítást tüzetesen igazolta. Ettől azonban még lehetne helyes; hisz a teológiai elmélés kellő világításba helyez és kihüvelyez nem egy olyan dogmatikai mozzanatot, melyek a régiek előtt még rejtve voltak, illetőleg összefolytak más mozzanatokkal. Mindazáltal *el kell utasítanunk*, jóllehet ma még a hittudósok tekintélyes száma (ha nem is többsége) vallja, vagy valószínűnek tartja. Mert *a)* «Isten nem alkotta a halált és nem leli örömét az élők vesztén».<sup>3</sup> *b)* A próféták, sőt maga az Üdvözítő, mint láttuk, a véráldozatokat magukban, kellő áldozatos lelkület nélkül nem sokra tartják. *c)* Az ószövetségi véres áldozat öt áldozati mozzanata (a Jahve elé való vezetés, a kéznakifeszítés, leölés, vérhintés és elégetés) közül semmiesetre sem a leölés, a lerontás az áldozati cselekmény lényege; hisz azt nem is a pap, hanem a sóchet végezte; hasonlóképp az Üdvözítőt sem a gyilkos római katonák áldozták föl, hanem «a Szentlélek által önmagát hozta áldozatul szeplőtelenül».<sup>4</sup> *d)* Akárhány áldozatban vagy egyáltalán nem, vagy csak erőltetve lehet kimutatni a lerontást (pl. a bűnbak,<sup>5</sup> föltett kenyerek, italáldozatok, tömjén, főként azonban a szentmiseáldozat esetében). A történetben szereplő áldozatok összevetéséből kitűnik, hogy a lerontás nem áldozati cselekmény, hanem az áldozati tárgynak az áldozati cselekmény számára való előkészítése. Legföljebb az engesztelő áldozatoknál lehet az áldozati tárgy lerontásának az áldozati szándékot, t. i. «a bűn testének lerontását» jelképező szerepe.

M. van der Galen nyomán *Suarez*, *Scheeben*<sup>6</sup> *Kramp* szerint az áldozati cselekmény lényege az áldozati tárgynak nem lerontása, hanem fölmagasztalása, pl. a tömjénnek illattá, az eledelnek az ember testévé, éghető anyagnak tiszta lánggá való átváltoztatása. Ámde ezt is vagy egyáltalán nem, vagy csak erőltetve lehet kimutatni sok igazi áldozatról (pl. Krisztus

<sup>1</sup> *August.* Civ. Dei X 5; *Thom* Gent. III 20, 9.

<sup>2</sup> *Thom* 2II 85, 3 ad 3.

<sup>3</sup> Sap 1,13.

<sup>4</sup> Heb 9,14; cf. Jn 10,18.

<sup>5</sup> Lev 15,5–10.

<sup>6</sup> *Suarez* Sac. disp. 73, 5; *Scheeben* Dogm. III 400 kk.

keresztáldozatáról); ez a mozzanat az áldozati cselekménynek már következménye. *Pell* óta a mélyebben járó hittudósok ismét előtérbe helyezik a Szentírással és Szent Ágostonnal az áldozati lelkületet, melyet az ú. n. francia iskola (Berulle, Olier) és a tübingeniek (Möhler) mindig vallottak, s az áldozati cselekményt ennek a lelkületnek megfelelő liturgiai kifejezésében keresik, mely áldozatonként változik, és általánosságban csak úgy fejezhető ki, mint Szent Tamás tette az őt jellemző bölcs mérséklettel: *circa res Deo oblatas aliquid fit*.

4. *A törvényszerű áldozatbemutató* vagyis a pap. Ahol törvényszerű áldozattal találkozunk, akár pogányoknál, akár zsidóknál, mindenütt a pap a törvényes bemutató: «Nem is veszi magának senki ezt a tisztet, hanem akit Isten hív».<sup>1</sup> Ennek teológiai oka: Az áldozat az istentiszteletnek egyedül méltó, teljesen kifejező módja. Ám hogy milyen tiszteletet kíván az Isten, azt egyedül öneki van módjában meghatározni. Azért amint a keresztény fölfogás az áldozatok gyakorlatát helyesen isteni kinyilatkoztatásból származtatja, úgy az áldozatbemutató helyes módja is tételes isteni rendelésen fordul; tehát Istentől megbízott és meghatalmazott, tőle jóváhagyott közvetítők útján történik. Az emberek viszont érzik az áldozatra, a legmegfelelőbb istentiszteletre való kötelezettségüket; de azt is tudják, hogy mint magánszemélyeknek nincs kellő fölkészültségük és hivatottságuk közvetlenül Isten elé állni s neki tetsző módon bemutatni az egyesnek és a közösségnek áldozatát. Az ember nemesebb énjének ösztönszerűségével érzi, hogy amikor Isten elé megy hódolni, akkor a legszentebb gondolatait kell gondolnia, a legtisztább áhitatát kell meggyújtania. Erre nem tartja fölkészültnek és méltónak saját magát, az ő hétköznapi lelkületével és profán foglalkozásával, hanem csak olyan valakit, akit Isten maga választott, és aki szent szertartással föl van avatva arra a nagy és félelmetes hivatásra.

Ezeknek az általános elveknek szemmeltartásával kell megállapítanunk az eucharisztiai áldozat tartalmát és áldozati lényegét.

## 2. *A szentmisének a keresztáldozathoz való viszonya.*

*A szentmiseáldozat valóságban és gondolatban elválaszthatatlan a keresztáldozattól.* A Golgota áldozatának szent lángja lobog föl minden szentmisében. Ebben van a szentmiseáldozat mondhatatlan értékének és fölségének nyitja. A keresztáldozat és a szentmiseáldozat viszonya a Tridentinum szerint<sup>2</sup> úgy alakul, hogy a szentmise viszonylagos, relatív áldozat, melynek értéke és valósága a keresztáldozat abszolút valóságában gyökerezik; tehát vele egy áldozat. Mindazáltal igazi áldozat; tehát tőle különbözik is. A kérdés az: miben egyezik és miben különbözik. A felelet: Egy az újszövetség örök abszolút áldozata, a keresztáldozat; s vele a lényegben azonos a szentmiseáldozat, amennyiben *azonos az áldozat tárgya* és az áldozat *elsődleges bemutatója*, az ember Jézus Krisztus. Azt mondja ugyanis a *trentói zsinat*: «Egy és ugyanaz az áldozat (hostia), ugyanaz az áldozatbemutató, most a papság közvetítésével, aki akkor a keresztben önmagát áldozta föl. Csak az áldozat módja más».

1. *A keresztáldozat az újszövetség egyetlen áldozata.* Általa Jézus Krisztus megváltott bennünket, s fölül nem múlható és kiegészülésre nem szoruló módon eleget tett Istennek (69. és 66. §). Másban üdvösséget keresni nincsen sem okunk, sem jogunk. Ez az áldozat abszolút, azaz független minden más áldozattól. Mert α) minden egyéb törvényes áldozatnak tőle van az ereje és értéke; az ószövetségi áldozatok előképei és útkészítői; a szentmiseáldozat a gyümölcse és megismétlése. β) Magában és a maga értékéből teljesen elégséges, sőt γ) fölülmulthatatlan értékű. *A keresztáldozattal azonos a szentmiseáldozat, amennyiben*

<sup>1</sup> Heb 5,4; cf. Num 3.

<sup>2</sup> Trid. 22 cp 2 Denz 940.

*Ugyanaz az áldozati tárgy*, t. i. az ember Krisztus, aki a keresztfán föláldozta magát Istennek. Ez bizonyos abból a tényből, hogy az Oltáriszentségben Krisztus embersége valósággal jelen van; és pedig az utolsó vacsorán tett rendelkezése értelmében az újszövetség áldozatául. Ott ugyanis áldozatul adta magát tanítványainak (test, mely megtöretik, és vér, mely kiontatik); ámde az Üdvözítő testét csak egyszer adta törésre, és vérének csak egyszer adta ontásra, az utolsó vacsorát követő napon, a Golgotán; következésképp az áldozati Krisztus ugyanaz, aki az Oltáriszentségben áldozta föl magát. Ebből következik, hogy *a kenyér és bor nem áldozati tárgy*; sőt annak részét sem teszi; hanem csak az a tárgy, amelytől kiindul az áldozat (terminus a quo sacrificii); az offertóriumban mint másodlagos adományokat ajánljuk föl Istennek avégből, hogy átváltoztassa az elsődleges áldozati tárgynak, Krisztusnak testévé és vérévé (a Suscipe és Offerimus esetleg liturgiai elővételezéssel a már megjelent eucharisztiai Krisztusra vonatkozik). Az eucharisztiai *színek sem* tartoznak az áldozati tárgyhöz; azok csak a jel, amely alatt történik az áldozati tárgynak, az ember Krisztusnak bemutatása.

*Ugyanaz az áldozatbemutató*, t. i. maga Jézus Krisztus. Ő maga az, aki hűségben, szeretetben és engedelmségben alávetette magát az Atya akaratának egészen a kereszthalálig. A zsidók és a római pribékek ennek az áldozati halálnak csak föltételei voltak, nem pedig kiszolgáltatói. De ugyanaz a Krisztus az, aki a szentmisében is föláldozza magát; mert senkinek sincs hatalma őt átadni Istennek (ami az áldozati cselekmény veleje), mint csak sajátmagának. Ebben adva van a felelet a protestánsoknak arra a vádjára, hogy a katolikus szentmiseáldozat árnyat vet Krisztus kereształdozatának egyetlenségére, amint azt a Zsidókhoz írt levél domborítja ki, és visszaállítja az ószövetségi áldozatoknak ugyanott elítélt sokaságát. A szentmiseáldozat ugyanis a lényegben nem más, mint maga a kereształdozat; tehát ennek egyetlenségét és páratlan értékét liturgiailag csak nyomatékoznia és nem elhomályosítani van hivatva.

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

Elsődlegesen a szentmisében *vérontás nélkül* áldozza föl magát az a Krisztus, aki a kereszten vérének ontotta. A kereształdozat véres áldozat, és annak misztikai megisméltése szintén nincs híjával a vérnek; hisz az egész ember Krisztus az áldozati tárgy, teste is vére is; tehát a szentmise nem «vér nélküli» áldozat, csak «vérontás nélküli». De a kereszt fáján fizikailag áldozta föl magát és ontotta vérének; itt csak szentségileg, misztikai módon teszi. Krisztus immár meg nem hal; halálát fizikailag megisméltetni akarni, komolyan vérének ontani akarni annyi volna, mint a zsidók és a pribékek istentelen tettét megisméltetni.

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

Innen van, hogy *a keresztfán az Üdvözítő teljesen maga végezte önfeláldozását*: «Egymagam tapostam a sajtót és a nemzetek közül senki sem volt velem». <sup>1</sup> *Az eucharisztiai áldozatban ellenben a papság kezére bizza magát*, hogy az ő képviselőjükben az egész Egyház (hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quaesumus Domine, ut placatus accipias) Krisztus áldozati szándékával egyesíthesse a magát. Ez a fölséges igazság van kifejezve az Üdvözítő utolsóvacsorai tettében: vegyétek, ez az én testem, mely értetek adatik áldozatul, az én vérem, mely értetek ontatik; ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ezért a hittudósok általánosabb és valószínűbb nézete, hogy az Üdvözítő azt az áldozati szándékot, mellyel önmagát adja át Istennek a szentmisében, nemcsak egyszersmindenkorra fejezte ki az Eucharisztia alapításakor, hanem közvetlenül is belelehel minden egyes szentmisébe, mint a mennyekben is főpapunk, mint «semper vivens ad interpellandum pro nobis»; minden egyes szentmise áldozati lángja most és a történelem végéig az ő állandó, soha nem hülő áldozatos szeretetének tüzetől gyullad ki.

*Másodlagos különbségek:* a) A keresztdozat megváltó áldozat, a szentmise a megváltás gyümölcseit alkalmazza. b) A keresztfán az Üdvözítő az egész emberiségért áldozza föl magát, a szentmisében csak az Egyházért. c) A szentmise lényegesen lakomás áldozat, azaz nemcsak hódoló, hanem istenközösséget közvetítő áldozat is; a keresztdozat lakomáját elővételezte az utolsóvacsora. Az utolsóvacsorával azonban a szentmise áldozati jellege mindenben azonos.

*Folyomány.* Minthogy a szentmise viszonylag más mint a keresztdozat, *külön áldozati cselekménnyel is kell rendelkeznie*, mint amely az áldozat belső lényegét alkotó lelkületnek külső, liturgiai kifejezése (3. szám).

3. A szentmiseáldozat viszonylagos függetlensége dacára nemcsak az áldozati tárgy és az áldozatbemutató szempontjából, hanem *az áldozati cselekmény szempontjából is szoros vonatkozásban áll a keresztdozattal*; ezt a Tridentinum<sup>2</sup> így fejezi ki: Az utolsóvacsorán az Üdvözítő hagyott nekünk «áldozatot, mely megjeleníti (repraesentat) azt a keresztfán egyszer bemutatott véres áldozatot, annak emlékéért fönn tartja a világ végezetéig és áldásos erejét alkalmazza mindenféle vétkeink bocsánatára». Ennek a jelentős hiteles megállapításnak értelmében

a) *A szentmisében megjelenül a kereszt egyetlen áldozata*<sup>3</sup>; nem úgy mint pl. egy a fővárosban történt királykoronázást megjelenít annak drámai ábrázolása a vidéken, hanem Krisztusnak keresztdozata, jóllehet egyszer folyt le, titokzatos módon valósággal megjelenül, amint a Cat. Rom. és az újabb hittudósok mondják: a keresztdozat megújul (instauratur, renovatur); épúgy mint az egy és maradandó mennyei Krisztus valósággal megjelenül az Oltáriszentségben az átlényegülés által. A szentmisében az Üdvözítő megismétli azt az áldozati szándékot és lelkületet, mellyel a keresztfán föláldozta magát és valósággal, bár misztikailag áldozat módjára átadja magát az örök Szentháromságnak.

b) *A szentmise fölidézi a keresztdozat emlékezetét.* Így hagyta meg az Üdvözítő: «Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre», és így tudja Apostola: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, mígnem eljön». Ez az emlékezés nem egyszerűen a hívők lelkében föltámasztott képzetek sorozata, miként régi jó időről emlékeznek a szomorú jelen gyermekei. Ilyent megengednek a protestánsok is; és ebben az értelemben a trentói zsinat kiközösíti azokat, akik azt mondják, hogy a szentmise a keresztdozatnak csak merő emléke.<sup>4</sup> Hanem a szentmise valós megjelenítés útján való megemlékezés, mely a történeti Krisztust támasztja föl közepettünk, történeti valóságában, ha

<sup>1</sup> Is 63,3.

<sup>2</sup> Trid. 22 cp 1 Denz 938.

<sup>3</sup> Thom III 83, 1.

<sup>4</sup> Trid. 22 c. 3 Denz 958.



mindjárt titokzatos módon is. Tehát az Egyháznak köszönhetjük azt, hogy napról-napra a legmélyebb vágyunkkal és áhítatunkkal az élő valóságában ragyogó Krisztus elé vagyunk állítva, és közvetlenül bekapcsolódunk az ő életének áramába. Így a valóság ereje vezet és nevel rá bennünket, hogy a kereszténység és az ő Krisztusa nem merőben elmélet és hangulat, hanem elmozdíthatatlan történeti valóság.

c) A szentmise a *keresztáldozat gyümölcseinek közvetítése*. Hisz a keresztáldozat hatása csak elvi és közvetett (5. lap); az egyesnek megváltódása és üdvözülése úgy érvényesül, hogy átadja magát Krisztusnak és egyesül az ő áldozatával. Ez történik az eucharisztias áldozatban, mely a természetfölötti élet kettős áramlásának, a fölfelé törtető istenkeresésnek és a lefelé áradó kegyelmi leereszkedésnek fölséges gyűjtő és szétosztó állomása; az eucharisztias áldozatban Krisztus, az élő fő magához gyűjti és önmagával együtt Istennek átadja övéit, és viszont innen árasztja szét áldásait a tagokra. A szentmiseáldozat nem egyszerűen liturgia, hanem a természetfölötti életnek kútfeje, Krisztus testének élő szívverése, a mennyei Jeruzsálemnek és Isten országának titkos központi napja, köréje kering Krisztusnak minden bolygó lelke, s tőle veszi világosságát és életét.

### 3. A szentmise áldozati cselekménye.

**Tétel. A szentmise áldozati cselekménye lényegileg a konszekrációban és kiegészítőleg a papi áldozásban van.** Ez ma *csaknem általános nézet* és a legnagyobb fokban valószínű.

Bizonyítjuk először *kizárással*: 1. A szentmise áldozati cselekményét *nem szabad abban keresni, ami a konszekrációt megelőzi és ami a kommúniót követi. A konszekráció előtt* ugyanis nincs még jelen az áldozati tárgy. Ezért az offertórium nem tartozik a szentmise áldozati lényegéhez, jóllehet szigorúan elő van írva, és imádságai az áldozatra utalnak. Hisz nem amit az offertóriumban följajánlunk, a kenyér és bor teszi az áldozatot, hanem Krisztus teste és vére. A kenyér és bor másodlagos áldozati tárgy, arra hivatva és rendelve, hogy az igazi és elsődleges tárgyba átváltozzék; s ezért liturgiai elővételezéssel nevezhető áldozatnak. *A kommúnió után* pedig már nincs jelen az áldozati tárgy; tehát akkor az áldozat bemutatása már megtörtént. Különben is a történet tanúsága szerint ezek a részek idők folyamán keletkeztek, holott a lényegnek állandóan meg kell lenni, és azon nincs módja változtatni az Egyháznak.

2. *A kommúnió nem a szentmise áldozati lényege*, amint gondolta Ledesma, D. Soto, Billord amerikai püspök, ki az áldozat lényegét általában az áldozati lakomában keresi (the banquet-theory); sőt az áldozás *nem is tartozik a szentmise áldozati lényegéhez* úgy, hogy mint egyenlőrangú tényező az átváltoztatással együtt alkotja a szentmise lényegét, miként tanították Bellarmin, Lugo, Salmant., Tournely, Billuart, Renz stb.

Itt természetesen nincs szó a *hívek áldozásáról*, mely vitán fölüli nem tartozik a szentmise áldozati lényegéhez.<sup>1</sup> Jóllehet ugyanis az Eucharisztia áldozati lakomának is van rendelve az Üdvözítőtől, és a lakomához a dolog természete szerint többen tartoznak, hisz az utolsó vacsorán is az apostoloknak egész testülete volt jelen; még sem tartozhatik a lényeghez. Az eucharisztias áldozat ugyanis, mint a keresztáldozatot megjelenítő viszonylagos áldozat mindig megvalósul, valahányszor törvényes módon megjelenül az eucharisztias Krisztus, tekintet nélkül arra, hány hívő van jelen és vesz közvetlen részt benne. Különben is a mindennap számos helyen bemutatott sok szentmisén a legkülönfélébb hívek ugyanabban a Krisztusban részesülnek: «Egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk».<sup>2</sup> Tehát az Eucharisztianak lakoma jellege így is teljesen biztosítva van.

<sup>1</sup> Trid. 22 c. 8 Denz 955 és Pius VI. Denz 1528.

<sup>2</sup> 1 Cor 10,17.

A kérdés tehát az: *A pap áldozása* hozzátartozik-e a szentmise áldozati valóságához? A felelet: *Nem.* Mert *a)* amit az áldozásban a pap magához vesz, az már az újszövetség áldozatává érlelt áldozati eledel; tehát az áldozat bemutatása akkor már megtörtént, mint azt az atyák is tanúsítják (488 kk. lap). Ha az áldozás hozzátartoznék a szentmise áldozati lényegéhez, Krisztusnak is kellett volna venni az ő tulajdon testét az utolsóvacsorán, ami egyáltalán nem valószínű.<sup>1</sup> *b)* Ha az áldozás és általában az áldozati lakoma hozzátartoznék minden áldozat lényegéhez (a banquet-theory értelmében), akkor a keresztáldozat csak az utolsóvacsorával együtt volna teljes áldozat, ami ellentétben van a keresztáldozat abszolút jellegével. Annál kevésbé tartható fenn Ledesma és Soto nézete, hogy a szentáldozásban kimerül a szentmise áldozati lényege. Ez a fölfogás azonfölül nehezen is egyeztethető össze a trentói zsinattal,<sup>2</sup> mely elítéli azt a nézetet, mintha az áldozat bemutatása nem volna egyéb, mint hogy Krisztus nekünk eledelül van adva.

*Mindazáltal az áldozás a szentmise kiegészítő része.* Az Üdvözítő ugyanis az eucharisziás áldozatot eledel színeiben rendelte, melyek tehát természetszerűen vételre utalnak. Továbbá maga is így tett; tanítványainak vételre nyújtotta eucharisziás testét és véré; s végül új szövetséget alapított általa; tehát azt akarta, hogy a hitek krisztusközösségének záloga és jele legyen; ez pedig egyetemes vallástörténeti tanúság szerint (melyre Szent Pál is utal<sup>3</sup>) a testi vételben valósul meg és fejeződik ki.

Tehát *az áldozati cselekményt az átváltozásban, a konszekrációban kell keresnünk.* Mert *a)* más lényeges része nincs a szentmisének mint az átváltoztatás és áldozás; s az utóbbiban nem szabad keresni a szentmise áldozati lényegét. Már pedig a mise áldozati cselekményének a lényeges elemek valamelyikében megtalálhatónak kell lennie, különben nem volna igazi áldozat. Ezért téves és ma teljesen elfeledett *Ecknek* az a nézete, hogy a szentmise áldozati lényege a kánon ama szavai: *Unde et memores etc.* Az áldozatot ugyanis dolgok teszik és nem szavak. Ugyanebből az okból tarthatatlan *M. Canus* nézete: az áldozati lényeg a kenyér törése és a letört részecskének a kehely tartalmával való vegyítése. Ez ugyanis merőben szertartási mozzanat, mely nem egy liturgiában hiányzik; továbbá csak a színeken megy végbe és nem az áldozati tárgyon. *b)* Az *Üdvözítő* az utolsóvacsorán kétségkívül áldozatot mutatott be; de nem vette magához az Eucharisziát, hanem csak átváltoztatta a kenyeret és bort az ő testévé és vérévé; következésképp ebben a mozzanatban kell lenni az áldozati cselekménynek. *c)* Ez az *atyáknak* is nézete.<sup>4</sup>

*A teológiai megfontolás* abból indul ki, hogy az áldozati cselekmény az a mozzanat, melyben érzékelhető liturgiai kifejezésre jut az áldozati szándék és lelkület. Már most az *Üdvözítőnek* áldozati szándéka ez: a keresztáldozatban tanúsított odaadó szeretet és engedelmesség tényét megújítani és önmagát az Egyháznak, az ő titokzatos másának kezére adni, és általa úgy följánlani magát Istennek, hogy ezzel az önátadással az Egyház is eleget tegyen áldozati kötelességének és részesedjék az ő keresztáldozatának gyümölcseiben, a szentségileg elővételezett istenközösségben. Ezt a szándékot pedig az utolsóvacsorán végbevitt szavai és tettei értelmében kifejezésre juttatja azzal, hogy *a)* az általa rendelt törvényes közvetítő liturgiai tevékenysége által a konszekráció szavaira megjelenül az oltáron; tehát kifejezi azt a készségét, hogy hajlandó az Egyház kezei által az Atyának följánlani magát; és pedig *b)* a kenyér és bor színei alatt. Ez a két külön szín alatti jelenlét szentségileg jelképezi és nyomatékozza az ő testének és vérének jelenlétét, és liturgiailag (nem valósággal!) kifejezi a test és vér elkülönültségét, és így ábrázolja az *Üdvözítő* keresztalálát; tehát bizonyosságot tesz arról, hogy az *Üdvözítő* szentmiseáldozati szándéka

<sup>1</sup> Cf. azonban mégis *Thom* III 81, 1.

<sup>2</sup> Trid. 22 c. 1 *Denz* 948; cf. c. 8 és *Auctorem fidei* prop. 28 *Denz* 1528.

<sup>3</sup> Cf. 1 *Cor* 10,14–21.

<sup>4</sup> *Iren.* IV 17, 5; *Chrysost.* Prod. *Iudae* hom. 1, 6; *Nyssen.* Or. resur. 1; *Cyr.* *Hier.* Cat. myst. 5, 8 stb.

azonos a keresztáldozati szándékával; és egyben arról, hogy szövetségi áldozatul, áldozati lakomául adja önmagát.

Ebből érthető, hogy *a)* a skotisták egy részével szemben valószínűbb az az általánosabb nézet, hogy *a két szín alatti konszekrálás a szentmisének lényegéhez tartozik*; nemcsak mert az Üdvözítő így cselekedett, hanem mert csak így jut félreérthetetlenül teljes kifejezésre az Üdvözítőnek egész áldozati szándéka. *b)* Érthető, *miért nem áldozat (hanem csak szentség) az eucharisztias Krisztus a szentségházban, a cibóriumban, a monstranciában.* Az Üdvözítő áldozati szándéka ugyanis csak akkor jut kifejezésre, ha eleget teszünk az ő fölszólításának: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre; vagyis ha az ő nevében és személyében azt tesszük, amit ő tett az utolsó vacsorán. Ez pedig csak a szentmisei átváltoztatásban történik meg.

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

1. *Vasquez*, Perrone: a két szín alatti valóságos eucharisztiai jelenlét által a halál liturgiai jelképében megjelenül az a Krisztus, aki a keresztfán föláldozta magát; s az áldozati tárgynak ez a valós megjelenülése, továbbá az áldozási módnak ez a jelképes ábrázolása teszi a szentmise áldozati cselekményének lényegét. Látni való azonban, hogy ebben a fölfogásban nem érvényesül eléggé az a katolikus igazság, hogy a szentmise valóságos áldozat, nemcsak egy valóságos áldozatnak, a keresztáldozatnak reprezentálása, ha mindjárt valós is az a megjelenítés.

2. *Suarez*, Toletus (nagyjából követi őket Scheeben<sup>1</sup>): a másodlagos áldozati adomány, a kenyér és bor szubstanciája átváltozik az elsődleges áldozati tárgyba; Krisztus testévé és vérévé lesz, és ezáltal nemesebb létet nyer. Ez összhangban áll Suareznek az áldozati cselekmény lényegéről vallott fölfogásával; de nem éri közvetlenül az áldozati tárgyat, Krisztus testét és vérét, hanem csak annak kiinduló mozzanatát; tehát nem is alkalmas arra, hogy a szentmise lényegére világosságot derítsen.

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

4. *Lessius*,<sup>2</sup> akit még ma is sokan követnek, köztük Hugon: a konszekrálás érték szerint áldozati leölés (*mactatio virtualis*). A konszekráció szavainak erejénél fogva ugyanis Krisztus teste és vére külön jelenik meg két szín alatt, és pedig olyan hatással, hogy ama szavak tényleg is végbe vinnék a szétválasztást, vagyis megölnék Krisztust (ezért a konszekrálás titokzatos kard: *gladius mysticus*), ha Krisztusnak örök dicsőséges állapota ezt megengedné.

Ezek az elméletek azonban, amennyiben a lerontás vagy épen a misztikai megölés mozzanatait keresik az eucharisztias Krisztusban, keresztülvihetetlenek: *a)* Az eucharisztiai Krisztus a dogma szerint azonos a mennyei megdicsőült Krisztussal; *őhöz* pedig *a lerontás*

<sup>1</sup> *Scheeben* III § 270.

<sup>2</sup> *Lessius* Perf. div. XIII 13.

*semmiféle formában nem fér hozzá.* Hogy a kenyér és bor színei alatt étel állapotába helyezkedik vagy érzéki életét fölfüggeszti az Eucharisziában, nem éri a szubstanciáját, hanem csak szentségi jelenlétmódját. *b)* Nem igazolható, hogy a lerontás minden áldozati cselekmény lényege; sőt csaknem bizonyos az ellenkező tétel. *c)* *A misztikai-valós föláldozás gondolata szintén keresztülvihetetlen:* a dogma szerint az Üdvözítő az Eucharisziának minden egyes színe alatt egészen jelen van testével és vérével; a két szín alatti külön jelenlétnek tehát csak jelképi jelentősége és értelme van. *d)* A Tridentinum szerint az Üdvözítő a szentmiseben vérontás nélkül áldozza föl magát, és ezzel megismétli és megjeleníti keresztáldozatát. Minthogy a szentmise a vérontás hiánya dacára valóságos áldozat, következik, hogy a vérontás nem tartozik az áldozati cselekmény lényegéhez még a véres áldozatokban sem; a keresztáldozatnál sem alkotja magát az áldozati cselekményt, hanem annak következménye és kifejezése. *e)* Ha igaza volna Lessiusnak, az Üdvözítő komolyan azt akarná, hogy az áldozópap őt megölje; ez pedig nem áldozatbemutatás volna, hanem elvetemültség.

Ezért Thalhoffer óta, aki maga az eucharisziás áldozatba a kelleténél jobban belevonta az Üdvözítőnek mennyei áldozatát, a hittudósok megint egyre határozottabban a Szentírás, az atyák, a Tridentinum előtti teologusok és a «francia» iskola nyomán *Krisztus áldozati szándékát kezdik hangsúlyozni.* Így Pell, Renz, ten Hompel, Bartmann, Kramp, La Taille. Jellemző, hogy korunknak egyik legélesebb elméjű teologusa, Billot Lessius elméletének ezt a formát adta: «Az átváltozás által Krisztus az erőszakos halál külső állapotában jelenül meg, amennyiben a szentségi jelek az ő testét és véréét úgy mutatják, mintha a halálban külön volnának válva. Ebben aztán kifejezésre jut Krisztus áldozati lelkülete és az Eucharisztia áldozatának a keresztáldozathoz való viszonya; másról mint ilyen «szentség-jeli» lerontásról a megdicsőült Krisztusnál nem lehet szó». Ez a fogalmazás azonban már csak a kifejezésekben tartja fenn a lerontás elméletét, tartalom szerint egészen más alapra helyezkedik. Ha a dogmának és az egyházi gondolat multjának (mely a liturgiai szövegekben is élesen kidomborodik, amint Kramp megmutatta) megfelelő álláspontra akarunk jutni ebben a kérdésben, és nem akarjuk szükség nélkül bonyolítani azt, ami magában aránylag egyszerű, a lerontás elméletéről le kell mondanunk. Az eucharisztiai áldozat az Üdvözítőnek nem kisebbitése, lerontása, hanem legmagasabb fokú fölmagasztalása. Ebben a nagyjelentőségű kérdésben talán új és a vallási élet számára is rendkívül termékeny utat nyit O. Casel «kultusz-misztérium»-elmélete (a szent kultusz-cselekvényben valósággal jelenné válik egy üdvtörténeti tett). De itt a teológiai mérlegelés és mérkőzés még eléggé az elején van.

## 105. §. A szentmise áldozati értéke.

*Diekamp* III § 37; *Bartmann* II § 189; *van Noort* 4, 3, 4; *Pesch* VI prop. 92–3; *Schanz* § 36; *Billot* th. 55–6. – *Suarez* Sacr. disp. 77–9 86; *Salmant.* tr. 23, 13, dub. 4–6; *Billuart* Euch. 8, 3–6; *Berti* XXXIII 2 3; *Frassen* Sacr. tr. 2, dis. 1, a. 3 apd. qu. 4 5. – *Sanchez* Spiritualis thesaurus missae 1620; C. G. *Keller* Mass Stipends 1925; M. *de la Taille* L'œcuménicité du fruit de la messe 1926; C. *d'Aréay* The Mass and the Redemption 1926; K. J. *Merk* Die messliturgische Totenehrung 1926; H. *Klug* B. J. Duns Scoti doctrina de sacrificio, praesertim de ss. missae sacrificio 1929.

### 1. A szentmise hatásai.

**Tétel.** A szentmise nemcsak hódoló és hálaadó, hanem egyúttal engesztelő áldozat. **Hittétel.** A régi *luteristák* (Confessio Aug. art. 24) elismerték, hogy a szentmise által lehet Istent imádni és neki hálát adni, de tagadták engesztelő erejét, mint amely a keresztáldozat értékét csorbítja és arra homályt vet. Velük szemben a *Tridentinum*<sup>1</sup> kimondotta: «Ki van

<sup>1</sup> Trid. 22 c. 3 *Denz* 950; cf. cp 2 *Denz* 940 és c. 4.

közösítve, aki azt mondja, hogy a szentmise csak dicsőítő és hálaadó áldozat vagy a kereszten végbevitt áldozatnak merő emléke, és nem egyúttal engesztelő, vagy hogy csak a fölvevőnek van hasznára és nem ajánlható föl élőkért és holtakért, a bűnökért, büntetésekért elégtételre és más szükségletre.»

*Magyarázat.* Az áldozat elsődleges célja a hódolat, melynek mozzanatai az imádás (dicsőítés), hálaadás és jókért való könyörgés; másodlagos célja az engesztelés, még pedig bűnökért és büntetésekért. A trentói zsinat az idézett kánonban az engesztelő hatást egyenest mondja ki, a dicsőítőt és hálaadót oldallagosan, a könyörgőt pedig burkoltan: «más szükségletekre». Minthogy a kánon értelmében a szentmisének objektív (azaz nemcsak a bemutatótól függő) értéke van, azért másokért is följajánlhatjuk, nem úgy mint a szentáldozást, mely mint olyan másokért nem ajánlható föl (lásd [522. lap](#)). A bizonyítás főszúlya is a szentmise engesztelő hatásán van. A dicsőítő és hálaadó nincs kétségbevonva, a könyörgő pedig burkoltan benne van az engesztelőben; ha t. i. a szentmise által ki lehet könyörögni az engesztelést, azaz a bűnök bocsánatát és a büntetések elengedését, fokozott mértékben lehet kikönyörögni ideigvaló és szellemi jókat, melyeket Isten a megigazultnak könnyen és szívesen megad. A rendszeresség kedvéért azonban a tételt részletekben bizonyítjuk:

1. *A szentmise igazi hódoló, azaz dicsőítő, hálaadó és könyörgő áldozat.* a) A szentmise az *őszövetségi* áldozatoknak mint előképeknek megvalósulása. Azok azonban hódoló áldozatok voltak. Továbbá a szentmise a *keresztáldozat* titokzatos megisméltése. Ámde a keresztáldozat a legtökéletesebb hódolat, mellyel Istennek áldozhatunk, alap és jogcím mindazokra a javakra, melyeket Istentől várhatunk. b) Az *Üdvözítő* hálaadás kíséretében ülte az utolsó vacsorát, az első szentmisét. Továbbá biztosítást adott, hogy amit az ő nevében kérünk az Atyától, megadja.<sup>1</sup> Ámde a szentmise kiváltkép az ő nevében való kérés. c) Ezért már az *apostoli Egyházban* «házanként végezték a kenyérszegést, örvendezéssel és egyenes szívvel, és dicsérték az Istent».<sup>2</sup> Az *ősegyház* pedig a Didache kora óta az eucharisztia-ünnepségekben hálát adott a teremtésért és megváltásért; innen is vette leggyakoribb nevét (εὐχαριστία, hálaadás). Továbbá az atyák a legrégebb idő óta<sup>3</sup> tanúsítják, hogy a keresztények a szentmisében megemlékeztek minden rendű és állású hívőkről és azok szükségleteiről; az Eucharisztia áldozatát följajánlották császárokért és állami tisztviselőkért, püspökökért és hívőkért, katonákért és utasokért, betegekért és egészségesekért, az Egyház békéjéért és az állam jólétéért (commemoratio vivorum).

2. Jóllehet a szentmise hódoló áldozata Istennek szól, *helyes dolog a szentek tiszteletére is bemutatni*. A trentói zsinat szerint<sup>4</sup> ki van közösítve, aki az újítókkal azt mondja, hogy a szentek tiszteletére szentmisét bemutatni család. a) *A legősibb időktől fogva* szokásban volt a vértanuk emlékét szentmisével ülni, és a vértanuk sírjai lettek az áldozati oltárok. Jer. sz. Círil szerint «először a patriarkákról, prófétákról, apostolokról, vértanukról emlékezünk meg, hogy könyörgésükre és közbenjárásukra Isten elfogadja imádságunkat».<sup>5</sup> Ha olykor azt is olvassuk, hogy szentért (ὕπερ τῶν ἁγίων) miséztek, ez vagy a küzdő Egyház tagjaira vonatkozik, akiket az egyházi nyelvhasználat sokszor szenteknek mond; vagy pedig a szentek dicsőségének növelésére, nem pedig üdvösségükért történik. b) *A teológiai megokolást* megadja maga a Tridentinum<sup>6</sup>: az Egyház olykor a szentek tiszteletére és emlékeztetésére miséz ugyan, de nem nekik mutatja be a szentmiseáldozatot, hanem egyedül Istennek, aki őket

<sup>1</sup> Jn 16,23.

<sup>2</sup> Act 2,46; cf. 1 Tim 2,1.

<sup>3</sup> Tertul. Scap. 2; Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 8; Chrysost. in Mt 25, 3; in Act 21, 4.

<sup>4</sup> Trid. 22. c. 5 Denz 952 cf. cp 3.

<sup>5</sup> Tertul. Corona 3; Mart. Polycarp. 18, 3; Origen. Or. 31, 5; Cypr. Epist. 12, 2; 37, 2; 34, 3 39, 3. Cyril. Hier. Cat. myst. 5, 9; cf. August. Faust. XX 21.

<sup>6</sup> Trid. 21 cp 3 Denz 941.

megkoronázta. Ezért a pap nem is mondja: neked mutatom be Péter vagy Pál, hanem hálát ad Istennek diadalukért, kéri pártfogásukat, hogy azok méltóztassanak értünk közbenjárni mennyekben, akiknek emlékezetét üljük a földön. Ennek a dogmának alapja tehát a szenteknek az az egyessége, melynél fogva az egy igaz Isten imáadásában a Golgota áldozata köré sereglenek az összes szentek a mennyben és a földön.

3. *A szentmise engesztelő áldozat.* a) A szentmiseáldozat az *ószövetségi* áldozatoknak mint előképeknek valósulása. Ámde az ószövetségi áldozatok között kétségtelenül voltak engesztelő áldozatok is. A szentmise a *keresztáldozatnak* megújítása; a keresztáldozat pedig kiváltkép engesztelő áldozat.<sup>1</sup> b) Az *Üdvözítő* az utolsóvacsorán kifejezetten azt mondta, hogy a helyben levő vére a bűnök bocsánatára van kiontva. Szent *Pál* azt mondja: «Minden főpap emberek közül választatván, emberekért rendeltetik Isten előtti ügyeikre, hogy ajándékokat és áldozatokat mutasson be a bűnökért».<sup>2</sup> Tehát az újszövetség papjainak is kell a bűnökért áldozatokat bemutatni; különben nem volnának igazában papok és áldozatuk nem volna igazi áldozat. c) Ez a *hagyomány*nak is szava: Jusztin a szentmisét összehasonlítja az ószövetségi lisztáldozattal, melyet a bélpoklosoknak kellett bemutatniok; Tertullian pedig összehasonlítja azzal a lakomával, melyet a megkerült tékozló fiúnak rendez az atyja; azt mondja: általa az ember visszakapja tiszta ruháját, és Krisztus újra föláldozza magát érte. Alex. Kelemen ugyanerre a példabeszédre célozva azt mondja: «Az Atya nekik adja a borjút, melyet leölnek és elfogyasztanak». Jer. sz. Ciril szerint «amaz engesztelő áldozat (θυσία τοῦ λαοῦ) fölött kérleljük Istent az összes egyházak békéjéért.»<sup>3</sup>

A *teológiai megfontolás* utal egyrészt a szentmise és a keresztáldozat lényegi azonosságára,<sup>4</sup> másrészt pedig visszautasítja azt a protestáns vádat, mintha a szentmise engesztelő hatása csorbítaná a keresztáldozat hatékonyságát. A szentmise és a keresztáldozat lényegi azonosságát maga a Tridentinum tanítja.<sup>5</sup> Katolikus fölfogás szerint is «az egy áldozattal mindörökre tökéletesekké tette Isten azokat, akik meg akarnak szentelődni».<sup>6</sup> A szentmise ennek az egy és elégséges áldozatnak csak megjelenítése, és ezért a keresztáldozat érdemeihez és hatékonyságához semmit sem ad hozzá; hanem a) *a keresztáldozat megváltói gyümölcseit alkalmazza*; azaz elvi értéküket átviszi a gyakorlatba, általános hatékonyságát átvezeti az egyesre, gyökérszerű erejét ténylegességre emeli. b) A szentmisét az *Üdvözítő* azért rendelte, hogy a keresztben egyedül véghez vitt áldozatot immár *az ő titokzatos testének tagjai vele együtt mutassák be*. A szentmiseáldozat révén az Egyház abba a helyzetbe jut, hogy mint személyek gyülekezete maga is részt vegyen a legtökéletesebb istentiszteletben, és Istennek ezt a lélekben és igazságban való tökéletes imáadását másokért, kisdedekért, eszük használatától megfosztottakért, hitetlenekért is végbevigye, és így Isten előtt érdemeket szerezzen az érdemeknek ama bőségéből, melyet az *Üdvözítő* a keresztfán gyűjtött. A szentmise tehát a keresztáldozatnak nem gyöngeségét és elégtelenségét tételezi föl, hanem ellenkezőleg, alapvető erejét mutatja; általa állandósul s marad élő és éltető a keresztáldozat; a szentmiseáldozat óvja attól, hogy történeti emlékké halványodjék, mint ezt sokszor őszintébb protestánsok is elismerik. A trentói zsinat<sup>7</sup> tehát méltán kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy a szentmise káromlást avagy megrövidítést jelent a keresztáldozattal szemben.

<sup>1</sup> Trid. 22 cp 2 *Denz* 940; cf. dominica 7. post pent. secr.

<sup>2</sup> Heb 5,1.

<sup>3</sup> *Iustin*. Dial. 41. *Tertul*. Pud. 9. *Clemens Al*. Fragm. M 9, 760. *Origen*. in Lev hom. 13, 3; cf. *Cypr*. Epist. 63, 14; Laps. 16. *Cyrl*. Hier. Cat. myst. 5, 8; cf. *Chrysost*. Sacerd. VI 3, 4; Prod. Judae hom. 2, 6; *Ambr*. Off. I 48, 248; in Ps 38, 25; *August*. in Lev qu. 57, 4; Enchir. 110; Cura pro mortuis 18, 22.

<sup>4</sup> *Thom* III 49, 4.

<sup>5</sup> Trid. 22 cp 1 2.

<sup>6</sup> Heb 10,14.

<sup>7</sup> Trid. 22 c. 4 *Denz* 951.

4. *A szentmisét holtakért is be lehet mutatni*, «a Krisztusban elhunytakért, akik még nincsenek teljesen megtisztítva.»<sup>1</sup> *a) Az ószövetségben* is mutattak be áldozatokat a holtakért<sup>2</sup>; tehát nem lehet hatásaiban korlátoltabb az újszövetségnek annyival tökéletesebb áldozata.<sup>3</sup> *b) Már Tertullian* tanuságot tesz, hogy az évforduló napján áldozatot mutattak be a holtakért, még pedig apostoli hagyomány értelmében. Ciprián megtiltotta, hogy egy bizonyos hívőnek lelki üdveért áldozatot mutassanak be (mert nem törődve az egyházi tilalommal, klerikust rendelt gyámul). *Jer. sz. Ciril* szerint a szentmisében megemlékeznek mindazokról, kik meghaltak a testvérek közül. *Ágoston* kérte az anyja, hogy ne díszes temetést rendezzenek neki, se drága emléket ne állítsanak, hanem emlékezzenek meg róla a szentmisében.<sup>4</sup> Halála után csakugyan «bemutatták érte a szokásos drága áldozatot, mikor a holttest már a sírnál állott.» Szent Ágoston erről az egyetemes katolikus szokásról részletesen is szól és kifejti, hogy csak azoknak használ, kik úgy éltek, hogy használhasson.<sup>5</sup> A gyászmisék gyakorlatának előmozdítására sokat tett Nagy sz. Gergely,<sup>6</sup> főként csodás hatások elbeszélése által (tőle kell származtatni a gregorián misék gyakorlatát is). Bő bizonyoságot szolgáltatnak a liturgiák és a katakombák föliratai is.

*A teológiai megfontolás* megmutatja, hogy *a)* a protestantizmus kénytelen tagadni ezt a tételt, mert egyrészt tagadja a tisztítóhelyet, másrészt egyedül a hitet tartja üdvözítőnek. Ezzel azonban csorbítja az Üdvözítő keresztáldozatának hatékonyságát: megálljt kiált neki ép ama világ kapujánál, melynek legtöbb joga és reménye lehet Krisztus irgalmára. *b)* Semmibe veszi az Isten országának alaptörvényét, a szeretet törvényét, mely nem engedi magát a halottal együtt eltemettetni, hanem mert maga is az Örökkévalónak lánya, nem szűnik meg ostromolni az örökkévalóság kapuit a Krisztus keresztjével (mint a virágvasárnapi szertartásban), míg teljes irgalomra meg nem nyílnak az elhunytaknak.<sup>7</sup>

## 2. *A szentmiseáldozat hatékonyságának módja.*

Itt két kérdés tehető föl. Mindenekelőtt lehet kérdezni, vajjon *személyi vagy dologi teljesítmény* alapján fejti-e ki hatásait a szentmise? Mint *szentmisei személyek* szóba jöhetnek a következők: *a)* Az Úr *Krisztus* mint elsődleges bemutató (sacerdos principalis), akinek papi lelkülete és belső értéke állandóan ugyanaz, és pedig föltétlen érték; tehát erről az oldalról a szentmise hatékonysága semmiféle változásnak nincs kitéve: minden szentmisében Krisztus teljes értékű papi lelkülete és áldozati szándéka lüktet, ezért a szentmise ebből a szempontból dologi teljesítmény jellegével hat. *b)* Az *áldozópap* mint Krisztusnak, a főpapnak választott eszköze és *c)* az egész *Egyház*, Krisztus jegyese, kinek nevében működik a bemutató pap. Végül *d)* a közvetlen *résztevők*: a szentmise-szolgáltató, a jelenlevő hívők és a segédkezők (ministránsok).

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

A szentmiseáldozatnak *dicsőítő és hálaadó hatása* minden vitán fölül *végtelen értékű*; hisz lényegileg azonos a legtökéletesebb hódoló áldozattal, a keresztáldozattal. S egyben dologi

<sup>1</sup> Trid. 22 cp 2 c. 3.

<sup>2</sup> 2 Mach 12,3–46.

<sup>3</sup> Cf. Ap 6,9 1 Cor 15,29; Tob 4,18.

<sup>4</sup> *Tertul.* Monog. 10; cf. Exhort. cast. 11. *Cypr.* Epist. 1, 2. *Cyrl.* Hier. Cat. myst. 5, 9; cf. 6 8; *Chrysost.* in Phil 3, 4; *Hier.* Ep. ad Pam. 26. *August.* Confess. IX 13.

<sup>5</sup> *August.* Conf. IX 12 32. De cura pro mortuis gerenda 1. 2; cf. Enchir. 110 112; Civ. Dei XXI 24, 3.

<sup>6</sup> *Greg. M.* Dial. IV 54–5.

<sup>7</sup> 1 Cor 15,28; *Cyr.* Hier. Cat. myst. 5, 8.

teljesítmény jellegével valósul, épen mert a leghatékony hódoló és hálaadó áldozatnak, a keresztáldozatnak megjelenítése. Nincs is semmiféle szempont, mely miatt a szentmiseáldozat ezt a benne rejlő teljes hatékonyságot ki ne fejtené: Isten épolyan föltétlen kedvvel tekint Jézus Krisztusnak engedelmes istenszeretésére és tökéletes önátadására, melyet a szentmisében juttat kifejezésre, mint tekintett ugyanerre az áldozatosságra, mikor az Üdvözítő azt a keresztalálíig való engedelmségben tanúsította. Minthogy az áldozat bemutatása papi tevékenység is, az áldozat tárgyi értékébe beleszövődik *a bemutatók alanyi önátadási ténykedéseinek értéke* is. S erről az oldalról, a bemutatók részéről (*ex opere operantis*) a szentmise hódolata annál kedvesebb Isten előtt, minél szentebb a lelkiület, mellyel az áldozat bemutatása történik. Tehát ebben a tekintetben értékesebb a szentebb papnak, buzgóbb résztvevőknek és általában a nagyobb életszentséget lehelő Egyháznak áldozata.<sup>1</sup>

A szentmise *kérő és kérlelő* (könyörgő és engesztelő) hatásait lehet tekinteni *elvi mivoltukban* (*in actu primo, quoad sufficientiam*), ha t. i. szemügyre vesszük elvonatkozva az egyes emberektől és ügyektől; vagy pedig tekinthetjük *tényleges hatás-kifejtésükben*, amint t. i. a kérdésben forgó személyek számára az adott esetekben meghozzák a kért és várt eredményeket (*in actu secundo, quoad efficientiam*); tehát valaki csakugyan megkapja-e azt, amit kér, pl. egészséget; vagy akinek lelkiüdvéért a szentmisét bemutatjuk, csakugyan bűneinek bocsánatában részesül-e. Ezeket Duns Scotus óta, aki elsőnek foglalkozott velük behatóbban (*Opusc. 20*) *a szentmise gyümölcseinek* vagy hasznainak (*fructus, utilitates missae*) szokás nevezni. Hogy a szentmise magában, elvileg és a bemutatók személyes teljesítményétől függetlenül alkalmas és hatásos bármilyen jók és bárminő engesztelés kieszközlésére, az vitán fölüll áll, és következik a szentmisének és a keresztáldozatnak lényegi azonosságából. Itt azonban a szentmise gyümölcseiről van szó, melyekre nézve két kérdés vetődik föl:

1. *Milyen módon hozza létre a szentmise a gyümölcseit?* – A felelet: A szentmise *közbenjáró könyörgés formájában* (*per modum impetrationis seu intercessionis*) fejt ki kérlelő és engesztelő hatékonyságát. A szentmise mint áldozat ugyanis elsődlegesen istentiszteleti cselekménynek van szánva, és nem könyörgésnek. Következésképpen Isten a kért javakat nem a szentmise által mint eszköz által adja meg, hanem csak a szentmisére való tekintettel, természetesen ugyanolyan törvényszerűség szerint, melyet a kérő imádságra nézve követ: tekintetbe veszi a kérőnek méltóváltát és igazi javát; és ezért akárhányszor nem a kért jót adja meg, hanem olyant, mely végelemzésben jobban szolgálja a kérőnek üdvösségét. Az engesztelő hatást szintén úgy fejt ki, hogy nem közvetlenül törli el a bűnöket, sem a bocsánatosakat, sem a halálosakat (melyeknek eltörlésére a töredelem szentsége van rendelve), hanem ad bűnbánatot, mely a bűnöst fölkészíti a bocsánat elnyerésére.<sup>2</sup> Csak az ideiglenes büntetések elengedése olyan hatás, melyet a szentmise dologi teljesítmény alapján vált ki; amennyiben t. i. a keresztáldozat végtelen és egyetemes elégtévő hatékonyságát az adott esetre alkalmazza és folyósítja.<sup>3</sup>

A szentmise hatékonyságának ezt a módját a hittudósok közös nézete szerint *személyes teljesítmény alapján* való hatékonyságnak kell mondani; amennyiben itt Isten nem miként a szentségeknél, a szentmise által, hanem csak reá való tekintettel ad meg bizonyos természetfölötti javakat. Minthogy azonban ez a személyes teljesítmény elsődlegesen és főoki mozzanatában Jézus Krisztusra megy vissza, lehetetlen, hogy a mennyei Atya előtt érőt ne érjen, tekintet nélkül a bemutatók lelkiületére. De mivel ennek a hatékonyságnak konkrét megvalósulása a dolog természeténél fogva a címzettek fogékonyságán is fordul (a bűnbocsánat és engesztelődés a töredelmen, az elégtétel ezenfölül a megigazultságon; a testi-

<sup>1</sup> Cf. Trid. 22 cp 6 *Denz* 944.

<sup>2</sup> Igy a Trid. 22 cp 2.

<sup>3</sup> Igy *Thom* III 79, 5; 7 ad 2.



lelki javak elnyerése, mint a könyörgő imádság hatékonysága általában, az isteni gondviselés konkrét szándékain), azért ezek a hatások nem következnek be tévedhetetlenül, hanem csak akkor, ha az emberi föltételek teljesültek, és csak amennyiben teljesültek. Magátólértődik, hogy a szentmise gyümölcseinek bősége itt függővé van téve a másodlagos bemutatók lelkületétől is; tehát a szentebb Egyház, buzgóbb pap és odaadóbb hívek bővebb gyümölcsökben is részesülnek. Innen az atyáknak és a liturgiának állandó fölhívása, hogy az emberi bemutatók csatlakozzanak Krisztus áldozatához, a szentmisében önmagukat is fönttartás nélkül adják át Istennek.<sup>1</sup>

2. *Kimért vagy pedig korlátlan (véges vagy végtelen) a szentmise gyümölcstermő értéke?* – Itt mindenekelőtt a *gyümölcs-várók tekintetében* tegyünk különbséget a szentmise gyümölcseinek *három rendje* között: a) Az ú. n. *egyetemes* gyümölcs (fructus generalis, universalis) kijár az egész Egyháznak; abban tehát részesedik Isten földi országának minden tagja, valószínűleg hivatási rangja szerint: a pápa, a püspökök, papság, hívők; ezek közt különösen a jelenlevők; az ezeknek kijáró gyümölcsöt szokás különösebb gyümölcsnek nevezni: fructus specialior. Az Egyház közvetítésével a szentmisének ez a gyümölcse kiterjed azokra is, akik még csak csirában vagy hívás szerint tagjai az Isten országának: az Egyház minden vándor-emberért imádkozik (lásd a nagypénteki imádságokat<sup>2</sup>). b) A szentmise *legsajátosabb* gyümölcse (fructus specialissimus) a bemutató papnak jár. Egészen természetellenes volna, hogy a szentmise áldásaiban az ne részesedjék egészen különös módon, aki abban közvetlenül, mint Krisztus helyettese és megbízottja szerepel. Egyébként is minden pap elsősorban önmagáért mutat be áldozatot.<sup>3</sup> c) E két hatás között foglal helyet a *közbülső*, sajátos, szolgálati gyümölcs (fructus specialis, medius, ministerialis), mely annak jár ki, akire a bemutató pap a szentmisét külön szándékkal alkalmazza (cui specialis intentione applicatur). A bemutató papnak mint Krisztus szolgájának az áldozatnál van szabad rendelkezése arra, hogy egy egészen külön ügyért vagy hívóért (sőt megfelelő indítékok alapján nem-hívóért is, de csak illő ügyben és magánjelleggel<sup>4</sup>) külön följánlja az Istennek a szentmisét. Ezt a hagyomány már a legrégebb időtől kezdve tanúsítja,<sup>5</sup> és biztosítja az Egyháznak állandó és egyetemes gyakorlata; a pisztójaiaknak tagadó tételét VI. Pius elítélte.<sup>6</sup>

Ennek szemelöttartásával megállapíthatjuk, hogy *a szentmise általános és legsajátosabb gyümölcsei nem korlátoltak*, azaz nem csökkennek a részesedők számával; akár sokan vannak jelen akár kevesen, akár egy mutatja be a szentmisét akár többen (mint a papszentelő misén), kiki a fogékonysága és fölkészültsége szerint úgy részesedik, mintha egymaga volna. Az is vitán fölüll áll, hogy a befogadó alany tekintetében (a recipiente) a szentmisének semmiféle gyümölcse nem végtelen, mert sem egy ember sem többen együtt mint véges alanyok nem képesek végtelen hatások befogadására; tehát minden befogadó alany a fölkészültségének megfelelő véges mennyiségben kapja a szentmise természetfölötti áldásait.

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

<sup>1</sup> Thom III 82, 6.

<sup>2</sup> Cf. Rom 10,1 1 Tim 2,1–4.

<sup>3</sup> Heb 5,3.

<sup>4</sup> Cf. CIC 809 2262, 2.

<sup>5</sup> Tertul. Monog. 10 kk. Cypr. Epist. 66, 2; August. Confess. IX 12: Enchir. 110; Sermo 172, 2; Thom III 71, 2.

<sup>6</sup> Denz 1530.

el.<sup>1</sup> Jóllehet az érvek alapján ez a nézet a valószínűbb, nem mernék minden valószínűséget elvitatni a *kisebbségi nézettől* (Caietanus, Gonet, Ledesma, Liguori sz. Alfonz), mely ebben a vonatkozásban is kimeríthetetlennek tekinti a szentmise hatékonyságát, és az ellenkező nézetről azt tartja, hogy homályt vet a legfőbbéesebb áldozat értékességére. Az egyházi gyakorlatot, az ellenkező fölfogásnak voltaképpen egyedüli érvét, a kisebbségi nézet is meg tudja okolni: *a)* A szentmiseáldozat egyenest arra van rendelve, hogy megismételjék, és hogy általa a hívők újra meg újra tevékeny részt vegyenek Krisztus áldozatában, tehát misestipendium útján is, melynél fogva joguk támad a szentmise különös gyümölcseihez, és ezt sérti a pap, ha más stipendiumot is fogad el. *b)* A szentmise gyümölcseinek tényleges elnyerése az egyéni dispozición és a gondviselésnek előttünk sokszor rejtett szándékain fordul; tehát nekünk és az Egyháznak a természetfölötti javak lehető biztosítása végett a magunk részéről mindent meg kell tennünk, ami tőlünk telik; és így indokolt egy ügyért többször is szentmise útján könyörögni Isten előtt.

## 106. §. Az Eucharisztia szentségi valósága.

*Diekamp* III § 24 31–3; *Bartmann* II § 183–5; *van Noort* 4, 2; *Pesch* VI prop. 73–83; *Pohle* III Euch. 2; *Billot* th. 37 49 51 52; *Scheeben* Myst. 71 74 §. – *Thom* III 73 74 78–80; *Bonavent.* Brevil. 6, 9; *Suarez* Sacr. 40 42–4 58–64 66–72; *Salmant.* tr. 23, 4 9 – 12; *Billuart* Euch. 35 6, 1–24–6; *Berti* XXXIII 3; *Frassen* Sacr. tr. 2 disp. 1, a. 1 3. – *Orsi* Dissertatio de invocatione Spiritus S. in liturgiis graecis et orientalibus 1731; *J. Th. Franz* Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien 1875/80; *J. Hoffmann* Die Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum 1891; *J. Behringer* Die h. Kommunion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnotwendigkeit 1898; *J. Bellamy* Les effets de la communion 1900; *A. Scheiwiler* Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten 1903; *Th. Schermann* Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh 1910; *F. Varaine* L'épiclese eucharistique 1910; *Bock* Die Brotbitte des Vaterunsers 1911; *L. Andrieux* La première communion. Histoire et discipline 1911; *M. Gatterer* Die Erstkommunion der Kinder 1911; *J. Höller* Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien 1912; *K. J. Merk* Der Konsekrationstext in der römischen Messe 1915; *J. Nicolussi* Die Notwendigkeit der h. Eucharistie 1917; Die Wirkungen der Eucharistie 1917; Das Leben Christi in der h. Eucharistie 1920; *R. Stapper* Die Verwaltung der h. Eucharistie nach dem kirchlichen Gesetzbuche 1918; *G. Constant* Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces 1923; *C. Gasque* L'Eucharistie et le corps mystique 1925.

Az Eucharisztia abban különbözik ugyan minden egyéb szentségtől, hogy *a vétel előtt és tőle függetlenül is létezik*. De azért valóságos szentség, amennyiben *kimutathatók róla a szentség összes alkotó elemei*. Megvan a szentségi jel, t. i. a kenyér és bor színei, amennyiben magukban rejtik Krisztus valóságos testét és véréit; megvan a jelhez kötött és a jel által közölt kegyelem: a Krisztussal való legbensőbb egyesülés; és megvan a krisztusi rendelés, amennyiben az Üdvözítő az utolsóvacsorán azt rendelte,<sup>2</sup> hogy az apostolok és azok utódjai az ő testét és véréit az újszövetség áldozatában megjelenítsék és lelki táplálékul nyujtsák a híveknek. Ebből látnivaló, hogy az eucharisztiai színek csak szentség (*sacramentum tantum*), az általa közölt kegyelem csak dolog (*res tantum*); az Úr Krisztus eucharisztiai teste és vére azonban szentség is dolog is (*res et sacramentum*). Ebben az egy szentségben tehát az, ami jel is természetfölötti hatás is (*res simul et sacramentum*), nem a fölvevőnek lelkében van mint egyéb szentségeknél, hanem a transzcendens valóságban.<sup>3</sup> Minthogy ugyanis az Eucharisztia állandó szentség, készítése és fölvétele különböznek; készítésében a távolabbi anyag és a forma együtt létrehozzák azt, ami *res simul et sacramentum*, Krisztus eucharisztiai testét és véréit; a vétel alkalmával aztán Krisztus eucharisztiai teste és vére közli a fölvevővel a

<sup>1</sup> CIC 825; cf. *Denz* 1110.

<sup>2</sup> Hogy az utolsóvacsora a legmegfelelőbb alkalom volt az Eucharisztia rendelésére, arra nézve lásd *Thom* III 73, 5.

<sup>3</sup> *Thom* III 73, 1 ad 3.

megfelelő kegyelmet. Minthogy az Eucharisztia rendelését igazoltuk (100. §), itt a többi szentségi mozzanat kerül tárgyalásra.

### *1. Az Eucharisztia szentségi jele.*

1. *Tétel. Az Eucharisztia anyaga búzakenyér és szőlőbor.* *Hittétel*, kivéve a kenyérnek búzakenyérként való meghatározását; ez azonban legalább is teologailag biztos.

*Némely régi felekezet* más anyagokat is használt. Így az artotyriták kenyeret és sajtot, az enkratiták (hydroparastatae) csak vizet töltöttek a kehelybe; ugyanígy tudatlanságból némely afrikai vidéken katolikusok is (aquarii).<sup>1</sup> Biel és Caietanus úgy gondolták, hogy minden fajta gabona (árpa, zab, rozs, rizs, tengeri) alkalmas és érvényes anyag. A szakadár görögök csak a kovászos kenyeret tekintik érvényesnek. A *firenzei* zsinat határozata: «Mind a kovásztalan mind a kovászos búzakenyérben valósággal készül az Úr teste; és a papoknak vagy az egyikkel vagy a másikkal kell azt készíteni, mindegyiknek az ő (akár keleti akár nyugati) egyházának szokása értelmében».<sup>2</sup> «Anyaga búzakenyér és szőlőbor, melyhez konszekrálás előtt igen kevés vizet kell vegyíteni.»<sup>3</sup>

Bizonyítás. 1. *A kenyér.* Az utolsó vacsoránál az *Üdvözítő* kenyeret használt: ἄρτος.<sup>4</sup> Ezen a néven a Szentírás mindig búzakenyeret ért, ha nem tesz hozzá más jelzőt. A zsidó szertartás a húsvéti lakomára búzakenyeret írt elő; tehát Krisztus is azt használt. Ezt az egyöntetű ősi hagyomány is tanúsítja.<sup>5</sup> Az *atyák* szerint az árpakenyér (a szegény nép kenyere) a zsinagógát, a búzakenyér az Egyházat jelenti. Nem annyira egyöntetű a *hagyomány* a kovásztalan illetve kovászos kenyeret illetőleg. Az *Üdvözítő* ugyan egészen biztosan kovásztalan kenyeret használt. Mert akkor is, ha «a húsvét ünnepe előtt»<sup>6</sup> és nem «a kovásztalanok első napján»<sup>7</sup> ülte a húsvéti vacsorát, a húsvéti vacsorával együtt annak szertartásait és előírásait is elővételezte; tehát kovásztalant használt.<sup>8</sup> Az első századokban a használat úgy látszik vegyes volt, még pedig mindkét egyházban; legalább is biztos, hogy a görögök nem kizárólag kovászos kenyeret használtak.<sup>9</sup> Az örmények és maroniták még később is kovásztalant konszekráltak. A nyugati egyházban kb. 800 óta a kovásztalanok használata kizárólagos; a görög egyház pedig kb. 600 óta túlnyomóan kovászosat használt. A 11. században aztán Caerularius Mihály szemrehányást tett a nyugatiaknak a kovásztalanok miatt; a latinok azonban mindig megengedettnek tartották a kovászos kenyér használatát. Hisz a hagyomány tanúságának jellege nyilván mutatja, hogy az *Üdvözítő* erre vonatkozólag nem tett rendelkezést.

A *nyugatiak* a maguk gyakorlatát az *Üdvözítő* példájával igazolják, és illőségi szempontokra utalnak. A Szentírásban a kovász gyakran a romlottság és tisztátalanság jelképe: «Óvakodjatok a farizeusok kovászatól!»<sup>10</sup> «Tisztítsátok ki a régi kovászt, hogy új tésztává legyetek, amint hogy kovásztalanok vagytok. Mert a mi húsvéti bárányunk, Krisztus megöletett. Azért lakozzunk, de nem a régi kovással, sem a gonoszság és álnokság kovászával, hanem az egyenes lelkület és igazság kovásztalanaival.»<sup>11</sup> De a *görög* gyakorlatot

<sup>1</sup> Cypr. Epist. 63.

<sup>2</sup> Denz 692.

<sup>3</sup> Decr. pro Armen. Denz 698; cf. 465 1084.

<sup>4</sup> Cf. Act 20,7 27,35 1 Cor 10,6.

<sup>5</sup> Clemens Al. Strom. VI 11, 94; Origen. in Gen hom. 12, 5; Iren. V 2, 3.

<sup>6</sup> Jn 13,1.

<sup>7</sup> Mt 26,17 Mc 14,12 Lc 22,7.

<sup>8</sup> Ex 34,18.

<sup>9</sup> Origen. in Mt hom. 12, 6.

<sup>10</sup> Lc 12,1

<sup>11</sup> 1 Cor 5,7; cf. Thom III 74, 4.

is súlyos illősségi szempontok támogatják: *a)* Kevés kovász az egész tésztát erjedésbe hozza,<sup>1</sup> miként Krisztus istensége az ő emberségét, és az eucharisziás Krisztus a hívők lelkét. *b)* A kovász jelképezi az angyali kenyér ízességét. Az egyházi előírások értelmében a papoknak saját egyházuk szertartása szerint kell konsekrálni.<sup>2</sup> A hívők bármilyen rítus szerint áldozhatnak; de azon kell lenni, hogy legalább a húsvétet és az utolsó útravalót saját szertartásuk szerint vegyék.<sup>3</sup>

2. *A bor.* Az *Üdvözítő* szőlőből sajtolt természetes bort használt. *a)* Oldallagosan ezt eléggé jelzik az evangéliumok. Maga az *Üdvözítő* mondja: «Mostantól fogva nem iszom e szőlőtermésből addig a napig, amikor azt az újat iszom majd veletek Atyám országában».<sup>4</sup> *b)* A húsvéti lakomára ez volt a zsidók előírása. A hagyomány tanúsága kétségtelen a főt említett felekezetekkel szemben. Harnacknak az a kísérlete, mellyel Jusztinnál a vizet akarta eucharisziái elemnek kimutatni, kudarcot vallott.<sup>5</sup> A borhoz súlyosan kötelező előírás szerint<sup>6</sup> *kevés vizet kell hozzávegyíteni.* Ezt a szabványt, mely a legrégibb időktől fogva<sup>7</sup> érvényben van, és a görögöknél is megtalálható (kivéve az örmény monofizitákat), a firenzei zsinat<sup>8</sup> azzal okolja meg, hogy Krisztus is így cselekedett (a zsidók a bort mindig keverték); aztán olvassuk, hogy vér és víz folyt ki Krisztus oldalából; végül jelzi ennek a szentségnek hatását: a keresztény népek Krisztussal való egyesülését.<sup>9</sup>

A skolasztikusok fölvetették azt a kérdést: *Mi történik a borhoz vegyített vízzel?* Ez azonban a mai természetismeret színe előtt már nem probléma. A bornak alkotó elemei között ott van a víz; ennek kisebb vagy nagyobb mennyisége bizonyos határok között nem változtatja meg a bornak faji jellegét. Azt is kérdezték: *Szabad-e tetszés szerinti mennyiségű kenyeret és bort konsekrálni?* Bonaventura erre igen helyesen azt feleli: A konsekráló Krisztus szándékához van kötve; tehát eljárásában bölcseségnek és méltóságnak kell érvényesülnie. Nevezetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az Eucharisztia készítése az újszövetség áldozatbemutatása. Tehát a konsekráció csak szentmisében történhetik.<sup>10</sup>

3. Az eucharisziában *két anyag* szerepel ugyan: kenyér és bor; a kettő azonban mégis *egy szentségi jelet alkot*, úgy hogy a kenyér és bor színei alatt jelen lévő Krisztus egy szentség (különben nem hét, hanem nyolc szentség volna). Mert *a)* a kenyér és bor színei együtt jelképezik Krisztus szenvedését és áldozatát; áldozati halálában ugyanis teste és vére különvált. *b)* Egy lelki lakomát alkotnak és jelentenek a testi lakomák mintájára és módjára. Ebből az is kitűnik, hogy *miért ezeket az elemeket választotta az Üdvözítő?* Az Eucharisziában ugyanis az Isten országának egyetemes nagy szeretetlakomáját rendelte, melyet tagjainak szent egyetértésben, szeretetben, mennyei királyuk élő tiszteletében, érte való áldozatos lelkesülésben kell megülniök. Illett, hogy ennek a lakomának mint a lelki szegények vendégségének egyik eleme legyen a legegységesebb és legszükségesebb táplálék, melyért a Miatyánkban imádkoznak, a másik pedig az az elem, mely ama mennyei lakomában az elevenséget, szent vidámságot és életkedvet képviselheti és jelképezheti: «testet

<sup>1</sup> 1 Cor 5,6 Gal 5,9.

<sup>2</sup> CIC 816; cf. 851.

<sup>3</sup> CIC 866.

<sup>4</sup> Mt 26,29.

<sup>5</sup> Cf. *Funk* Abhandl. II 278 kk.; és *Scheiwiler*nek főt idézett művét.

<sup>6</sup> Trid. 22 cp 7 c. 9 *Denz* 945 956.

<sup>7</sup> *Iustin.* Apol. I 65 67; *Iren.* V 2, 3.

<sup>8</sup> Decr. pro Armen. *Denz* 698.

<sup>9</sup> Cf. Ap 17,15.

<sup>10</sup> CIC 817.

éleszt és táplál a lakoma, de ami a lelket adja, az bora».<sup>1</sup> Kalmár, judási vagy filiszter lelkület az, mely itten az absztinens mozgalmak nevében gáncot akar vetni!

Kérdés. *Mi az Eucharisztia közelebbi anyaga?* – Némelyek szerint az eucharisztiai színek, amennyiben jelzik az eucharisztiai Krisztust (Soto); mások szerint az eucharisztias Krisztus, amennyiben a színek jelzik őt (Thom.); ismét mások szerint az eucharisztias Krisztus a színekkel együtt (Suarez). Nevezetesen ez az utóbbi nézet teljességgel helyt áll, ha a közelebbi anyag a megvalósított szentségi jel. Ha azonban a többi szentség analógiájára közelebbi anyag nevéen itt is a távolabbi anyag alkalmazását akarjuk érteni, akkor a konszekráló tény (amennyiben hatásában erkölcsileg fönnmarad) kell annak tekinteni. De minthogy ez nem érzékek alá eső tevékenység, és az előbb érintett nézetek képviselői mást értenek itt közelebbi anyag alatt mint egyéb szentségeknél, sokan nem indokolatlanul azt tartják, hogy az Eucharisztianál nem lehet megjelölni a közelebbi anyagot. Ezen nem lepődünk meg, ha meggondoljuk ennek a szentségnek egyebektől elütő jellegét, és nevezetesen áldozat voltát.

**2. Tétel. Az Eucharisztia formáját teszik az Üdvözítő szavai, melyekkel az utolsóvacsorán tanítványainak adta testét és vérét. Majdnem hittétel.**

A *Decr. pro Armen.* is azt mondja<sup>2</sup>: «Ennek a szentségnek formáját teszik az Üdvözítő szavai, melyekkel ezt a szentséget készíti. A pap ugyanis Krisztus meghatalmazásából beszél, mikor ezt a szentséget készíti». A *Tridentinum*<sup>3</sup> megállapítja, hogy a római egyház misekanonja ment a tévedéstől; és azt mondja<sup>4</sup>: «Mindig az volt az Egyház meggyőződése, hogy nyomban a konszekrálás után a mi Urunk igazi teste és vére van jelen a szavak erejénél fogva». Ezzel a megállapítással ellentétben van a mai görögöknek az a fölfogása, hogy a konszekrálás vagy kizárólag (így pl. az oroszok) vagy legalább kiegészítő módon az ú. n. epiklézis útján történik.

*Bizonyítás.* Tételünk burkoltan benne van a Szentírásban. Az *Üdvözítő* ugyanis a kenyér és bor fölött kimondott szavaival konszekrált, amelyekkel átadta tanítványainak: Ez az én testem, ez az én vérem. Ugyanis *a)* az evangelistákról föl kell tenni, hogy mindent gondosan leírtak, ami szükséges volt az *Üdvözítő* parancsának teljesítéséhez: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ám ottan nincs szó epikléziszről vagyis imádságról, mely a Szentlelket kéri a kenyér és bor átváltoztatására; hanem igenis mindnyájan lényegtelen eltérések dacára föltűnő egyezésben közlik az *Üdvözítő*nek a kenyér és bor fölött kimondott szavait. *b)* Ez azoknak az atyáknak is kifejezett meggyőződése, kik ezt a kérdést fölvetik: «A kenyeret az ő testévé tette azáltal, hogy mondotta: Ez az én testem».<sup>5</sup> Tehát legalább is minden pozitív alapot nélkülöz sok korai skolasztikusnak az a nézete, hogy Krisztus előttünk ismeretlen áldással vagy a kenyér érintésével vagy belső akarati ténnyel konszekrált; így akarták t. i. legyőzni azt a nehézséget, mely az *Üdvözítő* szavában van: *ez az én testemben.* Ezt a nézetet mások (III. Ince a pápasága előtt, Huguccio, cambrai-i Odo, autun-i István stb.) így módosítottak: Krisztus pusztán akarati ténnyel konszekrált, azonban meghagyta, hogy az Egyház azután a kenyér és bor fölött kimondott utolsóvacsorai szavakkal konszekráljon. A *hagyomány* szava kezdetben nem egészen világos. Az első atyák általában könyörgésről beszélnek.<sup>6</sup> Határozottabb Tertullian, Clemens Al., Nyssenus, kik az *Üdvözítő*nek utolsóvacsorai szavaira

<sup>1</sup> Lásd *Zapletal* Der Wein in der Bibel 1920. Az eucharisztias elemek közgazdasági és szociális vonatkozásaira nézve pedig *Schütz* A. Korunk válsága és az Oltárszentség (Eszmék és. eszmények 4. szám) 1933.

<sup>2</sup> *Denz* 698.

<sup>3</sup> *Trid.* 22 cp 4 c. 6 *Denz* 942 953.

<sup>4</sup> *Trid.* 13 cp 3 *Denz* 876.

<sup>5</sup> *Tertul.* Marc. IV 40; cf. *Ps. Ambr.* Sac. IV 4; *Chrysost.* in 2 Tim hom. 3, 1.

<sup>6</sup> *Iustin.* Apol. I 66: δι' εὐχῆς λόγου παρ' αὐτοῦ; cf. *Didache* 9, 1 – 5; *Iren.* IV 18, 5: ἡ ἐπίκλησις τοῦ Θεοῦ; *Cypr.* Epist. 75, 10: invocatio; cf. *Origen.* Cels. VIII 33. *Firmil.* inter epist. Cypr.

utalnak.<sup>1</sup> Egészen világos és biztos a hagyomány Ambrus óta. Aranyszájú sz. János azt mondja: «Az előkép megvalósítására ott áll a pap ama szavakkal ajkán (Isten ereje és kegyelme az): Ez az én testem. Ez a szó átváltoztatja azt, ami föl volt téve».<sup>2</sup>

A 4. században Jeruzs. Cirilnél, Efreznál, a Jakab-liturgiában megjelenik az **epiklézis**. *Tartalma* pl. az ú. n. Chrysostomus-féle szertartás szerint: «Küldd le Szentlelkedet rám és ezekre az adományokra, és tedd ezt a kenyeret a te Krisztusod drága testévé (diákonus: amen), és ami ebben a kehelyben van, a te Krisztusod drága vérévé (diák.: amen), átváltoztatván azokat a te lelkeddel (diák.: amen, amen, amen)». Ma ilyenféle tartalmú epiklézis található minden keleti liturgiában (kivéve Adda és. Maris szír liturgiáját) és a nyugatiak közül a mozarabban; még pedig mindig az Üdvözítő utolsóvacsorai szavai után; előtte csak az 1907-ben talált dér-balyzeh-i papiruson fölfödözött régi egyiptomi liturgiában. Az epiklézisnek jellege történetileg nem állapítható meg; *eredetét és régi jelentését* ezidőszerint még *homály födi*. Biztos, hogy Damascenus<sup>3</sup> az Üdvözítő utolsóvacsorai szavait és az epiklézist összeköti, és semmiesetre sem tulajdonít kizárólag az epiklézisnek konszekráló hatást. Az első görög teologusok, kik a 14. század óta a dolgot tüzetesebben tárgyalják (Cabasilas thesszalóniki érsek 1354 k., Marcus Eugenicus a firenzei zsinaton) arra az álláspontra helyezkedtek, hogy az epiklézis a konszekrációnak legalább részleges oka. Ehhez a nézethez csatlakozott később több történetileg dolgozó nyugati tudós is (A. Toutté, Renaudot, Lebrun). Mikor a firenzei zsinat a mi tételünket határozattá akarta emelni, a görögök Bessarionnal az élükön ellenezték, «nehogy annak a szégyennek árnyéka essék az ő egyházukra, mintha valaha is más lett volna a meggyőződésük». A 17. században aztán Petrus Mogilas (Confessio fidei orthodoxae 1642 qu. 107) kizárólag az epiklézist hirdette az Eucharisztia formájának; és erre a hitre az orosz papok esküt tesznek.

Dogmatikailag bizonyos, hogy *nem az epiklézisben kell keresni az Eucharisztia formáját*, sem egészben, sem részben: *a) A Szentírás* nem tud róla, Szent Pálnak gondos és kifejezetten krisztusi eredetre hivatkozó előadása sem. *b) Az első négy század egyháza* nem ismeri; a legrégebbi liturgia, az *Αποστόλων παράδοσις* nem tartalmazza. *c) A 14. századig* vagy legalább Damaskusi sz. Jánosig senki, a görögök sem tulajdonítottak neki kizárólagos konszekráló erőt. Ha régebbi *atyák* azt mondják, hogy könyörgés, a Szentlélek hívása jeleníti meg Krisztust az Oltáriszentségben, nem mondanak ellene ennek a ténynek. Mert részben nem az epiklézisre gondolnak (mely csak a 4. század folyamán jelenik meg), részben annak a helyes meggyőződésüknek adnak kifejezést, hogy az Üdvözítő szavai is liturgikus könyörgés jellegével segítségül hívják Istent (tulajdonítással a Szentlelket), hogy mindenhatóságával vigye végbe az átváltoztatást. A konszekrálás szavai ugyanis nem a maguk erejéből, nem mint főök, hanem mint eszköz az isteni mindenhatóság kezében valósítják meg az átlényegülést. *d) A latin egyház* állást foglal ama nézet ellen, mintha az epiklézisnek is volna konszekráló ereje; sőt pápák kifejezetten tilalmazták ezt a tanítást.<sup>4</sup> Következésképp a keleti egyház konszekrálása is, melyet a nyugati egyház mindig érvényesnek ismert el, az Üdvözítő szavai által történik. Az oroszoknak kifejezett szándékuk van ugyan az epiklézissel konszekrálni; de az mint merőben személyes szándék hatástalan marad az Egyháznak egyetemes, Krisztus rendelte szándékával szemben.

Hogy ezután *mi az epiklézisnek pontos értelme és szerepe*, arra nézve a legtöbb katolikus dogmatikus Bessarionnak a firenzei zsinaton képviselt álláspontjára helyezkedik: Az epiklézis mintegy drámailag, liturgiailag kifejti azt, ami a konszekrációban már megtörtént, s liturgiailag nyomatékozza a konszekráló szavakban lappangó könyörgést. A liturgia ugyanis

<sup>1</sup> Tertul. Marc. IV 40. Clemens Al. Paedag. II 2; Ordo ecl. apost. 26. Nyssen. Or. catech. 37.

<sup>2</sup> Ambr. Myster. IX 52; Ps. Ambr. Sacram. IV 4, 14. Chrysost. Prod. Iudae hom. 1, 6; cf. in 2 Tim hom. 2, 4.

<sup>3</sup> Damascen. Fid. orth. IV 13, 36.

<sup>4</sup> VII. Pius a melchiták patriarkájához (1822); X. Pius a keleti püspökökhöz (1910) intézett levélben.

egymásutánban, olykor elővételezéssel, olykor utóvételezéssel fejt ki és ábrázolja azt, ami egyszerre történik a valóságban; így a latin szertartás is az Offertóriumban szeplőtelen áldozatnak mondja a kenyeret (lásd még a gyászmise offertoriumát); az áldozópapok szentelésénél, miután már a püspökkel együtt miséztek, tehát már föl vannak szentelve, azt mondja a püspök: Vedd a Szentlelket; akinek megbocsátod bűneit, meg vannak bocsátva stb. Azt sem szabad felejteni, hogy minden konszekráló szertartásban, pl. a keresztvíz- vagy krizmaszentelésben is, van epiklézis: «Jöjjön le a Szentlélek, és szentelje meg ezeket a teremtményeket».

Kérdés. *Mi a mai római misekánon szövegében az eucharisztiai forma lényege?* – Felelet. Mivel «a szentségi forma az, ami jelzi, hogy mi készül a szentségben», azért a lényeghez okvetlenül hozzátartoznak ezek a szavak: Ez az én testem, ez az én véremnek kelyhe (vagy ami ezzel egyenlő tartalmú a görögöknél: ez az én vérem). Biztos továbbá Scotussal szemben, hogy a bevezető szavak («Qui pridie» és «Simili modo») nem tartoznak a lényeghez; mintha t. i. ezek szükséges föltétel volnának arra, hogy a pap Krisztus személyében és ne mint történetnek elbeszélője szerepeljen. A papnak Krisztust helyettesítő szerepe ugyanis kétségtelenül kitűnik a misézés szándékából. Valószínű továbbá, hogy a kehelynél mondott többi szó («novi et aeterni testamenti stb.») nem tartoznak a lényeghez; részint, mert ezeknek nincs nélkülözhetetlen jelentő szerepük, részint pedig nincs olyan részük, mely valamely régi liturgiában ne hiányoznék. Minthogy azonban az ellenkező nézetnek is vannak védői, nevezetesen sok Szent Tamásra<sup>1</sup> hivatkozó tomista, a gyakorlatban ezek a szavak el nem hagyhatók; valószínűleg Szent Tamás is csak ezt a szükségességet akarta hangsúlyozni, mely a szentségkészítésben a biztosabbra kötelez.

Megjegyzés. A *misekánon konszekráló szavai* a Szentírás utolsóvacsorai előadásából vannak összeállítva; az «aeterni» valószínűleg Heb 13,20-ból van véve; a «mysterium fidei» esetleg 1 Tim 3,9-ből; és eredetileg valószínűleg a diakonusnak vagy a hívőknek fölkiáltásaként került bele Szent Ágoston korában a liturgiába.

## 2. Az Eucharisztia szentségi hatásai.

Az Üdvözítő irántunk való szeretetének fölülmulthatatlan zálogát és bizonyosságát adta, mikor az Oltáriszentségben önmagát nyújtotta istensége és embersége szerint lelkünk táplálására; *s a katolikus hitélet ehhez a szeretet-csillagzathoz igazodik.* Az Oltáriszentség vétele az egyéni hitbuzgóság legfőbb tárgya és forrása. Miként minden szentség, így az Oltáriszentség is közvetlenül valós-misztikai hatásaival járja át a lelket, melyeket aztán egyéni elmélésnek és bensőségnek kell *pszichikailag földolgozni* és folyósítani. Ezért a hitélet számára is rendkívül jelentős dolog az Oltáriszentség hatásait szabatos dogmatikai mivoltukban és szerves összefüggésükben megismerni; hisz nem egy jámbor törekvés azért marad kellő eredmény nélkül, mert teologiailag gyöngye vagy épen helyt nem álló fogalmakkal közelít a szentséghez. Itt fontolóra kell venni, mit és mi módon hoz létre az Oltáriszentség.

Az Oltáriszentség hatásait a *Decretum pro Armenis*<sup>2</sup> így írja le: «Ennek a szentségnek hatása, melyet a méltó fölvevőnek lelkében érlel, az embereknek Krisztussal való egyesítése. De mivel kegyelem által iktatódik be az ember Krisztus testébe és egyesül a tagjaival, következik, hogy a méltó föl vétel által ez a szentség növeli a kegyelmet, és amely hatásokat az anyagi étel és ital létrehoz a testi életre nézve, amennyiben azt fönntartja, gyarapítja, helyreállít és gyönyörködtet: mindazokat a szentség is létrehozza a lelki élet számára». Ennek értelmében *az Oltáriszentség alapvető, fő hatása az, hogy sajátos módon egyesít Jézus Krisztussal*, amint ő maga mondja: «Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, énbennem

<sup>1</sup> Thom III 78, 3; cf. 1 ad 4.

<sup>2</sup> Denz 698; cf. Trid. 13 cp 8 Denz 881 kk.

marad és én öbenne. Amint engem küldött az élő Atya és én élek az Atya által, úgy aki eszik engem, az is él énáltalam».<sup>1</sup> Ezt a gondolatot már a 4. századi nagy atyák középponti jelentőségében beleállítják az üdvrendet illető alapgondolatukba: Isten a megtestesülésben emberré lett; a szentáldozásban az egyes emberrel egyesül, hogy az ember átistenüljön. «Krisztus testének és vérének vétele azt eredményezi, hogy átváltozzunk abba, amit magunkhoz veszünk.»<sup>2</sup> Ez különben közvetlenül következik abból, hogy az Oltáriszentség eledel; az eledel ugyanis az étkezővel eggyé válik, és ennek az átváltozásnak útján táplál és tart fenn. A hittudósok tehát kezdettől fogva helyesen épen ebben a Krisztussal való sajátos egyesülésben látják az Eucharisztia sajátos szentségi kegyelmét; az Oltáriszentség közvetlenül és egyenest arra van rendelve, hogy az embert a Jézus Krisztussal való egyesítés által emelje és tökéletesítse.<sup>3</sup>

A Krisztussal való *eucharisztias egyesülés tartalma* azáltal van meghatározva, hogy az eucharisztias Krisztus a lélek számára eledel. Az eledel t. i. áthasonítás, asszimilálás által válik eggyé a táplálkozóval. Mivel fiziológiai törvény szerint a magasabbrendű élő asszimilálja az alsóbbrendűt, az Eucharisztia vételében nem az ember változtatja át önmagába Krisztust, hanem fordítva, Krisztus asszimilálja az embert önmagával. «A jó ojtóágnak az a természete, hogy ha még annyira vad alanyba ojtják is, erősebb természetével legyőzi amant, annak keserűségét átváltoztatja a maga édességébe és nemességébe, és a maga természetének megfelelő jó gyümölcs termésére készíti; így Krisztus teste, amint belénk száll, fölemel a maga kiválóságának színvonalára, s készíti, hogy a maga igazságának lombjait, virágjait és gyümölcseit teremjük.»<sup>4</sup> «Amint két viasztömeg összeöntve átjárja egymást, úgy jár át bennünket az eucharisztias Krisztus»<sup>5</sup>; az Eucharisztia vétele által úgyszólván Krisztus vérrokona lettünk.<sup>6</sup>

Ezzel jelezve van az *eucharisztiai egyesülés jellege*, melynek bensőségét, mélységét és termékenységét nem juttatja kellőképpen kifejezésre ez a jellemzés: «erkölcsi egység», amilyent pl. a kölcsönös szeretet teremt két személy között. Hisz akkor voltaképpen semmiben nem különböznék attól az isteni egyesülestől, melyet a tökéletes istenszeretés minden szentségi közvetítés nélkül létrehoz. *A Krisztussal való egyesülésnek* a kinyilatkoztatás szerint *három foka* van: 1. Krisztus testébe misztikailag, de valósággal beiktatnak alapvető és *ontológiai* módon a jegyközlő szentségek (378. lap). Általuk válik az egyes hívő Krisztus titokzatos testének szervévé, miként egy-egy sejt vagy szerv a szervezeti folytonosságnál fogva válik egy organizmusnak tagjává. 2. Ezt a létrendi, ontológiai krisztusközösséget morfológiailag és *fiziológiailag* betetőzi a kegyelem, amennyiben a Krisztus testéhez való tartozásnak megfelelő természetfölötti lelki alkatot, belső megszervezettséget és élettevékenységet ad, kivált a hitnek és még inkább a szeretetnek belénk öntött erénye által. Hisz a szeretet az a lelki készség, mely készíti a szeretet tárgyával és céljával egyesülni, és amely ennél fogva az élettevékenységek irányában kidolgozza azt a hasonlóságot, melyet a kegyelem mint az isteni természetben való titokzatos részesedés ad; ebben a tekintetben a megszentelő kegyelem hasonlítható a vérrokonsághoz, melynél fogva a gyermek biológiai összefüggésben van a szülőivel, a szeretet pedig amaz érülethez, melynél fogva vonzódik hozzájuk. 3. Az ontológiai és kegyelmi, a létrendi és életrendi krisztusközösséget megbizonyítani, mélyíteni és pszichológiai módon folyósítani vannak hivatva a megfelelő

<sup>1</sup> Jn 6,57–8.

<sup>2</sup> Leo M. Sermo 63, 7.

<sup>3</sup> Thom III 79, 1 ad 1; Suarez disp. 63, 1, 3.

<sup>4</sup> Inter opusc. Thom 58, 20.

<sup>5</sup> Cyril. Al. in Jn VI 17.

<sup>6</sup> Cyril. Hier. Cat. myst. 4, 1.



tevékenységek, nevezetesen a hit, szeretet, hűség, áldozatosság tettei, melyek mind bizonyosságot tesznek, hogy «élek én, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem».

Nem lehet kétséges, hogy az *Oltáriszentségnek alapvető hatása* a krisztusközösségnek melyik fokába kapcsolódik bele: t. i. a *kegyelmi, életrendi krisztusközösségbe*. S azt nem megteremteni van hivatva; ezt t. i. megteszik a holtak szentségei; hanem fönntartani, növelni és gyarapítani. Az Oltáriszentségben Jézus Krisztus, a léleknek várva-várt vőlegénye mindannyiszor személyesen eljön a jegyeshez, és jelenlétével újra meg újra megpecsételi, eleveníti és biztosítja a vele való belső egységet. S ezt teszi nem egyszerűen azzal, hogy mennyei valósága megjelenik hitünknek vagy vágyunknak látóhatárán, hanem misztikai, de valós szentségi, tehát érzékelhető jelenlétével közvetlen érintkezésbe lép velünk. Igaz, nem helyes dolog egyszerűen azt mondani: amint a kenyér és bor táplálja testünket, úgy Krisztus szentségi teste és vére egyesül lelkünkkel és táplálja azt; hisz Krisztus eucharisztiai teste és vére nem maga a kegyelem, mely egyedül táplálja a lelket, hanem annak csak eszköze. De mint igazi elevenítő test (I 650), titokzatos érintkezéssel magához kapcsolja lelkünket és árasztja belénk a természetfölötti életerőket. Ennek értelmében és szellemében az életrendi krisztusközösségre irányuló eucharisztiai hatékonyság a következő mozzanatokat tartalmazza:

1. Az *Oltáriszentség adja a második kegyelmet*, azaz növeli a már meglévő megszentelő kegyelmet; vagyis élők szentsége. A trentói zsinat szerint ki vannak közösítve, kik Lutherrel azt mondják, hogy a bűnbocsánat az Oltáriszentségnek legkiválóbb vagy éppen egyetlen gyümölcse.<sup>1</sup> S valóban az Oltáriszentség lelki eledelül van rendelve; ámde az eledel nem holtaknak szól, hanem élőknek, az életnek nem megalapozását, hanem fönntartását célozza. Szent Pál is azt mondja: «Aki méltatlanul eszi ezt a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen. Tehát vizsgálja meg magát az ember, és úgy egyék ebből a kenyérből és igyék ebből a kehelyből».<sup>2</sup> Ez az itt jelzett előkészület a hagyomány kétségtelen tanúsága szerint<sup>3</sup> nem egyszerűen tökéletlen bánat, hanem megigazultság; az Eucharisziát sohasem adták bűnösöknek. Ez természetesen nem zárja ki, hogy az Oltáriszentség oldallagosan ne adjon olykor első kegyelmet is, ha t. i. a bűnös nem vet neki akadékot, vagyis jóhiszeműleg tökéletlen bánattal veszi.<sup>4</sup>

Az Eucharisztia alapvető hatása jelzi, hogy főként *mily irányban kell keresnünk a megszentelő kegyelem növekvését*: a) Az Eucharisztia növeli a szeretet természetfölötti erényét, és annak olyan jelleget, módosulatot ad, mely a léleknek Krisztussal való egyesülését és a hozzá való természetfölötti idomulást közvetlenül előmozdítja: «Szeretet az Isten, és aki a szeretetben marad, Istenben marad és Isten öbenne».<sup>5</sup> b) Szorosabbra fűzi és erősíti azt a köteléket, mely összeköti azokat, kik vagy valóságban vagy hivatásban Krisztus testének tagjai. Hisz a szeretetnek *egy* erénye az, mellyel szeretjük Istent és felebarátainkat<sup>6</sup>: «Ha valaki azt mondja: szeretem Istent, és felebarátját gyűlöli, az hazug».<sup>7</sup> Ezt jelképezik a színek (sok magból egy kenyér, sok csöppből egy kehely): «egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk».<sup>8</sup> Jézus Krisztus az Oltáriszentség által szorosabbá, érzékenyebbé teszi és kimélyíti a tagoknak öbenne való egységét, és ezáltal a leghatalmasabb indításokat adja arra, hogy kölcsönösen szeressék egymást: «Soha senki sem gyűlöli testét, sőt ellenkezőleg táplálja és ápolja».<sup>9</sup> Az eucharisztias vendégségben az

<sup>1</sup> Trid. 13 c. 5 *Denz* 887.

<sup>2</sup> 1 Cor 11,27.

<sup>3</sup> *Did.* 9, 5; 14, 1–2 *Iustin.* Apol. I 66 *Cypr.* Epist. 15; *August.* in Jn 26, 11 stb.

<sup>4</sup> Cf. *Thom* III 79, 3.

<sup>5</sup> 1 Jn 4,16.

<sup>6</sup> *Thom* 2II 25, 1.

<sup>7</sup> 1 Jn 4,20.

<sup>8</sup> 1 Cor 10,17.

<sup>9</sup> Eph 5,29.

Üdvözítő egy asztalhoz ülteti Isten országának összes meghívottjait, hogy egy közös szeretetlakomán az ő szent szívében egyesüljenek: o signum unitatis, o vinculum caritatis!<sup>1</sup> Ennek a hatásnak, melyet a régi egyház oly nagy nyomatékkal emel ki, hódító erővel, messze láthatóan kell érvényesülni ma is, a gyakori és mindennapos szentáldozás korában!

2. Az Oltáriszentség vétele *az alapvető célnak megfelelő segítő kegyelmeket is ad*, nevezetesen a szeretetnek ama buzdulásait és gerjedéseit, melyek a Krisztussal való életrendi közösséget tevékenyvé teszik, mintegy a tudatvilágba ültetik át. Hisz ilyenek híján a krisztusközösségre való fölkészítés nem volna teljes. Ez a hatás abból is következik, hogy az Oltáriszentség eledel. Az eledel nemcsak fönntartja és táplálja az életfolyamatokat; hanem a jó táplálék az egészséges szervezetben az életerőt, életkedvet (a pszichológusok «életérzetét») közvetlenül növeli. Ezt jelzi az Eucharisztia lakoma alakjában, kenyérnek és nevezetesen bornak színe alatt való rendelése.<sup>2</sup>

Ennek a hatásnak valóságát és bensőségét biztosítja az a tény is, hogy az Oltáriszentség által *közvetlen eleven kapcsolatba jutunk* nem egy elvont eszménnyel, hanem *a valóságos történeti Krisztussal*, akinek édes közelsége és közvetlensége minden egyes Krisztus-áhitó hívő számára úgy valósul, mint akár Lázár házában vagy a kánai menyegzőn vagy Zakeusnál vagy pedig a tanítványaival való mindennapos érintkezésben. Csak az Énekek énekének nyelve tud megfelelő kifejezést adni annak a lelkületnek, melyet a Krisztus vendégségében való részvétel teremt. Természetes, ha ennek nyomán *nagy lelki vigasság és békesség* jár: az Oltáriszentség égi kenyér, teljes minden gyönyörűséggel.

A kegyelemnek és nevezetesen az állapotszerű szeretetnek növelése mindig nyomában jár a méltó szentségvételnek: a segítő kegyelmek, illetve a szent szeretet-gerjedelmek és lelki öröm csak akkor, ha a lélek fogékony, vagyis ha a bocsánatos bűnre való hajlamok, hiányos készüllet, lelki lanyhaság és szórakozottság nem vetnek akadékos.<sup>3</sup> Az Eucharisztia *szentségi módon és nem gépiesen közvetíti a kegyelmeket*; nem az áldozás maga teszi, hanem a méltó áldozás, mely a szentség dogmatikai tartalmának és hatásainak megfelelő áhítatos földolgozása, átélmelkedése útján iparkodik a tudatba és akaratba is átültetni mindazt, amit a szentség misztikailag közvetít. Ezt megfelelő pedagógiai közvetítéssel már a gyermekáldozásokra is kell alkalmazni.<sup>4</sup>

3. Az Üdvözítő biztosít arról, hogy az Oltáriszentség *jövendő föltámadásunk és dicsőségünk záloga*; «Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete legyen, és én föltámasztom őt az utolsó napon».<sup>5</sup> Már Szent Ignác mondja, hogy az Eucharisztia halhatatlanság orvossága, a halál ellenszere.<sup>6</sup> Ezzel az Úr Krisztus megkoronázza azt a szeretetet, mely őt az Oltáriszentség alapítására vezette; valóban εις τὸ τέλος, végig, az utolsó lépésig szereti övéit; nem akarja étién elbocsátani övéit, hogy el ne fogyatkozzanak az úton.<sup>7</sup> Ebben kifejezésre jut az Eucharisztia mint utolsó útravalónak is egész jelentősége.

Kérdés. *Miképp lehet az Oltáriszentség föltámadásunk záloga?* – Kétségtelen, hogy a föltámadás biztosítékát Krisztus Szentlelke adja az Apostol szavainak értelmében: «Ha annak Lelke lakik bennetek, aki föltámasztotta Jézust halottaiból, ő aki föltámasztotta Jézus Krisztust halottaiból, életre kelti a ti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által».<sup>8</sup> Az

<sup>1</sup> August. in Jn 36, 13.

<sup>2</sup> Thom III 79, 1 ad 2.

<sup>3</sup> Thom III 79, 8.

<sup>4</sup> Cf. Th. Engert Psychologie und Pädagogik der Erstbeichte und Erstkommunion 1918.

<sup>5</sup> Jn 6,55.

<sup>6</sup> Ignat. Eph 20, 2: φάρμακον τῆς ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, cf. Iren. IV 18, 2 5; V 2, 2; Nyssen. Or. catech. 37.

<sup>7</sup> Mt 15,22.

<sup>8</sup> Rom 8,11.

Oltáriszentség a föltámadásnak és örök életnek ezt a jogcímét megnöveli; a szentatyák fölfogása szerint a halhatatlanság csiráját oltja belénk, amennyiben t. i. Krisztus titokzatos testében való közösségünket megerősíti, és ezzel biztosítja számunkra ennek a testnek sorsát: a szenvedés után a megdicsőülést, a halál után a föltámadást; Krisztus nem hagyja az ő élő és éltető testének méltó hordozóját!

4. A trentói zsinat ezek mellett az Oltáriszentségnek bizonyos *másodlagos hatásait* sorolja föl, melyeket a szentség nem magától, hanem az elsődleges hatások kíséreteként (per concomitantiam) hoz létre: *a) Az Oltáriszentség mintegy ellenszer (antidotum), mely által a mindennapi bűntől megszabadulunk és óva maradunk a halálosaktól.*<sup>1</sup> Ezt részint azzal éri el, hogy hatalmasan fölszítja a buzgó szeretet gerjedelmeit, melyek tovaűzik a bocsánatos bűnöknek tenyésző talaját, a lagymatagságot<sup>2</sup>; részint pedig oly módon, hogy a megszentelő kegyelem növelése által, kivált a szeretet erényének erősítése által szilárdabb támaszt ad a halálos bűnökkel szemben. A tevékeny szeretet tényei, melyekre indít, érdemszerző erejüknel fogva ideiglenes büntetések eltörlését is szerzik az áldozónak; tehát nem a szentség közvetlen, elsődleges hatékonysága által, hanem ezen a kerülő úton (ex consequenti per quam concomitantiam ad principalem effectum).<sup>3</sup> *b) Fékezi és csökkenti a rendetlen testi kívánságokat.*<sup>4</sup> Ezt a hatást a Szentírás nem említi, az atyák azonban gyakran és lelkesen szólnak róla: «Üdvözítőnket keblünkre öleljük, hogy testünk szenvedélyeit leszereljük».<sup>5</sup> «A bennünk levő Krisztus megfékezi a tagjainkban dülő testi törvényt és lecsöndesíti a háborgásokat.» Ezt a hatást az Eucharisztia Szent Tamás szerint<sup>6</sup> közvetve váltja ki, amennyiben t. i. növeli és erősíti a szeretetet, annak a szentágostoni törvénynek értelmében: a szeretet növekvése a rendetlen kívánság csökkenése.<sup>7</sup> De nem szabad kizárni azt a lehetőséget sem, hogy a Krisztusnak elevenítő szüzi testével való misztikai érintkezés közvetlenül is tisztító és csöndesítő hatással van, amint pl. némely szentről olvassuk, hogy jelenlétükben soha senkinek eszébe sem jutott illetlent beszélni vagy akár gondolni is.

*Megjegyzés.* Mindezeket a hatásokat az Oltáriszentség *akkor* váltja ki, mikor azt lehet mondani, hogy az eucharisztiaszínéket magunkhoz vettük, és addig fejt ki szentségi hatékonyságot, míg a színéket jelen vannak; tehát az azután még észlelhető szeretetgerjedelmek már nem közvetlenül a szentségből fakadnak, hanem az általa okozott szeretetnövekvésből. Az Eucharisztia ugyanis eledelnek van rendelve, és eledel módjára is hat.<sup>8</sup> Ez a dogmatikai igazság tartalmazza a szentáldozásra való közvetlen *előkészületnek* teológiáját: Az étel úgy fogadható, ha egészséges étvágy fogadja és megfelelő emésztő tevékenység kíséri. Tehát szent vágy a vétel előtt, elmerülő szeretet a vétel alatt: ez a szentáldozás «higiénéje».

### 3. Az Eucharisztia szentségi személyei.

1. *Tétel. Az Oltáriszentség készítője kizárólag a fölszentelt áldozópap. Hittétel.* Az *albiak* és *valdiak* minden bölcs és jámbor embernek, az *újítók* pedig minden hívőnek tulajdonítottak hatalmat az Oltáriszentség készítésére. A *Tridentinum* szerint pedig ki van közösítve, aki azt mondja, hogy «az Üdvözítő ezekkel a szavakkal: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az apostolokat nem avatta papokká, vagy nem rendelte el, hogy ők és más

<sup>1</sup> Trid. 13 cp 2 *Denz* 875.

<sup>2</sup> *Thom* III 79, 4.

<sup>3</sup> *Ib.* 5.

<sup>4</sup> *Catech. Rom.* II 4, 53.

<sup>5</sup> *Clemens Al. Paed.* I 6.

<sup>6</sup> *Thom* III 79, 6 ad 3.

<sup>7</sup> *August. Quaest.* 83, 36.

<sup>8</sup> *Thom* III 80, 8 ad 6.

áldozópapok följánlják az ő testét és vérét.»<sup>1</sup> Ezzel megismételte és nyomatékozta a IV. lateráni zsinatnak az albiak és valdiak ellen hozott határozatát.<sup>2</sup>

*Bizonyítás.* Az Oltáriszentség készítése annyi, mint bemutatni az *újszövetség áldozatát* (103. §). Ámde «nem veszi senki magának ezt a tisztet (áldozat bemutatására), hanem akit Isten hív.»<sup>3</sup> Már az ószövetségben, mely az újnak csak árnyéka, az áldozat bemutatása külön papságnak volt fönntartva. S valóban nem jelentéktelen dolog, hogy az Üdvözítő az ő «búcsú»-vacsorájára csak a tizenkettőt hívta meg, senkit a tanítványok és a jámbor asszonyok közül, és csak nekik mondta: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.<sup>4</sup> Ha ezek a szavak minden hívőnek szóltak volna, amint Luther állítja, akkor azoknak nemcsak joguk, hanem kötelességük is volna az Eucharisztia áldozatát bemutatni; ezt pedig nem merte Luther sem állítani, még kevésbé gyakorlatba venni. A *hagyomány* szava kezdettől fogva határozott és egyöntetű. Már a Didache<sup>5</sup> az Eucharisztia ünneplésével kapcsolatban figyelmeztet: «Rendeljétek tehát magatoknak püspököket és diakonusokat, akik méltók az Úrhoz». Római sz. Kelemen a püspököket és diakonusokat az ószövetség papjaival és levitáival helyezi párhuzamba és a liturgiát kizárólag nekik tulajdonítja. Ignác szerint nincs megengedve az Eucharisziát a püspök nélkül ünnepelni; a diakonusok csak kiszolgáltatók. Jusztin szerint a testvérek előljárója szenteli az Eucharisziát, a diakonusok kiszolgáltatók. Tertullian szerint az Eucharisztia készítése papi tiszt. Cipriánról racionalista dogmahistorikusok is elismerik, hogy tételünk kifejezett tanuja. A niceai zsinat szerint a diakonusoknak nincs hatalmuk áldozatot bemutatni.<sup>6</sup>

A *teológiai megfontolásnak* elég arra utalni, hogy az Oltáriszentség készítése áldozat bemutatása, mely az áldozópapoknak tiszte; de nem illik bele Istennek természetfölötti üdvrendjébe, hogy minden ember áldozópap legyen<sup>7</sup> (268. és 591. lap). A protestánsok sem vonták le elméleti álláspontjuk gyakorlati következményeit; nem engedtek és nem engednek mindenkinek oda, hogy az úrvacsorát készítse, a laikusok azonban nem rövidülnek meg azért, hogy ebből a papi tevékenységből ki vannak zárva; hiszen ők is részesei az egyetemes papságnak, mely az Istenért való önmegtagadásnak és önfeláldozásnak szellemi áldozatait mutatja be.<sup>8</sup>

*Az Oltáriszentség kiszolgáltatója.* Minthogy az Eucharisztia állandó szentség, kiszolgáltatója más is lehet mint a készítője; itt tehát nem az érvényes, hanem megengedett kiszolgáltatásról van szó.

*Rendes kiszolgáltató az áldozópap.*<sup>9</sup> Ezt jelzi az Üdvözítő meghagyása: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, mely az apostoloknak és utódaiknak szól. Megerősíti az Egyháznak kezdettől fogva vallott *gyakorlata*, mely a diakonusnak csak a püspöktől (utóbb az áldozópaptól) függőleg engedte meg az Eucharisztia kiszolgáltatását. A *teológiai megfontolás* is illőnek találja, hogy a szentséget az szolgáltassa ki, aki készítette, vagyis aki isteni joggal rendes közvetítő Isten és a hívők között, és aki tárgyi (karizmás) szentségénél fogva nagyobb kezességet nyújt arra, hogy a szent dolgokat szentül is kezeli.<sup>10</sup> A megengedett

<sup>1</sup> Trid. 22 e. 2 *Denz* 949.

<sup>2</sup> *Denz* 424.

<sup>3</sup> Heb 5,4; cf. 8,1–3.

<sup>4</sup> Cf. 1 Cor 4; 1 Cor 11,26.

<sup>5</sup> Did. 15, 1.

<sup>6</sup> *Clemens Rom.* 41–2; cf. 37. *Ignat.* Smyrn 8, 1; Trall 2, 3; Phil 4. *Iustin.* I 65. *Cypr.* Epist. 5, 2; 63, 24; 77, 3; Laps. 25. *Nicaen.* c. 18; cf. *Origen.* in Num hom. 4, 3 *Hieron.* Adv. Lucif. 21; Epist. 146, 1; *Chrysost.* Sacerd. III 4.

<sup>7</sup> *Thom* III 82, 1 3.

<sup>8</sup> Ps 50,19 1 Pet 2,5; cf. *Thom* III 82, 1 ad 2

<sup>9</sup> Trid. 13 cp 8 *Denz* 881.

<sup>10</sup> *Thom* III 82, 3.

kiszolgáltatáshoz ezenfelül *joghatóság* kell. Illő ugyanis, hogy a nyáját maga a pásztor legeltesse; ma azonban jogszokás alapján megfelelő ok fönnforgása esetében minden áldozópapnak megvan a joghatósága az Eucharisztia kiszolgáltatására.

*Rendkívüli kiszolgáltató a diákonus*, különösen szükség esetén. Ezt az atyák kezdet óta tanúsítják, és az Apostoli Szabványok tétélesen előírják: «A diákonus nem mutatja be az áldozatot. Hanem miután a püspök vagy áldozópap a szentáldozatot bemutatta, ő adja a népnek, nem mint pap, hanem mint a papok segédje».<sup>1</sup>

Mínthogy az Eucharisztia kész szentség, bárki érvényesen kiszolgáltathatja *önmagának* is, ha mindjárt laikus is. Az ősegyházban szokásos is volt az önáldoztatás (üldözések idején; remeték, jámbor házi áldozók). Ennek egy fajtája volt a régi áldoztatási mód; az áldozónak kezére adták az ostyát, melyet aztán ő maga vett. A laikus önáldoztatást (sőt a papét is misén kívül) az Egyház utóbb igen szigorúan tilalmazta, már a niceai zsinaton; hasonlóképp a jelzett régi áldoztatási módot, mely a 9. század óta nyugaton egészen meg is szűnt. Az újabb teológusok Liguori sz. Alfonzzal azon a helyes nézeten vannak, hogy szükség esetén a laikusok önáldoztatása ma is meg van engedve.

**2. Tétel. Az Oltárszentség méltó fölvevője a megigazult keresztény.** *Hittétel* a trentói zsinat kifejezett tanítása értelmében.

*Magyarázat.* Más az Eucharisztia alkalmas és más a méltó alanya. Jellemzésük végett a trentói zsinat nyomán<sup>2</sup> a merő *anyagi eucharisztia-vétel* mellett (mely semmiféle tekintettel sincs az Eucharisztia szentségi jellegére) háromféle áldoztatást különböztetünk meg. *Szentségi* áldozás az, mely az eucharisztia szentségi jellegének tudatában és szándékával történik, annak gyümölcsei nélkül; *lelki* áldozás a szentség vételének kifejezett vágya élő hitben és szeretetben; a *lelki-szentségi* áldozás a szentséggel együtt annak gyümölcseit is veszi. *A merőben szentségi vételre* alkalmas minden megkeresztelt élő. A szentségek ugyanis általában az élőkért vannak; az Eucharisztia ezenfelül eledel, és mint ilyen is élőknek van szánva. Itt melleleg megjegyezzük, hogy a szentáldozás mint eledel csakis a fölvevőnek szól.<sup>3</sup> Tehát másért szentáldozást fölajánlani csak abban az értelemben lehet, hogy a szentáldozás ténye által személyes teljesítmény alapján (ex opere operantis) szerzett érdemeket könyörgésképpen (per modum suffragii) és az esetleg hozzákötött búcsúkat a búcsúalkalmazás törvényei szerint (110. § 2) fölajánljuk másokért; ezt természetesen meg lehet tenni a tisztítóhelyen szenvedő lelkekért is. Csak megkeresztelt ember alkalmas alany, mert a keresztség a többi szentség kapuja; a vágykeresztség valószínűleg nem elég. *A merő lelki áldozás* mint merő személyes teljesítmény lehetséges mindenkinek, aki tökéletes szeretet fölindítására képes, tehát nem-keresztényeknek is.

*A tételben a lelki és egyben szentségi áldozatról van szó.* Erre nézve a *Tridentinum*<sup>4</sup> ünnepélyesen kimondja, hogy a merő hit nem elég előkészület, és szigorúan meghagyja, hogy aki halálos bűnben van, az áldozás előtt gyónjon meg, és szükség esetén leszámítva, ne érje be tökéletes bánattal. A másik végletet tekintve VIII. Sándor<sup>5</sup> elítélte azt a janzenista tételt, hogy a szentáldozáshoz nem járulhat, akiben nincs meg a legtisztább istenszeretés, vagy aki nem adott teljes elégtételt összes bűneiért. X. Pius szerint minden hívőnek van joga a mindennapi szentáldozáshoz, csak legyen a megszentelő kegyelem állapotában és legyen meg a helyes jámbor szándéka a szentség vétele tekintetében.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Const. Apost.* VIII 28.

<sup>2</sup> Trid. 13 cp 8 *Denz* 881.

<sup>3</sup> *Thom* III 79, 7 ad 3.

<sup>4</sup> Trid. 13 c. 11 *Denz* 893; cf. cp. 7; CIC 807 856.

<sup>5</sup> *Denz* 1312.

<sup>6</sup> *Denz* 1985 kk.

*Bizonyítás.* Az *Üdvözítő* az utolsó vacsorán kijelentette, hogy az apostolok tiszták és méltók<sup>1</sup>; Judás valószínűleg nem áldozott. Szent Pál pedig azt mondja: «Vizsgálja meg magát az ember, és úgy egyék ebből a kenyérből és igyék ebből a kehelyből. Mert aki méltatlanul eszik és iszik, ítéletet eszik és iszik magának, mivel nem különbözteti meg az Úr testét». <sup>2</sup> Az ő tanúsága szerint a méltatlan áldozásnak betegség, sőt halál járt a nyomában. A *hagyomány* nem hagy kétséget. A *Didache* szerint csak a megkereszteltnek lehet adni az Eucharisziát; de azoknak is előbb meg kell vallani bűneiket, hogy áldozatuk tiszta legyen. Jusztin szerint azok járulnak az Eucharisziához, akik hisznek Krisztusban és a keresztség után az ő parancsai szerint élnek. A régi egyház azonban föltételezte, hogy a keresztények keresztényül is élnek, és ezért általában mindannyiszor kiszolgáltatta minden szentmisén a jelenlevőknek; csak a diakonus fölkiáltása: szenteknek a szentet! és a hitjelöltek meg a vezeklők eltávolítása szólította őket a *Didache* szellemében bünbánatra. Ciprián azonban tud olyanokról, kik méltatlanul áldoztak és ezért meghaltak. Szent Ágoston két irányról tesz említést: némelyek csak azokon a napokon akarják engedni az áldozást, mikor az ember tisztábban él, mások mindig, ha a hívők nincsenek főbűnben. Szerinte mindkettőt az Eucharisztia iránti tisztelet vezeti, és ezért szabad az útjuk: «Csak megvetést nem tűr ez az eledel, miként a manna nem tűrt csömört». <sup>3</sup>

A *hivő elme* a tételt abból a megfontolásból vezeti le, hogy *a)* az Oltáriszentség lelki eledel. Az eledel ugyanis élőknek szól; a természetfölötti rendben pedig a megigazultság ad életet. *b)* A szentség vétele a Krisztussal való misztikai egyesülésre irányul; ennek pedig ellene van a halálos bűn. <sup>4</sup> Ebből következik, hogy a halálos bűn állapotában vett szentség nem fejti ki hatásait; a méltatlan áldozás igen súlyos, bár nem valamennyi közt a legsúlyosabb bűn. <sup>5</sup> Minthogy azonban ezeknek a hatásoknak jogcímét megadja, azokat létre is hozza, ha a méltatlan áldozó eltávolítja az akadékos, még mielőtt a színek megváltoznának.

A megigazultság állapotán kívül az Egyház súlyos bűn terhe alatt előírja az *éhomra való vételt*. <sup>6</sup> Erről már Tertullian és Ciprián tesznek említést; Szent Ágoston megvédi. <sup>7</sup> Ezt az előírást indokolja a szentségnek nagy méltósága; lehetővé tette az Eucharisztia ünneplésének az agapéktól való elválasztása és a reggeli órákba való helyezése. <sup>8</sup> Mai törvény szerint, akik legalább egy hónapja betegek és közeli fölgyógyulásukhoz nincs remény, hetenkint egyszer-kétszer orvosságra vagy folyadékra is áldozhatnak, ha nem tudnak éhommal maradni. <sup>9</sup> Némelyek előírták vagy legalább javalták a házasság érintkezéstől való tartózkodást is (így Origen., Hieron., Gregor. M., Cat. Rom.). A *külön lelki előkészület*: a hit, remény, szeretet fölindítása, összeszedettség, a buzgóság fölszítása a természeti törvénynek előírása: az ég és föld királyát megfelelő hódolattal kell fogadni; tételes rendelkezésnek nem tárgya.

*Folyomány.* Minthogy *a megkeresztelt kisdetek is* a megigazultság állapotában vannak, *a méltó áldozásnak* ők is *alanyai*. S csakugyan a gyermekkeresztelés általános elterjedése után a gyermekáldoztatás (sokszor bor színe alatt vagy borba mártott ostya alakjában) is szokásba jött, és megvolt a nyugati egyházban is 1200-ig; a keletiben megvan mindmáig.

<sup>1</sup> Jn 13,4–20. (lábmosás).

<sup>2</sup> 1 Cor 11,27–30.

<sup>3</sup> *Didache* 9, 5. *Iustin.* Apol. I 66. *Cyprian.* Lapsi 25 26. *August.* Epist. 54, 4; in Jn 27, 11.

<sup>4</sup> *Thom* III 73, 1; 80, 4.

<sup>5</sup> *Thom* III 80, 4 5.

<sup>6</sup> *Denz* 626; CIC 585.

<sup>7</sup> *Tertul.* Ux. II 5; *Cyprian.* Epist. 54, 6 8; *August.* Epist. 54, 6.

<sup>8</sup> Legújabbán ismét kezdik szorgalmazni az estéli mise és áldozás megengedését; s ezt csakugyan megokolják a mai nagyvárosi munkásviszonyok.

<sup>9</sup> CIC 558.

A nyugati egyházban 1200 után szokássá vált a szentséget csak a meggondoltság éveiben (10–14. életév) kiszolgáltatni; X. Pius (1910) óta a 7. életév van rögzítve, mint alsó határ.<sup>1</sup> A nyugati egyháznak ez a gyakorlata megokolt. A szentáldozás ugyan a kisdedekben is létrehozza elsődleges hatásait; ha a keresztség megadja nekik az első kegyelmet, nem lehet elgondolni, miért ne adná a szentáldozás a másodikat; Oswald ezt alap nélkül tagadta. Mégis a kisdedeknek erre a kegyelmi gyarapodásra még nincs közvetlen szükségük; tehát nem rövidülnek meg, ha az Eucharisziában még nem részesülnek. Viszont ez a gyakorlat hatékonyan távoltartja a szentség méltóságának veszélyeztetését, ami a gyermekáldoztatásnál majdnem elkerülhetetlen; nagy mértékben előmozdítja tiszteletét a nagyoknál, ha csak azoknak szolgáltatják, kik tudják, mire készülnek. Tehát amennyire a közjó meghaladja a magánjót, annyival dicséretesebb a nyugati gyakorlat a keletinél. A kisdedekkel egy sorba kell állítani a gyöngé elméjűeket, akiknek szabad kiszolgáltatni a szentséget, ha tudatos előéletükből legalább valamilyen állapotserű előkészület maradt vissza.

#### 4. Az Oltáriszentség szükségessége.

1. *Tétel. Az Oltáriszentség vétele isteni és egyházi parancs erejénél fogva szükséges; de nem szükséges mint az üdvösségnek nélkülözhetetlen eszköze, hanem csak erkölcsileg, mint a természetfölötti élet fönntartásának leghatékonyabb rendes eszköze.*

1. *Az Oltáriszentség isteni és egyházi parancs erejénél fogva szükséges.* Hittétel. A Tridentinum ünnepélyesen kimondja, hogy a hívek a belátás éveitől (ab annis discretionis) kezdve évenként legalább húsvétkor kötelesek szentáldozáshoz járulni az Anyaszentegyház rendelkezései értelmében.<sup>2</sup> Ez utalás a IV. lateráni zsinatnak azonos tartalmú határozatára.<sup>3</sup>

*Bizonyítás.* Az *Üdvözítő* az Eucharisztia megigérésekor azt mondta: «Ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok az ő véré, nem leszen élet tibennetek».<sup>4</sup> Utolsóvacsorai szava: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az Eucharisztia vételére is vonatkozik, Szent Pálnak ama tanúsága szerint: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdéteik, míg el nem jön».<sup>5</sup> Az *atyák* különösen az Oltáriszentség ígérének magyarázásával kapcsolatban hangsúlyozzák ezt a szükségességet, néha oly erősen, hogy kijelentéseikből szinte eszköz jellegű szükségletet lehetne kiolvasni.

Az isteni parancs *nem írja elő a vétel gyakoriságát és időközzeit*; ezért azt kell mondani, hogy az Eucharisztia vétele a parancsok természete szerint legalább a halál előtt kötelez. Az egyházi parancs, mely szabályozza a vételt, a gyakorlat leszűrődése. Eleinte valószínűleg csak vasárnap volt szentmise,<sup>6</sup> és következőképp szentáldozás is. Tertullian tanúságot tesz, hogy a stáció-napokon is ünnepelték az Eucharisziát, és ettől az időtől kezdve általánossá válik a naponkénti misézés. De már nem minden szentmisén áldozik minden jelenlevő. Aranyszájú sz. János és Szent Ágoston idejében akárhányan évenként egyszer vagy kétszer, mások azonban sokkal gyakrabban áldoztak. Szent Ágoston, miként Aranyszájú ajánlja a naponkénti áldozást, de csak tiszta lelkiismerettel. A tours-i zsinat kimondja, hogy az évenkénti egyszeri áldozás elég.<sup>7</sup> Mikor aztán «a hitványság elhatalmasodásával sokaknak szeretete kihült»,<sup>8</sup> a IV. lateráni zsinat ezt az évenként egyszer való áldozást előírta, még pedig a belátás éveitől

<sup>1</sup> CIC 858.

<sup>2</sup> Trid. 13 c. 9 Denz 891.

<sup>3</sup> Denz 437.

<sup>4</sup> Jn 6,54.

<sup>5</sup> 1 Cor 11,26.

<sup>6</sup> Cf. 1 Cor 16,2 Act 20,7 Did. 14, 1; Plin. Epist. X 96; Iustin. Apol. I 67.

<sup>7</sup> Tertul. Idol. 7. Chrysost. in Heb 17, 4. August. Epist. 54, 2; Sermo 227; Ps. Ambr. Sacram. V 4. Conc. Turon. c. 22.

<sup>8</sup> Thom III 80, 10 ad 5.

kezdődőleg. Ma ezenkívül parancs a nagybetegeket ellátni az utolsó útravalóval. A régi egyház a kirekesztett vezeklő bűnösöknek haláluk előtt adta a szentséget az Egyházzal való kibékülésük jeléül. A rendes körülmények közt halálra vált hívőkre nézve ezt nem olvassuk a legrégebbi időkben; Szent Ágoston, aki abban a meggyőződésben volt, hogy a legszentebb papnak is bűnbánattal kell a halálra készülnie, a falakra írt bűnbánati zsoltárok átelmélkedésével készült. Ellenben Aranyszájú, Ambrus, Vazul, Nagy sz. Gergely haláluk előtt magukhoz vették a szentséget. 1000 körül aztán megszaporodnak a tanuságok; valószínű, hogy akkor a szentségnek utolsó útravalókénti vétele már általános szokás volt.

2. Az Oltáriszentség vétele *nem kötelez mint az üdvösséghez föltétlenül szükséges eszköz*. A kisdedekre nézve hittétel; a fölnöttekre nézve legalább biztos.<sup>1</sup> A trentói zsinat<sup>2</sup> a keresztséget és a megkeresztelt bűnösök számára a töredelmet az üdvösséghez elkerülhetetlenül szükségesnek mondja; de az Eucharisztiairól ilyesmit sehol nem állít; sőt amennyiben a kisdedekre nézve megállapítja, hogy nekik nem szükséges a szentség az üdvösséghez, eléggé jelzi ugyanezt a fölnöttek számára is; az eszköz jellegű szükség ugyanis nem tűr kivételt.

*Bizonyítás.* Az Oltáriszentség nem szükséges ahhoz, hogy az ember első kegyelmet kapjon; hiszen élők szentsége. De a második kegyelemnek, vagyis a megigazultság állapotának föntartásához sem elkerülhetetlenül szükséges. a) Aki a megszentelő kegyelem állapotában hal meg, annak örök üdvösségéről az Egyház sohasem kételkedett. Ámde a megkeresztelkedett kisdedek, akik eszük használata előtt halnak meg, nem vétkeztek, tehát a kegyelem állapotában voltak, és üdvözülnek az Eucharisztia vétele nélkül is. A fölnötteknél pedig nem lehet kimutatni, hogy a keresztségi kegyelem föntartása rövidebb vagy akár hosszabb ideig is lehetetlen az Eucharisztia vétele nélkül. Azok a segítő kegyelmek ugyanis, melyek a kegyelem állapotának föntartásához szükségesek, máshonnan is jöhetnek, pl. buzgó imádságból. b) Ha az Eucharisztia az üdvösségnek nélkülözhetetlen eszköze volna, akadályozás esetén az ember köteles volna fölkeltetni vágyát. Ámde ezt az Egyház sohasem követelte. c) Az Egyház a nagy bűnösöktől régen gyakran megtagadta az Oltáriszentséget, még a halál színe előtt is (interdictum idején); tehát nem tekintette nélkülözhetetlen eszköznek.

*Nehézségek.* 1. Az Oltáriszentség *a lélek természetfölötti életének eledele*; ámde eledel nélkül elsorvad az élet. – *Megoldás.* A testi és lelki eledel között csak hasonlóság áll fönn, nem egyenlőség. A lelki élet táplálásának más eszközei is vannak mint az Oltáriszentség: általában a szentségek, jócselekedetek, imádság. Különben is a szellemi élet ontologiai mivoltánál fogva nem romlékony, hanem miként alanya, a lélek, maga is halhatatlanságra van teremtve.

2. *Az Üdvözítő az Oltáriszentségről ugyanazt látszik mondani, mint a keresztségről:* «Ha nem eszitek, nem lesz élet tibennetek». S valóban Szent Ágoston az Üdvözítőnek erre a szavára hivatkozva hangsúlyozza a pelagiánusokkal szemben, hogy a keresztség és az Úr vére nélkül senki sem mehet be a mennyek országába, nélkülök hiába ígér valaki a gyermekeknek is örök életet. Ilyenformán nyilatkoznak abban az időben mások is.<sup>3</sup> – *Megoldás.* Maldonatus, Petavius stb. megengedik, hogy Szent Ágoston itt tévedett, és azzal mentik őt és kortársait, hogy félrevezette őket a gyermekáldozás egyetemes szokása; azt is hozzá lehet tenni, hogy az atyák a Szentírásnak alapvető jelentősége miatt (I 198) az eretnekekkel szemben szerették a kevésbé világosan bizonyító helyeket is fölvonultatni. Azonban valószínű, hogy Ágoston és mások itt nem akartak mást, mint hangsúlyozni, hogy senki sem üdvözülhet Krisztus nélkül, a

<sup>1</sup> Trid. 2. c. 4 cp 4 Denz 937; cf. 1922.

<sup>2</sup> Ibid. 5 c. 4; 7 bapt. c. 6; 14 poen. c. 6.

<sup>3</sup> August. Peccat. merit. I 20, 26; 24, 34; Ep. Pelag. II 4; Ctra Iul. I 4, 13 etc. Innocent. I. a mileve-i zsinathoz írt levelében, és Gelasius Epist. 6, 5 6.



gyermek sem, és ennek alapján képzelődés a pelagiánusoknak különböztetése mennyország és örök élet között, mely utóbbit szerintük a gyermekek is elnyerhetik keresztség nélkül, illetve Krisztus kegyelme nélkül is. Szent Ágoston velük szemben nyomatékozza: A Krisztus szenvedésében való közösség nélkül lehetetlen üdvözülni; ez a krisztusközösség a keresztséggel kezdődik, és szükség esetén ez elég; az Eucharishtiában aztán befejeződik. Így értelmezte mesterét már Fulgentius, az «Augustinus contractus».<sup>1</sup>

Ha az Üdvözítő szavait magukban tekintjük, az *Eucharisztia vételének és a vízből meg Szentlélekből való újjászületésnek szükségét megállapító kijelentései*<sup>2</sup> közöli nem áll fönn teljes tartalmi párhuzam. Nikodémus előtt ugyanis az Üdvözítő elvi kijelentést tesz; az eucharishtiás beszédben pedig hitetlenkedő zsidókkal és főlnöttekkel szemben a beszéd körülményei szerint és az összefüggés értelmében a hitet, még pedig a valós eucharishtiás jelenlétben való hitet követeli mint az üdvösség eszközét. A szentség vétele aztán parancs, de nem nélkülözhetetlen eszköz. A hú tanítványok is Péter által hitükről tesznek vallomást («az örök élet igéi nálad vannak»), és nem az Eucharisztia vételének szándékát fejezik ki.

Következmény. *A kis gyermekek nem kötelesek az Oltáriszentséghez járulni*: nem a nélkülözhetetlen eszköz kötelező erejénél fogva, mert ilyen nem forog fönn; nem a parancs erejénél fogva, mert kisdetek még nem képesek parancsokat teljesíteni. Üdvösségükről a keresztség által gondoskodva van. Ezért a trentói zsinat<sup>3</sup> kiközösíti azokat, kik a gyermekáldozás szükségességét állítják; de a régi egyházi gyakorlatot nem ítéli el.

3. Mindazáltal lehet azt mondani, hogy az Oltáriszentség *a fölserdültek számára szükséges mint a természetfölötti élet fönntartásának leghatékonyabb rendes eszköze, tehát erkölcsi és viszonylagos szükségességgel*. Nagy fokban valószínű nézet. Az Oltáriszentség alapításának ünnepélyessége, az Üdvözítő eucharishtiás beszédének nyomatékos felszólításai, maga az Eucharisztia mivolta bizonyosságot tesznek, hogy az Üdvözítő ezt a szentséget a legszelesebbkörű használat számára rendelte. És a szentség hatásaira való tekintettel könnyű belátni, hogy e nélkül a legmegfelelőbb lelki eledel nélkül bajos annyi kísértés és veszedelem között teljes erejében és egészségében fönntartani a természetfölötti életet. Ezért a főlnöttek kötelesek a parancsra való tekintet nélkül is, lelki életük érdekében a szentséghez járulni, és megfelelő vágyat is ébreszteni magukban.<sup>4</sup>

**2. Tétel. Nincsen kötelezettség a szentmise bemutatásán kívül két szín alatt venni az Oltáriszentséget. Hittétel.**

*Magyarázat.* Először Waldes Péter után a huszita *kelyhesek* (utrakvisták) hirdették a kehely szükségességét; velük szemben a konstanci zsinat kimondotta tételünket.<sup>5</sup> Minthogy Luther a kelyhet megengedte és az egyházi gyakorlat ellen izgatott, Kálvin pedig az egy szín alatti áldozást egyenest az ördög műhelyéből kikerült találmánynak mondotta, a *Tridentinum*<sup>6</sup> újra kiközösítette azokat, akik azt állítják, hogy isteni parancsnál fogva vagy az üdvösség számára szükséges valamennyi hívőnek két szín alatt áldozni.

*Bizonyítás.* Az Üdvözítő az eucharishtiás beszédben ismételten hangsúlyozza, hogy kell a testét venni és vérét inni. Ezzel azonban csak a teljes vételnek szükségességét állapítja meg, de nem határozza meg a módját; hiszen azt sem határozta meg, hányszor kell venni. Sőt egyszer azt is mondja: «Én vagyok az élő kenyér; aki eszik engem...»<sup>7</sup> Egyébként a legtöbb utrakvista ezt a szentírási részt nem tekinti eucharishtiainak; következésképp nem is érvelhet

<sup>1</sup> Cf. *Thom* III 73, 3.

<sup>2</sup> *Jn* 6,54 és 3,5.

<sup>3</sup> *Trid.* 21 cp 4 *Denz* 933.

<sup>4</sup> *Thom* III 80, 11; cf. 73, 3 ad 1.

<sup>5</sup> *Denz* 624.

<sup>6</sup> *Trid.* 21 c. 1 *Denz* 934; cf. c. 2 és 3.

<sup>7</sup> *Jn* 6,58.

belőle. Az utolsóvacsora parancsa: igyatok ebből mindnyájan, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az apostoloknak szól és az eucharisztiai áldozatra vonatkozik; de nem lehet kimutatni, hogy a szentáldozás módját akarja meghatározni. A *régi egyház* a középkorig (1250 k.)<sup>1</sup> általában két szín alatt nyújtotta a szentséget<sup>2</sup>. Azonban elismerte és gyakorolta az egy szín alatti áldozást is: *a)* A régi keresztények sokszor otthon vették az Eucharisziát a kenyér színe alatt<sup>3</sup>; *b)* kisdedeknek bor színe alatt adták (a görögök ma is); *c)* betegek általában a kenyér színe alatt, szükség esetén bor színe alatt áldoztak.<sup>4</sup> *d)* Az előre konzekrált ostyák miséiben általában így áldoztak. *e)* Hogy nyugaton a nyilvános áldozás is sokszor kenyér színe alatt történt, annak bizonyága Nagy sz. Leó<sup>5</sup>: eretnekek, kik a bort az ördög találmányának tartották és ezért a kehelytől tartózkodtak, a katolikusok közé vegyülve részt vettek a nyilvános áldozáson. A tétel közvetlen *dogmatikai folyomány* a Krisztus eucharisztias jelenlétének teljességéről szóló hitigazságból: bármely szín alatt jelen van az egész Krisztus; következésképp testét és vérének veszi, aki bármely szín alatt áldozik. A két szín alatti eucharisztias megjelenítést és áldozást az eucharisztianak áldozat jellege kívánja meg, de nem eledelvolta.

*Kérdés.* Egyébként egyenlő föltételek mellett *nagyobb kegyelemben részesül-e, aki két szín alatt áldozik?* – *Felelet.* Helyes a tagadó nézet, mely ma általános (Thom., Bonavent., Bellarm., Suarez) Vasquez és Lugo kisebbségi véleményével szemben. A szentségek ugyanis azt okozzák, amit jeleznek és ami által jeleznek. Ámde az Oltáriszentség bármely szín alatt ugyanazt jelzi: Krisztus emberségét, csak hogy az egyik szín alatt kifejezettebben a testét, a másik alatt kifejezettebben a vérének: tehát bármely szín alatt megadja a teljes eucharisztiai kegyelmet, melyet a két szín épúgy nem növel, mint több ostyának vétele, vagy a kereszttségben a hármass leöntés szemben az egy leöntéssel. Megtörténhetik, hogy valaki a második szín vétele alatt nagyobb fölkészültségben van; de akkor a személyes teljesítmény alapján, tehát oldallagosan növekszik a kegyelem, és nem a szentség erejénél fogva.

*Következmény.* Minthogy a két szín alatti áldozás nem szükséges, az *Egyháznak joga volt elrendelni a kenyér színe alattit*, amit a 13. század óta egyetemessé vált gyakorlat jóváhagyásával a konstanci, majd a trentói zsinat meg is tett. Ebben a következő okok vezették: *a)* A kehely kiszolgáltatásánál könnyen tiszteletlenség éri a szentbort; *b)* akárhány helyen óriási nehézségbe ütközik megfelelő mennyiségű és minőségű bort szerezni; *c)* sokan vonakodnak másokkal közös kehelyből inni (ma a protestánsoknál sokan külön kelyhet követelnek); *d)* a kelyhesekkel szemben az eucharisztias jelenlét teljes voltának megvallása is szerepelt.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cf. *Thom* III 80, 12.

<sup>2</sup> *Tertul.* Ux. 2, 5; *Basil.* Epist. 93; *Cypr.* Lapsi 26; *Ambr.* Excess. fratris I 43.

<sup>3</sup> *Cypr.* Lapsi 25.

<sup>4</sup> *Euseb.* H. E. VI 44; *Paulin.* Vita Ambr. 47; *Concil. Tolet.* XI c. 11.

<sup>5</sup> *Leo M.* Sermo 42, 5; cf. Ep. 59, 2.

<sup>6</sup> Cf. *Thom* Opusc. 27, 29; *Cat. Rom.* II 4, 66.