COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Szentháromság és Eucharisztia

Marc Quellet
• Szentháromság és Eucharisztia – A Szövetség misztériuma

Guy Bedouelle
• Egész a töredékben (Hommage â Robert Bressonl)

Louis Bouyer
• Hagyomány és megújulás

Giampiero Bof
• Folyóiratok és teológiai kultúra

• A Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat első nyolc évfolyamának cikkei (1993–2000)

2000. **Szent Szilveszte**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba,
Bolberitz Pál, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Felelős szerkesztő:
Török József

Főmunkatárs:
Erdő Péter

ISSN 1217–2456

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

Nyomda:
Agapé, Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft.
6725 Szeged, Mátyás tér 26.

A második évezred végérvényesen lezárul Szent Szilveszter pápa (314–335) emlékünnepén. A *Communio* folyóirat magyar változata nyolcadik évfolyamának utolsó számát tartja kezében a kedves olvasó. Bizonyára jogosult, ha egy mondattal e bevezető megemlékezik II. Szilveszter pápáról (999–1003), aki az első ezredfordulón áldásosan támogatta az ifjú magyar nagyfejedelmet, Istvánt, hogy belőle fölkent, koronás keresztény király legyen az 1000. év karácsonyán Esztergomban, s utána késedelem nélkül megkezdhesse a magyar egyházszervezet kiépítését.

A hit misztériuma miben összpontosul jobban, mint az Eucharisztiában? Szónoki kérdés, talán szükségtelen is, ennek ellenére ide kívánkozik, hogy megokolja, e számot miért uralja az Eucharisztia témája. A hosszabb tanulmány végigolvasására, elmélyült tanulmányozására hadd buzdítsanak Gál Ferenc szavai, amelyek megnyerő egyszerűséggel és közvetlenséggel szólnak a még Aquinói Szent Tamást is félelemmel eltöltő hittitokról. Noha más magyar vagy külhoni hittudóstól is lehetne idézni e témával kapcsolatban, a választás azért esett e szövegrészre, mert szerzője a *Communio* magyar kiadását önzetlenül és alázattal szolgálta, szerkesztői munkájával s fordítói tollával földi léte utolsó napjáig. Az emlékezés az ezredvégen egyszerre emberi és keresztény kötelesség. Isten áldását kívánja minden olvasónak az új évben, évszázadban, évezredben a szerkesztőség.

„Állhatatlanságunk miatt az egyszer elnyert megigazulás a külső és belső kísértések miatt állandó veszélynek van kitéve. A lelki élet éppúgy táplálékra szorul, mint a testi. Krisztus figyelembe vette, hogy a földön vándorok vagyunk és a jövendő hazát keressük. Az áldozatban testét és vérét adta lelki táplálékul a kenyér és bor színe alatt. A hozzáfűzött parancs így szól: »Ha nem esztek az Emberfia testét és nem isszátok az ő vérét, nem lesz élet bennetek« (Jn 6,53). Nem azt mondja, hogy: aki nem eszi... hanem: ha nem eszitek. Ez a táplálék csak azoké, akik tudnak evangéliumáról, akik az Egyház keretében hozzá tartoznak. A kegyel-

mi élet másokban is táplálékra szorul, de náluk a táplálék csak az imádság, a jócselekedet, a hit és a szeretet felindítása lehet.

Krisztus azt követeli Egyházának tagjaitól, hogy az ő életét éljék, s főleg ehhez kell a lelki táplálék. Az ősegyház Eucharisztiának nevezte az Oltáriszentséget, s a szó hálaadást jelent. Az Oltáriszentségről két szempontból beszélünk: mint szentségről és mint áldozatról. A kettőt nem szabad egymástól elválasztani. Amennyiben áldozat, annyiban szentség és amennyiben szentség, annyiban áldozat.

Krisztus előkészítette tanítványait az Oltáriszentség szerzésére. A kenyérszaporítás csodájában megmutatta, hogy hatalma van a kenyér fölött. A következő éjjel a víz tükrén közeledett az apostolok csónakja felé és csodával igazolta, hogy testét kivonja a természet törvényei alól. Ilyen előzmények után mondta el beszédét az oltáriszentségről. Bejelentette, hogy kenyér formájában saját magát adja eledelül."

a Szerkesztőség

Tartalom

Előszó 1

Marc QUELLET
Szentháromság és Eucharisztia – A Szövetség misztériuma . . .3

Guy BEDOUELLE
Egész a töredékben (Hommage â Robert Bressonl) 28

Louis BOUYER
Hagyomány és megújulás 37

Giampiero BOF
Folyóiratok és teológiai kultúra 55

A Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
első nyolc évfolyamának cikkei (1993–2000) 59

Marc QUELLET

Szentháromság és Eucharisztia – A Szövetség misztériuma

Első rész

„Midőn Isten haragja őt (Jézust) a számtalan sok ember helyett éri, széthasítja őt Isten mint egy villámfényt a számtalan sok emberbe: Itt teremti meg Isten a Szentlélekben a Fiú Eucharisztiáját, ami megtestesülését csak most tetőzi be igazán."

Hans Urs von Balthasar[1]

Az Egyház Jézus utolsó cselekedetének köszöni létét, aki halálának előestéjén tanítványaira hagyta áldozatának emlékünnepét és azt a parancsot adta nekik, hogy ismételjék jelképes cselekedetét: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre!". Az Egyház lelkiismeretesen tartja magát az Úr ezen utasításához, hisz a liturgia, különösen az Eucharisztia a „csúcspont, melyre az Egyház cselekvése irányul, s ugyanakkor a forrás, melyből minden ereje fakad"[2]. Az Eucharisztia azonban, amely forrása és csúcspontja az Egyház életének, eredete, felépítése és célja alapján a Szentháromság titkára utal. Ezért helyezte II. János Pál pápa a 2000. nagy jubileumi évet a Szentháromság megdicsőítésének jele alá és ezért hívott fel minden hívőt, hogy ezt különösképp eucharisztikus évként ün-

---

[1] Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 324–325.

[2] *Sacrosanctum Concilium*, 10. sz.

nepelje, mert „az Oltáriszentségben a Megváltó, aki kétezer évvel ezelőtt Mária méhében emberré lett, továbbra is az emberiségnek kínálja magát mint az isteni élet forrását"[3].

A jelen tanulmány a megtestesülés és az Eucharisztia közötti titokteljes folytonossággal foglalkozik. Van-e tényleges folytonosság a kereszt szentháromságos eseménye és a szentmise között, Jézus Krisztus feláldozott teste és a szélrózsa négy irányába szétszórt eucharisztikus test között? Vagy beszélhetünk-e a mottóként előrebocsátott szöveg vonalában az emberré lett IGE egyfajta eucharisztikus kiüresítéséről (kenózis) és magának a Szentháromságnak egyfajta kiüresítéséről az Eucharisztiában? Milyen szerepet játszik a Szentlélek és a feltámadás ebben a folytonosságban ill. szétszóródásban? Mindezek kérdések, amelyeket éppenséggel csak érinteni tudunk, mégis abban a reményben, hogy ezáltal felhívjuk a figyelmet arra a szoros összefüggésre, ami ezeket a titkokat összeköti.

Mivel Jézus az Eucharisztiát azért szerezte, hogy megalapítsa az Újszövetséget, ez lesz kutatásunk vezérfonala. Először emlékezetünkbe fogjuk idézni az Egyház hitét, melynek szentháromságos felépítése történelmileg a liturgikus imádságból származik. A *lex orandi, lex credendi* biztos alapot kínál, amely feltételez egy tényleges (*in actu*) Szentlélek-teológiát. Majd látni fogjuk Jézus János-evangéliumi főpapi imádsága és a páli feltámadási-kérügmák alapján, hogy a szentháromságos szövetségi felépítés magából a Szentírásból adódik. Végül a szövetség házasságszimbolikájának segítségével, amire a hagyományban egy sereg bizonyíték van, egy a Szentháromság és az Egyház közötti eucharisztikus szövetség rendszerezettebb értelmezését nyújtjuk. Hogy módszerünket igazoljuk, röviden megvizsgáljuk először az Eucharisztia, a Szentháromság és az Egyház közötti kapcsolat mai kérdésfelvetését.

---

[3] *Tertio millenio adveniente*, 55. sz.

„Az Eucharisztia teremti meg az Egyházat"

Néhány évvel ezelőtt egy ortodoxokból és katolikusokból álló ökumenikus dialóguskör közös nyilatkozatában megmutatkozott, hogy a Szentháromság, Eucharisztia és Egyház közötti mély összefüggés újból tudatossá vált. „Az Eucharisztia ünneplése, egészét tekintve, jelenvalóvá teszi az Egyház szentháromságos misztériumát."[4] Ez a veretes megfogalmazás igen szerencsés módon egy régi hagyományt juttat kifejezésre, melynek újrafelfedezése Henry de Lubacnak köszönhető, aki az atyák gondoltát egy ismert megfogalmazással maradandó formába öntötte: „L'Eucharistie fait l'Église – Az Eucharisztia teremti meg az Egyházat"[5]. Az ortodoxiához való ökumenikus közeledés jórészt ennek az Eucharisztia és Egyház közötti szentháromságos összefüggés együttes kutatásának eredménye, mely összefüggésnek az egyházatyák elevenebben tudatában voltak, mint mi, s amely a II. Vatikáni Zsinaton jóváhagyott liturgikus és patrisztikus megújulásnak köszönhetően ismét a hit megértésére törekvő értelem (*intellectus fidei*) középpontjába került.

Henry de Lubac – a „keresztény forrásokhoz" való jelenkori visszatérés nagy úttörője – bebizonyította, hogy az atyáknál eredetileg *Corpus Mysticum*nak nevezett szentségi Krisztus teste hozza létre a *Corpus verum*ként megjelölt Krisztus testét, az Egyházat. (A megjelöléseknek ez a számunkra idegen felcserélése nem csökkenti Krisztus áldozatának az Eucharisztiában való lényegi jelenlétét.) „Az Üdvözítő testével és vérével táplálva, hívei mindnyájan »egy Lélekkel itatódnak át«, aki valóban egy testté teszi őket. Tehát az Eucharisztia szó szerint megteremti az Egyházat, benső valósággá téve azt"[6]. Berengar Eucharisztiára vonatkozó tévtanításának nyomása alatt sajnos a fogalmak és szellemi tartalmak középkori fejlődése ennek a régi rend-

---

[4] Közös ortodox-katolikus nyilatkozat, idézi Paul MACPARTLAN, *Sacrament of Salvation*, Edinburg 1995, 71.

[5] Henry de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen-Âge*, Paris 1948, 104. Paul MACPARTLAN feltárta e megfogalmazás gazdag tartalmát H. de Lubac és J. Zizioulas ekkleziológiai és eucharisztikus gondolkodását összehasonlító munkájában: *The Eucharist makes the Church*, Edinburg 1993.

[6] H. de LUBAC, *i.m.*, 104.

nek a felcserélődését eredményezte a valós jelenlét metafizikai kifejezésének javára, ugyanakkor a mostantól *Corpus verum*nak nevezett szentségi Test és az immár *Corpus mysticum*má lett test, az Egyház közötti kapcsolat rovására, mely utóbbiban a *mysticum* kifejezés nem tartotta meg többé az atyák teljes szimbolikus realizmusát[7].

A mai teológia egyik fő feladata, hogy közelebb jusson nemcsak a középkori teológia metafizikai realizmusához, hanem éppúgy az egyházatyák szimbolikus realizmusához, akik a test és a mennyegző biblikus szimbolikája segítségével teljes módon megvallották Krisztus eucharisztikus teste és az Egyház, mint Krisztus teste összetartozását. E szempontból a hit megértésére törekvő értelem (*intellectus fidei*) megújulása megköveteli a *Fides et ratio* enciklika irányelveinek alkalmazását, amely szerint olyan realisztikus értelmezéstanra (episztemológiára) van szükség, amely a történelem megismerési dimenziójában és következésképp a hagyományban gyökerezik. Az enciklika feltétlenül hangsúlyozza, menynyire jelentős „a hagyomány igen nagy fontosságának felfedezése a helyes gondolkodás számára. A hagyományra való hivatkozás ugyanis nem egyszerű emlékezés a múltra; sokkal inkább az egész emberiséghez tartozó kulturális örökség elismerése. [...] Épp e hagyományba gyökerezettség teszi lehetővé ma, hogy kialakítsunk egy eredeti, új és jövőbe mutató gondolkodást"[8]. Ha ez az értelmezéstani (episztemológiai) irányvonal érvényes a filozófiára, annál inkább vonatkozik az Eucharisztiáról és az Egyházról elmélkedő teológiára, amire de Lubac mutatott példaértékű alkalmazást[9].

---

[7] „Ebből támad – éppúgy, mint a Szentírás esetében a szószerinti értelem (*sensus literalis*) és a misztikus értelem (*sensus mysticus*) ellentétbe állítása – az a kísértés, amely ez esetben az Egyházat érinti, s e metaforában (*Corpus mysticum* – ford. megj.) pusztán már csak magát a metaforát akarja látni és a »misztikus« jelzőt mint a »reális« és »valós« jelzők egyfajta legyengítésének tekinti. Sokan áldozatul estek – többé vagy kevésbé – ennek a kísértésnek" (H. de LUBAC, *i.m.*, 280).

[8] II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio kezdetű enciklikája,* Pápai Megnyilatkozások 33, Szent István Társulat, Budapest 1999, 85. sz.

[9] „A keresztény gondolkodás történetében – és magában a keresztény gondolkodásban – túlságosan jelentős helyet foglal el az ontológiai szimbolika, különösen a szentségteológiában, hogysem tudomást ne vehetnénk róla vagy figyelmen kívül hagyhatnánk" (H. de LUBAC, *i.m.*, 287).

Az Eucharisztia teológiájának mai szimbolisztikai jellegű törekvései összességében véve még nem jutottak el egy kielégítő kiegyensúlyozottságra, éspedig azért, mert az újkori gondolkodásból származó fogalmi rendszerek nem építették magukba eléggé a szentséghagyományból eredő örökséget. E fogalmi rendszereket maradandóan megjelöli a modernizmus vagy posztmodernizmus racionalista vagy irracionalista elcsúszása. Karl Rahnernak az Eucharisztia és az Egyház közötti kapcsolatra alkalmazott szimbolikus teológiája például túlságosan az Egyházra, mint az Eucharisztia ünneplőjére helyezi a hangsúlyt, következésképp az Egyház misztériuma forrásának, az Eucharisztiának a rovására[10]. Louis Marie Chauvet szimbolikus teológiája, jóllehet szentháromsági felépítésű, túlzottan függ az onto-teo-logia heideggeri kritikájától, ennek következtében etikai fordulatba csap át és nem egyesíti kellőképp a valóságos jelenlét, valamint az eucharisztikus esemény magjában Krisztus és a Szentlélek együttes működésének valóságát[11]. Ezek a rendszerező kísérletek mindazonáltal utat nyitnak egy olyan elmélyülésre, ami egyre inkább megerősíthetné egy valóban teo-logikus és szentségi szimbolika megalapozottságát és szükségességét és ezáltal elősegíthetné az Eucharisztiába vetett hit olyan megértését, amely hatékonyabb folytonosságban állna az Egyház nagy hagyományával.

A következő oldalakon nincs szándékunkban pontosan meghatározni a szimbolikus teológia Eucharisztiára vonatkozó viszonyát[12], vagy felidézni azokat az új filozófiai kérdéseket, amelyeket az Eucharisztia

---

[10] Vö. Karl RAHNER, „Zur Theologie des Symbols", in: *Schriften zur Theologie*, IV. köt., Einsiedeln 1960, 275–311; uö., *Kirche und Sakrament*, Freiburg i.Br. 1960; kritikaként vö. Giuseppe COLOMBO, „Dove va la teologia sacramentaria?", és „Teologia sacramentaria e teologia fondamentale", in: *Teologia sacramentaria*, Milano 1997, 4–86; Andrea BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Roma 1999.

[11] Louis Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987. Kritikaként vö. G. LAFONT, *Ecclesia orans* 5 (1988), 231–235; Y. Labbé, „Réceptions théologiques de la »post-modernité«", in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 (1988), 397–462.

[12] Vö. Giuseppe COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Milano 1997; Giorgio MAZZANTI, *I sacramenti, simbolo e teologia*, I.: *Introduzione generale*, II.: *Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB, Bologna 1997–1998.

misztériuma felvet[13]. Szeretnénk pusztán arról a Szentháromság és az Egyház közötti szövetségről elmélkedni, ami az Eucharisztia ünneplésében, a szentmisében végbemegy. Az előbbiekben felvetett kérdések arra ösztönöznek, hogy elgondolkodjunk, nemcsak a harmadik keresztény évezred kezdetének Egyházával, de minden idők Egyházával együtt Jézus Krisztus örökidejű misztériumán. Ez az egyszer élt ember az idők végéig az Egyházzal marad valódi emberi módon, amely annak az új eucharisztikus jelenlétnek a fényében értendő, amit a holtak közül való feltámadásával szerzett. Csak az átfogó szentháromságos misztérium képes létrehozni a megtestesülésnek ezt az Eucharisztiában megvalósuló folytonosságát illetve törését (Kontinuität/Diskontinuität), ami az Egyház – mint Krisztus teste és a bárány menyasszonya – számára megtapasztalhatóvá teszi a töredékesben megmutatkozó egészet.

„Ez a kehely az új szövetség az én véremben" (1Kor 11,25)

„A Húsvét ünnepe előtt Jézus tudta, hogy eljött az ő órája, hogy átmenjen e világból az Atyához, mert szerette övéit, akik a világban voltak, mindvégig szerette őket" (Jn 13,1).

Ezen ünnepélyes bevezető után János evangélista a lábmosás jelképes cselekedetét beszéli el, s ezzel annak a szentségnek az értelmét magyarázza, amelyről Pál apostol és a szinoptikusok mint egy rítus elrendeléséről tudósítanak:

„Az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárulták, fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte, és így szólt: »Ez az én testem, amely értetek adatik. Ezt tegyétek az én emlékezetemre!« A vacsora után ugyanígy fogta a kelyhet is, és így szólt: »Ez a kehely az új szövetség az én véremben. Tegyétek ezt, ahányszor csak isszátok, az én emlékezetemre!« (1Kor 11,23–25).

Az Úrnak ez az utolsó jelképes cselekedete, amely valóban végrendelet értelemmel bír, rituálisan elővételezte a véres áldozatot,

[13] Vö. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 1982.

melynek másnap a kereszten be kellett teljesednie. Jézus legmélyebb identitását nyilatkoztatja ki ebben. „Jézus tudta, hogy mindent kezébe adott az Atya, és hogy Istentől jött el és Istenhez megy" (Jn 13,3). Az evangéliumnak ezek a szavai feltételezik, hogy Jézus tudott küldetésének végső értelméről és jelképes cselekedetének eszkatológikus horderejéről. A szinoptikusok ezt éppúgy bizonyítják: „Mondom nektek: mostantól nem iszom a szőlőnek ebből a terméséből addig a napig, míg az újat nem iszom veletek Atyám országában" (Mt 26,29). A kifogások ellenére, amiket egyfajta Bultmann által sugalmazott bibliakritika felhozott, az Egyház biblikus tanúbizonysága igazolja, hogy Jézus az Eucharisztia alapításakor tudatában volt: azért küldetett a világba, hogy az Isten és népe közötti új és örök szövetséget megpecsételje[14]. Ezt igazolja a Szentírás és annak folytonos értelmezése a hagyomány által, mely az Eucharisztia és a Szentháromság összefüggését igen hamar s világosan megfogalmazta.

Az Ősegyház Jézus isteni mivoltát a liturgia és különösen az eucharisztikus ima szentháromságos felépítése révén vallja meg. Az első tanúbizonyságok egyike erre Szent Jusztinosztól ered: „ezután a testvérek elöljárójához kenyeret és kelyhet visznek vízzel vegyített borral, aki kezébe veszi, dicséretet és dicsőítést mond a mindenség Atyjának a Fiú és a Szentlélek neve által, hálát mond neki és hosszasan áldást mond neki azokért, amiket nekünk adott, hogy ő bennünket ezekre méltatott"[15]. Később a III. századból származó Apostoli Kánonok is megőrzik ugyanezt a felépítést, a Szentlélek lehívását (epiklézis) hangsúlyozva: „Kérünk Téged, küldd el erre az áldozatra Szentlelkedet, Jézus szenvedésének tanúját, hogy ezt a kenyeret Krisztusod testévé és ezt a kelyhet Krisztusod vérévé tegye"[16].

---

[14] Azt az egzegetikai kérdést illetőleg, hogy Jézus tudatában volt-e halála üdvösségszerző jelentőségének, végül eloszlott a bultmanni egzegetika által felvetett szisztematikus kétely; vö. H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnung und Ausblick*, Freiburg i. Br. 1975; J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1997.

[15] Szent JUSZTINOSZ, *I. Apológia*, LXV, 3–4, Vanyó László fordításában: *Ókeresztény írók*, VIII.: *A II. századi görög apologéták*, Szent István Társulat, Budapest 1984, 117.

[16] *Apostolische Konstitutionen*, 38, in: J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, Bd. I.,Wien 1948, 48.

Szerapión euchológiája ugyanezt a szentháromságos távlatot követi a prefációban, különösen kiemelve azonban a hívek bekapcsolódását ebbe a misztériumba, amit a liturgikus közösségre való léleklehívásnak (epiklézis) neveztek: „Kérünk Téged, eleveníts meg minket (szó szerint: tégy minket eleven emberekké). Ajándékozd nekünk a világosság Lelkét, hogy felismerjünk Téged, igaz Istent és akit küldtél Jézus Krisztust. Add nékünk a Szentlelket, hogy kimondhatatlan titkaidat kifejezhessük és hirdethessük". A Szentháromsággal való különleges közösség tudata igazolódik az euchológia további folytatásában, amikor a Jézusra alapozott imádság erővel telítve száll fel az Atyához: „Szóljon bennünk Jézus, az Úr, a Szentlélekkel együtt, hogy általunk magasztaljon Téged. Mert Te hatalmasabb vagy minden fejedelemségnél, hatalomnál, erőnél, uralomnál, hatalmasabb minden névnél, melyet kimondanak, nemcsak evilágban, hanem az eljövendőben is"[17].

Amint a korakeresztény liturgikus hagyományból kiderül, az anafora formai felépítése – figyelembe véve a Szentlélek lehívására (epiklézis) vonatkozó formai változatokat – megfelel a megváltás szentháromságos rendjének. Köszönetet mondunk az Atyaistennek (eucharisztia) azáltal, hogy megemlékezünk (anamnézis) Jézus Krisztus önátadásáról, amit a Szentlélek (epiklézis) az Egyház áldozati adományában jelenvalóvá tesz. „Az antiochiai, jeruzsálemi és szíriai egyházi hagyományok egyértelműen szentháromsági felépítésűek"; „az alexandriai egyházi hagyomány (éppúgy a római kánon) ugyanazt azt igazságot fejezi ki, tudniillik, hogy a Szentlélek viszi végbe a megszentelést"[18]. A hagyományok sokfélesége közepette, melyek vagy a pap Krisztus nevében kimondott szavaira, vagy a Szentlélek működésére fektetnek több súlyt, „minden szentségi ünneplés két bizonyosságból táplálkozik: egyrészt, hogy Krisztus az, aki cselekszik, és hogy Szentlelke által működik (epiklézis)"[19].

---

[17] A. HAMMAN (ed.), *Eucharistische Gebete der frühen Kirche*, Mainz 1960, 74–75.

[18] Miguel M. GARIO GUEMBE, „Epiclesis y Trinidad. Estudio histórico y sistemático", in: *Eucaristía y Trinidad*, 1989, 144–145; vö. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1990.

[19] *Uo.*, 146.

Lyoni Szent Ireneusz a gnosztikusokkal szemben kiemeli Jézus testének és vérének valóságát, „az új szövetség új áldozatát", amit az Egyház az apostoloktól kapott és „amit az egész világon bemutat Istennek, aki mint adományainak újszövetségi zsengéit táplál minket". Jézus Krisztus fenséges neve által, melynek szerzője kétszeresen az Atya, mutatja be „áldozatát az Egyház a mindenható Atyának", azt az áldozatot, amely oly tiszta és oly szent, mint a Jelenések könyvében a tömjénfüst, mely a szentek imádságát jelképezi (Jel 6,8)[20]

Idézzük fel még a szíriai egyház leghíresebb tanítójának, Szent Efrémnek (+373) tanúságát, aki a szentmisében történő átváltoztatás valóságát a zsidó kifejezésekhez még közel álló, a Szentháromsághoz kapcsolódó fogalmakba sűríti:

„Jézus, a mi Urunk, kezébe vette a kenyeret, mely kezdetben csak kenyér volt, megjelölte a kereszt jelével, az Atya és a Szentlélek nevében megszentelte, megtörte és darabonként kiosztatta tanítványainak. Irgalmas jóságában élő testének nevezte a kenyeret és eltöltötte önmagával és a Szentlélekkel; kezeit kitárva tanítványainak adta a kenyeret, melyet jobbja változtatott át"[21].

Szent Efrém, akit joggal neveznek a „Szentlélek hárfájá"-nak, mindenki másnál jobban hangsúlyozza a Szentlélek ajándékának valóságát, amely lehetővé teszi az Isten és az ember közötti legbensőbb közösséget:

„Vegyétek, egyétek hittel, vonakodás nélkül, mert ez az én testem, és aki ezt hittel eszi, vele együtt az isteni Lélek tüzét eszi; »Vegyétek és egyetek ebből mindnyájan« és egyétek ezt a Szentlélek által, mert ez valóban az én testem, és aki ezt eszi, örökké él"[22]

Témánkat illetőleg nem kerülhetjük ki Szent Ágostont, aki előszeretettel fejtegeti a Jézus Krisztus eucharisztikus és misztikus teste közti összefüggést. Az „Eucharisztia teremti meg az Egyházat" megfogalmazás hűen visszaadja Ágoston gondolatát. Hippó püspöke újból és újból kiemeli a Krisztus és az Egyház közötti misztikus egyesülést az egész Krisztus (*Christus totus*), a fő és a test

[20] Szent IRENEUSZ, *Adversus Haereses*, IV, 17–18. *PG* 7, 1019–1029.

[21] Szent EFRÉM, *Mimre* 4, *A szenvedésről*.

[22] *Uo*.

(*caput et membra*) eucharisztikus egysége alapján. E szükséges egység magyarázatához Ágoston egyenesen a házasság, mint az egy test képét használja fel:

„Ti tehát, akiknek életetek van benne (Krisztusban), egyetlen testté lesztek vele. Ez a szentség ugyanis nem azért bízza rátok az Úr testét, hogy aztán szétválasszon titeket. Az Apostol emlékeztet ugyanis arra, hogy ezt már előre hirdeti a Szentírás: »Ketten egy test lesznek. Nagy titok ez – és hozzáfűzi –, én pedig Krisztusról és az Egyházról mondom« (Ef 5,31–32). Másutt ugyancsak az Eucharisztiáról mondja: »Egy kenyér, egy test vagyunk sokan (1Kor 10,17)«"[23].

A nagy latin egyháztanító János evangéliumához írt kommentárjában követi ugyanezt a páli analógiát – Krisztus mint vőlegény, az Egyház mint menyasszony – és összeköti Éva születésével Ádám oldalából: „Az alvó Ádám oldalából megformáltatik Éva, a halott Krisztus oldalát lándzsa járja át, hogy azok a misztériumok fakadjanak belőle, melyekből megszületik az Egyház"[24].

Szent Ágoston tehát az Eucharisztiát, mint a Szövetség szentségét a Krisztus és az Egyház közötti jegyesi kapcsolat középpontjába állítja. Krisztus elhagyja Mennyei Atyját, hogy menyasszonyához, az Egyházhoz kapcsolódjon és vele egy testté váljon.

Az Újszövetség misztériuma, amint ezt kezdetben értelmezik, visszanyúlik a kereszt és az Eucharisztia áldozati valóságára; a feláldozott és a szentáldozásban nyújtott Krisztus, a vőlegény, átszúrt oldalából létrehozza menyasszonyát, az Egyházat és eucharisztikus testté egyesül vele. Ez a menyasszonyi misztérium teljesedik be az áldozati adományok és a liturgikus gyülekezet felett az epiklézis által, mely a megváltott emberiséget Krisztus teste és vére által felbonthatatlanul egyesíti isteni vőlegényével. Ez az Egyház mindig is vallott hite, amit a Katolikus Egyház Katekizmusa egy, a Trentói Zsinaton megfogalmazott kijelentéssel idéz emlékezetünkbe: „Krisztus az utolsó vacsorán, »az éjszakán, amelyen elárultatott«

---

[23] Szent Ágoston, *Sermo* 228/B: *De sacramentis in die Paschae*, ford.: *Opere di Sant'Agostino* XXXII/1, *Discorsi* V/1-ból, Roma 1984, 400.

[24] Uö., *In Iohannis Evangelium tractatus*, IX, 10, ford.: *Opere* XXIV/1, *Commento al vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*-ból, Roma 1985², 222.

(1Kor 11,23), Egyházára, szeretett jegyesére látható áldozatot akart hagyni (amint ezt megkívánja az emberi természet), amelyben jelenvalóvá lesz a véres áldozat, hiszen annak a kereszten egyszer s mindenkorra történő betöltése előtt áll, és annak emlékezete meghosszabbodik az idők végezetéig (1Kor 11,23)"[25].

Az idézett szövegrészletek találóan szemléltetik az Egyház hitének Jézus Krisztus eucharisztikus emlékünnepére vonatkozó lényegi tárgyát. „Ez az ünnep lényegében az egész Egyház hitvallása. Hite teljes és egyetlen tárgyának, a »Misztériumnak« jelenlétébe helyezve, az Egyház mintegy megragadja azt, jobban mondva kiszolgáltatja magát neki"[26]. Az Újszövetség misztériumának ünneplése révén a Szentlélek belevonja az Egyházat Krisztus áldozati adományába, mely a világ üdvösségéért száll az Atyához. Ez az áldozati adomány egyidejűvé válik alapítója szentháromsági vonatkozású jelképes cselekedetével, mely beteljesíti a zsidó *berakat* (az áldás kelyhét) és egy új közösségi rítust szerez minden idők Egyháza számára.

Ezek után, a Szentíráshoz visszatérve, közelebb kell kerülnünk Jézus szándékához, hogy forrásából kiindulva értsük meg az első elmélkedést az Eucharisztiáról mint a Szentháromság adományáról s ezáltal a megtestesülés misztériumának állandó időszerűségéről.

„Átadtam nekik a dicsőséget, amelyet nekem adtál."

A hitet (tudniillik az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatára vonatkozólag), amelyről az Egyház hagyománya tanúskodik, átjárja a Szentírás fénye, különösképp a jánosi és a páli szemléletmód, melyek kifejezőbb módon hozzásegítenek az Egyház és az Eucharisztia misztériumának a Szentháromságból kiinduló megértéséhez. Itt pusztán röviden emlékezünk meg Jézus főpapi imájáról önfeláldo-

[25] *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 1994, 285; vö. DS 1740.

[26] Louis BOUYER, *L'Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priére eucharistique*, Paris 1990, 454.

zásának pillanatában, éppúgy a feltámadás üdvösségszerző erejének páli szemléletéről, amely mintegy megkoronázza a szövetség misztériumát.

Amikor Krisztus kiszolgáltatja magát a bűnösöknek, hogy elszenvedje a halált, előbb gondoskodik arról, hogy átadva magát apostolai kezébe, ők legyenek eszkatológikus teljes önátadásának tanúi és őrzői. Mielőtt azonban teljes eucharisztikus önátadásának jelképes cselekedetét elvégzi, imádságban fordul az Atyához, megköszönve néki, hogy elvezette őt végsőkig menő szeretetének ehhez az órájához: „Atyám, eljött az óra: dicsőítsd meg Fiadat, hogy a Fiú is megdicsőítsen Téged, ahogy hatalommal ruháztad fel minden test fölött, hogy mindenkinek, akit neki adtál , örök életet adjon" (Jn 17,1–2). Jézus itt nyilvánítja ki papi élete lényegét, vagyis az Atya iránti szeretetét („hogy Fiad megdicsőítsen Téged") és azt a szándékát, hogy az Atya szeretetét kinyilatkoztassa a bűnösöknek („dicsőítsd meg Fiadat"). Átadja magát a Atya kezébe, hogy általa megdicsőüljön, vagyis szeretetből kiszolgáltassák a bűnösöknek, örök életet szerezve nékik.

E megdicsőítésért mondott imában kifejezésre jut Jézus prófétai öntudata abban a pillanatban, amikor végérvényesen beteljesül a bűnök bocsánatáért hozott áldozata. Az Atyától kiinduló s az Írás beteljesítésére irányuló küldetésében Jézus kész nemcsak arra, hogy feláldozza magát, hanem hogy az Atya által hagyja magát feláldozni, aki kiszolgáltatja őt a bűnösök kezébe (Jn 3,16) azért, hogy a bűnösök iránti szeretete kinyilvánuljon és számukra újra megközelíthető legyen. Azáltal, hogy szeretetből fakadó puszta engedelmességében hagyja magát feláldozni, Jézus felfedi személyes, az Atyához fűződő fiúi viszonyát és ebbe mintegy belefoglalja a kiengesztelendő bűnös világot és a szentháromságos Isten tanúságtételét: „A tanúság pedig az, hogy Isten örök életet adott nekünk. És ez az élet az ő Fiában van. Akiben a Fiú van, annak van élete, akiben nincs Isten Fia, annak nincs élete" (1Jn 5,11).

Ejtsünk még egy szót a bűn gonoszságáról, amely Istent sérti és amelyet Isten a Szövetségből fakadó szereteténél fogva Jézusnak kell magára vennie és legyőznie: „A bűnös *nemből* fakadó eltávo-

lodást meghaladja és átfogja az isteni *igen* önkéntes és engedelmes eltávolodása. Isten haragja, amely szeretetének tagadására irányul, isteni szeretetre talál, a Fiú szeretetére, mely kiszolgáltatja magát e haragnak, lefegyverzi és szó szerint tárgytalanná teszi azt"[27]. A kereszt botrányát letompító értelmezésekkel szemben Balthasar hangsúlyozza: Krisztus azért van megterhelve a világ bűnével (*Stellvertretung*), hogy annak kelyhét fenékig ürítve és ezáltal a mélység peremétől kiindulva végbevigye a világ valódi kiengesztelődését Istennel. Az Atya és a Fiú kölcsönös megdicsőülése így átjárja az Istentől való elhagyatottság legsötétebb éjszakáját; mégis, mint gyümölcs ebből fakad a dicsőség adománya, mely a főpapi ima végén csillan fel: „ahogyan te, Atyám, bennem vagy, és én tebenned, úgy ők is egy legyenek mibennünk, és így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem. Azt a dicsőséget, amelyet nekem adtál, átadtam nekik, hogy egy legyenek, ahogyan mi egy vagyunk" (Jn 17,21–22)[28].

„Átadtam nekik a dicsőséget, amit nekem adtál". Nüsszai Szent Gergely azonosnak tekinti a dicsőség és az egység ajándékát, a Szentlélek ajándékának:

„Ennek az egységnek a köteléke a dicsőség, azt pedig, hogy a Szentlelket dicsőségnek nevezzük, egyetlen értelmes ember sem vitatja, ha ügyel az Úr szavára: »Azt a dicsőséget, amelyet nekem adtál, átadtam nekik«. Mert valóban a tanítványoknak adta ezt a dicsőséget Ő, aki ezt mondta nekik: »Vegyétek a Szentlelket«"[29]. – Szent Gergely még kifejezőbben visszatér erre egy másik művében:

„»Dicsőíts meg engem azzal a dicsőséggel, mely az enyém volt nálad kezdettől fogva, mielőtt a világ lett« (Jn 17,5). A világot megelőzően ugyanis nincs más, csak az Atya, a Fiú és a Szentlélek. Ez

---

[27] H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III.: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 326.

[28] „Ezek a gondolatok idézték fel az első keresztényekben az utolsó vacsora emlékét s töltötték be az Eucharisztia további ünneplését" (Louis BOUYER, *L'Eucharistie*, 326).

[29] GREGOR von Nyssa, *Auslegung des Hohen Liedes*, in: Gregor von Nysse, *Der versiegelte Quell* (*Sigillum 3*), Einsiedeln 1954, 113.

a dicsőség tehát a Lélek volt. Ezért mondja: „A dicsőséget, amelyet nekem adtál, nekik adtam" (Jn 17,21), hogy általa – a Lélek által – velem egyesüljenek és általam veled"[30].

Jézus főpapi imája valóban a szentháromsági egység ajándékának kérésében éri el csúcspontját; ez az egység Isten dicsősége, amennyiben az Atya Fiúnak és a Fiú Atyának való önátadását megerősíti közösségük Lelkük, a dicsőség Lelke: „Amint az Atya és a Fiú egyek a dicsőség közössége révén, úgy a Fiú tanítványait is részesíti abban és ugyanazon egyesülésre méltatja őket", mondja Cezareai Euszebiosz[31]. Ezen önátadás legsajátosabb helye az Eucharisztia, mert a János-evangélium szerint a Szentlélek szerepe, hogy ébren tartsa a Jézus tevékenységére és személyére, különösen az eucharisztikus cselekedetére irányuló emlékezést: „A Vigasztaló pedig, a Szentlélek, akit az Atya küld az én nevemben, megtanít majd titeket mindenre, és eszetekbe juttat mindent, amit mondtam nektek" (Jn 14,26).

A megtestesülés misztériuma tehát az Eucharisztiában érkezik végpontjához, amikor az isteni Személyek bensőséges egysége a Jézus húsvéti áldozatában való részesedés révén eljut a hívek szívéhez. Ez a szentháromságos egység nemcsak nyitott és megközelíthető a hívek számára, hanem ők ezt valóságosan kapják és fogadják, mint szentáldozást[32], hogy – Krisztus szavai szerint – „a szeretet, amellyel engem szerettél, bennük legyen, és én őbennük" (Jn 17,26). Az Eucharisztia így a megtestesülés szentségi logikájának következménye[33]. Nem pusztán vagy jobb híján egyfajta emlé-

[30] Nüsszai Szent GERGELY, *Arról, hogy „Akkor a Fiú is aláveti magát" (1Kor 15,28)*, *PG* 24, 1042–1043; vö. Vanyó László szerkesztésében és fordításában, *Ókeresztény írók*, VI.: *A kappadókiai atyák*, Budapest 1983, 761.

[31] Cezareai EUSZEBIOSZ, *PG* 24, 1042–1043, idézi H. de Lubac, *Kaholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln/Köln 1943, 368.

[32] A nyugati nyelvek a latin *communio*ból eredő szavakkal (Kommunion, communion, comunión, comunione etc.) fejezik ki a Krisztus testében és vérében való részesedést, amely a szerző gondolatmenetét követve a Szentháromság egységébe emeli az eucharisztikus áldozatban részesedő embert. (A ford. megj.)

[33] Angelo SCOLA, „La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale liberta umana", in: *»Wer ist die Kirche?« 5 Referate anlässlich des Symposions zum 10. Todesjahr von H. U. von Balthasar*, Freiburg 1999, 99–135.

kezés a megtestesülésre, hanem annak továbbvitele és „beteljesedése" az Egyházban a Szentlélek szentségi működése által. E szempontból tekintve az Eucharisztia szentsége a megtestesülés pneumatológiai és az Egyházban fennmaradó formája. A legkonkrétabb és legáltalánosabb módon juttatja kifejezésre a Szentháromság és az emberiség szövetségének misztériumát. Ezért jelenik meg az egyetemes Egyház a II. Vatikáni Zsinat ökumenikus látószögében mint az „egység misztériuma", mint „az Atya, a Fiú és a Szentlélek egysége által egyesített nép"[34].

Ha újra megfontoljuk, hogy az eucharisztikus emlékünnepben a három isteni Személy ajándékáról van szó, talán lehetővé válik, hogy jobban megértsük e folytonosság és beteljesedés szentháromságos logikáját. Jézus kenyeret vett a kezébe, áldást mondott fölötte, megtörte és e szavakkal osztotta szét: „Vegyétek és egyétek; ez az én testem". Amikor e cselekedetet végrehajtja és e szavakat kiejti, Jézus, mint az Atya Fia önmagát ajándékozza végsőkig menő szeretetében. Ezért küldetett. Egész lényegét beleárasztja az általa választott elemekbe, hogy továbbra is jelen legyen tanítványai között. Jézus nem pusztán a zsidó húsvétot ünnepli meg tanítványaival, hanem saját emlékünnepét alapítja meg: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre!" Szavai által kísért jelképes cselekedete a dolgok (a szövetség – *berit*) új rendjét teremti meg: az új szövetséget, amely beteljesíti az elsőt.

Jézus eme eucharisztikus cselekedete, amelyet egyes szám első személyben fejez ki és így egészen a saját ajándékaként ad át, mindazonáltal és mindenek előtt az engedelmesség tette marad. Életében és halálában Jézus egyaránt az Atya akaratát tölti be. „Az Atya az, aki Fiának inkább az isteni szeretet (s nem a világ gyűlölete) által tönkrezúzott testét odaajándékozza a világnak a Szentlélek egyesítő közvetítése révén"[35]. Az Atya tehát a legnagyobb áldozatot hozza, amikor Fiát kiszolgáltatja a bűnösök kezébe. „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy mindaz aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen" (Jn 3,16). Az égből veszi a

[34] *Unitatis redintegratio* , 2. sz.; *Lumen gentium*, 4. sz.

[35] H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, IV. Bd.: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 439.

kenyeret, megáldja, megtöri és szétosztatja, hogy Fia hóhérainak bőségben legyen élete. Jézus szavai tehát mindenek előtt az Atya szavai, aki önmagát adja oda, amikor egyetlen Fiát kiszolgáltatja a bűnösöknek. Az, ami „harag"-jaként jelenik meg, valójában csak teljes önátadásának az üdvösség rendjében megnyilvánuló módja. És ez az önátadás a Fiúval való oly egyetértésben történik, hogy amikor az Atya és a Fiú egymást kölcsönösen megdicsőítik, átadják egymásnak a közös dicsőséget, mely egyesíti őket: az igazság Lelkét.

Az Eucharisztiának így végül éppúgy a Szentlélek művének és szavának is kell lennie, amint ezt Hans Urs von Balthasar kifejti: Krisztus „mindent az Atyától kapott megbízatásban és teljhatalomban cselekszik közös Szentlelkük által, minél fogva mindegyik szinoptikus evangéliumban az eucharisztikus lakoma valódi házigazdája a Mennyei Atya, aki a legjobbat nyújtja mindabból, amit kínálhat, miközben az ajándékok isteni íze (minden szentségben) a Szentléleknek köszönhető, aki az ajándékozó Atya és a magát ajándékozni hagyó Fiú közös Lelke s aki arra késztet minket, hogy általa a Fiúval együtt köszönetet mondjunk az Atyának"[36]. A Lélek ízlelteti meg az ajándékot. Ő alakítja azt a hit által valóban bensővé és így „számunkra" üdvösséget hozóvá, amikor az ajándékot jelenvalóvá teszi az oltáron és a liturgikus közösség szívében.

A Lélek teszi számunkra egyetemessé az Atya és a Fiú eucharisztikus ajándékát s Ő teszi bensővé számunkra, vagy jobban mondva mintegy beletestesít minket a meghalt és feltámadott Krisztusba az Atya által elfogadott áldozatának közössége révén. Ezért van az epiklézisnek középponti szerepe: a Lélek az, akit lehívunk az áldozati adományok és a közösség fölé, hogy az Atya és a Fiú minket megszentelő ajándéka – azáltal, hogy „közösségüket" (*communio*) megosztják velünk – végpontjához érjen. Így tölti be a Lélek az Egyházban továbbra is a megdicsőítés művét, amit a kereszt legfenségesebb órájában Krisztusban elkezdett, amikor Jézus életét „értünk" kilehelte és Lelkét az Atya kezébe átadta[37]. János

[36] H. U. von BALTHASAR, *Epilog*, Trier 1987, 93.

[37] „*A Lélek visszaadása Jézus legvégső ajándéka: azáltal adja, hogy megfosztja magát tőle.* Csak miután Jézus (emberi) lelkét (*anima*) kilehelte, egyesül a Szentlé-

látja feltörni a „Lélek, a víz és a vér" magasztos ajándékának egész szentségi üdvrendjét, ami az emberré lett IGE testében a Szövetség Istenének igazságát (hűségét) bizonyítja.

Második rész

„Akit a szentség Lelke szerint Isten hatalmas Fiául rendelt"

Szent János a dicsőség ajándékát a megtestesülés és a kereszt eseményével egységben szemléli. Szent Pálnál ugyanez az ajándék a kiüresítésen (*kenózis*) és a feltámadáson keresztül jelenik meg.

„Hasonló lett az emberekhez, külsejét tekintve úgy jelent meg, mint egy ember. Megalázta magát, engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért Isten felmagasztalta őt, és olyan nevet adott néki, amely minden más név fölött van, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd az égben, a földön és az alvilágban, és minden nyelv vallja, hogy »Jézus Krisztus az Úr!« az Atyaisten dicsőségére" (Fil 2,7–11).

Ez a liturgikus proklamáció kerügmatikusabb módon kerül ismét kifejtésre a Rómaiakhoz írt levél kezdetén: „Isten evangéliuma Fiáról, Jézus Krisztusról, a mi Urunkról, aki testileg Dávid nemzetségéből született, de akit a szentség Lelke szerint, a halálból való föltámadás által Isten hatalmas Fiául rendelt" (Róm 1,1.3–4). A Korintusiakhoz írt első levélben pedig szoteriológiai szempontból jelenik meg ugyanez a hittitok: „Ha pedig Krisztus nem támadt fel, akkor hiábavaló a mi igehirdetésünk, és hiábavaló a ti hitetek is" (1Kor 15,14).

A Római levél szakaszának (1,4) szentháromságos felépítésű kerügmatikus megfogalmazása Krisztus feltámasztását a szentség

---

lek (*Pneuma*) – aki annak köszönhetően vált szabaddá és átadottá, hogy jelen akart maradni Jézus szomjazásánál (Jn 19,28) – Jézus kilehelt lelkével/vérével, hogy aztán ezzel (ti. a vérrel) együtt víz formájában törjön elő a halott Jézus átszúrt oldalából (a János-evangéliumban éppen az élő víz jelöli a Lelket: Jn 7,37–39)". (Giorgio Mazzanti, *I Sacramenti, Simbolo e teologia. 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB 1998, 109.)

Lelkének hatalmához köti. A Filippi levél fogalmazása jóllehet csak a fejezet elején említi a Lelket, a névajándékozását („olyan nevet adott néki") azonban Jézus Úrrá való felmagasztalásával hozza kapcsolatba, ami megfelel a Lélek hatalma által művelt feltámadásnak: „S ha annak Lelke lakik bennetek, aki feltámasztotta Jézust halottaiból, akkor Ő, aki feltámasztotta Jézus Krisztust halottaiból, életre kelti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által" (Róm 8,11). Azáltal, hogy a Lélek feltámasztja Jézust a halottak közül, nem helyezi őt ismét egy idő- és térbeli test határai közé, hanem megdicsőíti testét egy számunkra megmagyarázhatatlan módon, ami azonban az eucharisztikus csoda révén érthetővé, sőt bensőségessé válik. „Érzéki testet vetnek el, lelki test támad fel. Ha van érzéki test, van lelki test is. Ezt mondja az Írás is: »Ádám, az első ember, élő lénnyé lett«, az utolsó Ádám pedig éltető lélekké" (1Kor 15,44–45). Krisztus nem hagyta el testét, mint egy hasznavehetetlen és elavult szövetet, hanem ellenkezőleg, értékes módon megőrizte, vagyis átszellemítette, egyetemessé tette, érzéki tapasztalatunk köréből kiemelte, hogy ezentúl a Lélek és a hit megdicsőült birodalmába tartozzon.

Fontos, hogy hangsúlyozzuk itt a feltámadás szentháromságos értelmét, amely nem választható el az üdvösségre irányuló horderejétől. A feltámadást nem szabad – amint ezt túl sokáig tették – egyfajta apologetikus szerepre korlátozni; ez minden misztérium csomópontja: Szentháromság, megtestesülés, szövetség, Eucharisztia – minden a feltámadáson múlik, mert a feltámadás a szövetségkötő felek összefogásának megpecsételése a Szentháromság által. Azáltal, hogy Isten feltámasztja a Megfeszítettet a Szentlélek ereje által, végérvényesen felfedi szentháromságos identitását és az ember örök életre való hivatottságát. Pontosabban kinyilatkoztatja, hogy a Szentháromság egyik Személye emberré lett és hogy ebben az emberben minden ember meghívást kapott az Istenben való részesedésre.[38] Jézus, a valóságos Isten és valóságos ember Szentháromságon belüli identitása akkor nyilvánul ki teljesen, amikor a Szentlélek feltámasztja őt a halottak közül és igazolja, hogy ő a Fiú, akinek áldozatát elfogadta az Atya. A

[38] Az atyák gyakran ismételték az axiómát: Isten emberré lett, hogy az ember istenné legyen.

feltámadás következésképp megerősíti, hogy az Atyaistennek egy egylényegű, öröktől fogva nemzett Fia van, aki a Szentlélek erejéből emberré lett az emberiség megváltására.

Krisztus feltámadása tehát az Egyház hitében nem egyszerűen egyfajta mellékes szerepet játszik. Nem egyszerűen Krisztus istenségének külső igazolása, akinek istenemberi tettei minden esetre rendelkeznének azzal az erővel, hogy meghaladják az időt és a teret és hatóerejüket továbbra is kifejtsék a szentségekben. A feltámadás nem más, mint a Szentháromság által a szövetségre nyomott pecsét. A szövetség, amely az emberré lett IGE Személyében lett megalapozva és vére által a kereszten megpecsételve, akkor kapja megerősítését, amikor a Szentlélek feltámasztja Jézust halottaiból. A Lélek behatolása Jézus testébe – szellemi testté és éltető lélekké téve azt – nem más, mint a szövetség sikerének és termékenységének tanújele, a Szentlélek kiárasztása. Ezért a Szentlélekre tartozik, hogy igazolja az Újszövetség egyetlen Közvetítőjének termékenységét az Eucharisztia által, ami azáltal teremti meg az Egyházat, hogy Krisztus testévé és a Bárány menyasszonyává teszi őt. Amit az igazság Lelke az örökkévalóságban tanúsít, vagyis az Atya és a Fiú egylényegű szeretetét, éppúgy megerősíti azt az üdvösség rendjében, amikor Krisztust halottaiból való feltámadása révén Isten hatalmas Fiául rendeli. Jézus tehát mint a Krisztus, vagyis mint az Újszövetség egyetlen Közvetítője és mint a minden testre kiáradó élet Lélek-forrása nyer igazolást. Ez a tanúbizonyság Pünkösdkor kiterjed az Egyházra, amikor az apostolok elnyerik a Szentlelket, a szentháromságos szeretet kiváltképpeni tanúját, aki nékik adja világosságát és erejét, hogy ők maguk a Feltámadott tanúivá és az Újszövetség munkásaivá válhassanak.

„Nagy titok ez"

Az eucharisztikus ima csúcspontján, az Eucharisztia szerzésének elbeszélése után, az Egyház a pap (vagy a diakónus) ajkára adja a felkiáltást: „Íme, hitünk szent titka!". Ez az örömteli kiáltás a végbemenő eseményre vonatkozik, ami az ember életét és munká-

ját bemutató áldozati ajándékok átváltozása Krisztus testévé és vérévé a Szentlélek hatalma révén. A világ nagy, Istenhez való átmenetéről van itt szó Krisztus húsvéti misztériuma által. Ez az esemény nem más, mint az Újszövetség misztériuma, a vőlegény, Krisztus és az ő átszúrt oldalából születő menyasszony, az Egyház mennyegzős találkozása. Az eucharisztikus színek fölött kimondott áldás vagy epiklézis hatalma révén az élő Krisztus – akinek halálát hirdetjük, amíg újra el nem jön – egyesül az egyházi közösséggel, mint testével és menyasszonyával. „Nagy titok ez", kiált fel Pál apostol, miközben a szentségi házasságot Krisztus és az Egyház egyesülésére vonatkoztatja.

„Ezáltal egy egyetlen test, egy egyetlen személy, egy egyetlen Krisztus emelkedik az ég felé, a Fő tagjaival, és így kiált fel, midőn megmutatja Istennek az Egyházat dicsőségében: »Ez hús az én húsomból, és csont az én csontomból!«, és amikor szemléletessé teszi, hogy Ő és az Egyház valódi személyi egységben találkoznak egymással, még hozzáfűzi: »És ketten egy testben lesznek«"[39]

Henri de Lubac „Az Eucharisztia és az Egyház a középkorban" (vö. 6. lábj.) című tanulmányának végére helyezte ezt a szép idézetet, ami igen találóan fejezi ki a test és a házasság szimbolikáját, mely közös hagyományörökség. Az új Ádám örömujjongását halljuk ki belőle, aki köszönetet mond az Atyának azért a „személyi egységért" (vajon nem a Szentlélek ez?), ami összeköti őt testével és menyasszonyával.

Szent Ambrus az Eucharisztiában Krisztus menyasszonyának készített „nászajándékát" pillantja meg, a szentáldozásban pedig szeretetének csókját. Joggal jegyezheti meg Kabasilas: „»Nagy titok ez« (Ef 5,32), így magasztalja a boldogemlékű Pál ezt az egyesülést. Ez az a sokat megénekelt mennyegzős ünnep, melyben a legszentebb vőlegény magához veszi az Egyházat, mint szűzi menyasszonyt. És itt táplálja Krisztus a körülötte összegyűlt kórust. Egyedül e misztérium által vagyunk »hús az ő húsából és csont az ő csontjából« (Ter 2, 23)"[40].

---

[39] RUPERT von DEUTZ, *De divini officiis*, 1.2, c. 11, in: P.L., 170, 43.

[40] NIKOLAOS KABASILAS, *Das Buch vom Leben in Christus* (=*Christliche Meister* 14), Freiburg 1991, 125.

II. János Pál pápa ugyanebben az értelemben von párhuzamot a Teremtés könyve 2,23 és az Efezusiakhoz írt levél 5,32 között, s hangsúlyozza, hogy Krisztus ajándéka az Egyház számára nemcsak megváltói, hanem valójában a menyasszony iránti szeretet. Ez az isteni Vőlegény szeretete, aki feláldozza magát menyasszonyáért, hogy megszentelve őt „dicsővé tegye magának az Egyházat, hogy sem folt, sem ránc, sem más efféle ne legyen rajta, hanem legyen szent és szeplőtelen" (Ef 5,27). A menyasszony iránti szeretet sajátossága, hogy viszonzást kíván. E viszonzás Krisztus és az Egyház között azért válhat tökéletessé, mert eucharisztikus ajándéka révén az Úr maga fokozza a menyasszony képességét a szeretetre. Gondoljunk csak a kereszt tövében álló Máriára, az új Évára, akiben a menyasszonyi szimbólum teljes megvalósulásra talál. Egyébként, ahogy a pápa mondja, „a kifejezések, amelyek a test gondozására, mindenek előtt táplálékára, táplálására utalnak, a Szentírás számos értelmezője szerint az Eucharisztiára vonatkoznak, mellyel Krisztus menyasszonya iránti szeretetében táplálja az Egyházat"[41].

Hans Urs von Balthasar a maga részéről a következőképp foglalja össze az atyák számára oly kedves egész Eucharisztia-szimbolikát:

„Az eredeti egység abban áll, hogy az Egyház Krisztusból születik, miként Éva Ádámból: kiömlik az alvilági halál árnyékában a kereszten szunnyadó Úr átszúrt oldalából. Ezért az Egyház az ő teste, amint Éva hús volt Ádám húsából. A halálos szenvedés e szunnyadásában »dicsővé« tette magának »az Egyházat, hogy sem folt, sem ránc, sem más efféle ne legyen rajta« (Ef 5,24–27)". Így az Egyház Krisztus maga, és mégsem Krisztus maga: az ő teste és hitvese", akit szeret, akit táplál, akivel, mint saját testével törődik, s akit, mint hitvesét tesz termékennyé." Csakhogy most nem egyetlen testi mag hull egyetlen testi méhbe, hanem az »isteni mag« (1Jn 3,9) teljes termékenysége »oltódik« (Jak 1,21) a kereszthalál szenvedéseinek elragadtatása közepette az Egyház és benne minden egyes hívő lelki-testi méhébe, aki kész befogadni azt"[42].

---

[41] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creň, catechesi sull'amore umano*, Vaticano 1992, 361.

[42] Hans Urs von BALTHASAR, *Christlicher stand*, Einsiedeln 1977, 188.

„Nagy titok ez" az átlényegülés csodája miatt, amely az Egyházat Krisztus testévé és a Bárány menyasszonyává teszi. Ez a menynyegzői misztérium a végtelenbe emeli az emberi partner méltóságát, egyszersmind megerősíti testének, történelmének és a kozmoszba való belegyökerezettségének értelmét. Az emberi partner legmagasztosabb nagysága azonban az isteni Partner alázatában van, aki állandóan kicsinnyé teszi magát, hogy teremtményével nászra keljen, aki elbukott, de akit Fia – aki „az idők végéig agonizál" (Pascal) – megváltott. Az Eucharisztia misztériuma nemcsak Krisztus szenvedésének hatékonyságát foglalja magába, hanem szenvedésének, halálának és feltámadásának aktusát. Ez az aktus, amit Isten „egyszer s mindenkorra" (Zsid 10,10) az emberiség történelmének középpontjába helyezett, meghaladja a lineárisan előrefutó időt, amelyben élünk, és eszkatológikus szövetségi keretet kölcsönöz a hit beteljesült idejének (*kairosz*). Ez a szentháromságos aktus úgy lép be hirtelen az Egyház történelmébe, mint Jézus húsvétvasárnap az utolsó vacsora termébe, amikor megmutatta Tamásnak kezein a szögek nyomát és oldalsebét, majd ünnepélyesen kinyilvánította neki: „Boldogok, akik nem láttak, és mégis hittek" (Jn 20,29).

A tény, hogy a sebek megmaradnak Krisztus feltámadott testén, nem mást szimbolizál, mint Krisztus történelmi és eszkatológikus áldozati cselekedetének folytatódását, mely az Egyház liturgikus cselekedete folytán állandóan megközelíthető marad. E fennmaradás a feltámadás révén lehetséges, amely nem más, mint a megtestesülés tetőpontja; nem megszüntetése, hanem megerősítése és megdicsőítése. A megdicsőítés a Szentlélek műve, aki ezáltal Krisztus testére és vérére rányomja a Szentháromság végérvényes pecsétjét. A Szentlélekben megdicsőült test a szentháromságos szeretet legmagasztosabb bizonysága. Krisztus feltámadása az Atya válasza a Fiú halálig menő szeretetére; azt bizonyítja, hogy Isten – megfeszített Fiában – nem csak megengesztelődött a világ iránt, hanem kiszolgáltatta magát, mint feltétlen szeretetet. Azáltal, hogy az Atya kiárasztotta a Lelket az apostolok Máriával együtt imádkozó Egyházára, tanúságot tesz önnön termékenységéről, mely átjárja a Fiú megdicsőült testét és vele együtt (*Filioque*) ajánl-

dékozza örök közösségük végleges gyümölcsét. Isten eme ajándékából (*Donum Dei*) táplálkozik az Egyház – mint a szövetség és a közösség misztériuma – az Eucharisztia forrásánál.

Isten szeretet- és Jézus Krisztus eucharisztikus kiüresítésében (*kenózis*) ez a szeretet szolgáltatja ki magát a világnak. E kiüresítésbe éppúgy beleértendő az Atya és a Szentlélek, mint a Fiú. Mert Jézus feltámadása, valamint testének és vérének szentségi ajándékozása révén az Atya és a Szentlélek nem törli el a Fiú kiüresítését, hanem megdicsőíti és megerősíti azt; ez a kiüresítés a Szentháromság legbensőbb létmódja (*Seinsweise*). „Miben rejtőzhetett volna el alázatosabban Isten, mint egy darabka kenyérben és néhány csepp borban, és hogyan taníthatott volna minket jobban isteni alázatra és fenségre, mint ebben a jelentéktelenségben?"[43]. Eme alázatos szeretet végső álma, hogy az egész emberiséget részesítse istenségében, szavakba nem foglalható tulajdonságában, azaz hogy sebezhető és abszolút módon ajándékozza magát, s mindezt az Eucharisztiában, vagyis a mennyegző és a kiüresítés formájában. Az Egyház egész tanúsága a szeretet eme ajándékából fakad és egész lelkisége, mely a megtestesülésre alapul, a dicsőségnek ebből a forrásából oltja szomját, amit Jézus szüntelenül fakaszt, „hogy a szeretet, amellyel engem szerettél, bennük legyen, és én őbennük" (Jn 17,26).

Zárszó

Végigjárt utunkat azzal fejezhetjük be, hogy megerősítjük a megtestesülés kenotikus folytonosságát az Eucharisztiában, a szövetség misztériumában. E folytonosság a Szentlélek ereje által lehetséges, mely megdicsőíti Krisztust és alkalmassá teszi emberi természetét a Szentháromság és az Egyház mennyegzős misztériumára az Eucharisztiában. A hit látásmódja mellett döntve hangsúlyoztuk az emberré lett IGE folytonosságát és eszkatológikus egyidejűségét az Eucharisztiában. Korunk ugyanis inkább hajlik arra,

[43] Hans Urs von BALTHASAR, *Eucharistie – Gabe der Liebe* (=*Antwort des Glaubens* 44), hrsg.vom Informations zentrum Berufe der Kirche (=IBK), Freiburg i.Br., 12.

hogy a diszkontinuitást[44] emelje ki, ami a rítus révén való közvetítés[45] hangsúlyozásának és egyfajta szimbolikus teológiának a következménye, mely utóbbi még túlságosan függ az újkori racionalizmustól.

Pusztán már a Szentírás újraolvasása a hagyomány fényében lehetővé tette számunkra, hogy kis csokorba kössük az Egyház kétezer éves hitének tanúságát és szabadon szemléljük az eucharisztikus misztériumot, mely egyedül a hit számára megfogható, mint a töredékesben nyújtott egész ajándéka: Isten, mint vőlegény, az Egyház, mint menyasszony és az „örök húsvét Bárányának"[46] mennyegzős lakomája, amely a végső íz reményében már előre megízlelhető a Szentlélek józan mámorában (*sobria ebrietas*). Ezért hangzik fel a harmadik keresztény évezred küszöbén az Egyház örömujjungása, aki nem pusztán egy a múltban eltemetett hagyományból kapott ajándékot ünnepel, hanem olyan összehasonlíthatatlan adományt, olyan igazi „nászajándékot", amely a jövőből érkezik és bebocsátja őt az Isten országába.

Ez a megtestesült szeretet határtalanul ajándékozza magát Mária szeplőtelen hitének, aki szüntelenül jelen van az Egyház imájában, hogy az Egyház, mint szegény, szolgálatkész menyasszony elfogadja az ajándék kenotikus formáját, amit Isten azért választott, hogy kifejezze mérhetetlenül nagy dicsőségét, s hogy eközben mégis meghitt, mondhatni megszokott maradjon választ és kölcsönösséget keresve: Vegyétek és egyétek, ez az én testem; vegyétek és igyátok, ez az én vérem. „Ha tehát én, az úr és a mester megmostam a lábatokat, nektek is meg kell mosnotok egymás lábát"

---

[44] „Még soha nem kapott a teológiai gondolkodás ily sürgető felhívást arra, hogy létrehozza saját, radikálisan teológiai logikáját (ami nem jelent feltétlenül »dialektikus teológiát«)": Jean Luc MARION, *Le présent et le don*, in: *L'Eucharistie pain nouveau pour un monde rompu*, Paris 1981, 129.

[45] Amennyiben az Eucharisztia ünneplésében a rítus, vagyis az Egyház cselekménye (legyen az akár a formákhoz való merev ragaszkodás, akár ennek ellentéte, a minden liturgikus fegyelmet elutasító szabadosság) kerül egyoldalúan hangsúlyozásra, elhomályosul az Eucharisztia valódi, Egyházat teremtő ereje és – paradox módon – az Eucharisztiát ünneplő Egyház leszakad" (íme a diszkontinuitás) éltető eleméről.

[46] Germain LEBLOND, *L'Agneau de la Pŕque éternelle*, Paris 1987.

(Jn 13,14). Ezért a Szentháromság Egyháza az imádás elragadtatottságába és a szolgáló kiüresítésbe mélyed, hogy Isten országa jöjjön el úgy a földön, mint az égben. „*Adoro te devote, latens deitas, quae sub his figuris vere latitas*".

„A Lélek és a menyasszony így szól: »Jöjj el!« És aki hallja, az is mondja: »Jöjj el!« Aki szomjazik, jöjjön; és aki akarja, merítsen ingyen az élet vizéből!" (Jel 22,17).

Fordította: Bartók Tibor

Életrajzi adatok

Marc Quellet 1944-ben született, Montrealban és Rómában tanult; 1971–1994 között teológiai tanárként működött Kolumbiában és Kanadában. Jelenleg a házasság és a család teológiáját kutató II. János Pál Intézet (Istituto Giovanni Paolo II) dogmatika professzora Rómában.

Guy BEDOUELLE

Egész a töredékben

Hommage â Robert Bresson

A tavaly december 18-án 93 évesen elhunyt Robert Bresson filmrendező életműve 13 játékfilmből áll, közülük az utolsó az 1983-ban elkészült *L' Argent* („A pénz"). Nem sokkal a hosszan tervezett *Lancelot du Lac* után 1975-ben jelentette meg *Notes sur le cinématographe* („Jegyzetek a filmírásról") címmel aforizmáit, maximáit, forgatásai során gyakran kihagyásokkal leírt jegyzeteit. Előfordult, hogy elfogadta a vele készült beszélgetések megjelentetését, mint amilyet a Communio[1] munkatársával is folytatott a *Le Diable probablement* („Valószínűleg az ördög") című filmje kapcsán. Ebben a szerkesztés során „Valószínűleg Isten" címmel ellátott szövegben észrevehető, hogy a kérdések sokkal kifejtettebbek, mint a mértéktartó, néha hallgatag válaszok, melyek a hallgatóságénál[2] kevésbé magyarázó vagy értelmező jellegű vallásosságból fakadnak.

Világosan ki kell mondanunk: a filmírás („cinématographe") esztétikájának elfogadása, melyet Bresson – nem kizárólag – a szerinte illusztrálásra vagy ábrázolásra banalizált mozival (filmszínházzal, „cinéma") szemben fogalmazott meg, egy teljes nemzedék számára minden felekezeti megközelítéstől eltekintve, szakadást jelent

---

[1] Francia *Communio* III./3, 1978. május p. 83–90.

[2] Robert Bresson beleegyezett, hogy elolvassa és bizonyos mértékben hitelesítse az elemzéseket, melyeket neki szenteltem a *Du spirituel au cinéma* („A lelkiektől a moziig") című munkában, Cerf, Párizs 1985, 25–46.

két filmkritikai megközelítésmód között. Bizonyos emberek számára a csodálat annak felismerésében gyökerezik, hogy épp e művészeti ág tudja alkalmanként megközelíteni a szentet. Jól állapította meg Albert Béguin, hogy Bernanos regényének, a *Journal d'un curé de campagne*-nak („Egy vidéki plébános naplója") Bresson általi adaptációjával valami egészen új keletkezett. Béguin így kiáltott fel: „az első megtekintés alkalmával az elsőtől az utolsó képig a film különleges természetfeletti drámaként halad előre"[3]. Természetfeletti? Spirituális? Isteni? Teológiai? A kutatók, mihelyt birtokukba vették a bressoni életművet, kifejthettek belőle egy kegyelemteológiát, sőt André Bazin egy mondatából kiindulva – aki a maga részéről csak a „formák janzenizmusáról" beszélt – a predesztináció nyomait vélték felfedezni. A válasz azonban időben megérkezett, mégpedig a *Notes sur le cinématographe* olvasásakor. Ebben minden arra enged következtetni, hogy Bresson számára a természetfeletti pontos valóság, ahogy maga is mondta egy alkalommal. Ez Bresson teológiai esztétikájának központja, melyet itt az ideje felfedeznünk.

Talán nem haszontalan először röviden felvázolni annak filmművészeti útvonalát, aki az egész világon sokak mesterévé vált, még ha azok, akik csodálták őt, nem is tudták, vagy nem merték követni a megmutatott meredek utakon. Az első játékfilm, az 1943-as *Les Anges du péché* („A bűn angyalai"), P. Bruckberger egy ötletén alapult Giraudoux párbeszédeit felhasználva. Az ötlet a Betániai Domonkos Nővérek kongregációjának múlt századi alapításánál szerepet játszó elgondolást aknázza ki. E kongregációban egyetlen szétválaszthatatlan, megkülönböztetés nélküli szerzetesi testületet alkottak börtönviselt, megtért nők és más nővérek. Bresson ebből indítja meditációját ártatlanságról és bűnről, megváltásról és a helyettesítés krisztusi misztériumáról. A második film, a *Les Dames du Bois de Boulogne* („A boulogne-i erdő hölgyei"), Diderot *Jacques le Fataliste* című művének néhány oldalát vitte filmvá-

[3] *Esprit*, 1955. február, újra kiadva a 2000. februári számban, ugyanitt olvasható Bresson és Nathalie Sarraute összehasonlítása Vincent Amiel tollából.

szonra Cocteau dialógusait felhasználva. A rendező itt a bosszúállás, illetve a rossz és az ártatlanság kérdéseit járja körbe. A témák tehát megvannak, de a módszer még hiányzik. A kísérőzenét, a színházi típusú vágást, a ragyogó párbeszédeket, a szereplők lelki történéseire helyezett hangsúlyt és főleg a színészi játékot, mint amilyen Renée Faure-é vagy Maria Casarès-é, később elhagyja Bresson, és bizonyos értelemben elhatárolja magát e két első filmjétől, vagy legalábbis meghaladottnak tekinti őket. Csak rajtunk áll, hogy kimutassuk az ebben az első korszakban születő rideg stílust és főleg a témákat, melyeket már soha nem fog megtagadni.

Bresson módszerét és eszközeit 1951-ben a *Journal d'un curé de campagne*-ban találja meg, mely műve széles, különösen a keresztény közönség előtt teszi ismertté nevét. A kritikusokat főleg az irodalmi mű formális filmre adaptálásának problémája foglalkoztatta. Mellesleg példa értékűnek találták az alkotást, azonban még mindig nem vették észre, hogy az eredetihez való hűség inkább a stílusból adódik, mint a jelenetek rendjének respektálásából. Márpedig megdöbbentő, hogy 1955 végén egy, az idhec-i filmművészeti iskola hallgatóival való beszélgetés[4] során mennyire jelen van minden intuíció és bizonyosság, hogy végül megvalósuljon az *Un condamné á mort s'est échappé* („Egy halálraítélt megmenekül" 1956.) című alkotásában, mely *A szél ott fúj, ahol akar János Evangéliuma-béli* alcímet viseli. A szökés előkészítése a csöndben minden zajnak olyan intenzitást adott, a hangszalagon még felerősítve, hogy a bizonytalanság előidézésének elemeként szolgált. Ez az auditív élesség mégsem törekedett arra, hogy drámai vagy érzelmi dimenziót adjon, hanem inkább egyfajta nyelvvé vált. Itt és innentől kezdve Bresson nem dolgozott többé hivatásos színészekkel, hanem csak olyan fiatalokkal, akik soha nem forgattak még, akik „szüzek", ha szabad így mondani. Néhányan később színészek lettek, de nem játszottak többet Bresson műveiben.

E két filmje után Bresson nekilát, hogy megalkossa a filmírást („cinématographe"), melyet mostantól a filmszínházzal („cinéma")

[4] A Cahiers du cinéma jelentette meg 2000. februári 543. számában.

fog szembehelyezni. A *Pickpocket* („Zsebtolvaj" 1959.) című filmje után egyes kritikusok, minden hajlandóságuk ellenére, úgy ítélték, hogy már nem tudják követni az alkotót a lecsupaszítás eme útján. Egyikük a „hieroglifává" váló film veszélyéről beszélt. Zene, színész, realizmus, a spontaneitás látszata nélkül – mely utóbbit csodáljuk általában a színjátszásban – mi marad még a filmből? Ezután következett a *Proces de Jeanne d'Arc* („Jeanne d'Arc pere" 1962.), amely kizárólag az ítélet hiteles perceire támaszkodik; *Au hasard Balthazar* („Találomra Baltazárt" 1966.), melynek címszereplője egy szamár; és végül *Mouchette* 1967-ben, Bernanos egy novellája alapján. Három ártatlan, ok nélkül üldözött sors, kiket a kiszabott vagy kierőszakolt halál bizonyos értelemben megvált.

1969-ben az *Une femme douce*-szal („Egy gyönge nő"), melynek alapja Dosztojevszkij egy rövid szövege, Bresson használni kezdi a színt. Nem véletlen, hogy a szintén Dosztojevszkij művét, a *Nuits Blanches*-ot („Fehér éjszakák") felhasználó *Quatre Nuits d'un réveur* („Egy álmodozó négy éjszakája" 1972.) hőse egy fiatal festő, mint amilyen maga Bresson. Természetesen nem fogjuk megtalálni azt a színorgiát, vagy csillogást, amely például Kuroszavát inspirálja. A színek használata visszafogott, ráadásul éjszakai jelenetek vannak többségben, mely e két filmben kékes, langyos, szinte nyugtalanító aspektust ad Párizsnak. Ezen kívül, a női test meztelenül jelenik meg a folyamatosan jelenlévő érzékiség kivillanásaként, gyorsan, de nem titkon, szemérmesen, mert szép, ahogy Bresson saját maga mondja.

Hosszú éveken át Bresson szerette volna filmre vinni a *Lancelot du Lac*-ot. Végül 1974-ben sikerül neki. Használja benne a filmírás módszerét, annak minden zordságával és ragyogásával. A Grál keresésének és e keresés szükségszerű bukásának témája egyértelmű rokonságot mutat a stílussal. A teológus számára e történetből kibontakozik az Eucharisztia titkának egyedi értelmezése, a szentek közösségének megvalósulásában, mely a bressoni életmű állandó témája.

Le Diable, probablement 1977-ben elkészült filmjének különleges helye van az életműben. Bresson soha eddig a műig nem közelítette meg ennyire az aktualitást. A meghasonlás, a pazarlás,

bolygónk szennyének nyugtalanító volta, mint a lelkek nyugtalanságának tükre lát napvilágot e filmben, nevetségessé téve a beszélgetések elégtelenségét, még az Egyházon belül is. Az ifjú főhős „öngyilkos-gyilkossága" bár nem válaszként adott, de megmagyarázza a film tizennyolc év alattiaknak betiltására vonatkozó kísérletet, mely meglepte és sértette Bressont. Ugyanis a rosszat, a maga érzéstelenítő banalitásában, kendőzetlenül nevén nevezte ebben az alkotásban.

Ezután jön 1983-ban az a film, mely nem akart testamentum lenni, mégis azzá lett. Sokan vagyunk, akik a *L'Argent* című filmet Bresson legtökéletesebb művének tartjuk, rideg ugyan – de nem rendíthetetlenül –, és ez néha túl sok keménységet kölcsönöz az alaphangnak. Ez az a film, melyben a módszer víztisztává válik, megszelídül, mintha Bressonnak egyedül, előd ök nélkül sikerült volna megvalósítani az ő tökéletesen sivár, rideg filmalkotási módszerét. Ebben a fájdalmas történetben a rossz láncolatán keresztül csatlakozunk egy pokolra-szálláshoz, melynek közvetítésére a hamis bankjegyek ragyogó parabolának bizonyultak. A film megnézése után soha többé nem tudjuk elfelejteni a pénzéért és a jóságáért meggyilkolt kicsi, ősz hajú nőt, sem az utolsó képet, melyet Bresson szemünk elé állít: a nyitott ajtót, melyen keresztül a gyilkos eltávozott elmenekülve és egyben kiszolgáltatva magát.

A nyilatkozataiban többször[5] is Bressont zseninek tartó Andrej Tarkovszkij kiemelte és csodálta nála az elmélet és a megvalósítás közötti tökéletes megfelelést, melyet így foglal össze: „Alapelve mindannak a kiküszöbölése, melyet expresszivitásnak nevezünk; ebben az értelemben minden határt eltöröl a kép és a valóság között azért, hogy magát az életet tegye expresszívvé"[6]. Tarkovszkij jól megértette, hogy az élet keresése, melyet a töredék esztétikája képes elérni, az életmű tisztán formális olvasatán túl, vagy inkább olvasatok illeszkedésénél, összekapcsolásánál van. (Ez utóbbi kü-

[5] *Journal*, 1970–1986, *Cahiers du Cinema*, Paris 1993, 405.

[6] *Le temps scellé, Cahiers du Cinema*, Paris, 1989, 89.

lönben a kritikusok és teológusok megszokott, gazdag, érvényes és központi megközelítésmódja.)

Amikor 1963-ban Hans Urs von Balthasar megjelentette történelemteológiai megközelítését, a *Das Ganze im Fragment* (Az egész a töredékben), a francia kiadó inkább *De l' intégration. Aspects d' une théologie de l' historie*[7] (Az integrációról. Egy történelemteológia nézőpontjai) címet adta neki, magyarázata szerint a benne rejlő módszerre célozva. Balthasar viszont a választott kép fontosságát hangsúlyozta: „Merre kell irányítanunk tekintetünket, hogy felfedezzük létünk töredékes külsejében az egész felé való irányultságot? Az agyagedény legkisebb törmeléke felkelti gondolatunkban a teljes váza képét: minden töredéket az egészből kiindulva értelmezünk tudatunkban. Épp emberi létünk lenne kivétel ez alól a szabály alól?"[8]

Meglepő módon és Balthasartól függetlenül Bresson ugyanezt az eljárást javasolja a Notes sur le cinématographe-ban:

„Hozzászokatni a közönséget ahhoz, hogy kitalálja az egészet, melynek csak egy részét nyújtjuk. Kitaláltatni. Kedvet ébreszteni hozzá."[9]

Vagy inkább:

„Egy kiáltás, egy zaj. Visszhangja felkelti bennünk egy ház, egy erdő, egy síkság, egy hegy képét, s megmutatja a távolságokat."[10]

Ráadásul egy pascali gondolatból kiindulva Bresson kiemeli a „töredékesség" fontosságát:

„A töredékesség (*la fragmentation*) nélkülözhetetlen, ha nem akarunk beleesni az ÁBRÁZOLÁS (*la REPRÉSENTATION*) csapdájába. Meglátni az élőlényeket és a dolgokat elkülönített részeikben. Elszigetelni ezeket a részeket. Függetlenné tenni őket azért, hogy egy új függőségbe helyezzük őket."[11]

---

[7] Desclée De Brouwer, Bruges 1970.

[8] *Im.*, 12.

[9] *Notes sur le cinématograhpe,* 111.

[10] *Uo.*, 103–104.

[11] „Egy város, egy falu messziről város és falu; de minél jobban megközelítjük, annál inkább házak, fák, tetők, levelek, hangyák, hangyák lábai a végtelenségig." (*Brunschvicg*, 113. §.)

A Zsebtolvaj (*Pickpocket*) elcsenésre, lopásra kész kezei; Jeanne megbéklyózott lábai a per alatt, a rab kanala vagy villája; a bankjegy, mint tökéletes absztrakciója a gazdagságnak, melyhez tartozik; az ajtók, melyek nyílnak és csapódnak zsanérjuk, kulcsaik zajával; a szamár vagy a ló szeme, a zászló, egy hálót alkotnak, melyet a teljesen száműzött széles kép („*plan large*") és főleg a totál kép („*gros plan*") nem tartalmaz. Ugyanígy működnek a hangok, a zajok, különösen az emberi hangok, „a pontosítás eszközei", melyek soha nem a képet szinkronizálják, hanem a képmezőn kívül helyezkednek el, hogy valami mást jelentsenek, amit nem lehet máshogyan, vagy ugyanazzal a tömörséggel mondani. A meggyőződés ugyanis továbbra is szilárd marad: a filmírásnak csak azt szabad tennie, amit semmilyen más művészet nem képes kifejezni.

A rész jelzi az egészet, az ok követi az okozatot.

„A minap a Notre-Dame kertjein mentem keresztül, és találkoztam egy férfival, akinek a szemei észrevettek valamit a hátam mögött, amit nem láthattam, és hirtelen felragyogtak. Ha ugyanakkor, mint amikor a férfit, észreveszem a fiatal nőt és a kisgyermeket, akik felé futni kezdett, ez a boldog arc nem érintett volna meg ennyire; talán fel sem tűnt volna".[12]

Néha maga az egész vagy az ok nem is észrevehető, csak a szükségszerűen részleges megjelenés és az okozat révén. Így én nem látom a szelet, csak azt, amit mozgat. Arról van szó, hogy: „le kell fordítani a láthatatlan szelet a vízre, melyet az elhaladva átformál"[13].

Mikor a teológusok itt a Szentlélekre gondolnak, mely „ott fúj, ahol akar", és csak működésében lehet felismerni, Bresson visszavág: „Amikor e sorokat írtam, nem gondoltam a Szentlélekre, realista voltam. De kibújhatunk-e a realitásból? Épp mivel realista vagyok, hiszek Istenben és a hittitkokban"[14].

A bressoni esztétika a szegénységen alapszik, a gazdaságosságon épül föl a részletek tökéletességén keresztül. „Minden részlet

[12] *Notes sur le cinématographe*, p. 105., 1. megjegyzés.

[13] *Uo.*, 77.

[14] Francia *Communio* III/3, 1978. május, 85.

pontosan a saját helyén van", mint annyi hétköznapi csoda, melyek ugyanúgy nélkülözhetetlenek, egymást követik, mint az ecsetvonások a festményen, vagy mint a hangjegyek. Sem a színészek (azaz a „modellek") nem akarhatnak érzelmeket lefordítani, sem a képeknek nem szabad a szépet közvetíteni, különben a „képeslapgyártás" („*cartepostalisme*") hibájába esünk.

„Ne fuss a költészet után! Magától behatol a kapcsolódási pontokon (a kihagyásokon) keresztül."[15]

Ekként, egy kép esetében a részlet, a töredék, vagy ugyanígy a pillanat, odaillésével, – („*justesse*") szinte erkölcsi rezonanciájú bressoni kifejezés – egyszerűségével, józanságával, megmagyarázhatatlan és mégis vitathatatlan pontosságával válik értékessé, mely minden autentikus művészi tapasztalatot összekapcsol.

A *Lancelot du Lac*, mint már említettem, az a mű, melyben a töredékesség művészetét – nem ok nélkül – a végletekig vitte Bresson. Már a nyitóképben a gyors küzdelem, melyben egy lovag a földre esik lefejezve. A tátongó lyukból vérfolyam ömlik. A Grált, amiért ezek a lovagok oly messzire elmentek, hogy megkeressék, nem találhatjuk meg önmagunkon kívül. Mostantól minden egyes Krisztus vére által megváltott személy kegyelemhordozó. A világ kegyetlenségén keresztül, még a mindannyinkban dúló háborúban és magában a rosszban is megnyílt a megváltás lehetősége az élet ingyenes adományának köszönhetően, az eskü, a barátság és a becsület nevében.

Ekként minden sors a világ üdvösségének hordozója, és képes ezt meg is mutatni: ahogy a ló szeme magát a lovat jelzi, ahogy a porban galoppozó ló fara felidézi a lovagi tornát, ugyanúgy, mint ahogy a zászló vagy a pajzs a címertan nyelvezetében jelenti a lovagot. Csak rajtunk áll, hogy megértsük: az egymást követő képek, melyekben sisakokat látunk és hallunk egymás után jól elkülöníthető csapódásokkal a földre verődni, olyanok, mint az ecsetvonások a vásznon. Rajtunk áll, hogy imádattal elfogadjuk az üdvözítő áldozat kis darabját, a megváltó vércseppet.

[15] *Notes sur le cinématographe*, 35.

Felismerni és főleg elfogadni a töredékben az egészet nem más, mint belépni a szentségi, eucharisztikus gazdaságosságba, melyben az átváltoztatott bor és kenyér térben és időben behatárolt megjelenésében nemcsak Krisztus egész Testévé és Vérévé válik, de minket is magába foglal. Bresson teológiai esztétikája szilárdan támaszkodik Bernanos meggyőződésére, melyet ő is a Gyermek Jézusról elnevezett Szent Teréztől kölcsönzött: minden kegyelem. Ez talán lehetővé teszi, hogy jobban felfogjuk: itt nem annak az egyszerű állításáról van szó, hogy a kegyelem minden helyzetben, minden megpróbáltatásban képes hatni, melyet az élet nekünk tartogat. Nem, a négy szót, az átváltoztatás szavait, melyeket a pap ejt ki Krisztus nevében, nem lehet szétválasztani: „ez az én testem". Robert Bresson nem kevesebbet tett, mint képek és hangok által – analogikus módon – minden emberi szituáció átváltoztatását mutatta meg. Kijelölte a művész számára, hogy lényegét tekintve mi a küldetése, mely a kereszténység küldetése is egyben:

„Mutasd meg azt, ami nélküled talán soha nem lenne látható"[16].

Fordította: Pigler Mónika cand. O.P.

ÉLETRAJZI ADATOK

Guy Bedouelle, a francia domonkos provincia szerzetese, már a kezdetektől a francia nyelvű Communio szerkesztőségének tagja. A Fribourgi (Svájc) Egyetem teológiai karának tanára, és a *Centre d'études du Saulchoir* (Saulchoiri Oktatási Központ) elnöke Párizsban.

[16] *Uo.*, 83.

Louis BOUYER

Hagyomány és megújulás[1]

Íme, a hagyomány legfontosabb adatai, amelyek a keresztény templom elrendezésére vonatkoznak Kelet és Nyugat katolikus és ortodox egyházaiban. Világosan látszik, hogy sokkal több lehetőséget mutattunk be, mint amit általában feltételezünk. Ha végre már nem azt hinnénk, hogy a XIX. században bevezetett templommodell volt minden időben a mértékadó, akkor a kereszténység történetében a bevett gyakorlatoknak olyan meglepő változatosságát fedeznénk fel, amely gondoskodni tud a hívek szükségleteiről. E felfedezés a hívekért dolgozó modern építészek számára is nagy szabadságot és az ihlet kimeríthetetlen tárházát nyújtaná. Még inkább érvényes ez akkor, ha meggondoljuk, hogy e formák sohasem jelentkeztek kánoni erővel magukban vagy magukért. Csakis annyiban fogadták el őket, amennyiben lehetővé tették, hogy a liturgia adott körülmények között, a legteljesebb mértékben kifejezze mélységes jelentését és természetes lendületét. A múlt hagyatékának eme gazdagsága tehát egyáltalán nem korlátoz minket. Ha megértenénk a kultusz módszerét, ahogy kifejezte a megtestesülést ezekben a különböző formákban, akkor ma is ugyanolyan szabadok lennénk, mint amilyenek a nagy bizánci építészek voltak. Szabadok arra, hogy a mai kor számára új formákat fedezzünk fel, feltéve, hogy ezek ugyanolyan jól megfelelnek majd céljuknak, mint ahogyan azt a múltbeliek tették. Az új technikák segítségével pedig már bizton remélhetjük: egyenesen a legjobb megoldásokat fogjuk megtalálni.

---

[1] Befejező rész a szerző *Építészet és liturgia* című könyvéből, amely az Agapé kiadónál jelent meg.

Jelen történelmi tanulmányunk elsődleges célja tehát nem az, hogy tudatosítsa bennünk a keresztény kultusz valaha már megvalósított lehetőségeit, hanem sokkal inkább a kultusz dinamizmusát hangsúlyozza, mégpedig a helyesen megértett múlt minden emlékével összefüggésben. Találóan jegyzi meg a zsinat liturgikus konstitúciója, hogy maga a keresztény kultusz tanítja a leghatékonyabban, hogy mi is a kereszténység. Ez mindenképpen a zsinagógai kultusz sodrában áll, mindazonáltal jól kell érteni a tanításnak ezt a vonatkozását. A zsinagógában világosabban megjelenhetett, mint a keresztény Egyházban, hogy a tanítás a szíve Isten népe kultuszának, méghozzá ennek egy nagyon különleges fajtája: az Isten igéjének a tanítása. Amennyiben az élő Isten igéje, akkor az élet igéje is. Így tehát az „istenismeret", amit ez a tanítás hivatott létrehozni, nem elvont ismeret. Boldog engedelmesség, Isten akaratának, és ugyanakkor az isteni Névnek való megfelelés: azon Isten személyes életének, aki fiaivá fogadott minket. Végeredményben ez az élő Isten köztünk lévő legszentebb jelenlétének közlése.

A zsinagógai kultuszban – amint azt már hangsúlyoztuk – amikor a zsidók az Írások frigyládájára tekintettek, egyben a templom, az isteni *Sekina* földi lakóhelye felé néztek. Ebben a megközelítésben azt jelentette ez a kultusz, hogy a hálaadásban való engedelmességből az egész élet liturgikus jelleget öltött.

Még inkább igaz ez a keresztény kultuszban, ahol Isten igéjét olvasva, és erre imádsággal válaszolva az oltár felé fordulunk, az eucharisztikus lakoma asztala felé. Mindazonáltal a szent asztal valami olyan jelentést hordoz, amely meghaladja saját magát: a jelképes Kelet, eszkatológikus képe a *parúziá*nak és az égi Jeruzsálemnek, ahol Isten népe örökre összegyűlik a *paneghyris*ben („ünnepi gyülekezetben", Zsid 12,22), a választottak örök ünnepe, Isten közvetlen jelenléte, a megdicsőült Krisztus teljes feltámadott testében.

A második pont, amely világosan kapcsolódik az előbbihez, arról szól, hogy ez a már most megkezdett kultusz, amely beteljesülését az örökkévalóságban éri el, papi nép kultusza. A konstitúció komoly hangsúlyt fektet erre a pontra: a szertartásnak minden hívő értő, cselekvő és gyümölcsöző részvételéhez kell vezetnie. Ter-

mészetesen ez nem áll ellentétben a különféle funkciókkal (azaz a „liturgiákkal", a közösség számára végzett szent szolgálat értelmében, ahogy Szent Kelemen mondja). A celebráló püspöknek vagy papnak magának Krisztusnak a nevében kell vezetnie a gyülekezetet, apostoli tekintéllyel hirdetnie az Igét, azt mindig pontosan a hívek szükségeihez igazítva és végül megszentelnie a közös áldozati lakomát a nagy eucharisztikus imádsággal. A diakónusok és a kisebb rendekben lévő szolgálattevők segítenek neki ebben a feladatban, úgy, hogy mindenki a lehető legteljesebb módon vehessen részt az Igére válaszoló imádság, a közös felajánlás és végül az áldozati és szentségi lakomában való közös részesülésen keresztül.

A szolgálattevők ebből a szempontból sem a *népért* működnek, azaz nem *helyettük,* mintha ők a közösség fölött és azon kívül állnának, annak a felfogásnak kedvezve, mintha a többiek dolga csak annyi lenne, hogy fülükkel és szemükkel passzív befogadók legyenek, vagy egyenesen olyan természetfölötti ajándék átvevői, amelynek megvalósításában semmiféle részük ne lett volna. Mindenki azt kapja, amit felajánlott, fenntartva, hogy a közös kultusz során adományaikat magasabb rendű valósággá formálták át. Ahogy Szent Ágoston mondja, az, amit az áldozásban kapnak, mindenkinek a maga misztériuma: Krisztus által elfogadott létük úgymond be lett oltva az ő saját létébe, attól kezdve, hogy az életük Krisztus életének részévé vált.

Ezért nem lehet tehát a szolgálattevőket elválasztani a közösségtől, hanem annak körében kell tevékenykedniök, annak érdekében, hogy a gyülekezet a lehető legteljesebben és együtt vegyen részt azon, amit a tagok egyenként tesznek. Másrészt az egyéni imádság, a felajánlás és az áldozás szerves alkotó részei a nyilvános kultusznak, amely nem egyszerűen a papok kultuszából következik, mintha az önmagában vagy önmagáért létezhetne. Úgy is mondhatjuk, hogy ez maga az az anyag, aminek megszentelésén a szolgálattevőknek dolgozniuk kell, és nem képesek ezt tenni, hacsak nincsenek állandóan egységben az egész néppel, amelynek vezetői.

Mindez azt jelenti, hogy a liturgia három fókuszpontjához – az *Ige* hirdetéséhez, az *oltárhoz,* amely köré mindenkinek össze kell

gyűlnie az Igére válaszolva, és a *parúziához*, amely az utolsó tájékozódási pont – nem szabad egy negyediket fűzni, amely a klérus lenne, vagy maga a celebráns. A papságnak az elejétől a végéig a hívek körében és velük együtt kell lennie, mint ahogy a kovász a tésztában, hogy egyre jobban egyesítse őket, először az Igében és az együttes imádságban, majd a közös felajánlásban és a közös áldozati lakomában, szem előtt tartva annak végső beteljesedését, amikor Isten Krisztusban lesz minden mindenben.

A szertartás első felében a papságnak maga köré kell tehát gyűjtenie a népet, hogy az Igén elmélkedjenek, és segíteni őket, hogy befogadhassák az Igét a közös liturgia aktív válaszában, amely a együttes imádságban fejeződik ki. A második részben erre a hitből fakadó közös válaszra alapozva kell az eucharisztia asztalához vezetni őket, ahol Krisztusban mindnyájan egyszerre lesznek felajánlók és résztvevők. Miután a szentségi színek fátyola alatt mind befogadták az örökkévalóságot az időben, mindnyájan újra a jelen világban kezdenek el járni, de olyan módon és olyan jelenléttel a szívükben, hogy már képesek zarándokolni a világban a Krisztussal való utolsó találkozás felé, akinek eme mindennapi és átmeneti élet összes dolgát szentelik.

Íme a keresztény kultusz módszere és dinamizmusa. Ez az, amit a keresztény templomok elrendezésének látható alakban kell kézzelfoghatóvá tennie és a lehető legteljesebb módon megvalósítania. Templomainkban tehát mindennek ezzel a modellel kell tökéletesen összhangban lennie és teljes egészében ennek megvalósulását szolgálnia.

Mindezeket megértve az első dolog, aminek magától értetődőnek kell lennie, hogy a templomnak, amely az egybegyűlt Egyházat befogadja, keblén az elevenen jelenlévő Krisztussal, az a célja, hogy megteremtse ezt az egységet, – vagy legalábbis ne legyen benne semmi, ami megakadályozza ennek megvalósulását. Így tehát, amennyiben lehetséges, az építészeknek el kellene vetniük – amint ezt a múltban első bizánci elődeik megtették – a bazilikának minden olyan elemét, amely a gyülekezetet elszigetelt darabokra

osztaná. Ilyenek a főhajó és a mellékhajókba száműzöttek viszonya, vagy amikor kereszthajókkal a népet több részre osztották.

A gyülekezet elhelyezése szempontjából első ránézésre azt gondolhatnánk, hogy a keresztény Egyház számára a legmegfelelőbb épület egy kerek templom lenne, amelyben az oltár, a szószék vagy ambó és a celebráns széke a középpontban foglalnának helyet. Valójában azonban sohasem építettek ilyet, és nem is véletlenül, amint ezt könnyen megérthetjük. Egy kör alakú épület, amelyben a hívek a középpont köré gyűlnek össze, azzal a veszéllyel járna, hogy egy saját magába zárt közösséget hoz létre, valamint a kultusz statikus felfogásának kedvezne. Ezt a két veszélyt elkerülendő, Krisztus Egyházának helyi közössége maradjon nyitott: természetesen nyitott a szentek láthatatlan gyülekezete felé, de a többi keresztény közösség felé is, továbbá nyitott a világ felé, ahol Isten népének királyi papságában a maga feladatát be kell töltenie. Nem kevésbé szükséges, hogy a liturgia olyan előremutató mozgás legyen, amellyel közösen csatlakozunk az égi város felé vezető zarándoklatba. Nem azért gyűlünk össze a templomban, hogy ott maradjunk, hanem hogy onnét induljunk, zarándokok, akik együtt vágnak neki a jelen világnak, a mennyország felé haladva, az élő Isten eszkatológikus jelenlétében. Ezért a keresztény templomnak, hasonlóan az őt megelőző zsinagógához, egy közös tengely mentén kell elrendeződnie, így a liturgia beletestesül az egyik fókuszpontból a másikba történő átvonulásba: először Isten igéjének felhívása, ezután az oltárhoz vonulás, majd a látható oltáron túl folytatódik evilági utazásunk az eljövendő világig.

Ezen a helyen találkozunk a templom keletelésének problémájával. Vajon ennek a gyakorlatnak az ősisége és egyetemessége ok-e arra, hogy fenntartsuk? Egyesek azt mondják, hogy ez nem praktikus, legkevésbé sem a modern városokban, és hogy a templomnak a helyi igényekhez kell alkalmazkodnia, bizonyos jelképiség fenntartása mellett. Mások ezen túlmenve azt állítják, hogy a keletelés olyan jelképiséget feltételez, amelyet a modern ember többé nem ért meg.

Ahhoz, hogy kifejtsük a véleményünket eme két ellenvetéssel kapcsolatban, két pontot kell szem előtt tartanunk. Az első az, hogy az ősi hagyománynak nem annyira anyagi részét kell nézni, hanem a jelentését. Ha valóban nem tudjuk megtartani a jelképet anyagi valóságában, akkor valami más módot kell találni arra, hogy a jelentését kifejezhessük. Azt a tényt, hogy az eucharisztia ünneplésének eszkatológikus irányulása van, tehát nem végpont, hanem az eljövendőkre vár; ezt ilyen vagy olyan módon mindenütt hangsúlyozni kell, ahol csak a keresztények az eucharisztiára összegyűlnek.

A második pont a következő: a szentségi liturgiában mindig jelen kell lennie egy kozmikus jelképrendszernek. A szentségi világ sohasem lehet elszigetelt a valós világtól. Sőt, mindennek meg kell adnia a maga jelentését, új irányulást vésve beléjük. Saját szentségi tapasztalatunkból kiindulva az egész világot kell felfedeznünk, és akkor a lelki valóságok iránti áttetszőség és megújított életünk belülről kezdi majd működésükben újjászervezni ezeket a valóságokat. Ha ez nem valósulhat meg a kelet felé való imádkozás egyszerű, hagyományos gyakorlatával, akkor valamilyen más módszerhez kell eljutnunk. Az épületnek olyan elrendezést kell tehát adni, amely az oltár felé vezet, de nem állít meg ott, mert az oltár kozmikus és kozmosz feletti távlatot is jelez. Az építészeti formának és díszítésnek, amint a múlt templomaiban is, ezt a kettős dimenziót szükséges biztosítania az oltár részére: a világba való „belehelyezés", amely nem lehet világiasság, és ezzel együtt egy másik világ felé való irányulás, amelyben nekünk is meg kell szentelődnünk. És itt kell színre lépnie a maga legmagasabb fokú lehetőségeivel az élő, liturgikus művészetnek, amely összehangolja az építészetet a liturgia ikonográfiájával.

Nem kevésbé fontos az sem, hogy a templomi közösség megőrizze rugalmasságát, és így követni tudja a tanácsolt iránymutatást, a velejáró dinamizmussal pedig liturgikus közösséggé fejlődjék.

Ahhoz a gondhoz érkeztünk itt, amit az újkori padok és általában mindenféle ülőalkalmatosság okoz. A nyugati keresztények – legalábbis a XVII. századig – megőrizték azt a keletiekkel közös szokást, hogy az idő nagy részében állva maradnak, nem térdelnek le,

legfeljebb pár pillanatra, nem ülnek le sohasem, csak kivételesen a papok, a betegek és az idősek, és szintén csak rövid időre. Egy modern nyugati ember számára ez talán elviselhetetlen tehernek tűnik. De amikor már megszokják, nem lehet nem számolni azzal a magas fokú részvétellel, ami mindig szembetűnik az ortodox liturgiában, ahol pedig ez szigorú előírás. Az ülő gyülekezet szinte mindig és szükségszerűen passzív gyülekezet. Ezzel a magatartásával nem a kultuszban való részvételre készíti fel magát, hanem sokkal inkább arra, hogy tanítást hallgasson, vagy általában csak arra, hogy egyszerűen több-kevesebb érdeklődéssel nézzen egy előadást, amelyen ő maga nem vesz részt. A térden állás jó a magánáhítatra, de nem egy közös könyörgésre. És minthogy egy ülő gyülekezet általában rosszul énekel vagy sehogy, felesleges azt remélni, hogy be lehet majd vonni őket a dicsőítésbe és a hálaadásba.

Ha nem is tudjuk mostantól teljesen megszüntetni az ülőhelyeket templomainkban, legalább összecsukható, könnyű székekkel kellene helyettesíteni őket, amik könnyedén mozdíthatóak. Főleg manapság, amikor nagyon egyszerű fémszékeket használhatnak, amelyek zaj nélkül áthelyezhetők, összehajthatók és elvihetők, ha nem használják őket. Ez gazdaságilag is előnyösen érintené egy templomépítés vagy berendezés költségvetését, és így a pénzt fontosabb dolgokra lehetne fenntartani. Ezek a mozdítható székek megengednék, hogy a fiatalok liturgiáin kevesebbet használják, vagy talán elérkezik majd az az idő, amikor újra be lehet vezetni az ősi és sokkal előnyösebb gyakorlatot, az állva történő részvételt.

Így sokkal könnyebb lenne a jelenlévőkből számuktól eltekintve valódi közösséget képezni, és ez – az alapvető dolog – újra lehetővé tenné a közös mozgásokat és a folyamatos előrehaladást, ami nélkül nincs közösség a hívek között, vagy csak valami megkövesedett közösség.

A megfelelő eucharisztikus ünnepléshez alapvetően fontos, hogy a jelenlévők különböző módon csoportosulhassanak, és szabadon átmehessenek az egyik fókuszponttól a másikhoz.

Az olvasmányokhoz és könyörgésekhez az egyik legjobb elrendezés talán a kör alak lenne egy szószék vagy egy olvasóállvány

körül, ahonnan az olvasmányok és a homília hangzik el, míg a celebráns e mellett ül egy lépcsőfoknyi magas dobogón, szemben a felolvasóval. Még jobb lenne egy nem túl széles ellipszis alakban összegyűlt közösség, a székkel és az olvasóállvánnyal a két fókuszpontban, amelyek egyetlen *bémán* állnak. Nem szükségszerű, hogy az épület is ilyen alakú legyen, tökéletesen megfelel erre egy négyszögletű épület is. Ebben az esetben fontos, hogy a hosszúsága ne haladja meg a szélességének kétszeresét, mert amennyiben nem tartják tiszteletben ezt az arányt, elvész a gyülekezet egyöntetűsége, és fellazul a kórus éneke. Az énekeseknek pedig a celebráns széke és a felolvasóállvány között kell lenniük.

A másik fajta elrendezésre a középkori szószék és a *banc d'oeuvre* ihlethet. A szószék az egyik oldalon (az úgynevezett evangélium-oldalon) található, míg a celebráns ezzel szemben ül, a kórus pedig ebben az esetben is a kettő között, középen marad. Egy harmadik elrendezést is feltételezhetünk, amelyben a celebráns széke a bejárathoz közel áll, illetve az ajtó helyétől függetlenül az oltárral szemben, vagy egy szószékkel középen, vagy két ambóval a két oldalon, amint a római bazilikákban.

A szószéknek (vagy ambóknak, különösen is annak, amelyik magasabb, ha több van belőlük) többnek kellene lennie egy közönséges felolvasó állványnál. Méretének és alakjának világosan kell mutatnia, hogy az oltár után ez a templom legszentebb helye. Ezt társítani lehetne egy újfajta frigyládával, vagy falba épített könyvszekrénnyel, amely előtt a tabernákulumához hasonló lepel függ és néhány gyertya. Egy hétágú gyertyatartó a frigyládánál és hét gyertya az oltár körül (amint a Jelenések könyvének látomásában) kihangsúlyozná a liturgia eme viszonyítási pontjai közötti kapcsolatot.

Akkor is, ha nem akarjuk visszaállítani a frigyládát, legalább az ambónak kellene megfelelően tágasnak lennie, hogy helyet adjon a papnak vagy a diakónusnak, a tömjén- és a gyertyavivőknek. Egy állandó, szilárd gyertyatartó, amint a római bazilikákban (vagy kettő, mindkét oldalon egy-egy), jól hangsúlyozza, hogy Krisztus jelenléte először ott válik kézzelfoghatóvá, ahol az Igét hirdetik, mielőtt az oltárhoz mennének. Amikor a szószék vagy az ambó a

templom közepén található – ami egyébként nagyon kívánatos –, akkor a feltámadt Krisztus-ábrázolás, kezében az evangéliumos könyvvel, nagyon kifejező lehet, akár a falon, a mennyezeten vagy a kupolán.

Megragadjuk az alkalmat, hogy bátorítsunk arra: vonjanak be a liturgiába jól felkészített világiakat a szentlecke vagy az ószövetségi szakasz olvasására. Ebben az esetben valamennyien hordjanak liturgikus öltözetet, legalább olyat, mint amilyet a kórus vezetője. A liturgikus öltözetet nem úgy kell felfogni, mint ami csak a papoknak van fenntartva, hanem úgy tekinteni – hasonlóan a frissen megkereszteltek fehér ruhájához –, mint a királyi papság ünneplő ruháját, amely egyaránt minden hívő viselete.

Amennyiben valahol feltétlenül meg kell őrizni a kórust az oltár közelében, akkor lehetne egyetlen szószéket elhelyezni az északi oldalra, nem messze a kórus bejáratától. Szemben, a másik oldalon lehetne a celebráns ülőhelye. Két ambót is lehet használni, ebben az esetben a celebráns székét a kettő közé, a hívek első sorába rakhatjuk, vagy a celebráns pap székét a kisebb, a celebráns püspökét a nagyobb ambó mellett állíthatjuk fel. Mindezen esetekben az énekesek a hívek első soraiban foglaljanak helyet, és ne magán a kóruson.

Az utóbbi lehetőség, amelyben a celebráns ülőhelye a templom oltár felőli végében van, a padok használata esetén tanácsolható. Így azonban az egész szertartás az elejétől a végéig az épületnek ugyanarra a pontjára összpontosul és kevésbé vonja be a híveket a liturgiába, következésképpen kevésbé lesz érezhető a liturgia fokozatos előrehaladása.

Az imádságokra a celebránsnak, bárhol is tartózkodjék, először mindig a nép felé kell fordulnia, hogy felhívja őket az imádságra, majd pedig az oltár felé az egész közösséggel együtt, magára az imádságra. A homília utáni hívek könyörgésére a diakónusnak – vagy egy másik, nem főcelebráns papnak – kell buzdítania a híveket, megadva a könyörgés értelmét, a hívek felé fordulva, a nagy ambóról vagy a szószékről, majd az oltár felé imádkozni magát a könyörgést.

Itt kell megjegyezni, hogy az *oratio fidelium* (hívek könyörgése) szoros értelemben véve a *híveké,* és nem a pap vagy a diakónus imája értük, még ha ő is szólítja fel őket. A maga eredeti formájában – ahogy a nagypénteki *ünnepélyes könyörgésekben* még ma is találjuk – a celebráns imára való felhívásából áll, majd egy buzdítás (általában a diakónus részéről) a könyörgés tárgyáról, ez után csendes imádság van, mialatt feltételezhetően mindenki személyesen imádkozik az előterjesztett szándékért, és csak ezen a ponton jön a *collecta*, amelyben a celebráns nagyon röviden összefoglalja mindnyájuk imádságát. Ekkor mondja rá mindenki a maga „Ámen"-jét.

Csakis az olvasmányok után, miután az énekesek elénekelték az elmélkedés énekeit (kivéve az Allelujára való választ, amit mindenkinek meg kellene ismételnie), és véget ért a homília és a könyörgés, csak ekkor kell a celebránsnak az oltárhoz mennie. Ezt a hívek első körmenetének kellene kísérnie, miközben együtt vagy a kórussal váltakozva énekelnek, és mindenki adományát az oltárhoz viszik. Ha a résztvevők nagy száma ezt nem teszi könnyen lehetővé, akkor a celebráns és segítőinek menetét legalább a közösség néhány képviselője kísérje, akik a kenyeret és a bort az oltárhoz viszik illetve az esetleges pénzadományt, amit még ekkor, idejében összegyűjtenek. A celebráns, miután átvette az adományokat, felmegy az oltár lépcsőin, míg a felajánlási adományokat vivők a lépcsők alján maradnak, amíg csak az áldozat nem lesz kész az átváltoztatáshoz és nem kezdődik meg a nagy tömjénezés.

És íme, itt van a gond az oltár elhelyezésével.

A Liturgikus Konstitúció alkalmazására kibocsátott első római rendelkezés[2] arra teszi a hangsúlyt, hogy az egész templom az oltárra összpontosuljon, és az új vagy felújított templomokban bizonyos távolságra legyen a faltól, hogy ezzel lehetővé váljék a mise *versus ad populum* (a nép felé). A liturgikus tér elrendezései, amelyeket a Konstitúció után felállítottak – például a pápa által vezetett

[2] Sacra Rituum Congregatio, „Inter Œcumenici", *Acta Apostolicæ Sedis*, 56 (1964), 877–900.

első koncelebrált mise televíziós közvetítése a Szent Péter-bazilikából a zsinat alatt, – elegendő volt sokaknak ahhoz, hogy az a benyomásuk legyen: a liturgikus megújulás nagy része (ha nem éppen az egész) immár a „nép felé" történő misézésen múlik. Amit eddig már elmondtunk, az elegendő az ilyesféle illúziók eloszlatásához.

Természetesen ez a liturgia, amint egyébként mindig is, teljesen szabályos minden olyan templomban, amely a római rítust követi, mivel ez a római bazilikák hosszú gyakorlatán alapul. Az pedig, hogy az oltár asztal alakú, és nem szabad teljesen a falra illeszteni, semmiféle új liturgikus szabályt nem jelentett sem nyugaton, sem keleten. Mindez nem csak a *Caeremoniale episcoporum*ból derül ki egészen világosan, hanem ugyanúgy a jóval ősibb *Pontificale romanum*ból, ahogyan leírja a templom főoltárának felszentelését. És amint a fent említett rendelkezés mondja, ha tiszteletben tartják ezt az ősi előírást – amint azt máskülönben mindig is tenniük kellett volna –, akkor lehetőség nyílik a misére *versus ad populum*, amennyiben ez kívánatos. De az Instrukció egyik részében sem mondja, és nem is sugallja semmiféle módon, hogy erőnek erejével, mindig és mindenütt ez lenne a lehető legjobb formája a misének.

Való igaz, hogy mintegy 50 évvel ezelőtt a liturgikus mozgalom néhány úttörője – köztük legfőképpen *Lambert Beauduin*, Mont-César bencés szerzetese és Chevetogne alapítója – bíztattak erre a gyakorlatra, amely mindig is szerepelt az újkori rubrikák közt, ha nem is használták Róma néhány templomán kívül. De felmerül bennünk a kérdés: miért tettek így?

Mint egyike azoknak Franciaországban, akik elsőként bátorítottak erre, azt hiszem, hogy elég jól látom az okokat. Alapvetően három létezik. Az első és a legfontosabb, hogy abban a korban, az egy pap által, diakónus és szubdiakónus nélkül énekelt vagy mondott misében a rubrikák előírták, hogy a bibliai olvasmányokat az oltárról, sőt magára az oltárra fektetett könyvből kell végezni. Ahhoz tehát, hogy visszaadhassák a mise ezen részének a maga teljes értelmét, szükséges volt úgy elhelyezni az oltárt, hogy a felolvasások újra valóságossá váljanak. Nyilvánvalóan nem volt értelme a

felolvasásnak, és egyszerűen élettelen formaság volt, amíg a felolvasó a hallgatóságnak háttal végezte. A „szembemisézés" tehát egyszerű megoldás volt, ráadásul abban a korban az egyetlen lehetséges is. Mindazonáltal ma, amikor az Instrukció helyreállította a Biblia népnyelvű olvasását és az olvasóállvány vagy ambó használatát, akkor a szembemisézés eme alapvető igazolása megszűnt.

A második indíték abban állt, hogy helyre akarták állítani a mise egyik lényegi szempontját, amely szerint itt lakomáról is szó van, az áldozat mellett. Ma, midőn korunkban ahhoz szoktunk, hogy otthon az étkezéseket a családi asztal körül költjük el, pedagógiai szempontból lehetett így használni az oltárt, hogy az felhívja a figyelmet arra, hogy az eucharisztia Isten népének közösségi lakomája.

Mindez pedig csakis akkor valósulhat meg, ha a nép valóban az oltár *körül* gyűlik össze és nem csak egyszerűen az előtt áll, míg a celebráns teljesen egyedül a másik oldalon van. Máskülönben természetes, hogy semmi sem idegenebb egy étkezéstől, mint ez! Íme ezért mondták világosan a liturgikus mozgalom úttörői a kezdetektől fogva, hogy a mise *versus ad populum* nem valami „csodaszer", hanem csak akkor tud áldásos hatást kifejteni, ha úgy alkalmazzák, hogy lehetővé váljék az oltár körül való gyülekezés. Ez még ma is érvényes, és megismételjük, hogy ez a fajta mise leginkább kis közösségek esetében lehet nagyon alkalmas, különösen amikor a hívők olyan csoportjairól van szó, akiket meg kell tanítani a mise közösségi jellegére.

Lambert Beauduin és első tanítványai azonban nagyon is jártasak voltak a hagyományban, amikor gyakorlatukat azzal a mondvacsinált ürüggyel védték meg, hogy ez lett volna az ősi gyakorlat. Pontosan tudták, hogy ez nem így van. Egyszerűen azért volt ez ajánlatos, mert megfelelő eszköznek bizonyult arra, hogy egy teljesen új helyzetet teremtsen, valamint hogy pedagógiailag alkalmazzák, egyszersmind pedig tökéletesen megegyezett a kereszténység rubrikáival.

Azt is nyíltan be kell vallani, hogy Lambert Beauduint és tanítványait, pontosan azért, mert a bibliai olvasmányokat a misében

rendes helyükre akarták visszaállítani, és mert kimondták, hogy a mise egyben közösségi lakoma, amelyen mindenkinek részt kell vennie, folyamatosan titkos protestantizmussal vádolták. Ezért hangsúlyozták végül, hogy ilyenformán misézve nemhogy nem a protestantizmus felé hajlanak, hanem nem tesznek mást, mint hogy visszatérnek az ősi római gyakorlathoz, és így, úgyszólván, rómaibbak a rómaiaknál.

Mondanunk sem kell szerencsére, hogy ez az ártatlan csel mára elvesztette létesítő okát. Végre mindenki felismerte – legalábbis elvi síkon –, hogy vissza kell adni a mise első részének biblikus jellegét, valódi igeliturgiává téve, az eucharisztikus áldozatot pedig közösségi lakomává kell alakítani, amelyen mindenki részt vesz. Ahhoz, hogy ezt tegyük, nem kell többé mesterségesen a római egyház helyi gyakorlatával takaróznunk. Ezt a legünnepélyesebb keretek között az egyetemes zsinat hirdette ki, amely most az egész katolikus Egyház hivatalos hagyománya.

Világos tehát, hogy a szemben vagy háttal történő misézést nem lehet elvi kérdésnek tekinteni, hanem kizárólag hasznossági kérdésnek. Minden a körülményektől függ: tudni kell, hogy hogyan jobb használni az oltárt egy adott egyedi helyzetben, és hogyan nem. A két alapvető indíték közül az egyik, amelyik az előző nemzedékben megindokolhatta a ragaszkodást egy elavult gyakorlathoz, mára már teljesen eltűnt. Csak a pedagógiai szempont maradt meg, amely azonban már nem olyan erős, mint néhány évvel ezelőtt, amikor mindenütt azt az elvet hangsúlyozták, hogy a mise közösségi lakoma. Ennek az indítéknak tehát ott kell csak megjelennie, ahol a körülmények miatt kedvező szerepet játszik a nép felé fordított oltár, és csak abban a mértékben, amennyiben még ez a pedagógia szükséges. De biztosan nem ez az általános szabály.

Valahányszor a szembemisézö oltár csak annyit jelent, hogy a pap egyedül (vagy esetleg a ministránsokkal) áll az oltár egyik felén, a nép pedig a másikon, akkor ennek az eredménye pontosan a kívánt hatás ellenkezője, és ma a hívek egyre inkább figyelmeztetnek erre.

Ahelyett, hogy az oltárra összpontosulva egyesítené a közösséget, ebben az esetben éppen hogy növeli az elszigeteltséget és a szembenállást a papság és a hívek között: az oltár gáttá válik a két keresztény „kaszt" közt. Ahelyett pedig, hogy mindenki teljesebb részvételéhez vezetne, nem tesz mást, mint a középkor legbaljósabb örökségét sugallja újra: azt a hamis elképzelést, hogy a liturgia a papság részére van fenntartva, mint kiváltságos specialisták testületének, akik ezt a többiek javára végzik, és nem egy közös cselekmény, amelyet *a néppel együtt* ünnepelnek.

Az esetek nagyobb részében – a plébániatemplomoknál szinte mindig – pontosan egy valódi közösségi liturgia visszaállítása szempontjából kell nyíltan kimondanunk, hogy a legjobb megoldás az marad, ha a pap a hívekkel azonos oldalon helyezkedik el az eucharisztikus imádság idején, mint az egész csoport látható feje. Egyszerűen az a cél, hogy a lehető legkisebb elszigeteltség legyen a pap, a segédkezők és a jelenlévők együttese között. Ez azt jelenti, hogy az oltárt nem lehet többé eldugni egy megközelíthetetlen presbitériumban, hanem mindig közel kell lennie a hívek első sorához. Sőt az is jó, hogyha a felajánláskor és áldozáskor mindnyájan a lehető legközelebb kerülnek az oltárhoz. Ezt egyszerű elérni: elég, hogyha úgy rendezzük el a híveket, hogy az eucharisztikus ima alatt félkör alakban körülvehessék a celebránst.

Nem szabad továbbá elfelejteni, hogy a teljes kör alakban való elhelyezkedés sohasem eszményi, bár eleinte segítheti a mai keresztényeket az eucharisztia közösségi jellegének megértésében, de ebben az esetben is csak akkor, ha éppen egy vagy nagyon kevés sorban állnak. Az eszményi templomnak ismételten nem az önmagában zárt emberi család a modellje. Ami azt illeti, fölmerül a kérdés, hogy lehet-e ez valaha is egy valóban egészséges család eszménye? A keresztény családnak mindig nyitottnak kell lennie: nyitottnak a láthatatlan Egyház felé, amely az összes többi keresztényből áll, ebben a világban és a másikban, nyitottnak a világ felé és ezen a világon túl az örökkévalóság felé.

Ez azt is jelenti, hogy a nép felé fordított oltár nagy hívősereg esetén csak akkor kívánatos valóban, ha magában a hajóban áll és

nem az apszis húrjában, amint a római bazilikák középkori elrendezésében. Így a papság nem marad egyedül az egyik oldalon, hanem a gyülekezet egy része vele tart, míg a másik fele a másik oldalon, vagy jobb, hogyha a másik három oldalon helyezkedik el, amint azt a bazilika legősibb zsinagógai alkalmazásában láttuk, a templom főkapuja pedig a pappal szemben lesz. Egy ilyen elrendezés nagyon méltó lehet, és ha nem is valósítja meg a folyamatosságot a papság és a nép között, meg lehet az az előnye, főleg a nagy székesegyházakban, hogy senki sem marad túlságosan távol az oltártól. De általában abban a meglehetősen kivételes esetben is, amikor a hívek nagyszámú közösségével mutatják be a misét, felmerül a kérdés, hogy vajon nem az-e a legjobb elrendezés, amelyet I. Paszkál pápáig megőriztek Rómában, és amely a püspököt népe között hagyta: nem annyira fölöttük, de sokkal inkább az egész gyülekezet szívében.

Ez végezetül elvezet minket néhány, az oltárra és annak díszítésére vonatkozó megjegyzésre. Az oltár asztal, de nem akármilyen asztal, mint ahogy az eucharisztia is lakoma, de nem akármilyen lakoma. Ez egy ünnepi asztal és a szent lakoma asztala, egy szentségi lakomáé. Az evangéliumi szegénységhez való helyes ragaszkodásnak tehát nem szabad oda vezetnie, hogy azt higgyük, amint az sok papnál megtörtént, hogy az eszményi oltárasztalnak egy konyhaasztalnak kell lennie. Az evangéliumi szegénység azt jelenti, hogy mindig gondot kell viselnünk a szegényekre és sohasem szabad önző igényeinkre költeni azt, amit megtakaríthatnánk arra, hogy az ő szükségleteikről gondoskodjunk. Ez azt is jelentheti, hogy szükség esetén egy bizonyos templomnak el kellene adnia a legdrágább szent felszereléseit, vagy azt is mondhatnánk, hogy hetente többet kellene költenie a szegényekre, mint a kultusz szükségleteire. De nem jelentheti azt, hogy mindazon tárgyak között, amik a templomban találhatóak, pont az oltárnak kell nyomorultabbul kinéznie az otthon használt asztalunknál. Az elhelyezésének, formájának és méretének, anyagának és megmunkálásának olyannak kell lennie, hogy az oltár legyen a templom legszebb tárgya. És ez akkor is lehetséges, ha egyszerű marad, leginkább, hogyha fenntartjuk az ősi

gyakorlatot – és jó lenne, ha így tennénk –, az oltár különféle *antipendiumok*ba való beöltöztetését. Néhány lépcsőfoknyira megemelt helynek kell lennie (mindig magasabban, mint a celebráns és a püspök széke), de főleg a szerényebb méretű templomokban sohasem szabad a messzeség benyomását keltenie.

A fények használata az oltár díszítésére nagyon ősi gyakorlatra megy vissza és teljesen indokolt. A főoltárt mindig függő mécsesekkel kellene körülvenni, akkor is, ha nem itt található az Oltáriszentség. Középkori szokás, hogy a szentmiséhez legalább két gyertyát raknak rá, egyet-egyet az oltár két szélére, amely teljesen méltó dolog, és nem szabadna ezt egykönnyen elhanyagolni. De tisztán esztétikai okokból, valamint mert az oltár nem arra való, hogy másodrangú dolgokat tegyünk rá, nem kellene meghaladni ezt a számot. Minden bizonnyal kívánatos, hogy a legünnepélyesebb liturgiákon két vagy négy gyertya égjen a két oldalon egy bizonyos távolságra, vagy pedig az oltár talapzatának négy sarkán.

Az Oltáriszentségre vonatkozólag, akkor is, ha a misét nem a szembemisézö oltárnál mutatják be, annak jelenléte a nyilvános istentisztelet oltárán elhelyezett tabernákulumban nem ősi szokás, és bizonnyal nem eszményi. Ha nem lehet az Oltáriszentséget külön kápolnában őrizni, a legjobbnak az tűnik, ha visszatérünk a presbitérium falában található eucharisztikus szekrény használatára. Főként a szembemisézö oltár használatánál kívánatos, hogy ez az eucharisztikus szekrény az oltár északi felén (az evangéliumi oldalon) legyen, úgy, hogy a celebráns ne fordítson neki hátat. Jó lenne, legalább a kis templomokban, ha az egyik oldalon az eucharisztikus szekrény lenne, míg a másikon az Írások frigyládája.

Egy feszület jelenléte, még ha az ókori kereszténységnél nem is található az oltáron, mégis nagyon régi hagyomány, – ha ugyan, az igazat megvallva nem pontosan őskori, – mely egyetemessé vált és amit mindig meg kéne tartani. Sohasem lehet a kereszt és a szentmise kapcsolatát eléggé hangsúlyozni. Mindazonáltal nem szükségszerű, hogy a kereszt magán az oltáron legyen. Ha a nép felé miséznek, de más esetekben is gyakran kívánatosabb lenne egy nagy feszületet felfüggeszteni az oltár fölé a mennyezetre, vagy a diadalívre

rögzíteni az oltár fölött vagy előtt, vagy pedig a hátsó falra festeni. Az angol *rood* vagy a francia *tref* gerendája, amely egy feszületet tartott lámpások és gyertyák között, a középkori kis templomokban volt a székesegyházak *jubéjének* egyfajta alkalmazása.

Az oltár mögötti fal vagy a fölötte lévő kupola mozaikkal, festménnyel, kárpittal, üveggel, stb. való díszítésének mindig a hitnek azt a keresztre vonatkozó látásmódját kellene felidéznie, amely kozmikus és világfeletti, amely az eucharisztiát az egész világ átalakulásának elővételezésévé teszi, a mennyek országának eljövetelében.

A celebráns és segítőinek ruházatát mindig úgy kéne megalkotni, hogy az egyezzék az oltárral és annak környezetével, amint a domonkos nővérek Vence-ben lévő konventjük szép kápolnájában, amelyet Matisse valósított meg. Nem annyira úgy képzelném el, mint személyes jelvényeket (Rómában egy időben minden liturgikus szolgálattevő a pápától az utolsó akolitusig ugyanazt a *paenula*t hordta), hanem inkább mint mennyegzői köntöst, amelyben az Egyháznak be kell lépnie égi Vőlegényének lakodalmi termébe. Mindez segítené a híveket, hogy megértsék az eucharisztia ünnepi jellegét. Szent Ágoston feledhetetlen szavaival előre láthatjuk itt az örök templomot, és földi zarándokutunk sátraiból oda kerülünk, ahol majd szánk a szent és örökké élő Isten szüntelen dicséretét visszhangozza.

A ruhák színeiben – amint az oltár felszerelésének színeiben is – újra fel kellene fedeznünk a középkori hagyomány teljes változatosságát[3]. A nagyböjt bűnbánati jellegét a szürke hangsúlyozta, amelybe az oltárt és a szolgálattevőket öltöztették (vagy egyenesen egyfajta vászonzsákot használtak). A nagy ünnepeken azonban a folytonosan megújuló színek ujjongtak: a fehér a mi Urunk ünnepeire és a szűzekére, a kék az Isten Anyjáéra, a vörös a mártírokéra és a Pünkösd utáni összes vasárnapra, a sárga a hitvallókéra, a lila Hetvenedvasárnapra és Adventra, a rózsaszín a „Gaudete" és „Laetere" heteire, míg a zöldet csak Vízkereszt után használták. Egyszerű, de mindig tökéletesen rendezett szertartás,

[3] Itt példaképpen azt mutatjuk be, hogyan használták sok egyházmegyében a liturgikus színeket, de ezen kívül sokféle helyi variáció létezett.

az énekek bősége és változatossága, a tömjén és a fények egy szép és céljához jól alkalmazott templomban: íme mindez hathatósan a segítségünkre lehet annak a lelki örömnek a megvalósításában, amely nélkül elképzelhetetlen hiteles eucharisztikus kultusz. Ennek ellentéteként áll modern, tisztán rubricista elképzelésünk a liturgiáról, ihletettség nélküli didaktikusságunk, elvont lelkiségünk, amely túl könnyen alkalmazkodik azon épületek kietlenségéhez, amelyekben sietve intézzük el komor vasárnapi kötelességünket. Mindennek el kell tunnie, ha valóban elővételezni akarjuk itt a földön az »égben számon tartott elsőszülöttek Egyházát« (Zsid 12,23).

Még egyszer, befejezésül: senki sem fog tudni – akár egyedül, akár csoportban – a vizsgált részletekből élő kultuszt helyreállítani. Itt a lelkület teljes megújításáról van szó. De semmi értelme sincs keresztény lelkületről beszélni, amíg nem értjük meg, hogy ennek meg kell testesülnie ahhoz, hogy valósággá váljék. A kultusz lelkületének megtestesülése: íme, így már méltó egy keresztény templom erre a névre. Azokat a gyakorlati javaslatokat, amelyeket megfogalmaztunk, csak úgy szabad felfogni, mint az építészeknek szánt példákat ama korlátlan lehetőségek közül, amelyeket egy jól megértett hagyományból tártunk fel, amely hagyomány ugyanakkor az ihlet örökös forrása és az alkotó szabadság hivatkozási alapja.

Vége

Fordította: Füzes Ádám

Életrajzi adatok:

Louis Bouyer 1913-ban született, tanulmányait Párizs és Strasbourg protestáns teológiai karán végezte, evangélikus lelkész, majd katolizál, oratoriánus szerzetes lesz, Párizsban keresztény lelkiséget tanít, foglalkozik a Szentírással és a liturgikával is. Együtt dolgozik A. Baumstarkkal, Romano Guardinival és Jean Daniélou-val. Több tucat könyve jelent meg, amelyeket számos világnyelvre lefordítottak.

Giampiero BOF

Folyóiratok és teológiai kultúra

Ma reggel egy igen kihívó és gondolatébresztő előadássorozatot hallottunk. Szóba került az is, hogy bizonyos teológusok valószínűleg nem is hívők; ez olyan megjegyzés, mely engem kissé zavarba ejtett. Az viszont megragadott, amit a nyelvezetről mondott az előadó, vagyis hogy bizonyos nyelvezet helytálló teológiailag, de nem helytálló tapasztalatilag; ez a tragédia.

Igaz, hogy a teológusok néha bonyolult szaknyelvet használnak, ami szükséges. Nem vagyok sportoló, de hébe-hóba sportcikkek olvasásával szórakoztatom magam. Minden szót értek, értem a kifejezések jelentését, ám semmit sem értek abból, amiről valójából szó van; teljes az értetlenség, noha minden szót fölfogok. Engedtessék meg a teológiának is, hogy néha szaknyelvet használjon, ha bizonyos nehézségekkel kerül szembe; ne akarjuk a szénégető hitére hivatkozva a szénégető nyelvezetén művelni a teológiát. És ne emlegessük a Biblia egyszerű nyelvezetének mendemondáját, különben menten elkezdem fölolvasni Szent Pált vagy Szent Márkot.

Azt mondanám továbbá, hogy mikor az előadó az igazság két szemléletét idézte Gorgiásznál és Platónnál, tudniillik Gorgiásznál a meggyőző igazságot és Platónnál a föltáruló igazságot, két szöges ellentétben álló modellt hozott elő.

Úgy tűnik számomra, hogy a keresztény szemlélet nem fogadja el sem egyiket, sem másikat. Míg az előadó a dilemmánál marad, úgy vélem, a keresztény szemlélet nem állhat meg annál. Egy egyszerű érvet fölhozva: voltaképp azért nem, mert a keresztény szemlélet elsőbbsége egy tapasztalat, méghozzá egy alapvető tapasztalat, amelyen keresztül belépünk az igazságba és azt egy

megelőlegezett döntésben megnyilvánuló kegyelem segítségével megragadjuk. Ezáltal Krisztus nem múltbéli, sem pedig uránuszontúli valóság, hanem valaki, akinek el kell jönnie; az eszkatológiai dimenzió így fölborítja az efféle párbeszédek logikáját.

Az a benyomásom, hogy jelképesen ma két párbeszéd van jelen, melyek mintegy egybehangzóan beszélnek, de nincsenek egyetértésben. Nem szándékoltan nem értenek egyet, hanem a két párbeszéd elméleti szerkezetének viszonya miatt.

Föl szeretném hívni a figyelmet arra, hogy amikor szimfóniáról beszélünk, az eredményről beszélünk, a végső előadásról. A szimfónia azonban rendkívül összetett dolog, részt vesznek benne először is az erdő fái, amelyekből a fafúvósok és a vonósok hangszerei készülnek a zenekarban. Az erdőben állatok is élnek, melyek a vonók alapanyagával: bőrükkel és beleikkel járulnak hozzá a zenedarabokhoz. Aztán ott vannak a sziklák és barlangok, tele ércekkel, melyekből a rézfúvós hangszerek lesznek. Végül pedig adva van egy csomó ember, ízlésekkel és szükségletekkel, akik összegyülekeznek, és szemüket egy ide-oda mozgó pálca végére függesztik, létrehozva a szimfóniát.

Létezik egy eredendő hangzavar, melyre a keresztények választ adnak, mégpedig nem a tudomásul nem vétellel, hanem a lehetőséggel, a kötelességgel és annak reményével, hogy a különbözőséget össze lehet gyűjteni egyetlen harmóniában.

De beszéljünk most már a teológiai folyóiratokról: akad itt egy számomra lenyűgöző jelenség. A folyóiratok mennyiségétől, a kérdésfölvetések és irányultságok sokszínűségétől elámulva álltam például a torinói könyvvásáron, a Kulturális Alapítvány kínálata előtt. A jelenség többféleképp értelmezhető a különféle szempontok szerint.

Ha folyóiratot akarunk indítani, hogy másokat elérjünk, az első szükséges dolog: bizonyos pénzmennyiség. A második összetevő, hogy legyenek tevékeny emberek, akik képesek arra, hogy valamit szervezzenek, ami aztán életet ad egy folyóiratnak: korlátozott lehetőség, de erőt adó. Hiszen ott vannak a csoportok, egyetemi karok, intézetek, kutatóközpontok és hasonlók, akik úgy vélik, folyó-

iratok útján kell gyarapítaniuk és színesíteniük együttműködésüket és párbeszédüket.

Ilyen és efféle okokból találunk Olaszországban számos általános teológiai folyóiratot, melyek némelyike tudományos, némelyike pedig egy-egy csoport véleményét tükrözi. A teológia határterületein is vannak folyóiratok népszerűsítő vagy egyéb céllal. A Szent Anzelm-társaság célkitűzése például, hogy a teológiai kultúra legújabb fejleményeit ismertté tegyék.

Az ismertetéskor válogatni kell, és egy jelentésben értékelni minden lehetőséget és minden követelményt, a már említett Kulturális Alapítvány iránymutatása szerint. Mindenekelőtt le kell fektetni az alapokat, szilárdságot és önazonosságot adva a teológiai központoknak, melyek egyre többen és többen vannak Olaszország területén. Szükséges volna módot találni arra is, hogy minden kar kialakíthassa az arcélét, elkerülve egy általános teológiai program ismételgetését.

Igaz, hogy van egyfajta szakosodás az egyháztanban, de az tudományos mértékkel mérve nem jelentős. A hittudományi karnak gyökeret kellene vernie egy területen, és aztán vagy bíráló tanúságtétellé, vagy a helyi igények megjelenítőjévé válnia.

Mondok egy példát. A firenzei teológiai karnak állandóan kellene egy tanegységet tartania Dantéról. Érdekes dolog megnézni, hogy minden folyóirat folytatja a maga tudományos eszmecseréit, de teljesen hiányzik az egymás közti párbeszéd. Nem a bírálgatást, hanem a javítás szellemét hiányolom.

A módszernek gazdagítania kellene a teológiát mint kulturális terméket, egyben pedig kézzelfogható példát adnia arra, hogy mit jelent a közösség sokszínűsége, méghozzá azon közösségé, mely hálát ad a kiengesztelődni próbáló sokszínűségekért, melyek megkísérelnek a teológiai megegyezés útjára lépni, hiszen olyan hitbéli egyezés támasztja alá őket, amelynek sikerül a teológiai különbségeket kiengesztelnie. A teológiai folyóiratok ezen érdeke tudományos, egyházi és keresztény jelentőségű.

Természetesen ez nem csupán teológián belüli párbeszédet jelentene; ezért volna szükség arra, hogy folyóirataink szabad teret

adjanak a párbeszédnek, ahol figyelembe veszik a társadalmunkat, kultúránkat lázban tartó kérdéseket. Tudvalévőleg, azt soha nem mondja a környezetünk: ez egy erkölcsi kérdés, menjünk, nézzük meg, mit mondanak a erkölcsteológiai folyóiratok. Bizony, ez hiányosságunk, melyet úgy tudunk föloldani, ha másféleképp írunk cikkeket, s azok másféleképp közelítenek a kérdésekhez.

Képesnek kell lennünk szembeszállni mások erkölcseivel, olyanokéval, akiket nem ihlet meg a hit. Úgy vélem, hogy a teológiai folyóiratoknak – tudomásul véve saját határaikat –, efféle nyitással kellene lendületbe jönniük.

Fordította: Nagypál Szabolcs

Életrajzi adatok

Giampiero Bof (1934) az urbinói és trentói teológiai főiskola paptanára, valamint a *Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane (CATI – Olasz Teológiai Társulások Összehangolása)* főtitkára.

A Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat első nyolc évfolyamának cikkei (1993–2000)

ADAM, Adolf
A zene az istentiszteletben, 8 (2000) 26–36.

AMBAUM, Jan
A türelem és Istenbe vetett bizalom, 6 (1998) 37–44.
Irgalom és bűnbocsánat, 2 (1994) 18–22.
Remélhetjük-e, hogy a pokol üres?
(Vita Hans Urs von Balthasar nézetéről), 1 (1993) 54–66.

ANDERSON, Carl A.
A Kairói Népesedési Konferencia: az igazi tét, 3 (1995) 49–59.

ANDIA, Isabel de
Európa keresztény gyökerei, 2 (1994) 3–17.

ARMOGATHE, Jean-Robert
A szertartások kötelező rendje, 4 (1996) 5–10.

AUSTIN, Ron
Hollywood és az ifjúság, 4 (1996) 38–41.

BAGNARD, Guy
Az Atya a keresztény kinyilatkoztatásban, 7 (1999) 21–27.

BALTER, Lucjan
Jézus, az irgalmasság mestere, 1 (1993) 48–59.

BALTHASAR, Hans Urs von
Az ember és az örök élet, 1 (1993) 33–49.

Crucifixus etiam pro nobis. A „helyettesítés" misztériuma, 3 (1995) 3–15.
Felmagasztalva minden más fölé..., 3 (1995) 14–17.
Isten az Istentől, világosság a világosságtól..., 2 (1994) 3–7.
Programunk: Communio, 1 (1993) 2–19.
Püspök és szemináriuma, 8 (2000) 60–64.
Teremtés és Szentháromság, 2 (1994) 3–10.

BARZAGHI, Giuseppe
Az erősség erénye Aquinói Szent Tamás szerint, 8 (2000) 3–16.

BATUT, Jean-Pierre
Feltámadás, cölibátus, nemiség, 3 (1995) 3–19.
Mindenható Atyaisten. A nehéz kifejezés megvilágítása, 7 (1999) 3–20.

BEDA VENERABILIS
Beszéd Mindenszentek ünnepére, 1 (1993) 73–74.

BINETTO, Thomas
Ifjúsági világtalálkozók, 4 (1996) 33–37.

BOLBERITZ Pál
Gál Ferenc a pap és teológus, 6 (1998) 3–9.

BOUYER, Louis
A bizánci templomok, 8 (2000) 17–23.
A nyugati templomok, 8 (2000) 37–45.
A római bazilikák, 8 (2000) 48–59.
Az első szír templomok, 7 (1999) 41–50.
Az ősi zsinagógák, 7 (1999) 43–51.
Építészet és liturgia, 7 (1999) 37–42.

BRAGUE, Rémi
Európa: minden út Rómába vezet, 1 (1993) 42–52.

BÜRKLE, Horst
A remény a különféle vallásokban, 5 (1997) 19–29.
Örök körforgás – lélekvándorlás, 3 (1995) 51–60.

CALSTER, Stefaan van
Az eszkatológia miért oly ritka téma a prédikációban, 7 (1999) 57–68.

Bibliai csodaleírások, 5 (1997) 31–35.
Gyász és vigasztalás, 3 (1995) 45–48.
Hozzátartozóink halálánál, 3 (1995) 61–66.
Legyetek irgalmasok, mint mennyei Atyátok. Az irgalmasság, mint pedagógiai és lelkipásztori elv, 2 (1994) 11–17.
Otthagyták hálóikat... (Hivatás és küldetés), 1 (1993) 24–32.

CARRAUD, Christophe
A Szentháromság (Alfa és Ómega himnusz), 6 (1998) 3–4.

CARRAUD, Vincent
Örökkévalóság vagy élet. Számomra az élet Krisztus (Fil 1,21), 1 (1993) 50–53.

CENOMANNENSIS, Hildebertus
A Szentháromságról, 6 (1998) 5–10.

CERVERA, Jesús Castellano
Clementissime Pater... – Jóságos Atyánk... A római kánon ünnepélyes gyermeki imádsága, 7 (1999) 3–15.

CHANTRAINE, Georges
Isten az Atya, 7 (1999) 3–17.

COCHINI, Christian SJ
A papi cölibátus az Egyház korai hagyományában, 5 (1997) 54–79.

CORECCO, Eugenio
Az egyházfegyelmi szabályok értéke az üdvösség szempontjából. A latin egyház hagyománya, 2 (1994) 61–80.

D'AGOSTINO, Francesco
Az igazságosság, individulaizmus és szolidalitás között, 3 (1995) 51–65.

DARTEL, Geert van
Az Egyház a nemzetirtás súlya alatt, 2 (1994) 36–41.

DOES DE WILLEBOIS, Alexander van der
Mire képes a beteg?, 3 (1995) 42–44.

DORÉ, Joseph
Teológiai áramlatok Franciaországban a II. Vatikáni Zsinat után, 2 (1994) 59–71.

DULLES, Avery
A hit egyházi dimenziója, 4 (1996) 28–37.
EMEIS, Dieter
A keresztség – beöltözés Krisztusba, 5 (1997) 23–29.
ERDŐ Péter
Emberi jogok és természetes jogok, 7 (1999) 64–70.
ESPEZEL, Alberto
Az Atya és a megváltás, 7 (1999) 28–35.
FIGURA, Michael
A hit az üdvösség kezdete, 4 (1996) 3–11.
A szentlélek működése az Egyházban, 6 (1998) 2–15.
Találkozás Krisztussal az Egyházban, 5 (1997) 30–37.
FISCHER, Norbert
A „tapasztalás" Szent Ágoston Vallomásaiban, 5 (1997) 28–36.
FORTE, Bruno
Értékek nélkül, de a titokra várva. A nihilizmus teológiai megközelítése, 6 (1998) 29–42.
FRIEMEL, Franz Georg
Csalódott politikai remények, 5 (1997) 40–47.
FÜRST, Carl Gerold
Az egyházjog lényegéről, 1 (1993) 58–70.
GÁL Ferenc
„Amikor az emberfia eljön, talál-e hitet a földön" (Lk 18,8), 6 (1998) 50–62.
„Szem nem látta, fül nem hallotta" (1Kor 2,9), 6 (1998) 63–76.
A Fiú születése az Atyától, 7 (1999) 31–36.
A Húsvét az Egyház életében, 8 (2000) 65–69.
A nők papságának kérdéséhez, 6 (1998) 31–40.
Hit, és az élet célja, 6 (1998) 41–49.
Isten az Újszövetségben, 7 (1999) 36–42.
Örök megváltás, 6 (1998) 23–30.
Új utak a teológiában, 6 (1998) 10–22.

GALL, Robert Le
Isten nevei a liturgiában, 1 (1993) 31–47.
GARIN, Étienne
A karizmatikus megújulás és az új közösségek: egy prófétai valóság, 6 (1998) 35–53.
GERL, Hanna-Barbara
„A bárányt sietve egyétek". A keresztény liturgia, mint anti-extázis, 3 (1995) 43–50.
Milyen világot kell újra evangelizálni?, 1 (1993) 11–14.
GÖRRES, Albert
Ismeri-e a lélektan az embert?, 5 (1997) 37–47.
GUITTON, Jean
Az imádság, 4 (1996) 41–47.
Isten és a tudomány (részlet), 6 (1998) 43–64.
HAAG, Ernst
A szenvedés értelme az Ószövetségben, 3 (1995) 22–32.
HATTRUP, Dieter
Krisztus és az idők teljessége, 5 (1997) 3–11.
HENRICI, Peter
A hit megtapasztalása, 5 (1997) 15–19.
A lelki ember és az értelem, 2 (1994) 23–30.
A remény mint keresztény életforma, 5 (1997) 3–9.
A szenvedés mint feladat, 3 (1995) 16–21.
A teológiai fejlődés útja korunkban, 3 (1995) 3–14.
Az Egyház fiatalsága. Irenaeus egyik mondatának kifejtése, 4 (1996) 3–8.
Az ember meghatározása, 1 (1993) 3–17.
Bérmálás, a Szentlélek szentsége, 6 (1998) 3–14.
Fides et Ratio – A harmadik évezrednek szánt enciklika, 7 (1999) 3–18.
HILAIRE, Yves-Marie
A Szentszék és a nacionalista kihívás a XX. században, 2 (1994) 18–26.
Politikai vagy szociális katolicizmus? Gondolatok a világi hívők vallási mozgalmáról Európában (1860–1914), 1 (1993) 30–41.

HILDEBRAND, Dietrich von
Vallás és szépség, 6 (1998) 28–34.

HUOT, Jean-Claude
Európa a menekültekkel szemben: az emberi jogok és az államérdek közt, 7 (1999) 51–66.

II. JÁNOS PÁL pápa
Beszéd az Európa Közösség előtt, 1 (1993) 53–60.
Életállapotok és hivatások, 1 (1993) 71–72.

JÁKI Szaniszló
A Katolikus értelmiségi, 8 (2000) 49–70.
A tudomány bibliai alapjai, 5 (1997) 44–53.
Angyalok, állatok és a hit fénye, 3 (1995) 32–42.
Klónozás és érvelés, 5 (1997) 48–60.
Newmann és a tudomány, 6 (1998) 54–71.
Newmann és az evolúció, 7 (1999) 43–70.

KASPER, Walter
Posztmodern dogmatika? Hozzászólás egy amerikai teológiai vitához, 3 (1995) 63–71.

KERESZTY Rókus
Jézus feltámadása, 2 (1994).
Krisztus és Mónika. Az életszentség szerepe a teológia megújulásában, 1 (1993) 61–74.

KERKHOFS, Jan
Európa ma – az egyházak szemszögéből nézve, 1 (1993) 15–21.

KNAPP, Andreas
Szociobiológia és kersztény erkölcs, 2 (1994) 41–52.

KNOCH, Wendelin
A világ – Isten jó teremtése? (Környezeti válság és keresztény istentan), 1 (1993) 67–76.

KRIELE, Martin
Etika, jog, lelkiismeret, 2 (1994) 31–39.

LAMBRECHT, Jan
Krisztus uralma, 3 (1995) 18–24.

LANGEN, Thomas
A kozmosz szenvedése, 3 (1995) 33–41.
LE GALL, Robert
Két himnusz a Szentlélekhez: Veni Creator Spiritus. Veni sancte Spiritus, 6 (1998) 11–27.
LECLERC, Marc
A fizikai világ hármas egysége, 2 (1994) 22–31.
LEHMANN, Karl
Mit jelent Európa újra evangelizálása?, 1 (1993) 3–10.
LÉNA, Margarete
Kelj fel és járj! A nevelés mélyebb értelme, 4 (1996) 9–18.
LEWIS, C.S.
A megbocsátásról, 8 (2000) 21–25.
LOBKOWICZ, Nikolaus
Vallási tapasztalás, 5 (1997) 3–5.
LÖSER, Werner
Jézus Krisztus Isten örök Fia, 2 (1994) 17–26.
LÖW, Reinhard
Evolucionizmus és természetbölcselet, 2 (1994) 32–40.
MAIER, Hans
A keresztény időszámítás, 5 (1997) 12–22.
Szocializmus után – szociális etika?, 1 (1993) 50–57.
MENKE, Carl Heinz
Modern és posztmodern vallásosság, 3 (1995) 54–62.
MESSNER, Johannes
Mi az emberi méltóság?, 1 (1993) 17–23.
MEYER, Hans Joachim
Politikai okosság, 6 (1998) 56–62.
MOLL, Helmut
A hit vértanúi a XX. században, 6 (1998) 63–71.
NEWMANN, John Henry
A lelkiismeret fenomenológiája mint „istenérv", 7 (1999) 52–56.

NIEMENN, Urlich J.
Depressziósok és öngyilkosok reménye? (Pszichopatológiai tapasztalatok), 5 (1997) 30–39.
NOTKERUS Balbulus Beatus
Karácsonyi szekvenciája, 3 (1995) 68–69.
NOYEN, Caros, O. Carm.
Osztozzatok örömömben. Megjegyzések a tékozló fiúról szóló példabeszédhez, 2 (1994) 3–10.
NYSSEN, Wilhelm
A keleti egyház liturgiája, 4 (1996) 33–40.
O'DONNEL, John SJ
Teológiai módszer a dogmatikus-szisztematikus teológiában, 5 (1997) 54–69.
Hans Urs von Balthasar teológiája, 8 (2000) 3–23.
PANNENBERG, Wolfhart
Az egyházak és az európai egység, 2 (1994) 50–58.
PETRAROIA, Pietro
Megőrizni a hagyomány dimenzióját, 8 (2000) 46–48.
PETRELLA, Riccardo
A Törvény Új Kőtáblái, 4 (1996) 48–52.
POMPEY, Heinrich
„Halálra szántak vagyunk, de élünk" (2 Kor 4,11), 5 (1997) 9–14.
POTTERIE, Ignace de La
A csodálatos kenyérszaporítás, 5 (1997) 13–24.
Szentírás olvasás „Lélekben". (Lehet ma a Bibliát az Atyák értelmezési módszerével olvasni?), 1 (1993) 60–77.
PUCELJ, Jose
Egyház és állam, 4 (1996) 25–31.
PUTTMANN, Andreas
A fiatalok értékítéletei, 4 (1996) 19–32.
RATZINGER, Joseph
Communio-célkitűzés, 1 (1993) 20–32.
A hit mai akadályai, 4 (1996) 60–68.

A katekizmus: irodalmi műfaj, címzettek és módszerek, 2 (1994) 47–51.
A liturgikus megújulás. Beszélgetések a hitről – részlet., 4 (1996) 48–60.
A világ és az ember képe a szent zenében, 5 (1997) 61–70.
Az „új szövetség" az üdvösség történetében, 4 (1996) 46–59.
Az egyházi zene teológiai gondjai, 4 (1996) 53–60.
Az Eucharisztia ünneplésének formája és tartalma, 4 (1996) 24–32.
Az új katekizmus, 2 (1994) 57–63.
Felkészítés a papságra, 5 (1997) 48–65.
Hit és filozófia, 7 (1999) 43–49.
Hit, igazság és kultúra. Gondolatok a Fides et Ratio enciklikával kapcsolatban, 7 (1999) 19–40.
Jézus Krisztus ma, 2 (1994) 8–16.
Párbeszéd a vallások között, 6 (1998) 28–36.

REBIĆ, ADALBERT
„Ülj az én jobbomra" (Zsolt 110,1), 3 (1995) 25–31.
A feltámadás hite az Ószövetségben, 3 (1995) 20–26.

REINHARDT, Klaus
Új utak a mai krisztológiában, 2 (1994) 35–48.

ROEGELE, Otto B.
Az evangelizáció szellemi háttere, 3 (1995) 15–25.

ROUILLER, Grégoire
Élet az Ő nevében. A „név" teológiája Szent Jánosnál, 1 (1993) 22–30.

RUH, Ulrich
Vallási elképzelések egy szekularizált társadalomban, 4 (1996) 38–45.

SALES, Michel
Ki tudja kiejteni Isten nevét? A név szentségétől valamenynyi szó súlyosságáig, 1 (1993) 3–21.

SCHEFFCZYK, Leo
„Képviselés" és a pap küldetése, 5 (1997) 65–78.
A bűnbánat szentségének sajátos üdvözítő hatása, 4 (1996) 61–75.

A cölibátus, mint a papi lét és szolgálat formáló ereje, 4 (1996) 69–80.
Az Egyház mint Jézus Krisztust jelképező teljes szentség, 4 (1996) 42–73.
Hit és vallás, 4 (1996) 21–27.

SCHINDLER, David L.
Életszentség és szellemi élet, 3 (1995) 26–39.
Modern, posztmodern, és az ateizmus problémája, 8 (2000) 24–47.

SCHIPPERGES, Carl-Josef
Az egyenlőségi társadalom, 2 (1994) 40–46.
Vallás és politika, 6 (1998) 45–55.

SCHNEIDER, Gerhard
Krisztus örök elő-létezése az Újszövetségben, 2 (1994) 27–34.

SCHNEIDER, Michael
A vándoregyház teológiája, 5 (1997) 38–43.

SCHÖDING, Thomas
A hit, mint Istennek adott válasz, 4 (1996) 12–20.

SCHÖNBORN, Christoph
A „test feltámadása" az Egyház tanításában, 3 (1995) 31–44.
A katekizmus vezérgondolatai, fő témái, 2 (1994) 52–60.
A teremtés hite és a fejlődéselmélet, 2 (1994) 11–21.
Isten örökre ember is marad, 3 (1995) 3–13.

SCHULZE, Marzus
A testtől elvált lélek, 3 (1995) 45–50.

SEDULIUS, Caelius
Üdvözlése az Isten Anyjához, 3 (1995) 67.

SERVAIS, Jacques
A szentgyónás, az irgalmas Atya szentsége, 8 (2000) 1–20.

SICARI, Antonio
Küldetés, aszkézis, válság, 1 (1993) 33–41.
Megtestesülés és feltámadás, 3 (1995) 27–30.

SIMOENS, Yves
Izrael Ura és Jézus Krisztus Atyja, 7 (1999) 50–63.

SLESINSKI, Robert F.
A modern kor vége és a keleti egyház szellemi dimenziói, 3 (1995) 40–53.

SPAEMANN, Robert
A relativizmus zsákutcája. Interjú Robert Spaemann német filozófussal (Aceprensa), 2 (1994) 49–56.

SPIEKER, Manfred
Kereszténység és független alkotmányos állam, 4 (1996) 14–24.
Nemzeti tudat és vallás, 2 (1994) 27–35.

SPITERIS, Yannis
A középkori Bizánc és a pápaság (Második, befejező rész), 7 (1999) 16–42.
A középkori Bizánc és a pápaság, 7 (1999) 18–30.

STEIN, Edith
Gondolatok a nagyhétről. 1938. április 10–21: Örökfogadalmamra előkészítő lelkigyakorlat, 8 (2000) 35–47.

STILWEL, Peter
Isten és császár, 4 (1996) 3–13.

STRAUB, Eberhard
Egy ország – sok nemzet. Gondolatok az „egyesült" Európáról, 2 (1994) 42–49.
Nyugat önfeledtsége. Az evangélium mint a szekularizált világ végső magyarázata, 1 (1993) 22–29.
Világi hatalom és isteni dicsőség, 4 (1996) 32–39.

STROK, Klemens
Jézus csodatettei, 5 (1997) 3–12.

STRUKELJ, Anton
A remény nem csal meg, 5 (1997) 10–18.
Az üldögélő teológiától a térdelő teológiáig. Teológia és szentség Hans Urs von Balthasar megfogalmazásában, 3 (1995) 67–78.

SUDEBRACK, Josef
A csodák és a csoda, 5 (1997) 41–53.

Keresztény misztika és egyházi hit, 5 (1997) 20–27.

SULLIVAN, Francis A.
A gyógyítás karizmája, 5 (1997) 36–40.

TAFT, Robert F.
Mit nyújt a liturgia? A megváltástan tükröződése a liturgiában, 4 (1996) 11–23.

URRUTIA, Francisco Javier SJ
A Tanítóhivatal működése, 3 (1995) 60–70.

VANHOYE, Albert SJ
A papság a bibliában, 6 (1998) 15–28.

VERWEYEN, Hans Jürgen
Jézus csodáinak értelme és valósága, 5 (1997) 25–30.

WALDENFELS, Hans
A vallások tanítása az üdvösségről, 6 (1998) 16–27.

WIEDENHOFER, Siegfried
Beszélhetünk-e politikai teológiáról, 4 (1996) 40–47.

WILKANOWICZ, Stefan
A keresztény humanizmus II. János Pál pápa nyilatkozataiban, 1 (1993) 42–49.

XII. PIUS
A demokrácia, 4 (1996) 61–72.
Az igazságos és tisztességes béke érdekében, 2 (1994) 72–74.

ZELINSZKIJ, Vladimir
Az Atya kinyilatkoztatása a bizánci liturgia fényében, 8 (2000) 24–34.

ZIMMERMANN, Albert
Keresztény hit és modern filozófiai antropológia, 6 (1998) 65–70.

ZUCAL, Silvano
Guardini és az erősség erénye, 8 (2000) 47–69.

ZVERINA, Josef
A vallási tapasztalás felvázolása, 5 (1997) 6–8.

Kedves Előfizetőnk!

A szerkesztőség az olvasók megértését kéri e szám késedelmes megjelenése miatt.

- Egy éves **előfizetés**: 1200.- Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 1000.- Ft
- **Külföldi** előfizetés: 1700.- Ft
  (a jelentősen emelkedett postaköltség miatt)
- Régi szám: 100.- Ft + postaköltség

A *COMMUNIO* folyóirat **eddig megjelent számai**nak tartalma:

1993. 1. Az ember és az örök élet *Már nem kapható.*
1993. 2. Európa – új evangelizálás *Már nem kapható.*
1993. 3. Az ember hivatása
1993. 4. Isten neve
1994. 1. Hit a teremtésben
1994. 2. Európa lelkisége
1994. 3. Isten irgalmassága
1994. 4. Isten örök Fia
1995. 1. Isten és ember szenvedése
1995. 2. Istenről beszélünk
1995. 3. Hiszem a test feltámadását
1995. 4. Idő és öröklét Ura
1996. 1. Isten és császár
1996. 2. Egyház és fiatalság
1996. 3. Isten és emberek műve
1996. 4. Istennek adott válasz
1997. 1. Jézus csodái
1997. 2. A remény nem csal meg
1997. 3. Tedd ide kezed
1997. 4. Krisztus az idők teljessége

1998. 1. Szentlélek éve
1998. 2. Gál Ferenc emlékezete
1998. 3. Veni Sancte Spiritus
1998. 4. Vedd a Szentlelket
1999. 1. Az Atya éve
1999. 2. Isten az Atya
1999. 3. Clementissime Pater...
1999. 4. Fides et Ratio
2000. 1. Kettős millennium
2000. 2. Az erősség erénye
2000. 3 Az irgalmas Atya szentsége
2000. 4. Szentháromság és Eucharisztia

Címünk:

Communio Alapítvány,
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4557 Washington, D.C. 20017) – David L. Schindler (dir.)

Arab: *Al-Ligâ: Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Mihel Hayek (dir.)

Argentin: *Revista Catolica Internacional Communio* (Posadas 1370, 1011 Buenos Aires) – Alberto Espezel (dir.)

Brazil: *Revista international católica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, 20240-150 Rio de Janiero) – Estevao T. Bettencourt (secr.)

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio* (Los acantos 1317, Casilla 976, Centro de Casillas, Santiago de Chile) – Fernando Moreno (dir.)

Cseh: *Mezinárodni Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, Cz-11000 Praha 1) – František X. Halas (dir.)

Flamand-holland: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

Francia: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Vincent Carraud (dir.)

Horvát: *Svesci Communio* (Kščanska Sadašnjost, Marulicev trg 14, CR-10000 Zagreb) – Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL-60959 Poznan) – Lucjan Balter (dir.)

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Gladbacher Str. 19, D-50672 Köln) – Maximilian Grenier (dir.)

Olasz: *Rivista Internacionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.)

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.)

Spanyol: *Revista Catolica Internacional Communio* (Ediciones Encuentro, c/Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.)

Szlovén: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Zrinjskega 13, SLO-61000 Ljubljana) – Tomaz Podobnik (dir.)

Ukrán: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (Zakarpatska vul. 18, 294017 Uzgorod)

2000.

VIII. évf. 4. szám

Tartalomjegyzék

Előszó 1

Marc QUELLET
Szentháromság és Eucharisztia –
A Szövetség misztériuma 3

Guy BEDOUELLE
Egész a töredékben
(Hommage â Robert Bressonl) 28

Louis BOUYER
Hagyomány és megújulás 37

Giampiero BOF
Folyóiratok és teológiai kultúra 55

A Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
első nyolc évfolyamának cikkei (1993–2000) 59