XVI. évf. 2008/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Eucharisztia

Peter Henrici • Eucharisztia és ekkléziológia a modern gondolkodás tükrében

Olivier Boulnois • A szeretet ajándéka

Kurt Koch • Az egy római mise-rítus két formája

Gloria Braunsteiner • A megélt hit kifejeződése a liturgiában. – Joseph Ratzinger liturgikus teológiája

Gruber László • A reprezentáció (képviselet) – teológia II. János Pál papság-teológiájában

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz • „A sötétségben elrejtve". Edith Stein misztikus elmélete *A Kereszt tudománya* című művében (1942)

Michael Figura • Nyugtalan a mi szívünk, amíg benned megnyugvásra nem lel. Az ágostoni „cor inquietum" hatása Henri de Lubacnál

Kereszty Rókus • A vallásközi párbeszéd föladatai és eredményei. A vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé

Puskás Attila • Laudáció Anton Ziegenaus tiszteletére

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYŐRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,
ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,
SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ
TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.
E-MAIL: COMMUNIO@ELLA.HU

ISSN 1217-2456

KIADJA
A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA
KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

Előszó

Idén májusban volt 70 esztendeje, hogy Budapesten megtartották a XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszust. Ennek az évfordulónak nem volt különösebben nagy visszhangja a hazai katolikus sajtóban, talán túl sok évfordulót ünneplünk időnként. Az emlékezés-emlékezet ereje is meggyöngülhet és az ünnepelt esemény világoskodó fényei is kihunyhatnak. Ez ugyan közhely, az emberi emlékezésre mégis érvényes.

Az Egyházban létezik azonban egy olyan isteni eredetű emlékezet-emlékezés, amely két évezred múltán sem veszített erejéből és fényei elvilágítanak az emberiség jövőjének végső horizontjáig, ami egyúttal esemény: a feltámadott Krisztus visszatér ítélni eleveneket és holtakat. A *Communio* nemzetközi katolikus teológiai és kulturális folyóirat több nemzeti kiadása szentelt az elmúlt hónapokban nagyobb figyelmet az Eucharisztia misztériumának. A magyar *Communio* hazai szerkesztősége e példákból inspirálódva szentel a mostani, kettős számban nagyobb teret e témának. Az eucharisztikus emlékezet-emlékezés jelenlét és egyúttal ajándék. A hívő ember számára Jézus Krisztus testének és vérének valóságos jelenlétéhez kétség nem férhet, és az isteni ajándékot a megszentelő kegyelem állapotában lévők bizton vehetik magukhoz, mint táplálékot az örök életre és e földi életre.

Az Egyház változatlan, változtathatatlan tanítását egy megváltozott világképpel rendelkező társadalomban nem mindig egyszerű elfogadni. Peter Henrici püspök írásában az Eucharisztia ekkléziológiai szempontjait tárgyalja a megváltozott filozófiai és tudományos világkép tükrében. Merészen rámutat arra, hogy a gyakori, szinte automatikus szentáldozások nagy száma nem feltétlenül a hit elmélyültségét, az erkölcsi élet minőségibbé válását tükrözi, inkább a válság jele, amelyet a bűnbánat szentségével összefüggésben is érdemes lesz szemrevételezni.

Olivier Boulnois a szeretet ajándékát ókori és középkori szerzők megközelítésén keresztül mutatja be, és nyomukban olyan következtetésekre jut, amelyek összhangban állnak az evangéliumi követelményekkel és az idők széljárásaitól meg nem változó keresztény etikában mindvégig jelen maradnak.

A XX. század pápái kivétel nélkül valamennyien foglalkoztak az Eucharisztia tanával, és tettek közzé e tárgyú apostoli körleveleket. Szimbolikus jelentőségű, hogy élete alkonyán II. János Pál pápa kibővítette a rózsafüzér titkait és a meglévőkhöz hozzáadott öt újat. Ezek a fényességes titkok. A boldog emlékű pápa 2002. október 16-án tette közzé enciklikáját a rózsafüzér gyarapodásáról és az egyik új titok az Eucharisztia alapításáról szól. Jelenlegi Szentatyánk, XVI. Benedek pápa eucharisztikus körlevele, a *Donum caritatis* kezdetű enciklikában az oltáriszentség iránti odaadóbb tiszteletet szorgalmazza, amely a hit kifejeződése és tanúságtétel az Eucharisztia szentségétől távol lévő emberek felé.

Az Eucharisztiától elválaszthatatlan az *in persona Christi* cselekvő pap, aki II. János Pál apostoli tanításában, evangelizációs útjai során elmondott beszédeiben állandóan jelen van. Az e témát röviden bemutató szerző több mint fél évtizeden keresztül foglalkozott a pápai tanítással és meglátásainak rövid összegzése a magyar teológiai irodalom nyeresége. A többi tanulmány is a keresztény hit elmélyítését célozza, és a szerkesztőség reméli, hogy sem a szerzők, sem a fordítók nem munkálkodtak hiába, önzetlen munkájukkal Krisztus Egyházának ügyét szolgálják. Az elmúlt év 3–4. számának témája – Nemi identitás – kristálytiszta katolikus hangvétele miatt pozitív fogadtatásra talált számos olvasónál, és a szerkesztőség jóleső érzéssel nyugtázta, hogy a hazánkban mesterségesen szított szellemi zűrzavar nem éri el célját, a józan értelem és a természet-törvény, valamint természetfölötti törvény semmibe vételét. A *Communio* nemzetközi katolikus és kulturális folyóirat számos nyelven megjelenve, a következőkben is igyekszik megfelelni a harminchárom évvel ezelőtt megfogalmazott célkitűzésének. A nemzetközi *Communio* idén lépett a krisztusi korba.

Üdv az olvasóknak!

a Szerkesztőség

Peter Henrici

Eucharisztia és ekkléziológia a modern gondolkodás tükrében

II. János Pál pápa utolsó, *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikájában utalt arra a bensőséges kötelékre, amely az Egyház misztériumát az Eucharisztiával egyesíti, és XVI. Benedek a *Sacramentum Caritatis* szinódus utáni levelében (14-16.) ezt újra leszögezte. Ez a két megnyilatkozás, puszta létével rámutat arra a mély válságra, amely egyenlőképpen érinti mind az egyik, mind a másik misztériumot.

E kettős válság legnyugtalanítóbb jele a papi hivatások hiánya az északatlanti országokban. Jelzi, hogy az Egyház szentsége iránti érzék teljesen eltűnőben van. Számos hívő nem lát mást az Egyházban, mint egy társulást, hasonlatosat valamiféle politikai vagy gazdasági intézményhez, amely fölajánlja a szolgálatait annak, aki igénybe akarja venni, és amelyet a gyakorlati hatékonyság meg a *management* bevett szabályai szerint kell adminisztrálni és irányítani.

Az Eucharisztia misztériumával kapcsolatban a válság paradox módon először is az áldozások számának megsokszorozódásában jelentkezik. Aki részt vesz a misén, az áldozik is, gyakran automatikusan és meggondolatlanul. Nem szabad csodálkozni, ha a katolikusok túlnyomó többsége értetlenül szemléli, az Egyház miért tagadja meg az eucharisztikus „vendégséget" más felekezetek kereszténytől, vagy az elvált és újraházasodott katolikusoktól. Az a jámbor tisztelet és illő félelem, amely az Eucharisztia misztériumát megilletné, eltűnőben. A tisztelet jelei, melyek az Oltáriszentséget megilletik és a szentségimádás – ez utóbbit XVI. Benedek szüntelenül javasolja – kiveszőben vannak.

A kettős, eucharisztikus és ekkléziológiai misztérium meg nem értése nem magyarázható meg kizárólagosan az általános elvilágiasodásból vagy a II. Vatikáni Zsinat mellékhatásából. A modern filozófiai gondolkodás változásában ki lehet mutatni azokat az elemeket, amelyek kortársaink gondolkodásában elhalványították az Egyház és az Eucharisztia misztériuma iránti

érzéket, vagy legalábbis nehézzé, talán elfogadhatatlanná teszik misztériumkénti tudomásul vételüket. Úgy tűnik, e két misztérium majdhogynem érinthető realitása, valósága teszi nehézzé elfogadásukat.

1.

Az átlényegülésbe (*transsubstantiatio*) vetett hittel szemben fölsorakoztatott ellenvetések a XVII. és a XIX. század között születtek. Úgy látszik, részint a modern tudományok születésének tulajdoníthatók, amelyek átalakították a bennünket körülvevő világ érzékelését. Az „eucharisztikus fizika" problémái csak a felszínét, a látványos részét mutatják ennek a mélyreható változásnak[1]

1.1. Ha hinni lehet a Pietro Redondi által a Hittani Kongregáció levéltárában felkutatott dokumentumnak és az ezt körülvevő, általa rekonstruált történetnek[2], Galileit, a modern tudományosság alapító atyját eucharisztikus eretnekséggel is vádolták. A vád lényegileg arra vonatkozott, hogy ő tagadta az érzékelhető tulajdonságok objektív realitását – tárgyilagos valóságát –, amit mi másodlagosaknak nevezünk (ti. a színek, a hangok, az illatok, az ízek, a hőmérséklet). Ezek – mondta ő – csak szubjektív benyomások, hasonlatosak a csiklandozáshoz, amelyet a test csak bizonyos részein érez, és ami nincs meg a csiklandozó tollban. Egyedül a mennyiség létezik a maga tulajdonságaival, mint a nagyság, a forma és a mozgás, egyszóval ami a matematika tárgya.

Márpedig az anyagi világ ilyetén, a matematikai fizika által „intellektualizált" (szellemiesített) látásmódja az anyagi világnak nehezen hagyott helyet az eucharisztikus misztérium realizmusa számára. Mi lesz a kenyér és a bor színeinek megmaradásával, ha ezek mindössze csak szubjektív benyomások (vagy, amint Galilei mondta, puszta „nevek"), és miként lehetséges Krisztus testének valóságos jelenléte a tisztára matematikai kapcsolatok univerzumában? Ez a némileg torzrajz-szerű összegzés legalábbis részben megmagyarázza azt a zavart, amit kortársaink közül sokan éreznek az ennyire „érzékelhető" és „realista" misztériummal szemben, amilyen az Eucharisztia.

[1] Jean-Robert Armogathe, *Theologia cartesiana, L'explication de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets.* LaHaye, Néjhoff, 1977, et Xavier Tilliette, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel,* Paris, Éditions du Cerf, 2006.

[2] Pietro Redondi, *Galilei eretico,* Torino, Einaudi, 1983.

A Galilei által képviselt tudományosság további története azt igazolja, hogy ez a vázlatos kép nem túloz. Descartes azért, hogy filozófiailag megalapozza a Galilei-féle tudományt, tovább semlegesítette az anyagi világot, azt visszavezetve a *res extensa*-ra, vagyis csak a matematikai kiterjedést-megjelenést vette figyelembe mint a lényeget-szubsztanciát. Ez a felfogás méginkább ellentétbe került a *transsubstantiatio* klasszikus magyarázatával, ami Descartes számára egyházi cenzúrát eredményezett.

Leibniz monadikus felfogása az előzőkhöz hasonlóan teljesen intellektuális, az anyagi világot a „jelenségre" fokozta le, s ez által kifejezetten lehetetlenné tette a *transsubstantiatio* magyarázatát. Emiatt Leibniznek jó luteránusként nem kellett nyugtalankodnia, hiszen hite nem kötelezte az átlényegülés tanának elfogadására, komolyan vételére. Élete utolsó éveiben egy jezsuitával levelezett, és Des Bosses atya állhatatosan számon kérte rajta, miként tudja a monadikus filozófiáját kibékíteni az átlényegülés katolikus tanával, amelyben a test fogalma fontos szerepet játszik. Ökumenikus hajlandóságától serkentve, s hogy eleget tegyen levelező társának, Leibniz a monadikus elméletéhez új elemet adott hozzá, a *„vinculum substantiale"* hipotézisét, *„aliquid phaenomena extra animam realisans*", amelynek köszönhetően *„ex pluribus substantiis*" (vagyis a monaszokból) *„oritur una nova*", vagyis a test valódi „összetett lényege".[3]

Leibniz akármennyire is hitelesnek tartotta ezt a feltevését, az gyökeresen megváltoztatta volna monadikus filozófiáját, s talán a modern filozófia egész intellektualista irányzatát. Ez az az irányzat, amelynek légkörében ma is élünk, legtöbbször öntudatlanul. Miközben továbbra is azt mondjuk, hogy „a nap fölkel" és „lenyugszik", többé nem viseltetünk teljes bizalommal érzékeink iránt, folyamatosan tudatában annak, hogy a nap marad ugyanott és a föld forog-mozog. Ugyanúgy hajlunk arra, hogy az „igazság", az igazi természete mindannak, amit az érzékeink által fölfogunk, abban áll, amit érzékeinkkel mi nem fogunk föl, vagyis az atomok, molekulák és elektronrezgések kölcsönös kapcsolataiban, az élők számára a DNS strukturáiban. És mit mondjunk a kortárs emberről, aki a tudomány még reális világa mellett felépít magának egy teljesen virtuális, teljesen az ember által kitalált *second world*-ot?

Az érzékelhető világ elveszítése, vagy még pontosabban a mi bizalmunk elveszítése az érzékeink által fölfogottak elveszítésével megmagyarázható,

[3] C. J. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz,* II, Berlin, Weidmann, 1879, pp. 291–521, p. 438. Vittorio MATHIEU, *Leibniz et Des Bosses (1706–1716),* Torino, Giannichelli, 1960.

legalábbis nagyrészt, az eucharisztikus misztérium értelmének az elvesztésével. Ez a misztérium valójában nem csak Krisztus testének és vérének a jelenlétét hirdeti, hanem méginkább az érzékelhető (*sensible*) jelenlétét, jóllehet olyan színek alatt, amelyek – úgy tűnik – egyáltalán nem tolmácsolják ezt a jelenlétet. Márpedig anélkül, hogy visszatérnénk a hamis, naivan arisztotelészi realizmushoz, be kell vallani, hogy a világ és ezen belül a dolgok és a személyek ebben a világban, vagyis mi elsősorban érzékeink által vagyunk jelen. A világban vagyunk és a világ bennünk van a benyomásaink-érzékeléseink révén. Ez érvényes Krisztus eucharisztikus jelenléte esetében is, még ha *visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur.*[4] A hit szavának hitelt adva kitartóan hisszük, hogy Krisztus „itt" van, és hogy ezek az érzékelhető „ez az…" a föltámadt Krisztus teste és vére. Márpedig magunkat arról meggyőzve, hogy ezek az „ez az"-ok csak tisztára szubjektív látszatok, és hogy ez az „itt" csupán intellektuális jelölés, az ember kiüresíti – ténylegesen – az eucharisztikus Krisztus jelenlétének objektív (még ha naivnak is tartható) realizmusát.

1.2. Az Eucharisztia protestáns teológiai értelmezései, amint már Leibniz kapcsán megjegyeztük, kevesebb nehézséget éreznek a szentség deszenzibilitása – érzékelhetetlensége kapcsán. Ez különösen igaz a Zwinglit követő irányzat számára, mert számára az eucharisztikus színek (kenyér és bor) mindössze Krisztus jelenlétének szimbólumai az utolsó vacsora közösségi ünneplésekor. Ám Luther számára is, és Kálvinnak, ami az elsőséget biztosítja, a kenyér és a bor vétele; mert csak ebben a cselekedetben (vagy a lutheránusok számára cselekedet és kegyelem) jelenik meg Krisztus a hívek számára. Ezekben az irányzatokban semmi hely nincs az Oltáriszentség tisztelete vagy imádása számára.

Föl lehet tehát tenni a kérdést, hogy a katolikusoknál jelentkező, jelenlegi válsága az eucharisztikus kultusznak nem tulajdonítható-e a protestantizmus láthatatlan befolyásának? Megállapítható, hogy a protestánsoknál is csökken az úrvacsora tisztelete, noha azt mind gyakrabban ünneplik. Az eucharisztikus misztérium értelme (iránti érzék = sens) tehát itt is, ott is eltűnőben. A mindennapi életben a modern ember magát az érzékelhető jelenségekre bízza – kivéve a gyermekeket, a művészeket és a szerelmeseket (*amants*) – képtelen többé meglátni valami fontosabb, érzékelhetőség fölötti (szupraszensibilis) vagy misztériumos tény manifesztálódását-megnyilvánulását. A természet a modern ember szemében az alakíthatóság szempont-

[4] Szem, ízlés, tapintás megcsalódhatik: De a hallás Rólad hittel biztosít. (Babits Mihály fordítása)

jából az emberi cselekvés anyagaként jelenik meg, és többé nem ajándékként, „adottság"-ként, ami mint ilyen, mindig rejt magában valami misztériumos vonást, sőt ami valakinek – aki ad! – a jelenléte. Ugyanígy az eucharisztikus színek számos hívő számára mindössze földi táplálékot jelentenek a többi sok ilyen sorában – „szent kenyér" mondják néha a hitoktatók. Következésképpen az Eucharisztia celebrálásakor a hangsúly inkább arra tevődik, amit mi magunk teszünk és kevésbé az ajándékon van, amit mi ebben kapunk. Protestáns részről a „kultusz" elnevezés azt sugallja, hogy az úrvacsora lényege főként a kultikus cselekedetekben rejtezik.

2.

A fenti megfontolások az Eucharisztia témájától az Egyházéhoz vezetnek. Hasonló nehézség jelentkezik, amikor egy látszólag teljesen emberi valóságot (Egyház) napvilágra jutott misztériumként szemlélünk. Főként az anglikán és protestáns hagyományon felnőtt filozófusoknál – akik nem foglalkoztak az átlényegüléssel – jelentkeznek ilyen ekkléziólogiai megfontolások.

2.1. A filozófiai ekkléziológia első formája abban áll, hogy az Egyházat tisztán emberi társulatnak tartja: ez azonos és szükségszerű azzal a társulattal, amely az abszolutista állam megalapításához vezetett, mint Thomas Hobbesnál, vagy legyen az a szabad és spontán állam, mint John Locke-nál. Kant azon erőfeszítésében, hogy az erkölcsiség valamennyi érzékelhető elemét megtisztítsa, erőteljesen bírálta a „hamis kultuszt" («Afterdienst»), amelyet a látható Egyház „alkotmányos" vallása végez. Ám helyeselte a „láthatatlan Egyház" létezését, „a jók gyülekezetét az erény zászlaja alatt", amely szükséges volt az általa jóváhagyott erkölcsiség megvalósítására egy olyan világban, amelyet a „radikális rossz" ural, belegyökerezve az emberek szívébe.[5]

2.2. Vele ellentétben Hegel érdeme az ekkléziológiát és az eucharisztikus teológiát egybefűző kötelék világos észlelése és kifejtése. Utolsó, általa közzétett írásai egyikében, a *Filozófiai tudományok enciklopédiája* második és harmadik kiadásában Hegel az 552. paragrafushoz hosszú „megjegyzést" fűzött az „Egyház és a vallás közötti kapcsolatról". Ez az eszmefuttatás nem a pillanat szülötte, hanem Hegel kiérlelt és folyamatosan javasolt elképzeléseinek összegzése az ekkléziológiával és az Eucharisztiával kapcsolatban. Azt állítja, hogy „az állam a társadalom együttgondolkodásán nyugszik, amit a

[5] Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la seule raison /1793)* Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965. Quatrieme Partie: Du vrai et du faux culte sous la souveraineté du bon principe.

vallási érzés" alapoz meg, és ennek az érzésnek a tartalma „Isten, akit az ember lélekben és igazságban ismer meg", vagyis a megismert Isten maga az emberi lélek igazsága, amikor az legmélyebb lényegével számot vet.[6]

Jóllehet Hegel nem nevezi nevén sem az Egyházat, sem az ekkléziológiát, ebben a gondolatmenetben összeköti a katolikus egyházi struktúrákat az Eucharisztia katolikus felfogásával, illetve véleménye szerint a struktúrák az Eucharisztia eszméjétől függenek. Hegel más „külsőségeket" is felsorol: a hangos imádságot, a szentek közbenjárásának kérését, az ereklyék tiszteletét, a cselekedetek szerinti megigazulást, a búcsúkat… a katolikus egyházi élet valamennyi jellegzetességét. Később kárhoztatja a tisztaságra, engedelmességre, szegénységre tett szerzetesi „szentségi" fogadalmat, vagyis az emberi személyiség tökéletességre törekvését a társadalomba történő „etikus" illeszkedésén kívül. Hegel a hármas fogadalom helyett hármas „etikai tettet" (»Sittlichkeit«) javasol, ami a házasság, a foglalkozásbeli ténykedés és engedelmesség az államnak: ez a triász, ami a *jog filozófiáját* strukturálja. A szakrális elvilágiasítása azt a célt szolgálta, hogy a porosz állam „reformált" egyházra támaszkodhasson, ami neki – mármint az államnak – tökéletesen megfelelt.

Hegel megjegyzései kettős reflexióra késztetnek bennünket. Hegelhez hasonlatosan tudatában vagyunk annak a kapcsolatnak, ami a mi katolikus ekkléziológiánkat és különösen a szerzetesi életet és a maga fogadalmait egyesíti az Eucharisztia katolikus fogalmával; ezeket a kapcsolatokat a mi teológiai kézikönyveinkben elég világosan kifejtjük? Másrészt sok katolikus nem éli-e meg ténylegesen a Hegel által szekularizált ekkléziológiát, világos módon (és nem csak gyakorlatban) előnyben részesítve a „házasság, a polgári foglalkozás és az állam törvényeinek való engedelmesség moralitását-erkölcsiségét" a megszentelt cölibátussal, az evangéliumi szegénységgel és a szerzetesi engedelmességgel szemben? Hegelt ellentétes irányban, visszája mentén olvasva, vagyis hangsúlyozva az Oltáriszentség imádásának a fontosságát és elfogadva – amint Hegel azt kimutatta – a következményeket, amelyek belőle fakadnak, talán sikerülne levezetni egy katolikus-eucharisztikus ekkléziológiát.

[6] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Précis de l'Enciclopédie des sciences philosophiques.* Trad J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, pp. 294–297.

3.

Ám Hegel föntebb említett visszafelé olvasása helyett jobb megoldás áll rendelkezésünkre. Időben és szellemi rokonságban hozzánk közelebb rátalálhatunk arra a filozófiára, amely az eucharisztikus misztérium átelmélkedéséből született: ez Maurice Blondel „eucharisztikus szintézise."[7] Valójában Blondel gondolatmenetének első inspirációját akkor kapta, amikor filozófiai tanulmányainak kezdetén hallott a *vinculum substantiale* Leibniz-féle hipotézisről. *Ex pluribus substantiis oritur una nova*, Leibniznek ez az állítása a fiatal egyetemistában egész sereg rezonáns meglátást váltott ki. Intuitiv módon ráébredt arra, hogy ez az *aliquid phaenomena extra anima realizans*, ez a Leibniz által kitalált gondolat a *transsubstantiatio* megmagyarázására, egy poszt-kartéziánus és poszt-kantiánus feleletet tudna adni az érzékelhető világ ontologikus állagának (*consistance*) alapvető problémájára. A v*inculum*, amit Leibniz csak hipotetikus engedményként javasolt a katolikus dogma felé, az Eucharisztia híve, Blondel számára filozófiájának egyik forrása lett.

3.1. Ő Krisztus eucharisztikus testében a teremtés zárókövét látta, a teremtés szegletkövét, *in quo omnia constant*. Ezt a tételezést, ezt az eucharisztikus „pánkrisztizmust", amit Blondel magán-jellegű írásaiban nyíltan hirdet, nem építhette be a doktori tézisébe; neki jó filozófus módjára lépésről lépésre, *per gradus debitos* kellett meghódítania téziseit valamiféle aporetikus-fenomenologikus módon. Ezért, noha gondolatmenete kezdetén bevezeti a *vinculum* fogalmat, ahol úgy tűnik, hogy ez az az emberi cselekvés lenne, ami a jelenségek világának a koherenciáját biztosítja, csak a legvégén és csupán utalással láttatja meg Blondel az igazi *vinculum vinculorum*ot, ami – aki csakis az eucharisztikus Krisztus lehet. Ennek az isteni *vinculum*nak köszönhető, hogy tapasztalataink világa, sőt a modern tudományok világa és társadalmaink világa, és maga a metafizika ontologikus állaggal rendelkeznek, és ebből kiindulva meghatározó értékkel az erkölcsi cselekvés számára. Blondel filozófiai megszokásaink teljes megfordítására szólít föl. Ahelyett, hogy azt kérdezné, miként lehetne a különböző filozófiai rendszereinkben elgondolható a *trassubstantiatio* misztériuma; ő azt akarja megláttatni, hogy csak ennek a misztériumnak a fényénél érthető meg teljesen a filozófus számára tapasztalatunk világa vagy világai.

[7] Xavier Tilliette, op. Cit. (1. jegyzet), pp. 101–116. Mario Antonelli, *L'eucaristia nell' «Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta di un' apologetica filosofica,* Milano, Glossa, 1993. *Communio*, n 149 (XXV. 3),) «L'eucharistie, Mystère d'alliance», mai-juin 2000.

3.2. Blondel ekkléziológiája kevésbé közvetlen, mint az Eucharisztiával kapcsolatos gondolatai. Mégis, a *vinculum substantiale* hipotézisével való első találkozásától kezdve megsejteti annak ekkléziológiai dimenzióját, vagyis: „a lelkek (*esprits*) reális uniója egy testet formálva, mint egy »új szubsztanciát«, mint egységesebb összetételt, szubsztanciálisabbat, ami az általa uralt elemeket magasabb egységre emeli: *unum corpus multi sumus*.[8] Ezzel a páli idézettel Blondel 1930-ban pecsételte meg első, ekkléziológiai intuicióját. Időközben még két sajátos szempontot fejlesztett ki. Egyrészt Blondel szünet nélkül hangsúlyozza, hogy az emberi cselekvés nem fejeződik be a „litterális gyakorlatban", vagyis dogmák és parancsok által szabályozott gyakorlatban, amelynek részét alkotja a szentségi gyakorlat. Másrészt ezt a „litterális gyakorlatot" úgy mutatja be, mint a Hagyomány létrehozóját, és ezt a Hagyományt mint a modernizmus kiúttalanságából való szabadulásként értelmezi. A Hagyomány szerinte lehetővé teszi, hogy „lelkek sokasága térben és időben részesüljön az önmagával mindig azonos igazságban, amely mindig aktuális, régi és új, törések nélküli, kifogyhatatlan, soha nincs leszálló ágban."[9]

A *vinculum substantiale* által ihletett ekkléziológia mindenek előtt az egység ekkléziológiája, az egységé, amely a látható Egyház határait túlhaladja. Blondel ennek kifejezésére a láthatatlan Egyház kantiánus szókincséhez fordul segítségért: „Mily sokat kell gondolkodni a láthatatlan Egyházról, hogy az ember megértse és megízlelje a látható Egyház szépségét és igazságát. Mennyire fontos pontosan megjelölni e város «övezeteit», melyeket nem látunk, hogy még több lelket vezethessünk be annak megszentelt falai közé, amelyet látunk!" – írta 1894-ben naplója lapjain.[10]

A keresztény üdvösségnek a látható Egyházon kívülre terjedése, ez az optimizmus az ő eucharisztikus filozófiájának a gyümölcse. Végeredményben, ha az eucharisztikus Krisztus az, aki megalapozza az egész világ fönnállását és garantálja tapasztalatunk igazságát, fölemelvén „az anyagot nem csupán a szimbólum, hanem a természetfölötti valóság rangjára", az Egyház, amely egész életét ettől a kozmikus Eucharisztiától kapja, hogyan gondolhatná, hogy üdvözítő közvetítésének hatékonysága nem terjed ki az egész világra?

[8] Maurice BLONDEL, *Une énigme historique.* Le „Vinculum substantiale d'après Leibniz et l'ébauche d'un realisme superieur, Paris, Beaucl 1930, pp. VII–VIII.

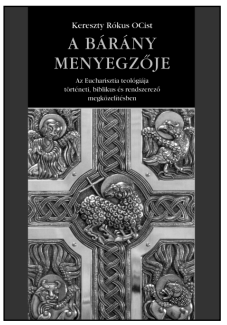
[9] Op. Cit., p. 118.

[10] Maurice BONDEL, *Carnets Intimes* (1881–1894), Paris, Éditions du 1961, pp. 531 s.

Négy évszázad filozófiai gondolkodása – amelyet egyszerre megbotránkoztatott és ösztökélt az Egyház és az Eucharisztia kettős misztériuma, nem csupán ehhez az optimista látásmódhoz, hanem a leghitelesebb keresztény reménység kifejeződéséhez vezetett.

Fordította: Török József

ÉLETRAJZI ADATOK:
Peter Henrici jezsuita, 1928-ban született, a *Communio* nemzetközi katolikus folyóirat koordinátora, a Gregoriana pápai egyetem tiszteletbeli professzora, Coira (Zürich) püspökségének segédpüspöke és általános helynök.



KERESZTY RÓKUS OCist

A BÁRÁNY MENYEGZŐJE

AZ EUCHARISZTIA TEOLÓGIÁJA
TÖRTÉNETI, BIBLIKUS ÉS RENDSZEREZŐ
MEGKÖZELÍTÉSBEN

Kereszty Rókus, eredetileg tankönyvnek szánt írása 2004-ben jelent meg angolul az Egyesült Államokban. A mű megszületésének előzményéhez tartozik, hogy Francis George chicagói bíboros egy könyvkiadóval együttműködve liturgikus intézetet alapított, hogy megbízható szentségtani tankönyveket adjanak ki az ország szemináriumai számára. A kiadó olvasta Kereszty Rókus Oltáriszentségről szóló egyik cikkét, és így kérte fel őt e könyv megírására, melynek magyar fordítását nagy örömmel nyújtjuk át a kedves Olvasónak. A szerző vallja, hogy a keresztény teológia végső alapja nem egy elvont fogalmi rendszer, hanem az Egyházban élő Krisztus, aki bevezet minket a Szentháromság életébe. Munkája során igyekszik a dogmafejlődés legfontosabb állomásait megvizsgálni, a tévedések részigazságait és a nem katolikus keresztény teológusok meglátásait is figyelembe venni.
250 oldal, keménytáblás. Ára: 2500 Ft
Szent István Társulat

Olivier Boulnois

A szeretet ajándéka

Kimondhatjuk: ez az én testem? Mit akarunk ezzel mondani?

A köznapi beszéd természetesen hemzseg a föltételezetten magától értetődő megállapításoktól. „Ez az én testem. A testem az enyém. Azt csinálok vele, amit akarok. Szabadon döntöm el, mivé legyek." Ezek a közhelyek keringenek a közbeszédben.

Mégis, ha az ember fölkeresi a párizsi „ősi művészetek" múzeumának állandó kiállítását, azonnal meggyőződhet arról, hogy az emberi testről alkotott felfogás egészen más volt, és az emberiség túlnyomó többsége számára ma is másként van. A testünket nem mi csináljuk, még csak nem is az apa és az anya. Ez idegen, különös, fenyegető és törékeny külvilág egy darabkája. Előbb csak apja és anyja vérének különös keveréke, és akkor kapja meg egyedi-egyszeri lényegét-entitását, amikor a végzetek, holtak, révületek birodalmából kiszakad és egy rítus révén az apa és az anya mellé, alá besorolódik. Csak akkor válik jogi státussal rendelkező személlyé, ha beiktatódik egy leszármazási vonalba. Akkor kapja testét „tulajdonába", ha egy beavatás révén leveti régi testét és azt egy, a társadalom által szentesített test helyettesíti.

Vagyis a mi anyagi testünk nem igazi test, önmagában nincs jelenléte *(présence)*. Mert az igazi test nem egy nyers test, sejtek halmaza, az ADN által programozott genetikai modell, hanem a nyers adottság és a transzcendencia között képi és hasonlósági kapcsolat. A test mindegyikünkben a személyiség és az alteritás közötti kapcsolatból nyeri formáját. Egyedül a társadalom képes nekünk átadni a testet, egy testet alkotva velünk. A test nem egy csapásra adatik meg, hanem szükséges, hogy szimbolikus rend legyen a nemzője. Nem mondhatjuk azt: „ez az én testem", mert mi azt nem uraljuk, a testet spirituálisan egy ajándék hozza létre, amit mi befogadunk.

A föltételezett modern ember kivétel lenne e szabály alól? – lehetséges, hogy az a rosszullét, ami civilizációnkat jellemzi, egyszerűen annak a következménye, hogy erről a strukturális és szimbolikus alapvetésről nincs tudomása.

Könnyen ki lehetne mutatni, hogy a kereszténység tiszteletben tartja ezt az antropológiai változatlant. Isten megtestesülése az emberben Krisztus vonásai alatt lehetővé teszi, hogy a *logos,* az abszolút ész és láthatatlan igazság magát láthatóvá tegye az embertestben, hús-vér emberben. Amint azt Stéphane Breton antropológus mondta: „A egyetlen lényegi-szubsztanciális test, amit Európa ismer, az Krisztus teste. Benne a lét és a reprezentáció, a modell és a képmás egybevegyül. Az emberi test ezzel ellentétben soha nem esik egybe modelljével. Egy adekvát létre törekvő képmás módjára szünet nélkül létezése meghódításán munkálkodik."[1] Az ember csak akkor tesz szert teste igazi létezésére, ha megkísérli Krisztus utánzását.

Ezt a tényt nem elbeszélni nehéz, hanem fölfedezni annak jelentését. Szeretném bemutatni, hogy az Eucharisztia a legkiválóbb példája a keresztény állításnak, miszerint az ember a testét mástól kapja. Másképpen fogalmazva, az Eucharisztia emberi egzisztenciánk legszükségesebb alapeleme.

Mivel filozófus és középkorász vagyok, filozófiai fogalomból indulok ki és az Eucharisztiára kérdezek rá, ahogy az Szent Tamás műveiben található. Mit jelent valamit-valakit reprezentálni? Az Eucharisztia milyen értelemben reprezentáció? Innen származnak a kérdéseim: 1. A reprezentáció képi valóság vagy emlékezet? 2. Krisztus igazi misztikus teste az Egyház vagy az Eucharisztia? 3. Az Eucharisztia számunkra mennyire egy másik test ajándéka a szeretet révén?

A REPREZENTÁCIÓ KÉPMÁS VAGY EMLÉKEZET?

Maga Szent Ágoston alkalmazza a reprezentáció fogalmát az Eucharisztiára a húsvéti ünneplés kapcsán: „Azért, hogy mi ne felejtsünk el egy eseményt, ami egyszer *(semel)* történt meg, emlékezetünkben minden évben elérkezik-megtörténik, valahányszor *(quoties)* a húsvétot ünnepeljük. Vajon Krisztus annyiszor *(toties)* megöletett? Az évfordulókor történő visszaidézés azt reprezentálja, ami egykor megtörtént és megindít bennünket, mintha az Urat látnánk a kereszten."[2] Ágoston számára a reprezentáció esemény, ami bekövetkezik „az emlékezetünkben" *(in memoria nostra),* belső érzelmi tett, ami a „mint ha" *(tamquam)* módon Krisztus áldozatát szemlélteti a húsvét megünneplésén keresztül. A rítus reprezentál, mert minden évben fölidézi az em-

[1] Stéphane BRETON (dir., *Qu'est-ce qu'un corps?* Carnet d'exposition du musée du quai Branly, Paris, 2007, p.8.)

[2] AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos,* 21, 1 (PL 36, 170)

lékezés révén azt, ami egyetlen egyszer történt meg. Minden alkalommal emlékeztet Krisztus halálra adására, de azt nem ismétli meg.

Az Eucharisztia és az átváltozás körüli heves viták századának befejeztével a XII. században Gratianus *Decretum*a rögzíti a tanítást, Szent Ágostont idézve: „Krisztus, önmagában *(in semetipso)* egyszer áldoztatott föl, mégis, minden nap föláldoztatik a szakramentumban."[3] Ha Krisztus csak egyszer halt is meg, minden nap önmagát adja az Eucharisztiában. Az Eucharisztia biztosítja az örök visszatérést az időbeli ismétlésben, a különböző módozatú ismétlésben.

Petrus Lombardus Szent Ágostonnak erre a szövegére támaszkodik, ami a szenvedés évenkénti reprezentációját felidézi húsvét ünnepekor. Általánosítja azt, mert a mise naponkénti reprezentációjának igazolására használja: „az, amit a pap fölajánl, áldozat *(sacrificium)* és felajánlás *(oblatio),* mert a mise a kereszt oltárán tett szent feláldozás *(immolatio)* és az igazi áldozat *(sacrificium)* reprezentációja és emlékezete. Krisztus egyszer *(semel)* halt meg a kereszten és ott önmagában *(in semetipso)* áldoztatott fel, de ő feláldoztatik minden nap a szakramentumban, mert a szentségben emlékezés *(recordatio)* történik arra, ami egyszer megtörtént."[4] Az Eucharisztia reprezentálja Krisztus áldozatát, mert minden nap emlékeztet történelmünkben arra, ami egyszer történt meg. Az Eucharisztia az időben létezik, képmás a tér formáiban: az egyetlen eredetinek a végtelenségig történő megismétlése. A múlt egyetlen eseményének emlékezetét és képmását alkotja. Az emberiség megváltását meghosszabbítja a történelemben, s ezért üdvözítő hatású. Innen származik a lényegi, mégis idegennek tűnő állítás, miszerint Krisztus „önmagában" áldoztatott fel: egyszer áldoztatott fel önmagában, de valahányszor újból föláldoztatik egy másikban. A szentség minden nap újra létrehozza az alteritásban azt, ami egyszer s mindenkorra (*ephapax*, Róm 6,10) megtörtént.

Milyen értelmet kell Szent Tamásnál a reprezentáció fogalmának tulajdonítani? Reproduktív képmás vagy emlékezet?

Szent Tamás összes műveiben mindössze egyetlen cikkelyt szentel az Eucharisztiának mint Krisztus áldozatának. Ez: *Summa theologica* III.q.83,a.1. Tamás a *repraesentatio* és az *imago repraesentativa* kifejezésekkel az Eucharisztia szentségéről beszél, a szentmise áldozatáról.

[3] Gratien, *Decretum* p. III,d.2,can.52 = Augustin, *Epistula 98, Ad Bonifacium* (PL 33,363, Thomas, *Somme théologique III*,q.83,a.1 sed c.).

[4] Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae IV,* dist. 12, chap, 5 (Grottaferrata, 1981, II, 308).

Mit ért ezen? Mit jelent reprezentálni? A reprezentáció fogalma a latin és a francia (valamint a magyar nyelvben – fordító megjegyzése) rendkívül kétértelmű: A *re* két értelme között ingadozik. A repetíció (ismétlés) *re* első szótagja ebben az esetben a reprezentációnak a „dologtól" való elkülönült, elválasztott reprodukciójára utal; az összegyűjtés (*rassemblement*) *re*-je szerint viszont a reprezentáció a „dolog" jelenbe helyezése a szó szoros értelmében. Szent Tamásnál a reprezentáció a „dolog" mindig új és eleven jelenbe helyezése, költészet és fikció, képmás általánosságban, érthető és látszólagos alak vagyis szín *(espèce),* főként liturgikus jel és valamennyi szentség. Három sajátos alkalmazását szükséges hangsúlyozni: 1. a reprezentáció kiváltságosan az isteni Ige megjelenése, aki az Atyát reprezentálja és annak tökéletes képmása; 2. minden szentség Krisztus szenvedését reprezentálja; 3. de az Eucharisztia, a többi szentségektől különbözvén sajátos módon az Üdvözítő szenvedését reprezentálja.[5] Vagyis ez utóbbi a múltbeli, megtörtént szenvedésnek újra „az emlékezet központjába állítása."[6]

Mennyiben reprezentáció-újramegjelenítés az Eucharisztia? Amikor Szent Tamás állítja, hogy az Eucharisztia Krisztus áldozatát „reprezentálja", a domonkosrendi Roguet egy fiatalokhoz szóló írásában „jelenvalóvá tesz" értelemmel ruházza föl e kifejezést. Más magyarázók pontosan az ellenkezőjét állítják: a *repraesentare* nem tesz jelenvalóvá, hanem *figurare, exprimere, recolere, commemorare, designare, significare*[7] kifejezések értelmével rendelkezik. A reprezentáció két pólusa itt kitapintható. Az egyik véglet (de nem rossz értelemben!) szerint a megtört kenyér, a kiontott bor Krisztus szenvedését jelenvalóvá teszi, a másik véglet szerint mindössze jelről, képről, reprodukcióról, megemlékezésről van szó. Megjelenés vagy utánzás? Egyébként ugyanez a kétértelműség áll fönn a görög *phantasma* fogalom esetében is, aminek hivatalos latin megfelelője Quintilianus óta a *repraesentatio*. Fölvetődik a kérdés: tényleg dönteni kell egyik vagy másik mellett? A *terminus technicus* értelmének pontos meghatározásával elfogadni az egyik értelmet és elvetni a másikat? Ezzel ellentétben úgy tűnik, Szent Tamás megközelítése eléggé nyitott, hogy mindkét értelemnek helyet hagyjon: jelezni távolról, távollétben és jelenvalóvá tenni hús-vér valóságban.[8]

[5] T.-D. Humbrecht, «L'Eucharistie, „représentation" du sacrifice du Christ selon saint Thomas», *Revue thomiste*, 98 (1998) 355-386.

[6] *Somme théologique* III,q. 73 a. 5 resp.

[7] R. Tremblay, «Mystère de la messe», *Angelicum* 36 (1959) 184–202.

[8] T.-D. Humbrecht, art. cit., p. 361.

Az Eucharisztia először is reprezentációként jelenik meg, mert egy távollétet pótol. Szent Tamás számára a szentségek pontosan Krisztus távollétének a pótlékaiként szükségesek: „Mivel Krisztus jelenlétét megvonta az Egyháztól, szükséges volt más szolgálatok megalapítása, amelyek részesei, a papok szétosztják a híveknek a szentségeket […]. Ezért bízta tanítványaira testének és vérének konszekrálását, így szólván: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre".[9] Krisztus materiális jelenléte mennybemenetele után többé nem lehetséges, a szentségek, éppen az Eucharisztiával kezdve, pótolják azt és cselekvését meghosszabbítják. Modellről van itt szó, az ikon teológiájának modelljéről: Krisztus ráhagyja magát tanítványaira, amint a Bizánci Birodalomban a császár távollétekor kiállítják képmását tiszteletadás végett.[10] Amint az ikon a prototipus helyén, úgy a helyettesítő reprezentáció a jelenlétet helyreállítja. Az Eucharisztia reprezentál, mert egy távollétet pótol.

Másodszor, az eucharisztikus reprezentáció megjelenítés *(mise en scène)*. A szentmise központi mondatai egyesszám első személyben hangzanak el, megismételvén Krisztus kijelentéseit és Krisztus szerepét *(in persona Christi)*: „Ez a szentség közvetlenül megjeleníti az Úr szenvedéseit, melyek által Krisztus fölajánlotta önmagát mint pap és áldozat *(hostia)* a kereszt oltárán. Márpedig az áldozat (*hostia*), amit a pap felajánl, valóságosan az, amit Krisztus felajánlott, mert valóságosan tartalmazza Krisztust. A szolga, aki azt felajánlja, nem azonos valóságosan, tehát szükséges, hogy reprezentáció által legyen azonos. Ezért a pap, aki konszekrál, olyan mértékben, amennyiben Krisztus szerepét játssza *(gerit personam)*, ejti ki a konszekráció szavait Krisztus szerepében *(ex persona Christi)*, hogy az áldozat ne tűnhessen másnak, csak Krisztusnak. […] Ő Krisztus személyét reprezentálja *(Christi personam repraesentat)*."[11] A *persona* ebben az esetben megőrizte az antik színházi értelmét. Az Isten képmására teremtett személy méltóságát is érdemes figyelembe venni. A celebráns Krisztust reprezentálja, amennyiben szerepét játssza, megismétli szavait, gesztusait. Ezért kell szóról szóra követni a konszekráció szavait, „mintha Krisztus jelen lenne, azokat kimondván".[12] Bizonyos modern magyarázókkal[13] szemben, Szent Tamás nem állítja szembe a megtestesítés „szerepét" a recitálással. Többről van szó mint ismétlésről, mert a konszekráció szövegének azonos recitálása történik.

[9] *Somme Contre les Gentils* IV, chap. 74,n.2; 1 *Corinthiens* 11,24.
[10] *Somme théologique* III,q.73 a.5 resp.
[11] *Scriptum super librum Sententiarum* IV,d.8,q.2, a.1, qc.4 ad 4.
[12] *Somme théologique* III,q. 78 a.5.
[13] R. Sokolowski, «De la citation á la présence réelle, Petite phénoménologie de l'eucharistie», *Communio* 20/4 (1995), pp. 128–140, *Crisis* 12/8 (1994) 16–21).

Harmadszor, az *Eucharisztia* szentségi módon reprezentál. Az Eucharisztia az egyik szentség, és minden szentség egyfajta reprezentáció. Ez a szentség mint jel meghatározás következménye, ám ezt sajátossá kell tenni egy utólagos meghatározással, mivel a szentség hatékony jel, megteszi, amit jelez *(id efficit quod figurat)*.[14] Mint ilyen, kapcsolatot létesít a látható és a láthatatlan között: a jel érzékelhető dolgok együttese, látható és önmagán túlra utal. A nehézség azonban megkétszereződik: a jel által megcélzott értelem láthatatlan, már alapítása pillanatában, a jel nem egy jelenlévőhöz vezet. Az utolsó vacsorán a kenyér és a bor egy akkor még nem megvalósult láthatatlant jelzett, Krisztus áldozatát. Tehát elővételezés révén történt a jel alapítása és a jel soha nem egy látható, jelenlévő valóságra utalt, utal. Nüsszai Szent Gergely világosan megmondja: „az emberek számára láthatatlanul feláldozta önmagát felajánlásként és áldozatként. […] Mikor történt ez? Amikor apostolai számára ehetővé tette a testét, ihatóvá a vérét. Teljesen világos, hogy senki nem ehetett volna ebből a bárányból, ha az előbb nem lett feláldozva. Az, aki tanítványainak adta testét, hogy egyék, világosan jelzi, hogy a bárány már föl lett áldozva, mert nem lehetne az áldozat testéből enni, ha az még élne. Úgy, hogy amikor ő testét és vérét tanítványainak adta enni és inni, anélkül, hogy észrevehető lett volna, azzal a hatalommal, amely a misztérium fölött rendelkezik, teste már elszenvedte az áldozatot, kimondhatatlanul, láthatatlanul."[15] Krisztus igazi teste, a keresztnek átadott teste láthatatlan volt a szentség alapításának pillanatában és örökre az maradt a jel valamennyi, történelmi megismétlésében. Jel szintjén az Eucharisztia az általa jelzett szándékos jelenléte nélküli jel.

Annyiban, amennyiben szentség, ez a jel véghezviszi, amit jelez. Mint hatékony jel, az Eucharisztia megvalósítja, amit jelez. Ha ezt a két szempontot társítjuk, akkor az *Eucharisztia* egyszerre a láthatatlannak a reprezentációja és annak a jelenbe idézése-hozása a látható dolgok révén. Nem csak jelként, hanem hatékonyan működik. – Ha az a kérdés merül föl, hogy az Eucharisztia valóságosan Krisztus áldozata-e, Szent Tamás párhuzamosan két magyarázattal szolgál. Szánt-szándékkal, mint kép és valóságosan, mert hatékony.

A reprezentáció működésének megmagyarázása végett Szent Tamás először a képanalógiához és az általa reprezentált tartalomhoz fordul segítségért. „Amint Szent Ágoston mondja Simplicianusnak: megszokott a képeket

[14] I. Rosier, *La Parole efficace,* Paris, Le Seuil, 2004.

[15] *Sur le délai de trois jours entre la mort et la résurrection du Seigneur, dans Le Christ pascal,* trad. C. Bouchet, M. Canévet, Paris, Les Péres dans la foi, 1994.

azok neveivel jelezni, akiknek képmásai; így, amikor egy festményt, falfestményt látunk, azt mondjuk: íme, Cicero, ez Sallustius. Márpedig ennek a szentségnek celebrálása Krisztus szenvedésének reprezentatív képe, ami szenvedés, igazi áldozat *(immolatio)*."[16] Az Eucharisztia szentsége reprezentatív, nem mint egy előadás, ami a szcenáriót megtestesíti vagy egy történet, amely emlékeztet az általa jelzettre, hanem látható kép, ami azt mutatja, amit jelent. A történet, az emlékezés, az ismétlés dimenziói elhalványodnak a kép, az ikonologia javára, a kép és az eredeti közötti kapcsolat javára. Vajon „szentségi platonizmussal" lenne dolgunk, ami lehetővé tenné föllelni az örökkévalóságban a kapcsolatot a meghatározó pillanat és annak történelmi kifejeződése között; Krisztus áldozatának „egyszer s mindenkorra" és az időbeli jele között, amit mi naponta újra megtehetünk? Vagy inkább arról van szó a látszat ellenére, hogy az emberi történelemnek, emberi időnek megadatik az ismétlés szabadsága a meghatározó pillanat identitását illetően a különbözőségben?

Szent Tamás két megjegyzése azt bizonyítja, hogy ez az azonosítás nem közvetlen.

1. A kép modellje, úgy tűnik, formális részvételre utal az eredeti és annak másolata között. Szent Tamás helyesen mondja, hogy e szentség celebrációja jel, amely létrehozza az általa jelzettet, reprezentatív kép *(imago repraesentativa),* míg Krisztus szenvedése a valódi feláldozás *(vera immolatio)*. Az igazság Krisztus szenvedésének az oldalán van, míg a reprezentáció nem az igazság. Akkor mi? – vetődik fel a kérdés. Egy alakzat *(figura),* válaszolja Szent Tamás. Majd hozzáteszi: „Krisztus föláldoztatott az Ószövetség előképeiben is, mint Melkizedek áldozata, a manna, a húsvéti bárány." Csodálatos megjegyzés, mert az ószövetségi üdvtörténet és az Egyház ideje szimetrikussá válik, a judaizmus ideje és a kereszténység ideje a történelem és a világ középpontja körül. Az Eucharisztia alakzatkép *(figura),* sem több, sem kevesebb, mint Melkizedek áldozata. Súlyos kijelentés, mert az eucharisztikus emlékezet és a Krisztus áldozata közötti távolságra kerül a hangsúly és félő, hogy az Eucharisztiából csupán szimbolizmus lesz.

2. Szent Ambrus platonizmusa megerősíti Szent Ágostonét. Szent Tamás idézi Ambrust: „Krisztus egyszer ajánlotta föl magát és ez az áldozat annak a másolata. Amint a mindenütt felajánlott egy testet alkot és nem többet, így ez egyetlen áldozat." Krisztus teste egyetlen, az áldozat is egyetlen. De az Eucharisztia annak másolata *(exemplum)*. Ez az érvelés sajátosan csökkenti az eucharisztikus realizmust: ha a kapcsolat az eucharisztikus áldozat és

[16] *Somme théologique* III, q.83, a.1; AUGUSTIN, *Ad Simplicianum* II, q.3 (PL 40, 141).

Krisztus áldozata között egyszerűen csak az eredeti mása, akkor csak „gyöngült" másolat (ami nem okoz gondot Ambrusnál). Nyilvánvalóan ez nem zárja ki a valóságos jelenlétet, de annak máshonnan kell származnia, egy természetfeletti, sőt csodás okságból.

A reprezentáció középkori elméletének kétértelműsége ez esetben nyilvánvaló. Egyrészt a kép megmutatja az eredetit, de nem egyértékűen, a kép szándékoltan az, akit reprezentál: Cicero képmását látva az ember azt mondja: ez Cicero; az eucharisztikus reprezentációban részt véve az ember Krisztus szenvedését szemléli. Az eucharisztikus reprezentáció nem fedi el az áldozat valóságát, mintha csak jelezte volna; szemünk elé tárja és tartalmazza azt. – Másrészt a kép nem egyenértékű az eredetivel, kép *(figura)* marad vagy másolat *(exemplum)*. Az eucharisztikus áldozat Krisztus áldozata ugyan, ám nem egyenlő a történelmi áldozattal. Azt utánozza és kevesebb.

Ez a kétértelműség a reprezentáció első értelméből származik, vagyis a szándékolt azonosításból az Eucharisztia rítusa és az általa jelzett, krisztusi áldozat között, és a kép fogalmából lett véve. De a reprezentációnak van egy másik értelme is, a megemlékezés fogalmából levezetve.

Szent Tamás ezt mondja. „A szenvedés eredményét illetően pedig ez az a szentség, amely által részesülünk az Úr szenvedésének gyümölcseiből. Az egyik *secreta* könyörgés ezért mondja: Valahányszor ennek az áldozatnak az emlékét *(hostiae commemoratio)* ünnepeljük, megváltásunk műve beteljesedik."[17] Az emlékezet visszavisz Krisztus egyedi cselekedetéhez, attól függ és annak a következménye. Részesít bennünket abban, ami egyszer s mindenkorra megtörtént. Az áldozat egyszerre értünk és bennünk van. Krisztus egyszer s mindenkorra adott számunkra, de ezt az ajándékot újra megkapjuk, valahányszor emlékezünk rá. Emlékezésünk felelet Krisztus ajándékára és részvétel is abból.

Márpedig a reprezentációnak ez a második értelme, az emlékezés az, ami képes megkülönböztetni a képmást az ószövetségi előképektől. Szent Tamás mondja: „ami a második módot illeti, e szentség sajátossága, hogy Krisztus a celebrációban feláldoztatik."[18] Már láttuk, amikor ez a szentség mint képmás reprezentál, az ószövetségi előképekkel egy síkban áll. A szentség csak mint emlékezet különbözik a zsidó előképektől, csak mint Krisztus tetteire való emlékezésként válik Krisztus áldozatává.

[17] *Somme théologique* III, q.83, a.1.
[18] *Somme théologique* III, q.83, a.1.

Szent Tamás hangsúlyozza ezt a második értelmet, és rákérdez, szükséges-e, hogy Krisztus áldozatát megismételje az Eucharisztia áldozata? Úgy tűnik, hogy nem: „Krisztus áldozatának erejéről lévén szó, a Zsidókhoz írt levél szerzője örök érvényességet tulajdonít neki, ezt állítván: „örök megváltást szerzett" (9,12). Márpedig az örök érvényesség kiterjed az előtte és utána cselekedettekre és ezért nem szükséges, hogy megismételjék *(iterari)*. Krisztus egyetlen áldozattal örökre megtisztította az embereket. […] Így felelek: Azt kell mondani, hogy mi nem ajánlunk fel más áldozatot mint amit Krisztus fölajánlott értünk, ti. vérét. Ezért ez nem egy másik áldozat, hanem az áldozatra *(hostia)* való emlékezés, amit (ti. *hostia*) Krisztus fölajánlott."[19] Az ellenvetés komoly, úgy tűnik, hogy nem szükséges megismételni *(réitérer)* Krisztus áldozatát. Az abszolút ajándék egyszer s mindenkorra átadatott, elégséges volt minden ember üdvözítésére; úgy tűnik, haszontalan megismételni. Erre a megállapításra Szent Tamás két pontban felel: 1. Az Eucharisztia nem tételezi föl, hogy hozzáad egy másfajta kegyelmet vagy üdvözítő tettet Krisztushoz. 2. Az emlékezés tette nem az eredetitől különböző reprodukció, nem egy másik esemény, amely az elsőhöz hozzáadódik, hanem az egyetlen ajándék megismétlése. Az emlékezés minket a szenvedés jelenlétébe helyez, bennünket valamiképpen Krisztus egyetlen ajándékának kortársaivá változtat.

Az Eucharisztia rituális reprezentációja kettős alapon nyugszik: a képen és az emlékezésen. Hangsúlyozni kell azonban sajátosságát, az emlékezet: „e szentség sajátsága, hogy celebrálásakor Krisztus feláldoztatik",[20] mert az Eucharisztia sajátja az emlékezés és nem pusztán egy képmás.

De mi az emlékezés? Az Eucharisztia egyszerű tisztelgés a múlt előtt, a Krisztus-esemény emlékezetét szolgáló cselekedet? Vagy van valami, amit átad az emlékezés és annak a testi jelenlétét állítja, akire emlékeznek? Ez utóbbi esetében az Eucharisztia nem csak a „mi emlékezésünkben van meg", mint mondja Szent Ágoston, hanem „Krisztus emlékezete" kettős értelemben, szubjektíven és objektíven. Az az emlékezés, amivel mi rendelkezünk Krisztusról, találkozik azzal az emlékezéssel, amivel Krisztus rendelkezik felőlünk.

Ennek átgondolásához szükséges rákérdezni, mit is jelent a Krisztus teste *(corpus Christi)* kifejezés.

[19] *Commentaire de l'Épitre aux Hébreux*, chap. 10, lect. 1 (*in omnes sancti Pauli apostoli epistolas*, Marietti, pp. 392–393).

[20] *Somme théologique* III, q.83, a.1.

KRISZTUS TESTE

Henri de Lubac *Corpus mysticum* könyve óta köztudott, hogy a középkorban a misztikus test kifejezés értelme döntő módon megváltozott. Az egyházatyáknál Krisztus teste az Egyházat jelentette, Szent Pálhoz hasonlóan, és a *corpus mysticum* kifejezés mindenek előtt az eucharisztikus testet jelentette, Krisztus testének láthatatlan jelenlétét az Eucharisztiában. Ellenkezőleg, a Tours-i Berengár által a kenyér és a bor átváltozásának realitása körül kiváltott vitáktól kezdve a középkori szerzők az Eucharisztiát *corpus verum*nak nevezték, hangsúlyozván a látható színek alatti igazi, valóságosan jelenvalóságát. A láthatatlan ekkor más értelmet nyert: a *corpus mysticum* az „egyházi testet" kezdte jelölni, az Egyház realitását, amelyet azonban elrejtettnek tartottak. Ezzel az egyensúlytalanság nagy kockázata vált jelenvalóvá: a probléma nem abban rejlik (bár néha ezt mondják), hogy az eucharisztikus test realitására helyezve a hangsúlyt, a középkori teológia az Egyháznak pusztán szimbolikus közösséggé lefokozódását kockáztatta meg; hanem azt kockáztatta, hogy szem elől veszti az Eucharisztia által megvalósított humanitás *(humanité)* szimbolikus és alapító *(fondatrice)* identitását.

A középkori gondolat beleesett ebbe a csapdába? Petrus Lombardus szerint a szentség színe (a látható formája) kifejezetten hasonlatos két dologhoz, melyeket kinyilvánít: az Egyházhoz és Krisztus testéhez és kétféle módon: jelző a jelzetthez, tartalmazó a tartalomhoz.

Az Eucharisztia szentség, vagyis „egy szent dolog-valóság jele", mert kifejezett hasonlósággal viseltetik az iránt, amit tartalmaz és amit jelez. Egyfelől a kenyér és a bor hasonlítanak Krisztus testéhez, amit tartalmaznak. Amint a kenyér megerősíti és támogatja a testet, a bor megvidámítja és mámorossá teszi az embert, Krisztus teste helyreállítja és jóllakatja a belső embert […] lelki módon; és Krisztus vére lelkileg megvidámítja és megmámorosítja őt. Ezért mondja a zsoltár: „s a kelyhemet színültig töltötted" (22,7).[21] Másrészt, a kenyér és a bor hasonlítanak az Egyház közösségére is, amelyet jeleznek, anélkül, hogy azt tartalmaznák. Ez az, amit Petrus Lombardus misztikus testének, vagy misztikus realitásának nevez. „Valójában egy hasonlósággal bír az általa jelzett irányban, ami a hívek egysége: mert sok-sok gabonaszemből egy kenyér lesz, sok-sok szőlőszemből készül az egyetlen bor, ugyanígy az Egyház egysége a hívek sokaságában áll fenn *(constat),* eredez."[22] És a szentség, amely az Egyházat jelzi, egyben Krisztus saját teste: „Krisztus saját teste,

[21] Pierre LOMBARD, „*De Corpore Christi*", III, §.8 (ed. Dans *Sententiae* II, p. 79*).
[22] Id. §.9 (II,79*). P. LOMBARD, *Sententiae* IV,d.3, chap. 7,§.2 (II, 285): „res mística".

amelyet a Szűztől vett föl, Krisztus teste számtalan tiszta, bűn foltjától mentesült tagból eredez, az Egyház egysége is számos tiszta és makulátlan személyből eredez."[23]

A szentség az Egyházat csupán jelzi és nem tartalmazza: a kenyér és a bor látható formája kifejezi az Egyház egységét végig az egész történelem folyamán, de azt nem tartalmazza, mert az Egyház társasága *(societas)* jelen van a szentség körül, sőt azon túlárad. Ellenkezőleg, Krisztus testét egyszerre jelzi és tartalmazza a szentség: tartalmazza a testét, amit anyjától vett föl és a vérét, amelyet értünk kiontott. „Ilyen Krisztus kettős teste."[24] Egy társaságban, ahol a tartalmazott képe biztosítja az identitást és ígéri az üdvösséget[25], ezt a dimenziót jelezni és az Egyházra alkalmazni – ez a hívő számára a biztosíték.

Szent Tamás szerint ezt a kettős kapcsolatot a reprezentáció egyetlen fogalma is kifejezheti. Ezt lehet mondani a Templomról is: „A templom jelzi *(intelligitur)* az Úr testét, mert amint a Templom tartalmazta Isten dicsőségét, aki benn lakott, ugyanígy, Krisztus teste, reprezentálva az Egyházat, tartalmazza az [Atyától] született, egyetlen Fiút, aki Isten dicsősége és képmása."[26] Krisztus mint fő reprezentálja testét, ami a teljes Egyház. De ő mint olyan tartalmazza Isten Fiát is. Tehát kettős reprezentáció esete áll fenn, metonimia: a tartalom és a tartalmazó által, a Fiú, és szynekdokhé: egész a részért, test a főért (Egyház). Krisztus testének ez a két lehetséges értelme. Krisztus teste közvetlenül reprezentálja (vagyis jelzi és tartalmazza) a megtestesülés és a szenvedés misztériumait,[27] közvetlen az Egyházra is utal, de azt csak jelzi.

Az igazi test nem a látható anyagiság. Az, aki értelemmel van felruházva, a szimbolikus test az, akit a reprezentáció megcéloz. Szent Tamás ezt kortársaihoz hasonlatosan misztikus testnek nevezte. Van egy bizonyos disszimetria, és az eucharisztikus testnek elsőbbség tulajdoníttatik, a kollektív test indirekt módon van jelen.

Szent Tamás kérdése a *Summa theologica* lapjain a misztikus testről így tevődik föl: „Krisztus minden ember feje *(caput)*?" Tamás felel: az emberek testének archétipusa Krisztus személyében tartózkodik. Mégis van egy különbség. Az ember természetes teste és az Egyház misztikus teste között az

[23] Id. §.9 (II, 79*)

[24] Pierre Lombard, *„De Corpore Christi",* §.6 (ed. Dans *Sententiae* II, 78*–79).

[25] J. Baschet, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'occident* médiéval, Paris, Gallimard, 2000.

[26] Thomas, *Catena Aurea In Ioannis Evangelium* chap. 2, lect. 5 (Marietti, 1915, 402 a).

[27] Thomas, *Sur la première Épitre aux Corinthiens,* cap.11, lect.6 (*In omnes sancti Pauli apostoli epistolas*, Marietti, 1917, 342 b).

a különbözőség, hogy ameddig egy természetes test tagjai mind együtt léteznek *(sunt omnia simul),* addig a misztikus test tagjaira ez nem áll. Nem léteznek mind együtt sem a természetes létben, mert az Egyház testét emberek alkotják, akik a világ kezdetétől a világ végéig élnek, sem a kegyelmi létben, mert ha még kortársakról van is szó, közülük egyesek nélkülözik azt a kegyelmet, amivel később rendelkezni fognak, mások meg már birtokolják azt. Így tehát ők a misztikus test tagjai, nem csak mert tagok a cselekedetben, hanem mert tagok a lehetőségben. És bizonyos lehetőségbeni tagok nem lesznek tagok soha a cselekvésben. Mások egy nap eljutnak a cselekvéshez, három fokozat szerint: az első a hit, a második a felebaráti szeretet, a harmadik a mennyei üdvösség. Tehát azt kell mondani, hogy Krisztus minden ember feje, de különböző fokokban."[28]

Két pontban jellegzetes ez a szöveg. 1. Amint E. Voegelin megjegyezte, Krisztus minden ember feje és nem csak a látható Egyház tagjainak a feje. A misztikus test az Egyház, ami felöleli az üdvösségre esélyes egész emberiséget. A Krisztus-esemény nem árulta el, nem tagolta szét az emberiséget. Így van ez valamennyi ember számára is: az Egyház tagjai vagy nem, Krisztus a fejük. Az igazi emberiség a teljes emberiség. 2. Szent Tamás az emberek totalitását történelmi szempontból szemléli, az idő egymást követésében. Így az emberiség totalitása visszatekintve bentfoglaltatik a megtestesülésben, mint történelmi esemény. Ez a kiindulási pont, mint a hit tárgya, fejlődésünk princípiuma a szeretet által és a végső cél, a keresett boldogság. Az egész emberiség így egyetlen misztikus testet alkot abban az értelemben, hogy felvétetik Istenbe, aki megjelenik a történelemben, a jövőt is ideértve. A szimbolikus reprezentáció által Krisztus teste önmagában összebékíti az egész emberiséget.

Szent Tamás az átlényegülés *(transsubstantiatio)* valóságára teszi a hangsúlyt. Ez annál is jelentősebb, mert mindig szem előtt tartja a misztérium társadalmi dimenzióját.

Henri de Lubac összefoglalta a misztikus test teológiáját és megteremtette a szükséges egyensúlyt, megerősítvén a két dimenzió kölcsönösségét: az Eucharisztia készíti az Egyházat és az Egyház készíti az Eucharisztiát.[29] E kettő kölcsönösen hat egymásra. Az Eucharisztia szentsége a Krisztus-esemény emlékezetét annyiban szolgálhatja, amennyiben előföltételezi mint alaphelyzetet és teljesíti a továbbadás kötelezettségét. Az Egyház Krisztus folyamatos

[28] *Somme théologique* III, q.8, a.3.
[29] *Méditation sur l'Église,* Paris, 1953 (2 éd.), pp. 103 et 116.

és tartalmazott jelenléte a történelemben. Mert az Egyház Krisztus teste, előbb Krisztus emlékezése, majd emlékezete. Itt is, mint másutt, a cselekvés a létezést követi.

A SZERETET SZENTSÉGE

Az utolsó ponthoz érkezett a fejtegetés a szimbolikus rend és az etika közötti kapcsolatot illetően, az Eucharisztia és az erkölcsiség közötti kapcsolat tárgyában. Szent Tamás szerint az Eucharisztia mint rítus, áldozat. Mégsem új áldozat, ami hozzáadódna Krisztus áldozatához. Krisztus egyetlen áldozata hatásának a jelenben történő kibontakoztatása, Krisztus szeretetének jelenbe állítása, amelyet ő minden emberre kiárasztott, hogy megmentse és üdvözítse őket. Aki belép ebbe az emlékezet-folyamatba, azt az Eucharisztia kapcsolatba hozza Krisztus szeretetével. A Krisztus-esemény nem csak „a mi emlékezetünkben" van meg, mondja Szent Ágoston, hanem „Krisztus emlékezete" is (gen.obj.). Az emlékezés gesztusaival és szavaival élve, amelyekkel élésre maga Krisztus biztat bennünket, a keresztény hívő egy még nagyobb ajándékot kap: megismeri azt az emlékezést, amivel felőle Krisztus rendelkezik. Ha igaz, hogy mi reá emlékezünk e *memoriale* révén, igaz az is, hogy ő megemlékezik rólunk, bevezet bennünket mindig jelenlévő ajándékába. Az Eucharisztia kapcsolja az embert a szeretet ajándékához, amit a Fiú az Atyának adott az emberekért.

Szent Tamás az Eucharisztia Szent Ágoston-féle meghatározását mint a szeretet szentségét idézi: „Az Eucharisztia Krisztus szenvedésének szentsége olyan mértékben, amilyen mértékben itt fejeződik be az ember egyesülése Krisztussal az ő szenvedésében. Amint a keresztséget a hit szentségének nevezzük, és a hit a lelkiélet alapja, az Eucharisztiát a szeretet szentségének nevezik, ami a tökéletesség köteléke."[30]

Szent Tamás művében 19-szer alkalmazza a „szeretet szentsége" kifejezést. Végeredményben a szeretet fogalma segít pontosítani az Eucharisztia értelmét és működését. Mint a többiek, ez a szentség is jelez és hat: jelzi a szeretetet, létrehozza a szeretetet. Egyrészt „kifejezi Krisztus szeretetét", másrészt „létrehozza a miénket".[31] A szeretet sajátja, hogy a szeretett személyt szeretővé alakítja. „Mivel az erények növekedése e szentségben a lelki táplálék fogyasztása következtében történik, e szentségnél a szeretet nagyobb nö-

[30] *Somme théologique* III, q.73, a.3 ad 3. Voir Colossiens 3, 14.
[31] *Scriptum super librum Sententiarum* IV, d.8, q.2, a.2, qc.3 ad 5.
[32] *Scriptum super librum Sententiarum* IV, d.12, q.2, a.1, qc.1 ad 3.

vekedése áll be a többi erényhez viszonyítva."[32] Az Eucharisztiában részesülve az, aki Krisztus testét eszi, átváltozik annak testévé, akit ő szeret, azzá válik, akivel egyesül. S mint Isten a szeretet, az ember maga is szeretetté válik.

Szent Tamás szerint a szeretet erénye a legkiválóbb az erények között, mert nélküle a többi erény sem érne semmit. A szeretet kapcsolja össze az erényeket egymás között, irányítja azokat igazi céljuk felé, a végső cél felé, aki Isten. Márpedig Isten a szeretet és ő adja nekünk a szeretetet. A szeretet „kötelék", mert összeköti és irányítja az erényeket végső céljuk felé, és mert bennünket egyesít e céllal.[33]

Szent Tamás sehol sem állítja, hogy az Eucharisztia reprezentálja a szeretetet; de, az Eucharisztia és a szeretet közötti kapcsolatban megtaláljuk a kép és a valós tartalom két dimenzióját. „Ez a szentség a szeretet szentsége, amennyiben annak a képmása és azt hozza létre."[34] Ez a szentség hozza létre a szeretetet, és minket annak befogadására késztet. A hatékony dimenzióhoz hozzáadódik a reprezentatív dimenzió: a szentség tartalmazza az isteni ajándék jelenlétét. Az Eucharisztia a résztvevő szeretetének növekedését serkenti. Ha a szeretet ajándékának emlékezetét ünnepeljük, megkapjuk ezt az ajándékot. Ezért megérdemli a lelki táplálék nevet. Minden látható táplálkozás a táplálék magunkhoz vétele és asszimilálása; Krisztus testét magunkhoz véve ahhoz asszimilálódunk, akit befogadunk, vagyis Krisztushoz. Szimbolikus rendben azzá válunk, amit eszünk. Testünket Krisztus teste táplálja, bennünket megerősít az ő szeretete. Mindez része az emberiség Atyához való visszatérésének, ami Krisztusban már beteljesedett, s valamennyiünkkel megismétlődik a szentáldozásban, amelynek értelme láthatatlan, lelki.

Ez továbbvezet bennünket egyedi testünknek az Egyház kollektív testéhez kapcsolódásához, sőt a Krisztus testével történő egyesüléshez. János evangélista kijelentését – „Engem az élő Atya küldött, s általa élek. Így az is élni fog általam, aki engem eszik" (6,57) – Szent Tamás így magyarázza: „E kijelentés bizonyos pontban hasonlóságot mutat az ember Krisztus és közöttünk, amint az ember Krisztus a lelki életet az Istennel való egyesültségéből meríti, úgy mi is ezt kapjuk a szentáldozásban. Ám létezik különbözőség is: az Igével személyileg egyesült ember Krisztus részesül ebből az életből, mi Krisztussal a hit szentségében találkozunk."[35] Az Eucharisztia részesít ben-

[33] *Commentaire de Colossiens* III, 14, lect. 3,p. 140.
[34] *Somme théologique* III, q.74, a.4 ad 3.
[35] *In Evangelium Secundum Ioannem* VI,lect. 7., §.7 (Marietti, 1919, p.203 b).

nünket az igazi, a láthatatlan életből, ami az Atya életébeni részvétel. A vér a bűnök bocsánatára ontatott ki, nemcsak sokakért, de minden emberért. „Ő az engesztelő áldozat bűneinkért, nemcsak a mieinkért, hanem az egész világ bűneiért is" (1Jn 2,2).

Ez az ajándékozás tágasabb keretben történik: testét adván Krisztus szeretetét is adja az őt befogadóknak. „A testem ugyanis valóságos étel, s a vérem valóságos ital. Aki eszi az én testemet, és issza az én véremet, az bennem marad, én meg őbenne" (Jn 6,56). Szent Tamás ezt így magyarázza: „Lelkileg másként táplálkozik az, akit a misztikus testhez a hit és a szeretet kapcsol. Isten kelti föl a hitet az emberben és kölcsönösen: „Aki kitart a szeretetben, az az Istenben marad, s az Isten is benne marad" (1Jn 4,16). Ehhez Szent Tamás hozzáfűzi: „Abból tudjuk, hogy benne [Istenben] élünk, ő meg bennünk, hogy a Lelkéből adott nekünk" (1Jn 4,13). A szentségi vételre (*sumptio*) történik utalás, Krisztus testének és vérének vétele az Istenben maradás záloga. Szent Ágoston hasonlóan tanítja, miszerint a szent testet és szent vért magához vevő keresztény Krisztusban marad és Krisztus őbenne.[36] Szent János evangéliuma (6,56–57) kifejezetten összeköti Krisztus testének vételét Krisztusnak az emberben és az embernek őbenne lakozásával. Pontosan ezt nevezi János apostol első levele „a szeretetben megmaradásnak".

A szentség tehát elvezet a szeretetben való közösségig. A Krisztussal való egység egyúttal egység mindazokkal, akiknek Krisztus magát adja. Az Eucharisztiának tehát etikai tartománya is van. Felel a „mit tenni?" (a rossz emlékű Sto gyéláty? Lenin egyik írásának címe, a fordító megjegyzése) kérdésre. Krisztus parancsa – „cselekedjétek ezt" – nem kifejezetten morális tartalmú, az Eucharisztia celebrálására vonatkozik, a felebarát lábának megmosására, a bekövetkező boldogságra. Ez a három dimenzió alapvetően egyenértékű: a szereteten keresztül az Eucharisztia etikai következményeket tartalmaz és megnyitja az utat a boldogság felé.

„Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre" – mondja Krisztus az Eucharisztia megalapításakor (1Kor 11,24–25). Amit Krisztus parancsol, nem áldozatának utánzása, ismétlése. Önmaga ajándékozásáról beszél az Atya és az emberek irányában. Az ember önmagát a másiknak adja – ez a legjobb mód annak megtevésére, amit ő tett: testét és vérét adta értünk. Krisztusban az erkölcsi törvény már beteljesedett, a parancs iránymutató. Nem csupán az utolsó vacsora gesztusainak ismétlését kéri a benne hívőktől, hanem ajándékozó magatartásának utánzását, amint az Atya iránti engedelmességből

[36] *In Evangelium Secundum Ioannem* VI, lect. 6.,§. 7 (Marietti, 1919,pp.202 b–203 a).

kiszolgáltatja magát az embereknek. Az ember tudomására hozott valamennyi erkölcsi parancs az Eucharisztia ajándékában találja meg teljességét.

Ezért (a szerző) szerint teljesen logikus, hogy János evangéliumában az Eucharisztia alapítása helyett a lábmosás jelenete olvasható. Ez utóbbi az előbbivel teljesen egyenértékű. János szerint Krisztus kifejezetten parancsol: „Példát adtam nektek, hogy amit én tettem, ti is tegyétek meg" (Jn 13,15). János felel az etika központi kérdésére: Miként cselekedjünk, mit tegyünk? Az emberi cselekvés fölfele-törekvés jelleggel rendelkezik. Etikai cselekvésünk nem kivihetetlen, egyszerűen annak utánzása, amit Krisztus már megtett. Tudjuk jól, hogy a legjobb módon akkor adjuk neki vissza a tőle kapottakat, ha a magunk részéről megtesszük a felebarát irányában azt, amit ő megtett értünk. A két megközelítés egyenértékűségéről János evangélista így ír: „A szeretetet arról ismerjük fel, hogy ő életét adta értünk. Nekünk is kötelességünk életünket adni testvéreinkért" (1Jn 3,16). Szent Pál ugyanarról az egyenértékűségről írja: „Testvérek, Isten irgalmára kérlek benneteket: Adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul" – *hostia* (Róm 12,1). Az egyedüli áldozatok, amelyekről az Újszövetség beszél, Krisztus áldozata és önmagunk feláldozása az etika rendjében, amint itt is erről van szó. A hívek közössége Krisztus cselekedetének ismétlésével épül.

A lábmosás és az Eucharisztia közötti egyértékűség (amit a szerző állít! A fordító megjegyzése.) más következménnyel is jár. Felel az etika végső kérdésére: az ember lehet boldog? János evangélista felelete: „Ha ezt megértitek, s tetteitekben ehhez igazodtok, boldogok lesztek" (13,17). A boldogságnak semmi köze valamiféle evilági megelégedettséghez, mert azt, amit az ember megismer az igazságban, az evilág nem ismeri hiúságban. Cselekedeteink révén a szeretetet kell megvalósítani, amit az Eucharisztia jelent.

E szentírási hely magyarázatánál Szent Tamás ihletője Szent Ágoston. Minden embernek meg kell mosnia egy másik ember lábát, vagy testileg, vagy lelkileg. A keresztény nem vetheti meg azt a cselekedetet, amit Krisztus megtett. Amikor a test lehajol a másik ember lábához, lelkében az alázatosság erénye kezd sarjadozni, vagy megerősödik, ha már előzőleg megvolt. És ha ezt nem is kell szó szerint megtenni, akkor legalább a szívünkkel tegyük meg. A lábmosás a tökéletlenség, a bűn foltjának lemosását jelenti. Lelkileg mosod meg testvéred lábát, midőn, amennyire csak tudod, lemosod tökéletlenségeit, […] megbocsátván sértéseit, […] vagy imádkozván bűnei bocsánatáért. Az Eucharisztia celebrálása nem egyszerű, rituális „közbevetett mondat", hanem olyan cselekmény, amely valamennyi résztvevőt elkötelezi életvitelében – bármennyire hétköznapi legyen is az. Ami egyszer valóság volt, annak kell megismétlődnie a hívek életében minden nap, s ez a szere-

tet ajándéka. Az Eucharisztia nem csak Krisztus életének utánzása, hanem annak befogadása.

A föntiekben három gazdag és sokoldalú fogalom került bemutatásra: a reprezentáció, Krisztus teste és a szeretet. Az eucharisztikus reprezentációnál látni lehetett kettős értelmét, ami a képmás és az emlékezet. Egyedül az emlékezet-dimenzió felel meg szentségi természetének és különbözteti meg minden mástól, mert számunkra lehetővé teszi, hogy Krisztus egyetlen áldozatán jelen lehessünk. A maga során az emlékezet is hezitál az emlékezet cselekedete és Krisztus aktuális jelenléte között – jelenlét, amelyet az Egyház csak mint Krisztus titokzatos teste tud megmenteni, megőrizni, mert az Krisztus folyamatos jelenléte, teste a történelemben. Ugyanakkor a látható test fogalma és a misztikus test fogalma helyet cserélhettek a középkorban, mert egy tengely körül forognak. Ez a szeretet tengelye, amely által Krisztus folyamatosan jelen van az Egyházban és az életet osztja szét az Eucharisztiában. A szeretet tehát tengely, amely értelmet és igazságot ad az Eucharisztiának.

Végezetül, egyedül Krisztus mondhatja: „ez az én testem". Csak olyan mértékben mondhatjuk, amilyen mértékben azt a magunk során megkapjuk. Két dimenzióban kapjuk meg, amelyek igazi és láthatatlan testünket alkotják, az Eucharisztia teste, amely létrehozza az Egyházat és az Egyház teste, amely létrehozza az Eucharisztiát. A szeretet ajándéka egyszerre a mi abszolút eredetünk, a nekünk megadott jelen és végső, döntő jövőnk.

Fordította: Török József

életrajzi adatok:
Olivier Boulnois nős, négy gyermeke van, a *Communio* francia szerkesztőbizottságának tagja, École pratique des Hautes Études.

Kurt Koch

Az egy római mise-rítus két formája

Liturgiateológiai bevezetés
XVI. Benedek pápa *motu proprió*jához

1. RENDES ÉS RENDKÍVÜLI FORMA

XVI. Benedek pápának a *motu proprió*ként közreadott apostoli írásáról – a II. Vatikáni Zsinatnak liturgikus reformja előtti alakjában létező római rítusnak és XXIII. János pápa 1962-ben kiadott *Missale Romanum*ának szélesebb körű alkalmazásáról – az elmúlt hónapokban behatóan vitatkoztak, természetesen, még mielőtt a szöveget ismerték volna. Az ezzel kapcsolatos reakciók a hálás elfogadástól a merev elutasításig terjednek, sok esetben meg őszinte aggodalom volt tapasztalható.

Ezt a *motu proprió*t először június 27-én bemutatták a különböző püspöki konferenciák elnökeinek, ahol a pápa a meghívottak hozzászólásánál részben személyesen is jelen volt, és saját szemléletét is előadta. Most nyilvánosságra hozták a pápa személyes írásával, amelyet valamennyi püspöknek címzett, amelyben előadja saját indíttatását a *motu proprió*t illetőleg és a két legfőbb félelemmel szemben védelmébe veszi: miszerint ez támadás lenne a II. Vatikáni Zsinat tekintélye ellen és rendetlenséghez, sőt szakadáshoz vezetne a plébániákon. Benedek pápa számára ez a jelenleg meglévő jogi szabályozás mindenek előtt azért vált szükségessé, mert II. János Pál előző *motu proprió*ja 1988-ból, az *Ecclesia Dei* nem tudott megfelelni sok hívő elvárásának az 1962-es *Missale Romanum* alkalmazását illetőleg.

Az új *motu proprio*, amely 2007. szeptember 14-én lépett érvénybe, egyaránt pasztorális-gyakorlati és teológiai-liturgikus kérdések elé állít. Ahhoz, hogy a gyakorlati kérdések megoldásához célszerű utat találjunk, mindenek előtt elkerülhetetlen a liturgiateológiai kérdéseket előtérbe helyezni. Ezt illetőleg a *motu proprio* értelmezésének voltaképpeni kulcsát a római rítus zsinat utáni formájának megkülönböztetése alkotja, a misekönyv 1970-es kiadásában, amelyet a pápa „rendes formának" nevez, és a liturgia ünneplésének az 1962-es *Missale Romanum* szerint, a megújítás előtti formája között,

amelyet „rendkívüli formának" hív. Ám e két forma nem két különböző rítust jelent. Sokkal inkább „egyazon rítus kétféle alkalmazásáról" van szó, amint a pápa a kísérő írásában hangsúlyozza.

Csak ennek a különbségtételnek az ismeretében, és az egyetlen római rítus megmaradó egységéből érthetők a *motu proprio* alapvető kijelentései. Ennek megvilágításához természetesen szükséges, hogy a *motu proprio* irányultságát a liturgiatörténeti fejlődés és a teológiai reflexió hátteréből gondoljuk át. Mivel itt *motu proprió*ról van szó, a szó szoros értelmében, amelyet a pápa személyesen mondott ki, a következőkben kézenfekvő visszanyúlni a jelenlegi pápa korábbi kijelentéseire, aki ismételten felszólalt a liturgikus kérdéseket illetőleg általában és a római liturgia alkalmazása kapcsán, különösképpen a II. Vatikáni Zsinat liturgiareformját megelőző formáját illetően.

2. ÚJ *MISSALE*, VAGY A HAGYOMÁNYOS *MISSALE* REVÍZIÓJA?

Mi indította XVI. Benedek pápát erre a *motu proprió*ra? Első helyen, kétség kívül segítségére akar sietni azoknak a katolikusoknak, akik úgy találják, hogy az Egyház hitét és áhítatát a Trienti Zsinatra visszamenő és XXIII. János pápa által 1962-ben revideált rítus megfelelőbben kifejezi. Ugyanilyen bizonyosan fölfedezni ebben a segítségben egy további lépést is, a semmi esetre sem könnyű úton, Lefebvre érsek és követői majd húsz éve tartó skizmájának felülmúlására. Miután valójában egyetlen keresztény sem örülhet az Egyházban a szakadásnak – bármely irányban történjen az –, a pápa előzékenységében jogos szándékot ismerhetünk fel. A pápa kifejezetten megjegyzi kísérő-írásában, hogy az egyháztörténelem kritikus pillanataiban, amelyekben szakadásra került sor, nem jártak el megfelelő mértékben az Egyház felelősei annak érdekében, hogy a kiengesztelődést és az egységet megőrizzék. Ebből levonja a következtetést: „Ez a múltra vetett pillantás ma kötelességet ró ránk: minden erőnket meg kell feszítenünk, hogy mindazok számára, akiket áthat az egység kívánságának lelkülete, lehetővé tegyük, hogy megmaradjanak ebben az egységben, vagy azt ismét megtalálják."

Ez az előzékeny segítőkészség azonban semmi esetre sem pragmatikusan, vagy egyházdiplomáciailag motivált, hanem mélyebb teológiai alapjai vannak. Benedek pápa meg van felőle győződve, hogy az Egyház hosszú századokon át gyarapodott a római liturgiával, amint az az 1962-es *Missale Romanum*ban található, és egy liturgikus kincset kapott megőrzésre, amelynek nem szabad elvesznie, hanem amelyet továbbra is meg kell őrizni a Katoli-

kus Egyház jövője számára. A liturgia történetében ugyanis sok esetben tapasztalható növekedés, fejlődés és haladás, de semmi esetre sem törés.

Már emlékirataiban, amelyeket Benedek pápa mint a Hittani kongregáció prefektusa közzétett, megdöbbenését fejezte ki a „régi *missale* betiltása kapcsán; ilyesmi nem volt az egész liturgiatörténetben".[1] Ez a tilalom azonban azt a végzetes benyomást keltette, mintha az ilyesmi egészen normális lenne az Egyház életében: ahogyan V. Piusz pápa a Trienti Zsinathoz kapcsolódóan 1570-ben megújította az addigi *missalé*t, úgy négyszáz év után és egy újabb zsinatot követően egy új pápa közreadhatott és előírhatott egy új misekönyvet. Ezzel ellentétben a történelem arra tanít, hogy V. Piusz semmi esetre sem alkotott új rítust, hanem az eddigi *Missale Romanum*ot mindössze átdolgoztatta, mint ahogy ez a történelem eleven gyarapodása mellett normális jelenség.

Így jutott el a pápa annak idején a következtetésre: „V. Piusz pápa *missale*ja, amelyet ő alkotott volna, nem létezik. Csak az V. Piusz által történt átdolgozás létezik, mint a növekedés történetének egy fázisa."[2] Analóg értelemben a latin rítus II. Vatikáni Zsinat által kezdeményezett reformja is a *Missale Romanum* revíziója, ami gyakran előfordult, azonban ezúttal – mindenek előtt az anyanyelv bevezetése miatt – behatóbb kellett, hogy legyen.

A liturgiatörténetnek ez az értelmezése, nem mint a törések sora, hanem mint a növekedés, érlelődés és tisztulás folyamata, amelyben azonban soha nem semmisítették meg az azonosságot és folyamatosságot, indította Benedek pápát arra, hogy fellazítsa az addigi *Missale Romanum* használatának zsinat után kimondott tilalmát, hogy annak gazdag örökségét ne adja át a múltnak, hanem a jövő számára is biztosítsa.

3. A LITURGIA TEOLÓGIÁJA ÉS FENOMENOLÓGIÁJA

Nem férhet hozzá kétség, hogy a II. Vatikáni Zsinat utáni liturgiareform nem kevés hívőnél, lelkipásztorkodónál és teológusnál nem a növekedés folyamatának látszatát, hanem a törés benyomását váltotta ki. Ez mindenek előtt azzal állhat összefüggésben, hogy a II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstituciójából, a *Sacrosanctum concilium*ból kevésbé a teológiát és a liturgikus alapnormákat tették magukévá a „szakértők", hanem sokkal inkább a litur-

[1] J. Kardinal RATZINGER, *Aus meinem Leben, Lebenserinnerungen,* Stuttgart 1998, 172.
[2] U.o.

gia fenomenológiája lett döntő a liturgia reformjának befogadásánál. Ennek megfelelően a zsinati liturgiareformnál azt vélelmezték, hogy ami lényeges a liturgiát népnyelven és a nép felé fordulva ünnepeljük. Kialakítására többféle lehetősége nyílik, mint eddig, és hogy a laikusok végezhetnek bizonyos liturgikus szolgálatokat a keresztség és a bérmálás alapján.

Nem kétséges és érthető, hogy az átlag katolikusok tudatát, a megújított liturgia ezen közvetlenül tapasztalható elemei határozták meg mérvadóan. Mégsem szabad feledésbe merülni annak, hogy itt részben olyan elemekről van szó, amelyekről a zsinat még csak nem is tárgyalt.[3] Erre röviden emlékeztetni kell, hogy helyes fényben szemlélhessük a *motu proprió*t. Először is ki kell hangsúlyozni, hogy a zsinat a meglévő liturgikus könyvek revízióját rendelte el, és ezt illetőleg liturgikus alapnormákat fogalmazott meg, amelyeket természetesen minden liturgikus könyv alkalmazásánál tiszteletben kellett tartani.

Másodszor, ami a liturgikus nyelvet illeti, a II. Vatikáni Zsinat semmi esetre sem semmisítette meg a latin nyelv használatát, sokkal inkább hangsúlyozta, hogy a római rítusban meg kell maradnia a latin nyelv használatának, amennyiben ezzel különjog nem áll szemben.[4] Ezáltal világos, hogy a zsinat nem nyilatkozott fenntartás nélkül a népnyelv bevezetése mellett. Sokkal inkább a római liturgia korlátozott akulturációja volt a célja, hogy megőrizze lényegi egységét és előmozdítsa az áthagyományozott latin kultusz-nyelv és a népnyelvű liturgia egymás mellett létének megőrzését. Ezen oknál fogva a liturgikus reform során először minden liturgikus könyvet latin nyelven dolgoztak ki, mielőtt anyanyelvre fordították volna.

Hasonló az is, amit a mise celebrálásának irányáról kell mondani, amelyről a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban egyetlen szó sem esik. Igaz, a Rítuskongregáció a Liturgikus tanáccsal együtt még a zsinat alatt, 1964-ben az *Inter Oecumenicis* instrukciójában lehetővé tette a nép felé történő celebrálást, ám azt nem írta elő. A Római misekönyv általános bevezetője, 1969-ből, ugyanezen a vonalon áll, amikor megjegyzi, hogy a főoltárnak szabadon kell állnia, „hogy nehézség nélkül körül lehessen járni, és hogy azon a nép felé is lehessen ünnepelni a szentmisét."[5] Az új kiadásban azután, 2002-ben még

[3] Vö. K. Koch, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in: 1KaZ Communio 33 (2004) 73–92.

[4] *Sacrosanctum concílium*, Nr. 36.

[5] *Római Misekönyv*. Általános bevezetés 262. sz. (2002. évi harmadik mintakiadás).

hozzáfűzték: „Ennek mindenütt meg kellene lennie, ahol csak lehetséges." Ám ennél az adaléknál sem kötelezettségről van szó, hanem ajánlásról.

Annak az oka, hogy az egyháztörténelemben – és a II. Vatikáni Zsinaton – sem játszott ez a kérdés döntő szerepet, abban keresendő, hogy a keresztény imádság iránya az Egyház kezdeteitől fogva, túlnyomóan a Kelet, az *Oriens* volt. Ahogyan a zsidók Jeruzsálem felé, a mohamedánok Mekka felé fordulva imádkoznak, úgy imádkoznak a keresztények Krisztus felé, a Feltámadott, a Visszatérő felé, mint a felkelő Nap felé. Erre a legjobb példa a Szent Péter-bazilika Rómában, amelyet praktikus okokból építettek Nyugat felé és amelyben ezért a szentmisét Kelet felé – és ebben az esetben következésképpen a nép felé ünnepelték és ünneplik. A Kelet felé fordulás – ezt jelenti szó szerint az „orientáció" – az Egyház celebrálásának előnyben részesített iránya.[6]

Ami pedig negyedszer a laikusok együttműködését illeti az Egyházban, a II. Vatikáni Zsinat teológiai okokból valóban hangsúlyozta a hívők teljes és aktív (tevékeny) részvételét a liturgiában; ám a *plena et actuosa participatio*nál nem csak a sajátságos laikus szolgálatok bevezetésére gondolt, mint az együttműködés külső formáira, hanem ugyanúgy és ezzel elválaszthatatlanul összefüggésben a hívőknek a liturgiában való benső részvételére annak ráhallgató és meditatív követésére és az imádságban, ami döntően elsődleges, ami a liturgiában való minden külső együttműködésnek megadja igazi értelmét. A zsinat meggyőződése ugyanis egyértelműen az volt, hogy a liturgia jó megértése és Isten népe tevékeny és közösségi részvétele a liturgiának a szentre *(sacrum)* irányuló transzparenciájából adódnak, nem pedig fordítva. Ezért azt tűzte ki a liturgikus könyvek és rítusok megújításának céljául, „hogy világosabban fejezzék ki a jelzett szent valóságokat, s így a keresztény nép, amennyire csak lehet, könnyen fölfoghassa azokat, és általuk teljesen, tevékenyen és a közösség jellegének megfelelően együtt ünnepelhessen."[7] A zsinat kívánta *participatio actuosa* a szent iránti misztagogikus transzparenciát magába zárja és ebből értelmezi.

[6] Vö. J. Kardinal RATZINGER, Der *Geist der Liturgie, Eine Einführung,* Freiburg i. Br. 2000, különösen 65–73: Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie.

[7] *Sacrosanctum concilium*, Nr. 21.

4. ALKALOM A KÖLCSÖNÖS LELKIISMERET-VIZSGÁLATRA

A népnyelv bevezetése a liturgiába, a *versus populum* celebrálási irány és Isten népe *actuosa participatio*jának hangsúlyozása voltak minden bizonnyal a zsinat által elrendelt liturgikus reform legszembeötlőbb változásai. Még ha érintik is a liturgia lényegét, első pillantásra úgy mutatkoznak, mint a külső forma (külalak) megújításai. A II. Vatikáni Zsinat azonban mindenek előtt a liturgia belső tartalmát akarta felragyogtatni. Ezért merül fel a kérdés, miként kerülhetett sor arra, hogy ezeknek az elemeknek inkább a külső oldalát fogadták be, mint újat a II. Vatikáni Zsinat liturgikus reformjából. Ennek okai sokkal mélyebbek, mint amilyenek a sok esetben felületes reakciók Benedek pápa meghirdetett *motu proprió*jára vonatkozóan és amelyeket már a *motu proprio* megjelenését megelőzőleg megfogalmaztak. Ezek a mélyebb okok akkor jutnak napvilágra, ha a fő ellenvetéseket alávetjük egy kritikus vizsgálatnak.

a) Hiányos engedelmesség a II. Vatikáni Zsinattal szemben?

Az első szemrehányás, amely a liturgikus ünneplés hagyományos formájának további fennmaradása és újra megengedése kapcsán jelentkezik, a II. Vatikáni Zsinattal szembeni engedelmesség hiánya, sőt a zsinat alárulása. Valóban be kell ismerni, hogy például a Szent Piusz papi testvérület által a II. Vatikáni Zsinat liturgiareformjának elvetése szorosan összefügg a zsinat más fontos szándékainak elvetésével, mindenek előtt annak ökumenikus fáradozásaival, a vallásszabadságról szóló alapvető dekrétumának elvetésével és általában az Egyháznak a modern világgal való kapcsolatát illető újra meghatározása kezdeményezésének elutasításával. Ilyen értelemben írhatta a Szent Piusz papi testvérület még az idén: „Az ökumenizmus, a vallásszabadság még mindig azok a megkerülhetetlen pontok, amelyeknél megakadunk."

Magától értetődik, hogy egy olyan katolikus, aki hűségesen kiáll a zsinat mellett, nem fogadhat el ilyen állítást. A *motu proprio* azonban azokhoz a katolikusokhoz fordul, akik elismerik a II. Vatikáni Zsinat kötelező voltát és akik egységben vannak a pápával és a püspökökkel, de akik a liturgiát az 1962-es *Missale* és a *Rituale Romanum* szerint szeretnék ünnepelni.

Ezen felül elvben azt is meg kell fontolni, hogy a II. Vatikáni Zsinat szelektív olvasata alapvető kísértést jelent az Egyházban, ahogyan azt Hubert Windisch pasztorálteológus találóan elemezte: „Nem ritkán állapítható meg, hogy a zsinatot a személyes pasztorális szemléletek igazolására hasz-

nálják, ami mentségül szolgál, anélkül, hogy a zsinat igazi mondanivalójával törődnének. A zsinat szövegei időközben, mint egykor a Biblia, a privát lelkipásztori elképzelések igazolásai lettek. A mindennapi bevásárlási gyakorlattal párhuzamosan, kiválogatják a tanítóhivatali szövegekből azt, ami tetszik – úgy, mint az önkiszolgáló boltban."[8]

Hol van például a különbség, ha az egyik oldalon a Szent Piusz papi testvérület mindenek előtt az Egyházról szóló konstitúció harmadik fejezetét akarja elismerni az Egyház hierarchikus felépítéséről – és ezt is csak részlegesen – és ha teológusok, akik az Egyházon belül állnak csak a második fejezetet tartják elfogadhatónak Isten népéről – és ezt is csak részleteiben? Épp ez a példa igazolja a régi bölcsességet, *que les extrèmes se touchent – et se battent.*

Ahelyett, hogy a két fél kölcsönösen a II. Vatikáni Zsinat szelektív recepcióját vetné egymás szemére, sokkal tanácsosabb lenne mindkét oldalon készségesen megvizsgálni a lelkiismeretet azt illetőleg, hogy is áll a dolog magával a II. Vatikáni Zsinat értékelésével az Egyház mai helyzetében. Erre az új *motu proprio* is kiváló alkalmat ad.

b) Az Egyház egységének szakadása?

A második fő szemrehányás, amely a tradicionális liturgikus rítus megmaradását és most annak megengedését éri, abban áll, hogy ez nem szolgálja az Egyház egységét, hanem annak szakadását segíti elő. Ezt a veszélyt valóban nem szabad lebecsülni.

Másrészt már az egyháztörténelemre vetett pillantás megmutathatja, hogy ennek a veszélynek nem kell kényszer-szerűen bekövetkeznie. Az Egyház történelmében ugyanis mindenféleképp léteztek a római rítus különböző formái – mint amilyen az ambroziánus rítus, vagy a toledói rítus – eltekintve a régi Egyház rítusának sokféleségétől, amelyek kikristályosodási pontjai a liturgikus hagyományban a három nagy központ: Róma, Alexandria és Antióchia volt, amelyekhez hamarosan csatlakozott Nikaia és Bizánc. Magától értetődő, hogy ezt az utalást csak feltételesen lehet alkalmazni a jelen helyzetre, mivel a *motu proprió*val az egy rítus két formája ugyanarra az egyházterületre lesz érvényes. Ezen felül voltak szerzetesközösségek, mint pél-

[8] H. WINDISCH, *Laien – Priester. Rom oder der Ernstfall.* Zur „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester „ (Würzburg 1998) 11.

dául domonkosrendiek, akik olyan környezetben, ahol a római rítust alkalmazták, a maguk rítusát ápolták, amely jelentékenyen különbözött a római rítustól. Maga V. Piusz pápa előre látta a Trienti Zsinat után, hogy az átdolgozott *Missale Romanum*ot mindenütt be kell vezetni, ahol nem ápolják a liturgia valamely formáját, amely legalább kettőszáz éves. Ahol ez az eset állt fönn, lehetséges volt az eddigi liturgia mellett megmaradni, mivel koránál fogva katolikusnak bizonyult.[9]

Ez engedélyezetté tette az egyetemes Egyház római liturgiája és az egyházmegyei és szerzetesi liturgiák egymás mellett létét, anélkül, hogy emiatt az Egyház egysége kárt szenvedett volna. Hasonlóképpen most XVI. Benedek pápa kiállt a liturgikus hagyományok gazdagsága mellett ugyanazon rítuson belül és nem kíván szigorú liturgikus uniformitást egyazon liturgikus hagyományon belül.

Ám azt sem szabad elhallgatni, hogy a másik oldalon a II. Vatikáni Zsinat liturgiareformja által megnyitott változtatási lehetőségeket túlságosan kihasználták. Az elmúlt évtizedekben sokhelyütt annyira extenzíven értelmezték, hogy sokan indíttatva érezhették magukat, hogy ezzel kapcsolatban is az Egyház egységét fenyegető és zavaró veszélyről beszéljenek. A pápa személyes kísérő írásában mindenesetre utalt arra, hogy nem kevés katolikus azért fordul a római liturgiának a misekönyv 1970-ben történt reformját megelőző alakjához, mert sértette őket a „liturgia önkényes eltorzítása", és sok helyen „nem az új misekönyv előírásainak megfelelően ünneplik a szentmisét". Ebből, megfordítva, azt a következtetést vonta le, hogy VI. Pál pápa *Missale Romanum*a mindenütt mint „rendes forma" érvényesül és ez a legbiztosabb garancia arra, hogy ez a *missale* egyesíti a plébániákat, ahol a szentmisét „nagy tisztelettel és a liturgikus előírásokkal összhangban ünneplik."

Innen származik a visszakérdezés sürgető indítéka, mit kell reform alatt érteni és miben különbözik a reform a reformációtól. Walter Brandmüllerrel a következő negatív elhatárolást fogalmazhatjuk meg: „A reform következménye soha sem lehet az, hogy a megreformált többé ne legyen azonos az előzővel, a reformálandóval. Ez azt jelenti, a reform mindig a konkrét megjelenési formát érinti, a konkrét megvalósulást, de soha sem a reformálandó lényegét."[10] Ahol viszont a lényeg megváltoztatását kezdeményezik,

[9] Vö. H. Jedin, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuchs,* in: Liturgisches Leben 6 (1939) 30–66.

[10] W. Brandmüller, *Licht und Schatten, Kirchengeschichte zwischen Glaube,* Fakten und Legenden, Augsburg 2007, 108.

úgy, hogy a megreformált a reformálandóval összehasonlítva valami más és új lenne, ott már nem reformmal lenne dolgunk, hanem átlépnénk a határt a reformáció irányába.

c) Egyház a zsinat előtt és a zsinat után?

A harmadik és legsúlyosabb vád arra vonatkozik, hogy a *motu proprio* által visszamentünk a II. Vatikáni Zsinat elé. Mivel az 1970-es *Missale Romanum*-ban nyilván valami egészen újat pillantottak meg, az eddigi liturgiát mint régit és idejétmúltat kell besorolni és mint ilyentől búcsút kell venni. És mivel a liturgia az Egyház legvilágosabb megjelenési formája, különbséget szokás tenni a zsinat előtti és a zsinat utáni Egyház között, sőt a kettőt el szokták olykor egymástól szakítani. Ennek megfelelően már nem úgy tekintenek a II. Vatikáni Zsinatra, amint az önmagát értelmezte, mármint az áthagyományozott hit elmélyítését és megújhodását célozta, hanem mint az eddigi tradíció végét, amivel valami új kezdődött.

Ezzel a zsinat értelmezésének alapvető hermeneutikai kérdését érintettük. És kétségkívül ez bizonyul a legmélyebb vitás kérdésnek, amely a liturgikus rítus különböző formái közötti viták mögött meghúzódik. XVI. Benedek pápa számára ez a probléma nyilván oly fenyegetően és sürgetően szemmel látható, hogy mindjárt első beszédében, amelyet a bíborosi kollégium és a római Kúria tagjainak fogadásán 2005. december 22-én mondott, szóvá tette. A II. Vatikáni Zsinat befogadásának (recepció) két nagyon különböző vonulatát állapította meg: egyik oldalon a „diszkontinuitás és a törés hermeneutikáját", amely abból indul ki, hogy a kiadott szövegek a zsinat szellemét és annak újszerűségét csak nagyon tökéletlenül juttatják kifejezésre, úgy, hogy túl kell lépni a II. Vatikáni Zsinat kompromisszumos szövegén, hogy az új szellemnek helyt adhassunk, és különbséget tudjunk tenni a zsinat előtti és a zsinat utáni Egyház között; a másik oldalon pedig „a reform hermeneutikáját", tudniillik az egy Egyház megújítása alapvető folyamatosságának (kontinuitásának) fenntartása mellett, hogy az Egyházat forrásaiból és az eredetiből újítsuk meg.[11]

Az e két zsinati hermeneutika közötti különbséget XVI. Benedek pápa már kevéssel a zsinat után ezekkel a markáns szavakkal hozta közös nevezőre: „Az igazi reform az, amely az elrejtett igazán keresztényi körül fáradozik,

[11] *Insegnamenti di Benedetto* XVI. I 2005, Vaticano 2006, 1018–1032.

felel a kihívásra, engedi magát alakítani; a helytelen reform az, amely az ember után szalad, ahelyett, hogy vezetné és ezáltal a kereszténységet rosszulmenő zsibárús boltjává alakítja, amely a vevők után kiált."[12] Ezáltal szemünk elé lép a vita voltaképpeni mélysége, amely már a II. Vatikáni Zsinaton fellángolt, főleg pedig ezután a nagy egyházi esemény után.

Míg az egyik oldal meg volt felőle győződve, hogy az Egyház szükséges reformja egy elszánt *ressourcement*et – mármint visszatérést a hit forrásaihoz: a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz – követel meg és ezért az *aggiornamento*t a *ressourcement*ből kell megérteni, a másik oldalon az *aggiornamento*t lényegileg leválasztották a biblikus és patrisztikus *ressourcement*ról, úgy, hogy a visszatérés a forrásokhoz már alig volt érdekes és az *aggiornamento*t már csak a modern kultúrához való alkalmazkodásként értelmezték.

Ez a vita áll a Benedek pápa *motu proprio*jával kapcsolatos szembesülések hátterében is. Mert amennyiben a zsinatot nem mint magával a hagyománnyal való szakításnak tekintjük, hanem mint a hagyomány nagyszerű fejlődési fokát, és ha hasonlóképpen ítéljük meg a liturgiareformot a II. Vatikáni Zsinat után, akkor tudjuk helyesen méltatni azt a szándékot, amelyet Benedek pápa az ő *motu proprio*jával követ.

Ehhez azonban a liturgikus tudat megújhodására van szükség, amely tudomásul veszi a liturgiatörténet egységét és azonosságát minden történelmi sokfélesége mellett és ezért a zsinati liturgiareformot is mint ennek a történelemnek a részét sorolja be. Ebben az értelemben – XVI. Benedek pápa szemléletének megfelelően – az egy Egyházban a liturgikus rítus Egyház által elismert különböző formái fennállhatnak egymással kibékülve, vagy legalábbis egymás mellett. Miért ne lehetne ez éppen a mai egyházi helyzetben lehetséges, amelyben egyébként az egységesség gyanús, a sokféleség pedig a megelőlegezett bizalmat élvezi?

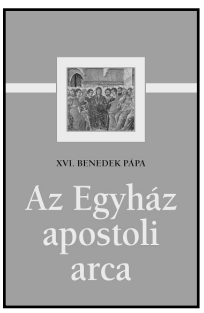
A pápa minden esetre mindkét féltől sokat vár: minden hívőtől elvárja, hogy az 1962-es miserítust elismerjék mint „rendkívüli formát". Az ún. tradicionalistáktól elvárja, hogy a római liturgia 1970-ben megújított alakját elismerjék mint „rendes formát", ahogyan kifejezetten megjegyzi kísérő írásában: „Ahhoz, hogy a teljes közösséget éljék, magától értetődik, hogy a misekönyv régi használatának elkötelezett közösségek papjai nem zárhatják ki elvben az új liturgikus könyvek szerinti celebrálást. A teljes kizárás ugyanis nem lenne összhangban a rítus megújított formája értékének és szent voltának elismerésével."

[12] J. RATZINGER, *Was heißt Erneuerung der Kirche?* , in: Uő., *Das neue Volk Gottes.* Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 267–281, zit. 271.

Ezzel nyilvánvaló, hogy XVI. Benedek pápa semmi esetre sem akar az ő *motu proprió*jával vitát (veszekedést) kiváltani a liturgia körül. Sokkal inkább békíteni akar az Egyházon belül. Ezért most nem vitát hirdettek a liturgiáról a Katolikus Egyházon belül, de igenis a II. Vatikáni Zsinat liturgiateológiai alapelveinek újraátgondolását, amelyek mindenki számára érvényesek és mindenkit kötelezneknek és amelyeket az egy római rítus kettős alkalmazásával meg kell valósítani. Csak akkor teljesítette a *motu proprio* voltaképpeni értelmét.

Fordította: Rokay Zoltán

ÉLETRAJZI ADATOK:
Kurt Koch 1950-ben született Emmenbrückeben – Luzern. A teológiát Luzernben és Münchenben végezte. 1987-ben teológiából doktorált Wolfhart Pannenbergről szóló értekezéssel. 1989–95: a luzerni teológiai fakultáson a dogmatika és a liturgiatudomány professzora. 1995 óta a bázeli egyházmegye püspöke.



XVI. BENEDEK PÁPA

AZ EGYHÁZ APOSTOLI ARCA

KATEKÉZISEK AZ APOSTOLOK EGYHÁZÁRÓL

XVI. Benedek pápa az apostolokról szóló katekéziseiben az Egyházról szóló tanítás azon alapvető elemeit magyarázza, melyben a keresztény hívő önmagát az Egyház tagjának fogja fel. Miután a Szentatya az Egyház alapításáról, a tizenkettő kiválasztásáról, a közösségről és a hagyományról, majd az apostoli utódlásról szól, felrajzolja azoknak a kiváló személyeknek a portréját, akiket apostolokként ismerünk. Így szerepel természetes módon a pápai tanításban Péter, András, az idősebb Jakab, az ifjabb Jakab, János, Máté, Fülöp, Tamás, Bertalan, Simon és Júdás Tádé, az iskarióti Júdás és Mátyás, akit ez utóbbi helyére választottak.
168 oldal. Ára: 1400 Ft
Szent István Társulat

Gloria Braunsteiner

A megélt hit kifejeződése a liturgiában

Joseph Ratzinger liturgikus teológiája

A szisztematikus teológus Joseph Ratzinger papi mivoltát élve nem zárkózik elvont gondolatok mögé, hiszen ezzel önmagát és keresztény meggyőződését hazudtolná meg. Liturgikus lelkiségében is kifejeződik, hogy mint hajdani professzor, a Hittani Kongregáció egykori prefektusa és jelenleg mint pápa az egyháztan alapos ismerője, kutatója, és alkalmazója. A keresztény liturgia értéke és helye számára cáfolhatatlan: „Az Egyház liturgiaként és a liturgiában létezik"[1].

A II. Vatikáni Zsinat egyik központi témája Isten népe, az Egyház életében a *participatio actuosa*. Először 1903-ban használta X. Piusz pápa ezt a fogalmat *Tra le sollecitudini* című *motu proprió*jának bevezetőjében. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a liturgián való részvétel a keresztény élet központi értéke. „Hiszen éppen azért jönnek itt össze a hívők, hogy ezt a keresztény szellemet a legelső és nélkülözhetetlen forrásból merítsék azáltal, hogy tevőlegesen részt vesznek a szent titkok ünneplésében és az Anyaszentegyház nyilvános és ünnepélyes imádságában."[2]

Ratzinger teológiájában a részvétel fogalma fontos helyet foglal el. Ez a kifejezés eredendően krisztológiai szakkifejezésként elsősorban azt a minden emberi létet jellemző minőséget jelzi, amely a teremtés rendjében az ember egyetlen lehetőségét fejezi ki az élettel kapcsolatban: Isten az élet, az ember pedig csak adományként kapja, hogy részesülhessen Isten életében. Trinitárius perspektívában ez a valóság Ratzingert főként az ember imaéletére vonatkozó következményeivel foglalkoztatja, ez pedig egyúttal része Krisztus követésének. A Szentírás bizonysága szerint Jézus állandó kommunikáció-

[1] J. Ratzinger: *Kirche besteht als Liturgie und in Liturgie,* in: J. Ratzinger: Gott ist uns nah.Augsburg 2005, 129–137.

[2] X. Piusz pápa *motu proprió*ja az egyházi ének és zene ügyében, 35. pont, in: Documenta musicae sacrae. Malezi 2005.

ban áll az Atyával: ez az első vetülete a fiúságának, és ebből ered az Egyház. Lukács evangéliuma szerint abból látható, kicsoda Jézus, amint imádkozik. A keresztény hitvallás pedig a Jézus imájában való *részvételből* ered, Jézus bevonja az embert a saját beszélgetésébe az Atyával. Így az ember Jézus legvalósabb és legbensőbb mivoltában vehet részt. Ez egyúttal részvétel Jézus magányában és egyedi identitásában.[3]

Ratzinger rámutat arra, hogy tévedés lenne ekkléziológiai válságról beszélni látván, hogy kiürülnek a templomok – ugyanis a tulajdonképpeni válság a krisztológiát érinti: abban nyilvánul meg, hogy Jézust elkülönítik Krisztustól.[4] Ezzel az alapvetően exegétikai problémával műveiben több helyen foglalkozik, és ez a kérdés gondolkodásának fő témáihozhoz tartozik (*Bevezetés a kereszténységbe,* Eisenstadt 1976, *A názáreti Jézus,* Budapest 2008). A Jézus isteni mivoltába vetett hit képezi az istenkép alapkövét, ezen a meggyőződésen múlik minden, ez jelenti a sajátosan és megkülönböztetően keresztényit. Ez a döntő istenkép elválaszthatatlanul kihat a liturgia értelmezésére is.

Ratzinger szerint az imádkozó Jézus az Újszövetség legfontosabb mondanivalója és egyúttal az ember központi valóságát fejezi ki. Ugyanis a fiúi engedelmesség[5] által – Jézus emberré lett – analóg módon, az istengyermeki engedelmesség révén történik a megistenülés, a *theosis*, az ember leghatalmasabb átváltozása: azzal a feltétellel, hogy az ember belép Jézus imájába, Krisztus Testében, az Egyházban Jézus Krisztus imájává válik. A hívő megtanulja, hogyan éljen szabadságával. Jézus Krisztus személye az Atya iránt való odaadásában azonos az örök Isteni Fiú személyével, hiszen a személy fogalma kapcsolatot jelent.[6]

A keresztrefeszített és megdicsőült Megváltó jelenben megvalósuló imájának legtökéletesebb megnyilvánulása a keresztény liturgiában megy végbe. Odaajándékozta valóságos testét élete áldozatában, ezért az oltár Isten trónja, a liturgiában fölütötte mindenkorra sátrát, valós jelenlétével közöttünk lakozik (shekhina), hogy belőlünk a végleges templomot formálja meg.[7]

[3] Vö. J. RATZINGER: *Schauen auf den Durchbohrten.* Einsiedeln 1990, 13–18. Lásd ehhez szintén J. RATZINGER: *Das Fest des Glaubens.* Einsiedeln 1993, 24.

[4] Vö. J. RATZINGER: *Eine neues Lied für den Herrn.* Freiburg, Basel, Wien 1995, 48.

[5] Vö. J. RATZINGER: *Ein neues Lied* 59–67. Jézus egész lénye abban nyilvánul meg, hogy a hatalmat alázattá formálja át. Lásd ehhez szintén J. RATZINGER: *Das Fest des Glaubens,* 24–25.

[6] Vö. *Ein neues Lied* 33–37.

[7] Vö. J. RATZINGER: *Der Geist der Liturgie.* Freiburg, Basel, Wien 2002, 74–79. A liturgia szelleme, Budapest 2003.

Ebből adódóan érthető, hogy Ratzinger munkásságát áthatja a litugikus lelkület. Hiszen személyesen megélte a liturgikus megújulási mozgalom élő áramát már a II. Vatikáni Zsinat előtt (különösen R. Guardini, J. A. Jungmann, L. Bouyer, P. Parsch és mások mellett); és mint a kölni Frings kardinális tanácsadója, a zsinat aktív résztvevője és atyáinak egyike, részese volt a zsinat első dokumentuma – a liturgikus konstitúció, a *Sacrosanctum concilium* – létrejöttének.[8] A liturgiáról szóló könyvében, melynek címe követi R. Guardini könyvét a liturgiáról (Vom Geist der Liturgie 1918), alapvető kérdéssel kezdi elmélkedését: mi is a liturgia tulajdonképpen? A játékteóriából kiindulva Ratzinger a liturgiát a játékhoz hasonlítja: a játék bevezeti az embert egy más világba, ahol a lét a legfontosabb, szabadon minden kényszertől. Viszont nem mindegy, mit játszunk. (Leginkább a sport terén figyelhető meg, hogy az ember a játékból is teljesítményt tud kreálni és így elrontja új rekordok kitűzésével.) A liturgia a kiteljesedés célja felé halad, vezeti az embert, és ezen az úton segít begyakorolni az önzetlen odaadást, ezáltal már elővételezi az eszkatológikus állapotot. E tanulmányában Ratzinger rávezeti az olvasót arra a döntő ismeretre, hogy a liturgia kultusza nem emberi találmány, csak Isten mondhatja meg népének Mózes által, hogyan kívánja az emberek iránta kimutatott tiszteletét. Ennek engedelmeskedvén, ha az ember Istent teszi meg életének legmagasabb értékévé, akkor a jog, a rend és az erkölcs is egyensúlyban lesz – egyébként mindig újra rabszolgaságra adja magát az élet legkülönbözőbb síkjain. Ettől akarja megmenteni Isten a népét (akár fogságban és idegenben van, akár nem), az Ő egyedüli imádása által: akkor lesz az ember az igéret földjén, és nemcsak külsőségesen.

A kultusz nem csinálható meg emberi kitalálás eredményeként. Mózes felismerte: „Még nem tudjuk, hogyan szolgálhatunk az Úrnak" (Ex 10,26). Ez az ismeret megmenthet attól, hogy önmagunkat keressük a liturgiában Isten helyett, és banális módon önmagunk tetszését elégítsük ki az ünneplésben.[9]

[8] Vö. J. RATZINGER: *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Ein Rückblick. Köln 1963, 29.

[9] Vö. *Der Geist der Liturgie* 11–19.

LITURGIA A ZSINAT ELŐTT ÉS UTÁN

A II. Vatikáni Zsinat a X. Piusz pápa által használt kifejezésre építvén a *Sacrosanctum concilium* 48. pontjában így fogalmaz: „Az Egyház tehát körültekintő gondoskodással arra törekszik, hogy a hívek ne csak mint kívülállók vagy mint néma szemlélők legyenek jelen a hitnek ezen misztériumán, hanem azt a szertartásokon és imádságokon keresztül jól megértve, a szent cselekményben tudatosan, áhítattal és tevékenyen vegyenek részt; tanuljanak Isten igéjéből, merítsenek erőt az Úr testének terített asztaláról, adjanak hálát Istennek, az eucharisztikus liturgián ne legyenek néma, külső megfigyelők, hanem a szent történésen tudatosan, hittel és *tevőlegesen vegyenek részt*. Engedjék, hogy Isten Igéje formálja őket, találjanak erősítést az Úr asztalánál. Hálaadással hozzák meg a pap keze által az áldozatot, és tanulják meg vele együtt és általa önmagukat feláldozni, hogy ilyen módon napról napra Krisztus közvetítése által egyre teljesebb egységre jussanak Istennel és egymással, hogy végül Isten legyen minden mindenben."[10]

Ratzinger a zsinat utáni liturgia lényegét abban látja, hogy – az újkori individualizmussal és moralizáló lelkülettel szemben – újra a misztérium dimenzióját, a liturgia kozmikus jellegét fedezi fel.[11] A liturgikus konstitúció 8. pontjában a misztériumot keresztény értelmezésében elválaszthatatlanul a Logosszal hozza kapcsolatba, a liturgia a Teremtő Értelemtől függ, aki mindeneknek értelme és alapja. Ezért a liturgikus zenének is mindig értelmes kapcsolatban kell lennie az Igével, ami békességet, rendet és tiszteletet hordoz magában.[12]

Mivel a liturgia a nép szolgálata és a népért való szolgálat, ami a liturgikus mozgalom elveivel összhangban van a Katolikus Egyház Katekizmusa szerint, Ratzinger a zsinati reform utáni liturgia esetében értelmetlennek találja a kérdést: vajon a pap vagy a hivő nép hordozója-e a liturgiának, mert ez szükségtelen dualizmust hoz létre.

[10] Vö.: Sacrosanctum concilium 48, saját fordításban. Szó szerint: „Az Egyház tehát körültekintő gondoskodással arra törekszik, hogy a hívek ne csak mint kivülállók vagy mint néma szemlélők legyenek jelen a hitnek ezen misztériumán, hanem azt a szertartásokon és imádságokon keresztül jól mgértve, a szent cselekményben tudatosan, áhitattal és tevékenyen vegyenek részt; tanuljanak Isten igéjéből, merítsenek erőt az Úr testének terített asztaláról, adjanak hálát Istennek. Meg kell tanulniuk továbbá a szeplőtelen áldozati adományt nemcsak a pap keze által, hanem vele együttesen is fölajánlani, önmagukat is áldozatul hozni. Így kell Krisztus, a közvetítő által egyre tökéletesebb egységre eljutniuk Istennel és egymással, hogy végül Isten legyen minden mindenben." A II. Vatikáni Zsinat tanítása. Budapest 1975.

[11] Vö. *Ein neues Lied für den Herrn* 171–172.

[12] Vö. ugyanott 174–177.

A liturgia az egész Egyház szent cselekménye, azzal a fölhatalmazással, amit csak egységben és teljességben gyakorolhat.[13] Lényegileg pedig a Fiú szolgálatán alapszik: ő hozza létre mindig újra ilyen módon Isten népét azáltal, hogy beágyazza, belevonja az Istennel való közösségbe. Tehát a Katekizmus (1069. sz.) idézi a liturgikus konstitúciót, amely szerint minden liturgikus ünnepség Krisztus, a pap és Krisztus Testének a műve, és így Isten népe *résztvevője* Isten művének.[14] Az Egyház nem önmagából eredőleg szubjektuma a liturgiának, hanem azért, mert Krisztus felé halad (vö. LG 1).[15] A liturgiában mindig a krisztológia elsődlegességét kell látnunk és Isten művét, különben lényegét veszíti, ha a szereposztás keresésében merülünk ki, és elhomályosodik előttünk a trinitárius perspektíva is. Isten népe több, mint csak önerőből összegyűlt társadalmi valóság – a Szentlélek egyesíti és alkotja az Egyházat minden liturgián: a földit és a mennyeit, a Főt és a Testet.

Pierre M. Gy francia domonkos tanulmányban válaszol Ratzinger „A liturgia szelleme" című könyvére[16]. Megállapítja, hogy a kardinális a liturgia reformját kívánja. Ebben ellentmondást észlel, mivel ennek ellenére a zsinat konstitúciójából állítólag tulajdonképpen csak a tevőleges részvételt firtatja, mégpedig mint a hívők „veszélyes önmutogatását, önmegvalósítását". A kardinális szerinte nem beszél arról, mennyire méltatja ezt az elvet a liturgikus konstitúció, valamint annak a lelki jelentőségét, hogy a hívők a pappal együtt mutatják be az áldozatot (SC 48).[17] Gy úgy látja Ratzinger szavaiból, hogy a SC 48. pontjában, valamint a Misekönyv bevezetőjében található gondolatot figyelmen kívül hagyja, (nevezetesen: a hívők tanulják meg érteni a titkot a rítus és az imák által, hogy tudatosan, hittel és tevékenyen együtt ünnepelhessenek … és megtanulják az áldozatot nemcsak a pap keze által meghozni, hanem saját magukat is áldozatul adni (SC 48). Ebben Gy az önmegvalósítás veszélyét nem érzi, ellenkezőleg. Ratzinger lelkiségét zsinat előttinek nevezi, mert például megengedi a csöndesen mondott kánont, amint azt fiatal korában megélte.[18]

[13] Vö. J. RATZINGER: *Eucharistie – Mitte der Kirche*. München 1978, 31. A Sacramentum Caritatis 38. pontjában arra figyelmezteti a papokat, hogy az *ars celebrandi* a *participatio actuosa* legjobb módja. Az 54. pontban az inkulturációt is a *tevőleges részvétel* szolgálatába helyezi.

[14] Vö. *Ein neues Lied* 170–171.

[15] Vö. J. RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre Donauwörth* 2005, 136–139.

[16] P.-M. GY: *Ist „Der Geist der Liturgie" Kardinal Ratzingers dem Konzil treu?,* in: Liturgisches Jahrbuch 52 (2002) 59–65.

[17] Vö. ugyanott 59.

[18] Vö. ugyanott 63.

Az említett nézeteltérést Ratzinger nem hagyta válasz[19] nélkül, hiszen könyvének egy teljes fejezetét ennek az elvnek szentelte.[20] Aki összeveti a két tanulmányt, megállapíthatja, hogy Gy félreérti Ratzinger szándékát a *participatio actuosa* magyarázatánál, bár kifejezi tiszteletét a teológus Ratzinger iránt. Ratzinger értelmezésének figyelmes olvasata érthetővé teszi a lelki szempontot és az elmélyítő szándékot a fölületességgel szemben.

Ratzinger Gy írására adott válaszában visszautasítja azok tradicionalista megpecsételését, akik esetleg a mai fő liturgikus irányzatoktól eltérő nézeteket vallanak.[21] Ratzinger teológiája mindig a szélesebb kontextust keresi az olvasó számára[22] – így a liturgia és a *participatio actuosa* esetében is, ami több és nagyobb, mint valami külsőséges felosztott szerep általi tevékenység. Számára tartalmazza a liturgikus szövegek és megnyilvánulási formák alapos ismeretét, azaz liturgikus műveltséget, ami nélkül a liturgia értelmetlen maradna. Ez a műveltség előfeltétele az *aktív részvételnek*, és már önmagában, alapvetően liturgia . A műveltség teszi lehetővé a közös létet, gondolkodást és cselekvést a liturgián, testi-lelki kifejeződéssel.[23] Ratzinger effajta magyarázata aligha véthet a zsinat szelleme ellen. Hozzá kell tennünk, hogy ott, ahol Gy elmarasztalja Ratzinger javaslatát a csöndesen imádkozott kánonnal kapcsolatban, Ratzinger az emberi hang szerepéről beszél a liturgiában. Javaslata minden erőszakot mellőz, mindössze a csöndes kánon lehetőségét mutatja meg a zsinat utáni liturgia részére is: újra a csönd, a hallgatás óriási jelentőségére hívja fel figyelmünket, és Isten cselekvésére a csöndben.[24]

Ratzinger egész munkásságában arra törekszik, hogy a hit látása által megnyissa a földi-mennyei valóság mélyebb dimenzióit, Istenre hívja föl a figyelmet és az Ő tevékenységére, mert az ember a részesedés lénye, nem ő a teremtő.[25] Ez a fonal látható Ratzinger műveiben, amellyel a megváltás emberileg történő kivitelezhetetlenségét hangsúlyozza. Így értelmezhető aggo-

[19] J. RATZINGER: *„Der Geist der Liturgie" oder: die Treue zum Konzil.* Antwort an Pater Gy, in: Liturgisches Jahrbuch 52 (2002) 111–115.

[20] Vö. *Der Geist der Liturgie* 147–152.

[21] Vö. *„Der Geist der Liturgie" oder: die Treue zum Konzil* 115.

[22] Így történik az említett könyve esetében is. A liturgia dimenzióit négy oldalról közelíti meg: kozmikus szempontból, a vallástörténet horizontján az emberi lét alapvető problémáival, Izrael és az Egyház közös ponjai a liturgiában, végül a kultusz és a kultúra összefüggései.

[23] Vö. *„Der Geist der Liturgie" oder: die Treue zum Konzil.* 111.

[24] Vö. *Der Geist der Liturgie* 181–185. Ezen a helyen Ratzinger megismétli már 1978-ban kifejezett nézetét, melyre már azután elmarasztalóan reagált néhány liturgikus. Az újonnan létrejött, nem mindig sikeres eucharisztikus imák szövegére utal.

[25] Ehhez lásd szintén: *Einführung in das Christentum.* München 1968, 17–53.

dalma, hogy a liturgia sem végezhető emberi aktivitással, ha egyben elhagyja a rítus alapvető kereteit.

Ratzinger tehát több alkalommal megjegyzi, hogy a II. Vatikáni Zsinat megújító szándékát sokan máig félreértik, főleg, ami a többször hangsúlyozott *tevőleges részvételt* illeti, és külsődleges tevékenységekre vezetik vissza az ünneplés alkalmával. A misztérium mélyebb tudatosságán kívül a mindennapi élethez való kapcsolatát hiányolja.[26] Megjegyzi, hogy külsődleges értelemben félreértve sokan egy általános, mindenkire vonatkozó cselekvés szükségességét következtetik ki a fogalomból, mintha minél többen, minél gyakrabban, mindenki számára látható módon akcióba kellene, hogy lépjenek.[27]

A *tevőleges részvétel* a zsinat felfogásában a személyes nyitottságot is tartalmazza a gyümölcsöző részvétel céljával (SC 11). A fölületes hozzáállás, amely nélkülözi az állandó megtérés lelkületét, ennek ellentmond. A belső készséget támogathatja a liturgia kezdete előtti koncentráció és belső csönd, a böjt és szükség esetén a szentségi gyónás. Igazi részvételre csak az Istennel való kibékülés képesít. Lehetetlen a liturgián a *tevőleges részvétel*, ha az ember nem vesz részt az Egyház egész életében, ami a missziós lelkületet is tartalmazza, amely által Krisztus szeretete a világba, a társadalomba kerülhet. A teljes részvétel a liturgiában az áldozással együtt történik. Ez viszont ne vezessen olyan automatikus felfogáshoz, mintha az embernek joga, vagy kötelessége lenne az eucharisztikus asztalhoz lépni. A szentmisén való részvétel akkor is szükséges és érvényes, jelentőségteljes és gyümölcsöző, ha az ember nem áldozhat szentségileg. Ilyen esetben ajánlatos a Krisztussal való teljes egyesülés iránti vágyat ápolni, pl. a lelki áldozás segítségével, amint II. János Pál pápa emlékeztet rá (*Ecclesia de Eucharistia* 34), és a lelki élet tanítói ajánlása szerint.[28]

A KREATIVITÁS HELYE A LITURGIÁBAN

Manapság a rítus negatív, megkövesedett kifejezésnek tűnik annak ellenére, hogy az Egyház különféle rítusokat ismer el. Mindannyiuk közös tulajdonsága, hogy nékülözik az esetlegességet, mint már *A liturgia szelleme* bevezető tanulmányában olvashattuk. A rítus végső soron megjelenített, kinyilatkoztatott, nem manipulálható. Jelentősége: az ekklézialitás (egyháziság) valamint a liturgikus ima és cselekvés történelmet felülmúló közösségi létű megjele-

[26] Vö. *Sacramentum Caritatis* 2007, 52.
[27] Vö.: Der Geist der Liturgie 147.
[28] Vö. *Sacramentum Caritatis* 55.

nési formává lett kifejeződése. Hasonlítható a nagy hitvalláshoz, amely a történelem folyamán alakult a Szentlélek vezetésével, és nem emberi találmány. Ennek hátterében értelmezhetjük, hogy a „kreativitás" teljes szabadsága nem lehet a liturgia hiteles kategóriája. Mivel a liturgia Isten útja ebbe a világba, aki a Szabadító, a rítusnak nem lehet semmi köze a megkövesedéshez.[29] Ellenkezőleg, éppen a liturgia válhat az inspiráció kimeríthetetlen forrásává, minthogy benne Isten megérint a jelenlétével.[30] Az emberi újító ötletek a kreativitás értelmében ezért a rítus alapelveit nem megsértvén bizonyos keretek között kell hogy mozogjanak. A rítus biztosítja a liturgia lényeges magvának változtathatatlanságát, ami összeköti a zsinat előtti és a zsinat utáni időszakot.[31]

A *participatio actuosa* zsinat utáni értelmezése gyakran fatális beszűkülés áldozata.[32] Ugyanis azáltal, hogy a zsinat hangsúlyozta a hívő közösség értékét, a liturgia ünneplésének módját, mintha kisajátítanák egyesek, szinte az ünneplőket helyezik a középpontba.

A kreativitás helye a zeneművészeti megformálás területén található, itt kívánatos és itt szükséges.[33] Ha tehát helyesen értelmezzük a közösség fogalmát, nem tévedhetünk abban sem, milyen a szerepe a scholának, a kórusnak, egyáltalán az egyházi zenének, és nem látunk majd az „aktív részvételükben" valami külsőségeset.[34] A szolgálatuk segíti mindazokat, akiknek nincsenek zenei adottságaik, s ha a liturgia cselekményén elhangzó zenét, amely a zsinat szerint már önmagában liturgikus megnyilvánulás – nem aláfestés – bensőségesen, nyitott szívvel hallgatják, akkor valósul meg bennük a *participatio actuosa*. Ratzinger ezt a folyamatot, amelyben az ének és zene szépsége által szívük mélyén megérintheti a hívőket, belső imaként, a keresztény helyettesítés *(Stellvertretung)* fogalmával nevezi meg.[35] Ennek legérthetőbb példája a gregorián lehet,[36] amely abban az esetben is, ha közvetlenül nem is érthető valaki számára a szövege, magával ragadja és lenyűgözi[37] a *tevékenyen* hallgatót.

[29] Vö. *Der Geist der Liturgie* 137–146.
[30] Vö. *Der Geist der Liturgie* 134.
[31] Vö. *Liturgie – wandelbar oder unwandelbar;* in: Das Fest des Glaubens 71–86.
[32] Vö. *Das Fest des Glaubens* 108.
[33] Vö. *Das Fest des Glaubens* 55–67.
[34] Az egyházi zenét illetően most nem mélyedhetünk el további és a témát kimerítő részletekbe, az külön tanulmányt igényel.
[35] Vö. *Ein neues Lied für den Herrn* 178.
[36] Vö. *Das Fest des Glaubens* 87–89. Az Egyház kincsével, a gregoriánnal és jelentőségével Ratzinger ezen kívül számos helyen foglalkozik. Pl.: *Sacramentum Caritatis* 42, 62; *Das Fest des Glaubens* 108; *Der Geist der Liturgie* 125–126 stb.
[37] Vö. *Das Fest des Glaubens* 108.

A művészetnek tehát szolgáló feladata van, és ha a Magasságosnak akar szolgálni, akkor vigyáznia kell, hogy ne akarjon „teremtővé" lenni, produkálni. Ugyanis az emberi lélek, szellem elsődleges tulajdonsága az, hogy kap, befogad. Ezért az igazi ihletés Isten Lelkétől származik, az ember csak engedelmeskedik neki.[38] Az igazi művészet Isten felé vezető út, amelyen Isten megmutatja, kinyilatkoztatja a megváltást.[39]

Ratzinger bírálja a helytelen kreativitás vetületeit. A sikeres liturgia mércéjét sokan abban vélik meghatározhatónak, mennyire van szórakoztató hatása.[40] A „magacsinálta liturgiák" viszont sokszor nem gazdagítják, hanem inkább felhígítják a celebrációt. Az emberi kreativitás véges és a *participatio Dei*re irányul.[41]

Tekintélye által a II. Vatikáni Zsinat a *participatio actuosa* fogalmával csak kimondott valamit, ami önmagában természetes. Néhány liturgikus újító szerint viszont a liturgia csak akkor vonzó, ha valami különlegeset hozzáteszünk. A keresztény liturgia lényege és megjelenési formája közösségi történés. Váltakozó imákat tartalmaz a mi, ti és te (néha én) megszólítás jegyében, kölcsönös beszélgetésben és cselekvésben. A tulajdonképpeni *actio* azonban még nem a váltakozó dialógus, a helyzetváltoztatás (felállás, leülés, kézfogás stb.)[42] hanem a mélyben történik. Elfelejtik, hogy az elhangzó szavak értelmének befogadása a *tevékeny részvételhez* tartozik. Ha viszont elhagyjuk a belső dimenziót, a liturgia unalmasnak, érthetetlennek tűnik. A hallgató, csöndes belső részvétel[43] hozzátartozik a tevékeny részesedéshez. A tanítás, a titkok folyamatos magyarázata nélkülözhetetlen a hitélethez, az összefüggések és jelek megértéséhez.[44] A Szent terét nem kisebbítik a rítus állandóan visszatérő részei sem: hiszen nem a halandó, hanem az Örök kifejezője.[45]

[38] Vö. *Ein neues Lied* 139–140.
[39] Vö. *Ein neues Lied* 144.
[40] Vö. *Das Fest des Glaubens* 56; valamint *Zur Lage des Glaubens.* München, Zürich, Wien 2006, 129–130.
[41] Vö. *Das Fest des Glaubens* 56–63.
[42] Lásd ehhez szintén: *Zur Lage des Glaubens* 130.
[43] Lásd ehhez szintén: *Zur Lage des Glaubens* 131; valamint *Das Fest des Glaubens* 64. A csöndes belső, de egyúttal *aktív részvétel* válfajaként, megnyilvánulásaként említi Ratzinger a meghatottságot, ha Isten megérinti az embert. *Das Fest des Glaubens* 108.
[44] Vö. *Das Fest des Glaubens* 79–81.
[45] Vö. *Zur Lage des Glaubens* 128–131.

A TEVÉKENY RÉSZESEDÉS BELSŐ MAGVA ÉS HORDOZÓJA

A *participatio* fogalma a liturgia leglényegesebb cselekvésére, történésére mutat rá, amelyben mindenki részesedik: ugyanis a liturgia valóságos, igazi és lényegbeli *actio*ja az *oratio* – az eucharisztikus ima –, mely az eucharisztikus ünneplésnek alapvető formáját alkotja. Ratzinger az *oratio* fogalmának eredeti jelentését nem az imával azonosítja , hanem a „nyilvános ünnepi beszéddel", amely legmagasabb méltóságát azáltal nyeri, hogy Isten felé fordul, és tulajdonképpen Tőle származik, Ő teszi lehetővé.[46] Abban rejlik az *oratio* valóságos, tulajdonképpeni *actio*ja, hogy ekkor az emberi visszalép Isten cselekvése mögé és teret ad Neki, az *actio divina*nak.[47] Új és különös a keresztény liturgiában az, hogy maga Isten cselekszik, új teremtés történik, és önmagát személyesen megközelíthetővé teszi. Isten emberréválásában közeledik felénk, hogy áldozatában logosz-szerűen[48] Krisztus testévé váljunk. A pap és a közösség *actio*ja eggyé forr: egy Test és egy Lélek Krisztus *actio*jában, így engedi meg Isten, hogy a véges, bűnös ember együttműködjék a Végtelen Szenttel.[49] Végső soron az effajta *részesedés* az inkarnáció és a feltámadás folyamata, mint a liturgia tulajdonképpeni *actio*ja, és benne láthatóvá válik a liturgia ajándék-jellege. Ratzinger szerint minden egyéb külső cselekedet (olvasás, az adományok előre vitele, prédikáció, kézfogás stb.) másodlagos, az *actio Dei*nek[50] ad helyet. A zsinat utáni sajnálatos félreértéssel szemben Ratzinger szerint a *tevékeny részesülés*nek a gyümölcsöző belső csöndet is magában kellene hordoznia a külsőleg észlelhető, lemérhető aktivitásokkal ellentétben.[51] Az *oratio* szóbeli, logosz-szerű szellemi áldozat a feltámadott Ige új testiségében, ezért mi is testi mivoltunkkal éljük meg a liturgia átváltoztató erejét az egész világ felé.[52]

A liturgia a misztérium – az Egészen-Más – teofániája, megjelenítése, ezért középút keresendő az üres ritualizmus és a túl emberivé tevő „érthetőségi

[46] Vö. *Der Geist der Liturgie* 148.
[47] Vö. ugyanott.
[48] Vö. *Der Geist der Liturgie* 39: Az ima szava az áldozat, mely az ember egész lényét magába foglalja, és iyen módon szóvá, logosszá válni engedi.Az az ember, aki a hit által logosszá formálódik, áldozat, Isten igazi dicsősége a világban.
[49] Vö. *Der Geist der Liturgie* 149. Lásd ehhez szintén: G. Jankowiak: *Volk Gottes vom Leib Christi her*. Frankfurt 2005.
[50] Vö. ehhez szintén: *Sacramentum Caritatis* 37.
[51] Vö. *Zur Lage des Glaubens,* 130.
[52] Vö. *Der Geist der Liturgie* 151.

mánia" között. Itt az emberi cselekvést felülmúlja az *opus Dei*.[53] A liturgia végső célja a *participatio Dei* – Isten életében való részesülés.[54]

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy Ratzinger szándéka a *homo faber* lefegyverzése a bensőséges keresztény élet javára. Anélkül, hogy az emberi dimenziót elhanyagolná, Ratzinger Istent dicsőíti azzal a fő mondanivalójával, hogy az üdvösséget döntően Isten munkálja teremtésében. A logoszszerű, szellemi *kontempláció* fogalmát központinak értékeli a megváltás folyamatában, ezt érzékelhetjük mint vezérfonalat egész munkásságában – így a liturgiát érintő műveiben is. Nem tévedünk, ha ebben a máriai elvet fedezzük fel, amelynek tudatos hangsúlyozásával Ratzinger az embert teremtményi minőségére emlékezteti, hogy ne feledkezzen el véges határairól és befogadó létéről.

ÉLETRAJZI ADATOK:
GLORIA BRAUNSTEINER a Pozsonyi Egyetem teológiai karán tanít.

[53] Vö. *Ein neues Lied* 104.
[54] Vö.: *Das Fest des Glaubens* 63.

Gruber László

A reprezentáció (képviselet) – teológia II. János Pál papság-teológiájában

Immár három éve, hogy II. János Pál pápa befejezte földi életútját; mindazonáltal szelleme és teológiai munkássága mind a mai napig élő aktualitással bír. Hallatlanul gazdag pápai magisztériumának fontos és érdekes részét képezik a papság-teológiai megnyilatkozásai. Legelső, papokhoz írt nagycsütörtöki levele elején kifejezetten utal arra, hogy tk. az egész megelőző egyházi hagyományra is hivatkozik papság-teológiájában[1]. Négy olyan elemet is megnevezhetünk, amelyeket II. János Pál a megelőző századok papság-teológiai megfogalmazásából egyértelműen átvesz, s ezek a következők: a reprezentáció-teológia, a nők pappászentelésének az elutasítása, a papi nőtlenség, ill. az életszentség követelménye. A téma tágassága miatt jelen írásunkban a pápa által a hagyományos tanításból átvett elemek közül a reprezentáció-teológiát mutatjuk be, megkülönböztetve ezen belül is Krisztus, ill. az Egyház képviseletét.

1. A KRISZTUS-REPREZENTÁCIÓ TEOLÓGIA *(REPRAESENTATIO CHRISTI CAPITIS)*

Az egyházi tanítás hagyományának egészén végigvonul az *in persona Christi* – teológiai gondolat, vagyis a meggyőződés, hogy az érvényesen felszentelt pap a felvett egyházi rend szentségének *(ordo)* erejében, Krisztusnak, mint az egyetlen és örök Főpapnak személyében cselekszik[2]. Aquinói Szent Tamás

[1] Vö. Giovanni Paolo II, Lettera *Novo incipiente* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo, Città del Vaticano, 8.04.1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo*/I, 864.

[2] Vö. Greshake, G., *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000, 101. A képviselés-reprezentáció kérdéséről részletesebben ld.: von Balthasar, H. U., *Über Stellvertretung*, in *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Einsiedeln 1974, 401–409; Scheffczyk, L., *Die Christusrepräsentation als Wesenmoment des Priesteramtes*, in uő, *Schwerpunkte des Glaubens* (= Horizonte NF 11), Einsiedeln 1977, 367–386; Hoffman, N., *Stellvertretung. Grundgestalt und Mitte des Mysteriums*, in *MThZ* 30 (1979), 161–191.

a következőképpen fogalmaz: „Krisztus minden papság forrása, mert a régi törvény papja Krisztus előképe volt és az új törvény papja Krisztus személyében cselekszik”[3].

Meglátásunk szerint II. János Pál papságról szóló tanításának egyik legszembeötlőbb és rendre visszatérő[4], ill. kifejezést nyerő mozzanata pontosan ez a teológiai gondolat, vagyis az *ordo* erejében történő sajátos Krisztus-reprezentáció: *repraesentatio Christi* (*Christum repraesentare*; *personam Christi gerere*), ill. az ebből fakadó, Krisztusnak, a Főnek személyében történő cselekvés: *in persona Christi capitis agere*[5]. Az egyházi hagyomány egyöntetű meggyőződése szerint tehát, „a felszentelt papság egyházi szolgálatában maga Krisztus az, aki jelen van mint Testének Feje, nyájának Pásztora, a megváltó áldozat főpapja, az igazság tanítója”.[6] II. János Pál is a papi hivatalnak ezt a teológiai felfogását követi, ill. tanítja, amely szerint a szolgálati papság „az Egyházban és az Egyház számára - magának Jézus Krisztusnak a szavát és működését jeleníti meg – állandó vonatkozásban a mérvadó apostoli működéssel[7] –, és így

[3] Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologiae*, III, 22, 4, in *Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest 1994, n. 1548, 319.

[4] Vö. Papoknak írt levele Nagycsütörtök alkalmából, Róma-Gemelli Klinika, 2005. március 13.

[5] Vö. Greshake, G., *Priester sein*, 102–103; vö. Cordes, P. J., *„Sacerdos alter Christus”? Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*, in *Catholica* (M) 26 (1972), 40–43.

[6] *KEK*, n. 1548, 318.

[7] II. János Pál is magától értetődő természetességgel veszi át az egyházi rendre vonatkozó hagyományos teológiai meggyőződést, mely szerint a szolgálati papság rendje és a Krisztus által kiválasztott, meghívott és papi szolgálattal megbízott apostolok között lényegi, közvetlen és szerves folytonosság van, vagyis az Egyház püspökei az apostolok közvetlen utódai (*successio apostolica*), s hasonlóképpen a püspökök kézföltétele és imádsága által részesednek majd más hívő férfiak is Jézus Krisztus egyetlen papságában, akik a szolgálati papság hivatalát látják így el az Egyházban. Vö. Conc. (Oecum. XIX) Tridentinum, Sessio XXIII, 15. Iul. 1563: *Doctrina et canones de sacramento ordinis*, Cap. 1. *De institutione sacerdotii Novae Legis*, *DS* 1764. Egyébként önmagáért beszél annak ténye is, hogy II. János Pál minden évben Nagycsütörtök alkalmából külön üzenettel fordult az Egyház papjai felé, emlékeztetve őket papságuk 'megszületésének' helyére és annak szerzőjére, vagyis az utolsó vacsora termére és magára Jézus Krisztusra. – Az apostoli hivatalból az apostolok utáni egyházi hivatalba való *történeti* átmenet kérdését – tekintettel, hogy nem elsődleges témája értekezésünknek – nem kívánjuk e helyen részletesebben megvizsgálni, mindazonáltal röviden utalunk az álláspontok közötti jelentős eltérésekre: Így pl. W. Pesch szerint: „Nincs világos tanítás a papságról és a keresztény Egyházban létező hivatal alapelemeiről sem a szentpáli iratokban, sőt az egész Újszövetségben. Csak alkalomszerű és egymással nem mindig összhangba hozható, sőt néha ellentmondó megjegyzéseket találunk egyes teológusok részéről egyes közösségek számára készült egyes irataikban”. Pesch, W., *Priestertum und Neues Testament*, in *TrThZ* 79 (1970), 66. Ezzel szemben H. Schlier szerint „az apostolok utáni egyházi hivatalok folytonossága nemcsak ténybeli és egyben eszmei az apostoli hivataltól fogva, hanem formailag végrehajtott és jogi, nem pedig csak funkcionális folytonosság, a felhatalmazás, megbizatás és küldetés folytonossága is”. Schlier, H., *Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes*, in *Der Priesterliche Dienst* I (= Quaestiones disputae 46), Freiburg–Basel–Wien 1970, 102. E két egymással teljesen szembenálló álláspont között helyezkedik el J. Ratzinger véleménye, aki az ősegyházban a szolgá-

mint Krisztus képviselője/reprezentánsa szemben áll a többi hívővel (is) és azok lélekihlette képességeivel"[8].

II. János Pál tehát, midőn rendre hangsúlyozza a felszentelt papok Krisztus nevében történő cselekvését – akár az Eucharisztia áldozatának bemutatásakor, akár az igehirdetés végzésében – nem mond, ill. tanít semmi lényegesen újat a megelőző egyházi hagyományhoz képest, hanem mintegy szervesen beleilleszkedve a hagyomány hatalmas folyamába, átveszi ezt a gondolatot. Megállapítható továbbá, hogy az *in persona Christi* – gondolatot II. János Pál majd' mindig valamely, a II. Vatikáni Zsinat által megfogalmazott szöveg idézésével, vagy arra hivatkozva tolmácsolja[9]. Maga a Zsinat sem valamiféle egészen új teológiai gondolatot fogalmaz meg, hanem a megelőző hagyományos tanításra támaszkodik, ill. hivatkozik[10]; II. János Pál pedig,

latok és funkciók kialakulásának komplexitását hangsúlyozza. Vö. RATZINGER, J., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1992, 113–117. Ugyanezt a felfogást képviseli L. Scheffczyk (vö. SCHEFFCZYK, L., *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971, 10–12; vö. UŐ, *La Chiesa*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano 1998, 91–93. Eredeti mű: *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Verlag Franz Schmitt, Siegburg 1993), valamint G. Greshake is: „Az egyházi hivatalról szóló egyházi és teológiai tanítás azonban nem szorul rá olcsó harmonizálásra és a történelem simítására. (…) A hivatali struktúra is egészen a 2. század elejéig nagyon is sokrétű és változó, csak ettől az időtől kezdve érvényesül az úgynevezett hármas fokozatú papi hivatal (püspök, pap, diakónus). Ezeket az első évtizedeket az apostolok utáni próbálkozások és tapogatózások időszakának kell tekinteni. (…) Teológiai fontossága csak annak a ténynek van, hogy alig néhány olyan év után, amelyek során a hivatali struktúrák sokfélesége és széleskörű változatossága uralkodott, az apostoli atyák korában az apostolok utáni egyházi hivatal egységesült és magától értetődő folytonosságban maradt az apostoli hivatallal és azt ilyennek el is fogadják". GRESHAKE, G., *Priester sein*, 88. Az apostoli működés mérvadósága a szolgálati papság számára természetesen nem merül ki a *successio apostolica* 'külső tényszerűségében', hanem legalább ennyire jelentős annak teológiai 'belső tartalma', vagyis az, ahogyan az apostolok saját tevékenységüket értelmezték, ill. megélték, s ez nem más, mint a meghalt és feltámadt Úr Krisztusnak, az Egyház Fejének nevében való cselekvés. „Krisztus (…) *önmagát*, az ő *Igéjét* és *Lelkének ajándékait* szentségek útján közvetíti, adja tovább, vagyis az általa alkalmazott és erre képessé tett jelek útján, amelyek az ő személyére utalnak és azt képviselik, ami pedig ezeket a jeleket az ő hatékony jelenlétévé teszi. Ilyen közvetítő jel mindenekelőtt és lényegénél fogva az *apostoli* hivatal. Benne közvetíti önmagát a továbbiakban Krisztus Isten népének és ezáltal válik az Egyház szilárd, maradandó alapjává, de úgy, hogy ő mindent eleve megelőz benne". Uo, 83. Az apostoli tevékenység ilyen jellegű meghatározására és felfogására jó példa Szent Pál apostol, aki apostoli küldetését lelki szolgálatnak fogta fel (*diakonia pneumatos*), melynek lényegi eleme a Krisztus-reprezentáció, vagyis a Krisztus nevében történő cselekvés (miközben mint személy ő is szüntelen Krisztus megváltói művére utalt marad). Vö. uo., 67–76.

[8] Greshake, G., *Priester sein*, 101.

[9] Ilyen a II. János Pál által gyakran idézett zsinati dokumentumok pl.: *LG* 10; 28; *SC* 33; *CD* 11; *PO* 2; 6.

[10] A – témánk számára (*in persona Christi* – gondolat) fontos és az előző lábjegyzetben már megadott - zsinati dokumentumok vizsgálatából kiderül, hogy azoknak szerves folytonossága állapítható meg a megelőző korok teológiai tanításával. Így pl. hivatkozás történik XII. Piusz *Mediator Dei* kezdetű enciklikájára (1947. november 20., in *AAS* 39 [1947], 553), amelyben a pápa

mint a Zsinat tevékeny és elkötelezett résztvevője, érthető módon előszeretettel hivatkozik e dokumentumokra.

Az *in persona Christi* – gondolat alapját az a hagyományos meggyőződés képezi, amely szerint az egyházi rend szentsége *(ordo)* az azt felvevő személy lelkébe sajátos papi jegyet *(character sacerdotalis)* vés, mely jegy a keresztségben, ill. bérmáláskor kapotthoz hasonlóan eltörölhetetlen *(character indelebilis),* vagyis nem lehet sem megismételni, sem időlegesen feladni, valamint ez a jegy, mint *signum configurativum* Krisztushoz különleges módon hasonlóvá tesz *(configuratio),* ontológiailag és nem csupán funkcionálisan, vagy egyfajta jogi delegálás-értelemben[11]; II. János Pál a megelőző egyházi

egyébként Bellarmin Szent Róbert tanítását idézi (*Controversiae de sacramento Eucharistiae*, V, 27); de hivatkoznak a II. Vatikáni Zsinatnak e szövegei a Trienti Zsinat kijelentésére is (Sessio XXII, 17 Sept. 1562, *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, *DS* 1743). Noha a Trienti Zsinat a papi hivatalról nem tudott vagy kívánt differenciált és részletes tanítást adni (vö. LEHMANN, K., *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertum*, Münchener Akademie-Schriften, 50, München 1969, 135-150), mindazonáltal Henri Bourgeois elsősorban azt tartja fontosnak, hogy e zsinat rögzítette: amikor a pap a szentségeket a hívek számára kiszolgáltatja *in persona Christi* cselekszik. A Tridentinum eredményei pedig, így tk. az *in persona Christi* – megfogalmazás, azért is jelentősek dogmatörténeti szempontból, mivel ez az egyetemes zsinat a középkori teológia nagyszabású összefoglalásaként értékelhető, egyfajta kritikus reflexióként a megelőző 1000 év egyházi hagyományát illetően. Vö. *Storia dei dogmi*. (dir. da SESBOÜÉ, B.) vol. III: I segni della salvezza, Piemme, Casale Monferrato 1997, 179–183. (Eredeti mű: *Historie des dogmes*. III: Les signes du salut, Paris 1995.) A hagyománynak ebbe a hatalmas és szakadatlan folyamába illeszkedik majd bele szervesen II. János Pál a maga teológiai felfogásával és tanításával.

[11] „A pap Krisztushoz kapcsolódása és Krisztussal való egyesülése különleges fajtájú és egyedülálló jellegű. A pap esetében nemcsak a minden keresztényt a maga egyéni módján kötelező Krisztus-követésről van szó. (…) A pap Krisztussal való egyesülése reális valóságban gyökerezik, nevezetesen az egyházi rend szentségében és az általa létrehozott eltörölhetetlen jegyben. Ez a jegy, mint *signum configurativum*, különleges módon hasonlóvá teszi a papot Krisztushoz, a Főpaphoz, az emberek és az Atya közötti közvetítői mivoltában. A papnak Krisztussal való konformitást kölcsönöz. (…) A papi életben Krisztussal való osztatlan, közvetlen és kizárólagos kapcsolat és egyesülés kívánatos és adott. Ez főként a II. Vatikáni Zsinat által a hagyományból kiemelt jellegben jut kifejezésre, ami szerint a pap Krisztus helyettese és reprezentánsa. Az egyházi rend szentsége 'a papot a Szentlélek kenete által különleges jeggyel jelöli meg, és ilyen értelemben Krisztushoz hasonlóvá teszi, úgy, hogy Krisztusnak, a Főnek a személyében tudjon cselekedni'. Így lehet a hivatalos, törvényes Krisztus-reprezentációban fölfedezni a papi egzisztencia alapvető összetevőjét, vagyis azt az egyedi természetfeletti személyi jelleget, amely őt elvezeti egy egészen sajátos közösségre Krisztussal. Ezt a megjelenítést nem szabad pusztán joginak és hivatalinak felfogni, úgy, mint például egy nagykövetnél, aki az állami hatóságokat pusztán jogilag és hivatalosan képviseli. Mivel a szentelés a papot mint embert és mint személyes egzisztenciát bensőleg és életszerűen ragadja meg, ezért lehet és kell a Krisztus-reprezentációt a pap benső életerejeként felfogni. A szentelés így magában foglalja a Krisztussal való életszerű összekapcsolódást". SCHEFFCZYK, L., *A cölibátus, mint a papi lét és szolgálat formáló ereje*, in *Communio*, 1996-Karácsony, 74-76. Vö. még UŐ, *Die Chritusrepräsentation als Wesenmoment des Priesteramtes*, in *Catholica* 27 (1973), 293–311.

hagyományból[12] ugyancsak átveszi ezt a tanítást. Ugyanakkor fontos kiemelnünk, hogy a papszentelés során az illető felszentelt személyben végbemenő Krisztushoz való különleges hasonulás (konfiguráció), ontológiai változás alatt semmiképpen sem egyfajta Krisztussal való kvázi-misztikus azonosulást kell értenünk, amint azt a múltban a '*sacerdos – alter Christus*' kifejezés helytelen értelmezésének sugallatára nem mindig sikerült elkerülni[13]. A papszentelés által kapott papi hivatal önmagán túlra, Krisztus megváltói művére utaló valóság, s éppen mivel pusztán 'csak' jel, amely a jelzett dologtól különbözik, képes a papi hivatal Krisztus jelszerű képviseletére; tehát a jel és a jelzett valóság, a képviselő és a képviselt közötti különbözőségről és nem azonosságról van szó sokkal inkább, amely minden képviselet lényegi sajátossága[14]. A papi hivatal alapgesztusa nem más mint a Keresztelő János-i „Nem én vagyok" (*Jn* 1, 20) kijelentés, vagyis a pap mint *vicarius Christi* szavával és cselekedetével a tőle különböző Krisztusra mutat rá. Pon-

[12] Vö. CONCILIUM (OECUM. XIX) TRIDENTINUM, Sessio XXIII, 15. Iul. 1563: *Doctrina et canones de sacramento ordinis*, *DS* 1767; vö. CONCILIUM (OECUM. XXI)VATICANUM II, *LG* 21; 28; *PO* 2. - Az egyházi hagyományban a papszentelés által adott képesítésre utaló szentségi jegy, a *character indelebilis* azért kitörölhetetlen, mert Krisztus megszeghetetlen ígéretén és visszavonhatatlan akaratán alapszik, hogy a felszentelt papok szolgálata révén közvetítse tovább saját megváltói művét. A szentségi jegy nem a pap számára őt megillető elsőbbséget jelent a közösség fölött, hanem elsődlegesen teljes függetlenséget hoz létre hivatali feladatait illetően az ő Isten előtti személyes helyzetétől. Az egyházi hivatal viselője számára azonban a szentelésben kapott *character* mégis alázatra intő jel, amely állandóan emlékezteti arra, hogy neki nincs hatalma arra, hogy semmissé tegye Krisztus művét és Egyházának létezését, sőt, mindenekelőtt a szentelésben kapott papi jelleg teszi lehetővé azt, hogy az egyházi hivatalt elbizakodottság, de egyszersmind aggodalom és félelem nélkül lehessen felvenni. A papszentelés, vagyis a Krisztus általi képesítés adja meg azt a szent jelleget, ami a papi működéshez szükséges. Így tekintve a papi hivatal Krisztusból kiindulva szent, *objektív* jellegű megszentelődés, amely a rá tartozó, vele kapcsolatos hivatalos szentségi cselekményekben a személyes életszentségtől függetlenül is Krisztust képviseli. Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein*, 282–283.

[13] Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein*, 102. Egyébiránt XII. Piusz megfogalmazásából is világos a felszentelt pap és Krisztus személye közötti különbség, az *ordo* általi, Krisztus személyében való cselekvési képesség ellenére: „*Contra haec in memoriam revocandum esse ducimus, sacerdotem nempe idcirco tantum populi vices agere, quia personam gerit Domini nostri Iesu Christi, quatenus membrorum omnium Caput est, pro iisdemque semet ipsum offert, ideoque ad altare accedere ut ministrum Christi, Christo inferiorem, superiorem autem populo*". PIUS XII, Litt. encycl. *Mediator Dei*, 20 Nov. 1947, in *AAS* 39 (1947), 552; *DS* 3851. – A II. Vatikáni Zsinat során is élénk viták tárgyát képezte a hagyományos '*sacerdos - alter Christus*' megfogalmazás értelmezésének megvitatása; a Zsinat tudatosan kerülte ezt a félreérthető megfogalmazást, s helyette az *in persona Christi* kifejzést használja. Vö. CORDES, P. J., *„Sacerdos alter Christus"?*, 39–43; vö. LEGRAND, H., *Das Amt in der Ortskirche*, in *Neue Summe Theologie*, hrsg. von EICHER, P., Herder, Freiburg im Breisgau 1989, Band 3, 119. 159; vö. HÜNERMANN, P., *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter 'Presbyterorum ordinis'*, 4, in UŐ., P., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005, 349. 544.

[14] Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein*, 103.

tosan a papszentelés utalja rá a közösséget a hivatal viselőjének személyén túl arra, aki őt felszentelte, Krisztusra. Tehát nem az történik, hogy emberi tekintélyt állítanak Krisztus helyére, hanem ő maga érvényesül szentségileg, vagyis hatékony jelekkel, amelyekben ő maga látszik és amelyek őrá utalnak. Éppen ez teszi a papi hivatal tekintélyét alapjaiban véve relatívvá, vagyis olyanná, ami önmaga fölé mutat és Krisztusra, valamint a másokért tett szolgálatra vonatkozik. A papi tevékenységnek pontosan ez a Keresztelő János-i rámutató gesztus az elsődleges értelme, vagyis a közösséget az ő eredetére és fejére, a vele maradandóan szembenálló Krisztusra nyitva hagyni, emlékeztetni az Egyház Krisztustól való alapvető függésére, hogy ti. nem önmagából él és nem önmagáért van[15].

Végezetül, ugyancsak fontosnak tartjuk kiemelni a hagyományos teológiai tanításból, hogy a Krisztus-reprezentációt mindig *cselekvés*-meghatározottságúként és nem pusztán önmagában álló létezésként fogták fel, vagyis a jól körülhatárolható szentségi cselekmények során jeleníti meg, képviseli a felszentelt pap Krisztust[16]; ezt a gondolatot ugyancsak átveszi II. János Pál[17].

[15] Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein*, 102–104. Az itt mondottakkal kapcsolatban talán azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy Krisztust bármely megkeresztelt ember képviselhetné másokkal szemben. Ez igaz, de a szentségi és egyben hivatalos Krisztus-képviselet a megváltás közvetítésének specifikus módját jelenti. Az egyházi hivatalnál Krisztus az ő megváltói lelki adományait nem köti egy ember lelki adottságainak és erejének bizonyosságához, vagyis valakinek szubjektív karizmatikus adottságaihoz – amennyiben persze azok bizonyíthatóak -, hanem a szentelés és a Szentlélek közlése által megvalósult hivatalos küldetéshez, amelynek alapján a hívő ember bizonyos lehet abban, hogy a hivatalos egyházi cselekményekben magával Krisztussal találkozik. Így a hivatalos dolgok rideg *objektivitása*, ami Krisztus üdvözítő ígéretének hatékony közvetítése, éppenséggel nem emberi személyiséghez köti hozzá a hívőt, hanem magának Krisztusnak objektív valóságához. Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein*, 103; vö. SCHEFFCZYK, L., *La Chiesa*, 96–97. – A szolgálati papság léte pedig legvégső soron az üdvösség alapvetően dialogális struktúrájára világít rá: Az apostolok és utódaik a rájuk bízott közösségekkel való szembenlevésükkel nem mások, mint a Krisztustól jövő autoritás hordozói. Az apostoloknak ebben a szembenállásában Krisztusnak a világgal és az Egyházzal való szembenlevése folytatódik, vagyis az a dialogális struktúra, ami a kinyilatkoztatás lényegéhez tartozik. Mint ahogyan a hit nem valamiféle önmagunk által kigondolt dolog, ugyanígy az ember nem teheti magát kereszténnyé reflexiók vagy erkölcsi teljesítmény által. A hit mindig kívülről jön: adomány, amely az embert csak más valakitől érheti el, Krisztus 'te'-jén keresztül, melyben ő Isten 'te'-jével találkozik. Ahol ez a szembenlevés, mint a kegyelem exterioritásának kifejeződése eltűnik, a kereszténység lényegi struktúrája semmisül meg. Az egyes hívő, ill. maga az egész közösség is ráutalt a papi (ill. a szentségi) közvetítésre, s maguk e felszentelt szolgák is csak azt adják, amit maguk is kaptak, ill. amit önmaguktól soha nem tudnának adni: Isten ingyenes ajándékának, a kegyelemnek a közvetítői és kiosztói; az üdvösség struktúrája tehát lényegileg szentségi természetű. Vö. RATZINGER, J., *Zur Gemeinschaft gerufen*, 106–113.

[16] A szentségi cselekmények során megvalósuló Krisztus-reprezentáció természetesen nem jelenti azt, hogy a papi lét pusztán bizonyos funkciók időről időre, adott gyakorisággal történő végzésére korlátozódna; a papszentelés által Krisztus nyilvánvalóan maradandóan birtokba veszi a felszentelt személyt. Mindazonáltal Krisztusnak a pap által szentségileg közvetített jelenlétét

2. AZ EGYHÁZ-REPREZENTÁCIÓ TEOLÓGIA (*REPRAESENTATIO ECCLESIAE*)

A papszentelés által a szolgálati papságban részesült személyek hivatala nemcsak Jézus Krisztus hivatala, hanem az Egyházé is: a pap nem csupán Jézus Krisztus eszköze *(instrumentum Christi),* képviselője, megjelenítője *(reapresentatio Christi capitis),* akinek a szentségi cselekmények során a személyében cselekszik *(agere in persona Christi),* hanem az Egyház képviselője (*reapresentatio Ecclesiae*), és egyúttal annak nevében is cselekszik *(in persona/nomine Ecclesiae)*[18]. Ez azt is jelenti, hogy a papi hivatal nemcsak szentségi Krisztus-képviselet, ill. Krisztus hivatala (krisztológiai szempont), hanem

nem szubsztanciális-statikusnak kell felfognunk (mintha egy 'második Krisztus' lenne a pap), akkor is, ha a pap cselekvési-képessége magában a 'lét'-ben (tehát annak tényében, hogy ti. pappá lett) alapozódik meg. Aquinói Szent Tamás szerint ez a 'lét' egy '*potentia*' vagy '*virtus*', amely csak meghatározott szentségi cselekmények során aktualizálódik. Vö. *Summa Theologiae* III, q. 63, a. 2, c; in CORDES, P. J., „*Sacerdos alter Christus*"?, 41–42. Ugyanezt mondja Bellarmin Szent Róbert (1542–1621) egyháztanító is, vagyis hogy a pap *in persona Christi* működése a szentségi cselekményekre korlátozódik. Vö. Bellarmino, R., *Controversiarum de sacramento Eucharistiae*, Paris 1873, 1b. VI, c. 4; in CORDES, P. J., „*Sacerdos alter Christus*"?, 40. Ezt a felfogást fogalmazza meg majd egyébként a II. Vatikáni Zsinat is (*PO* 2; *SC* 33, *LG* 10. 28); vö. HÜNERMANN, P., *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter 'Presbyterorum ordinis'*, 349. 544–545.

[17] II. János Pál *Keljetek föl, menjünk* c. könyvében (Új Ember Kiadó, Budapest 2004; eredeti mű: *Alzatevi, andiamo!*, Mondadori, Milano 2004) egyértelműen a II. Vatikáni Zsinat tanítását követve – s így beleilleszkedve az Egyház ősi teológiai felfogásának töretlen folyamába – hangsúlyozza, hogy a szentelés által a püspökök – s a papok hasonlóképpen – „kiemelkedő és szemmel látható módon magának Krisztusnak a tanítói, pásztori és főpapi hivatalában részesednek és az ő személyében cselekszenek (*LG* 21)", 24. E Krisztus személyében történő cselekvés (*in persona Christi agere* – gondolat) különleges módon megvalósul a szentségek kiszolgáltatásakor: „Amikor a püspök (és analóg módon, aki a szolgálati papságban részesült!) személyesen szolgáltatja ki a szentségeket, látható módon Krisztus jeleként áll elénk, aki örökké él és működik Egyházában", 52. „A püspök (ill. a pap!) Krisztus jelenlétének jele a világban. Az emberek elé siet, ott, ahol vannak: nevükön szólítja, felemeli, megvigasztalja őket az Örömhír továbbadásával, és egy asztal köré gyűjti össze őket", 107. A püspök különleges hivatása, „hogy közel legyen az emberekhez, akiket Krisztus nevében saját egyházába gyűjt", 107. Mindazonáltal hangsúlyozzuk, hogy a pápa nem szűkíti le a Krisztus-reprezentációt mintegy funkcionálisan a szentségi cselekményekre, hanem az *ordo* által a felszentelt személy lelkébe vésődött kitörölhetelen *character* és az ebből fakadó *configuratio* miatt (is) szüntelen hivatása lesz a szegény, engedelmes, tiszta és értünk önmagát feláldozó Krisztust megjeleníteni egész életével, ill. életvitelével az emberek számára, akikhez küldetése szól, ugyanazt az érzést ápolva önmagában, ami Őbenne volt (vö. *Fil* 2, 5). A pap egzisztenciáját tehát az Isten és az emberek iránti teljes odaadás kell, hogy jellemezze, s ez az Eucharisztia áldozatának bemutatásakor kezdődik és az életáldozatában konkretizálódik. Vö. II. JÁNOS PÁL, Papoknak írt levél Nagycsütörtök alkalmából, Róma-Gemelli Klinika, 2005. március 13, n. 3.

[18] Vö. RAHNER, K., *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums*, in *Concilium* 5/1969, 194–197.

az Egyház szentségi képviselete, ill. hivatala is (ekkleziológiai szempont)[19]. A papi hivatal e kettős-jellegéből[20] következik, hogy az ige, amit a felszentelt pap hirdet, az Egyház hite (vagyis semmi olyat nem hirdethet, ami ne lenne

[19] Vö. HÜNERMANN, P., *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche 'Lumen gentium'*, in UŐ., P., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 2, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 455. Az Egyháznak a pap személyében történő képviselete mögött az ókorban jól ismert ún. *testületi/korporatív személyiség* fogalma áll. E fogalom tartalma annyit jelent, hogy egy egész csoport – beleértve annak élő, elhunyt és jövő tagjait – képes egyetlen alanyként cselekedni, mégpedig valamely tagja révén, aki annak képviseletére hivatott; ez az egy képviselő az egész közösséget magában foglalja. A testületi személyiség antik eszméje szerint az adott közösség, ill. társadalom képviselete megvalósul, amennyiben a képviselettel megbízott személy a közösség életével szerves kapcsolatban áll, valamint a közös akarat, cselekvés és szenvedés látható kristályosodási pontja. Vö. WHEELER ROBINSON, H., *The Hebrew conception of corporale Personality*, ZAW, Bh. 66 (1986) 49. – A testületi személyiségnek ebből az ókori eszméjéből is érthető, hogy az Újszövetségben az egyházi hivatal viselője magától értetődően nemcsak Krisztust, hanem az Egyházat is képviseli. Így pl. Jézus tizenkét tanítványának a köre nemcsak az apostoliság távoli kiindulópontja, hanem egyúttal Isten újonnan összegyűjtött népének is magja, amelyet képvisel, vagyis már Jézus számára is egyesek képviselik Isten egész eljövendő népét, éspedig azok, akik később apostolokká válnak. Ez Szent Pál esetében válik különösen nyilvánvalóvá; apostoli hivatala két szempontnak felel meg: egyrészt, azért apostol, mert a feltámadt Krisztus hívta meg (vö. *Gal* 1, 12), de csak annyiban, amennyiben ő az evangéliumot a többi apostollal közösen tanúsítja (*Gal* 2, 1). Amikor tehát Pál beszél és cselekszik, akkor őbenne az egész Egyház, ill. egész közösség cselekszik, s ő nem egyszerűen csak Istent vagy Krisztust képviseli, hanem a keresztény Egyházat is. Vö. ROLOFF, J., Apostolat – Verkündigung – Kirche, Gütersloh 1965, 73; HAHN, F., *Biblische grundlagen eines kirchlichen Amtsverständnisses*, Wiesbaden 1975, 23. – II. János Pálnál is megtalálható a korporatív személyiség-gondolatának a megfogalmazása, mégpedig különösképpen a püspököket - de analóg módon a papokat is – illetően: A püspök, „akiket Krisztus nevében saját helyi Egyházába gyűjt (…) Krisztushoz kapcsolja őket, és benne összekapcsolja őket mindazokkal, akiket Isten előttük a világ kezdete óta kiválasztott, mindazokkal, akiket ma gyűjt egybe az egész világon, és mindazokkal, akiket majd utánuk gyűjt Egyházába, az utolsó óra meghívottjaiig. Mindannyian jelen vannak a helyi Egyházban a püspök szolgálata és a püspök mint jelkép által". II. JÁNOS PÁL, *Keljetek föl, menjünk!*, 107.

[20] „Az Eucharisztia esetében tehát (és ugyanígy más szentségi cselekményeknél is) a pap *kétféle* módon jár el. Először is az ő révén maga Krisztus konszekrál, vagyis megszentelést hozva ő jön el hozzánk, fölvesz bennünket a közösségébe, és így képessé tesz bennünket arra, hogy részt vegyünk Atyjának történő önátadásában. Itt a pap szentségileg jelszerűen Krisztus nevében cselekszik. Másodszor az ő révén mondja az Egyház, hogy '*offerimus*', vagyis a szentségi ünneplésben saját áldozatát mutatja be Krisztus által és ővele az Atyának. Ebben a tekintetben cselekszik a pap 'az Egyház nevében'. Ezt a kettős papi cselekvést az a kétirányú mozgás magyarázza, amely az egész üdvtörténeten végigvonul. Isten jön az emberhez Krisztusban a kiengesztelődés és megszentelés végrehajtására (katabatikus – leszálló mozgás) és ekkor az ember Isten kegyelméből képes Krisztussal az Atyának való önátadás útjára lépni (anabatikus – fölszálló mozgás). Ennek a kétféle mozgásnak Krisztus személyében van az egységesítő magyarázata, aki mint közvetítő Isten és ember között hozzánk jön az Atyától és velünk együtt megy az Atyához. Ezért a megszentelés nagy megvalósulási formáiban, az igében, a szentségekben…mindig kettős dolog történik". GRESHAKE, G., *Priester sein*, 127–128. – Aquinói Szent Tamás ugyanezt a gondolatot így fogalmazza meg: „*In usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis: quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum, secundum autem a converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem*". *Summa Theologiae*, III, 60, 5.

megalapozva az egyházi hit meggyőződésében!), és teszi mindezt az Egyház küldetésében ill. nevében, valamint a szentségek, amelyeket celebrál, nemcsak Krisztus szentségei, hanem a közösség ünnepei is, olyannyira, hogy ezek érvényességének feltétele, hogy a papnak szándékában kell állnia azt tenni, amit az Egyház tesz[21]. Ez a felfogás – vagyis, hogy az eucharisztikus áldozat a pap révén az egész Egyház áldozata is, s nem csak a pap ünnepli az Eucharisztiát Krisztus megbízásából a közösség számára - magától értetődőnek számított az ekkleziológiában egészen a középkorig, s csak ezt követően szűkül le egyoldalúan a nyugati Egyházban a papi hivatal értelmezése a krisztológiai aspektusra[22]. A virágzó skolasztikának[23] ezt a teológiai koncepcióját a későbbiekben 'eljogiasították', vagyis az *in persona/nomine Ecclesiae* történő cselekvés nyelvi kifejezését és hatékonyságát már nem a szentségi képviselet horizontján, hanem az Egyház részéről történt joghatósági felhatalmazásként értelmezték[24]. Csak az újabb katolikus ekkleziológia – amelynek hivatalos kezdete XII. Piusz *Mystici corporis* és *Mediator Dei* kezdetű enciklikáitól[25] számítható – próbált újra csatlakozni a szenttamási szintézishez[26],

[21] Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein*, 122.

[22] Vö. CONGAR, Y., *Die Lehre von der Kirche*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1971, 30.

[23] Aquinói Szent Tamás tanítása szerint a pap az Eucharisztia ünneplésénél mindenekelőtt *in persona Christi* cselekszik és beszél, mivel a papszentelés révén Krisztus eszközévé lett. Azonban az Eucharisztia ünneplésénél nemcsak Krisztus révén történik valami, hanem az Egyház részéről is: az áldozatot együtt mutatja be Krisztussal. Tamás számára tehát az Eucharisztia – és minden más szentségi ténykedés – két mozzanat alapján jellemezhető: Amikor a pap a misében imádkozik, *in persona Ecclesiae* beszél ugyan, amellyel egység fűzi össze, a konszekrációnál azonban *in persona Christi* beszél, akit a szentelésben kapott képessége alapján képvisel. Vö. *Summa Theologiae*, III, q. 82, 7 ad 3. – A Tamás által képviselt teológiai felfogásban a keresztény megszentelődés lényegének kétpólusú egysége bontakozik ki, ami azon alapszik, hogy e megszentelődés valósága nemcsak azt jelenti, hogy Isten cselekszik valamit az emberen, hanem azt is, hogy az ember bensőleg kapcsolódik Krisztusnak az Atyjához szálló gesztusába. Ebből ered egyúttal az is, hogy az Egyháznak két arca van: egyrészt *sponsa Christi*, vagyis olyan menyasszony, aki az ő és a Vőlegény közötti nagy különbség miatt mindent csak tőle kap ajándékul, másrészt pedig Krisztus teste és mint ilyen, annak teljessége, aki mindent mindenben betölt. Így lehet és kell az Egyházat egyrészt Krisztussal szemben szemlélni, aki hozzá jön, hogy megváltsa és megszentelje, másrészt pedig az Egyház kommunió Krisztussal, sőt, *Christus totus*, mint főből és tagokból álló egység. Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, In IV *Sent.* 49, 4, 3, 4.

[24] Vö. MARLIANGEAS, B. D., *Clés pour une theologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, Paris 1978, 204.

[25] PIUS XII, Litt. encycl. *Mystici corporis*, 29 Iun. 1943, in *AAS* 35 (1943), 200–243; *DS* 3800–3822, ill. Litt. encycl. *Mediator Dei*, 20 Nov. 1947, in *AAS* 39 (1947), 528–580; *DS* 3840–3855.

[26] Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein*, 129.

mindenekelőtt a II. Vatikáni Zsinat által[27], amelynek tanítását magáévá téve II. János Pál a papságra vonatkozó magisztériumában egyértelműen átveszi ezt az ősi hagyományos, a papot a maga kettős-jellegű képviseletében bemutató és láttató felfogást.

ÉLETRAJZI ADATOK:
GRUBER LÁSZLÓ a római Gregoriana és Alfonsiana pápai egyetemeken végezte tanulmányait. 1999-ben szentelték pappá. Plébános, a szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán tanár.

[27] „*Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert*". Concilium Vaticanum II (XXI Oecum.), sessio publica V, 21 Nov. 1964: Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, 10; *DS* 4126.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

„A sötétségben elrejtve”

Edith Stein misztikus elmélete
a *Kereszt tudománya* című művében
(1942)

1. Edith Stein mint a misztika magyarázója a *Kereszt tudománya* című műben

Stein utolsó művének, melynek befejezése közben 1942. augusztus 2-án letartóztatták, sajátos címe közelebbi magyarázatot kíván: „Ha a kereszt tudományáról beszélünk, akkor ezt nem értelmezhetjük a tudomány szó hétköznapi értelmében: nem csupán elméletről beszélünk. […] Ez egy jól ismert igazság – a kereszt teológiája – amely élő, valóságos és hatékony igazság: a maghoz hasonlóan a lélekbe vetik, ahol gyökeret ereszt és növekszik, a léleknek sajátos jelleget kölcsönöz és meghatározza, hogy a lélek hogyan cselekszik és mit enged meg (Tun und Lassen), mindezt úgy, hogy ebből előtűnik és felismerhető lesz. […] Ha a kereszt titka válik belső formájává, akkor beszélhetünk a kereszt tudományáról.”

A könyvet Keresztes Szent János születésének 1942-ben esedékes 400. évfordulójára tervezte a rendfőnöke megbízásából. Stein már bizonyosan 1941-ben elkezdte a munkát, de az utolsó sorokat nagy valószínűséggel 1942. augusztus 2-án, letartóztatása napján írta. A záró rész a feltámadásról és a „sötét éj” végéről szól. …

A következőkben két „ablakon” át tekintünk bele a „Kereszt tudománya” című műbe, melyek által alapvető ismereteket hozunk napvilágra a misztika témájából.

a) A létezés és a szenvedés struktúrája

Keresztes Szent János szerint a létezés belső szükségessége szerint egy meghatározott úton halad. Ezt a belső szükségszerűséget pontosabban is megnevezhetjük: nem más ez, mint magának Istennek a vonzereje, amely a léte-

zést mozgásba hozza és a fejlődést előmozdítja. A létezésnek kezdettől fogva esése (vagy emelkedése – az alkalmazott képek ebben nem egységesek) van, dinamikája, amely Isten előmozdító erejével hozható kapcsolatba.

Ha ezt a hajtóerőt tudatosan és akarattal keressük, vágyunk rá vagy a hit odaadásában előidézzük, felsejlenek egy út állomásai. A vándor egyedül halad ezen az úton, mégis létezik az elnyert tapasztalatok között csere, kiegészítés: útmutatások későbbre, melyek az út egy szakaszán vagy egy ideig segítséget nyújtanak (amellett, hogy az újrafelismerés formálisan megmarad). Egy ilyen útmutatást tár elénk Stein – tehát a belső élet törvényszerűségeit–, mely türelmet és vigaszt közvetít.

Ezen az úton rendszerint találkozunk valamivel, melyet a hívő esetleg bűnként értelmez: az éjszaka jelensége. Kezdetben abban rejlik a kísértés, hogy valamiféle érdemnek, vagy különleges kiválasztásnak értsük, hiszen szinte megtapasztalható Isten közelsége. „Nem veszik észre, hogy mennyi tökéletlenség rejlik benne és mennyi hibát követnek el erénygyakorlataik közben."

Éppen emiatt következik a változás: az éjszakába kerülés. Stein három ilyen éjszakát említ, vagyis a belső tűz látható kihunyását, amely a valóságban Isten végleges feloldódását jelenti a véges lezáratlan lélekben. A zártság megnyitása furcsán történik, váratlanul és látszólag kontraproduktív módon: az értelem éjszakája által, a lélek éjszakája által és a hit éjszakája által. Ez a három minőségében nem azonos, hanem az egyre növekvő sötétséget fejezi ki.

Amit Stein Keresztes Szent Jánost követve elénk tár, azt szinte mindig félreértelmezik és a keresztény út értelmezése kapcsán még a legjobb szándék mellett is rendszerint csak részlegesen ismerik el. Ez pedig nem más, mint az a rosszul értelmezett tény, hogy az út csak rálépve és a vándorlás keserűségei által tárja fel tanítását. Az út mellett állva mindez abszurdnak tűnik, Istenre vonatkoztatva értelmetlennek. Leírja az előrelátható állomásokat: a saját lélek és képeinek elvesztése, az értelem elvesztése és végül Isten elvesztése.

Stein alapvetően hallatlan dolgokat vázol fel a másodlagos leírás bátorságával. A keresztény út eltér a „normális" vallásosságtól. Először is kiszárad. A „sötét éj megtisztító szárazsága" veszíti el ugyanis először az ízét. „Minden jámbor gyakorlat íztelennek sőt visszataszítónak tűnik. (… Így) a lélek a teremtmények 'ízét' sem érzi […] mialatt az érzéki rész élvezet híján lagymatagnak és erőtlennek érzi magát." „Ha már semmilyen gyakorlatban nem leljük örömünket, nagyon kimértté válunk."

Az íz valami értékeset fejez ki: Minden teremtmény értékességét, csodálatos varázslatosságát, teremtett vagyis Isten által akart szépségét. Az íz mindezt tiszteli azzal, hogy reagál és válaszol. A tisztelet nem jelent túlcsorduló

vagy rossz érzékiséget, melyből mindenképpen vissza kell venni, sokkal inkább nemes érzéseket, a szép és egyértelmű találkozást Istennel, a jó jelenlétét a hétköznapokban: „Isten sokkal inkább úgy bánik velük, mint a kisgyermekekkel a gyengéd anya, aki karjain hordozza őket és édes tejjel táplálja; minden szellemi gyakorlatban – az imában, a szemlélődésben és az elmélkedésben – gazdag örömet és vigaszt találnak.”

Az élet vándorútján éppen ez, ami kiszárad: az érzékek és velük együtt a vallásos érzékenység, amely alapja és otthona minden vallásos belső szerkezetnek, és a belsőségesség kincsének. Elsődlegesen elnyerhető az „egyedüllét és a nyugalom iránti vágy”, annak jegyében, hogy semmi meghatározottat nem gondolunk vagy teszünk: „hogy a lelkét szabadon nem hátráltatva semmilyen felismeréstől vagy gondolattól a legteljesebb nyugalomban tartani, nem foglalkozva azzal, hogy min kellene gondolkozni, mit kellene szemlélni; annyi elég, ha nyugalmas és szerető figyelmességben Istent várjuk és minden gondot és tevékenységet, minden felesleges igényt félretéve Istent észrevesszük.”

Az elnyert szabadság egyszerűen kifejezve üresség és nyugalom. Stein nem túl élesen körvonalazza a következő állomást: a lélek éjszakáját. Itt már egy egészen más dolog veszik el: a párbeszéd képessége, az osztályozó gondolkodásé, mely eredményeivel fogalmakat gyárt. „A ’nehezen járható táj’ fogalmán János azt az alkalmatlanságot érti, hogy Istenről diskurzív gondolkodás által fogalmat szerezzünk, vagy hogy kutató elménkkel a képzelőerőnk útján jussunk előrébb.”

Eredményként marad a gyámoltalanság az úttalan ürességben, a vándorlás első gyümölcseként. „A lélek gyámoltalanságában alázatos és engedelmes lesz. Felvilágosításra vágyik, hogy eljusson a helyes útra. […] Így van ez minden tökéletlenséggel, melyek eltűnésével vége szakad minden zavarodottságnak és nyugtalanságnak. Beköszönt a mély békesség és az Istenre való állandó emlékezés.”

Végül, mentesen minden pogány vagy mágikus vonatkozástól, a kereszténységben nem túl gyakran felismerve beköszönt a „hit éjszakája”. Ez a fogalom helyesen értelmezve nem egyszerűen azt jelenti, hogy a hitnek sötétséget kell elviselnie. Inkább az az értelme, hogy a láb alól kihúzva a vallásos biztonság talaját, maga a hit okozza az éjszakát, a sötétséget.

A hitben nem valamiben vagy valakiben hiszünk, mint egy tárgyban, melyet az ÉN fog fel. A hit megfoghatatlan, „a lélek számára a teljesen sötét éjszaka maga”. A hit a veszteség állapota. Az egyéni mérték elvesztése túl a képiségen, saját magunk elvesztése, a felfogás és megtapasztalás átfordulása. „Ha a lélek még mindig saját erejére támaszkodik, akkor csak nehézségeket

és akadályokat állít magának. Célja szempontjából saját útjának elvesztése jelenti a helyes útra lépést."

Az egész teljességében a valóság által feloldódnak a lélek maga-alkotta, értelem-határolta istenképei. A lélek, mely saját jeleit felülmúlja – ebben olvasandó a misztika.

Végül a leginkább felfoghatatlan: a „színtiszta teljesség" útja, a *via crucis* maga. „Ez a tiszta szellemi kereszt, a mezítelen szegénység Krisztus szellemében." János itt a „megsemmisülés (*annihilatio*)" szót használja. Stein szárazon és nem túl patetikusan így kommentálja: „Kiszolgáltathatja magát a keresztre feszítéshez, de önmagát nem feszítheti keresztre. Ezért szükséges, hogy amit az aktív éjszaka megkezdett, azt a passzív éjszaka teljesítse be, vagyis Isten maga." Ez miden értelemben a végpont: az isten-kapcsolat megsemmisítése Isten által. Mindazonáltal nem egyszerűen Isten „démoni kénye-kedve" szerint. Keresztes János ebben a megsemmisítésben inkább a már „régen megsemmisültség" igazságát látja, mégpedig az ember által már régen szétvert kapcsolat felszínre kerülését. Isten szolgája alapvetően az ember semmi-voltát vállalja fel. Edith Stein és Keresztes János is úgy vélik: a misztika egy lehetősége, hogy mások milyen mértékben engedik véghezmenni magukon a semmi-valóság és bűn eme megnyilatkozását.

b) A paradoxon ereje

Ezen a már alig elviselhető ponton megindul egy másik folyamat. Sok misztikus ezt a törekvést a paradoxonnak szentelte, a tapasztalat és az elmélet képzés egy válfajának, amely létét nem az intellektusnak, hanem a valóság „nem megszelidíthető" erejének köszönheti. A Kereszt tudományát is áthatja a paradoxon struktúrája.

„Isten és a teremtmények között nincs hasonlósági kapcsolat vagy lényegi hasonlóság. A távolság az Ő isteni létezése és teremtményeinek létezése között végtelen". Ez a radikalizmus zsidó-keresztény gyökerű, János szinte szó szerint veszi át Nicolaus Cusanustól (vagy közös forrásuktól az Aeropagitától). A „természetes" Istennel való feloldhatatlan kapcsolatnélkülisége miatt futnak zátonyra a vallásos törekvések. Közel jutni az igazsághoz éppen annyit tesz, mint teret adni ezen kudarcok igazságának. „Ezért kell Istenhez eljutni; sokkal inkább törekedni…, nem megérteni, inkább a megértést keresni;… inkább megvakulni és a sötétben keresni…, mint szemünket megnyitni". Csak ekkor fogja Isten önmagából áthidalni a mérhetetlen távolságot, megvakítva a belső észlelést „a sötétség ragyogásával".

Jánosról szóló leírásában Edith Stein megmutatja, hogy milyen szívósan keresi az éjszakát, a sötétséget és a nem-felismerést. De miért is olyan fontos a mezítelenség, a sötétség és a szellemi szegénység? Éppen ebben az ürességben történik meg közvetlenül Isten önközlése minden kicsinyes emberi cselekvéstől mentesen. Csak az egyén semmi-volta adja meg a mindenre való készséget. Csak a természetes felismerő képesség mély, ijesztő és fájdalmas megsemmisülése tesz egészségessé.

Az újjászületés pontosan egybeesik a természetes (értelem és akarat) szétrombolásával – ebben rejlik a paradoxon. Ez a feszültség jelentkezik abban a mondatban, hogy „a sötétségben elrejtve”.

Az ilyen mondatok paradoxonját nem szabad félreértelmezni pszichikai vagy más törvényként. Az értelme egy pillanatig felragyog, de ezzel egyúttal meg is semmisül.

c) Misztika a hétköznapokban

*A Kereszt tudományá*ban leírtak a hétköznapokat érintik. Ez az a terület, ahol az ilyen átértékelések begyakorolhatók. Stein a keresztény életet, nem pedig kivételeket vagy különleges formákat ír le paradoxonokkal. „Mindeközben megfontolandó, hogy a lélek öntevékenysége szemmel láthatólag csökken, minél inkább a legbensőbb közelébe ér. Ha ezt elérte, mindent Isten cselekszik benne, neki nincs más dolga, mint ezt befogadni. Ebben a befogadásban azonban megnyilvánul a lélek szabadsága: Isten azért cselekszik benne, mert a lélek teljesen átadta magát neki. Ez a teljes átadás a lélek szabadságának legnagyobb cselekedete”.

Ebben a viselkedésben valamiféle teremtő erő lakozik. „Ha a világ egy ilyen embert elveszettnek hisz, úgy ezt a szemrehányást a lélek szívesen magára veszi. Bátran és szabadon kijelenti: igen, elveszítettem önmagamat”.

Ez a fajta másra való tekintettel történő visszalépés a Kármel törvénye, megmutatkozik benne az a furcsa dialektika, hogy éppen ezáltal körvonalazódik leginkább az egyén. „Úgy gondolom, hogy minden esetre nagyon biztos út az, ha mindent kivetünk önmagunkból és üres edényekké válunk az isteni kegyelem számára”.

2. EDITH STEIN, A MISZTIKUS

Edith Stein a Kereszt tudománya című művében betekintést nyújt „a feltámadás dicsőségébe”. A felszólítva-, lerombolva- és felépítve-levés egy nagyobb szeretet által a fény tudományába torkollik.

Amikor Stein 1933-ban sok más lehetséges közül ezt a rendet választotta, áthatotta egy még homályos, de furcsa módon biztos érzés, hogy a Kármelben valamit félretettek számára, amit más rendben nem talált volna meg. Az évek alatt egyre inkább megértette, hogy ez a dolog a helyettesítés, élesebben fogalmazva a bűnhődés felajánlása. Már korábban is foglalkoztatta őt ez a gondolat, de önmagára vonatkoztatni csak korának politikai eseményei hatására kezdte. Ha Edith Steinről, mint misztikusról beszélünk, akkor misztikáját a megélt bűnhődésként aposztrofálhatnánk. Mindenesetre úgy tűnik, hogy ebből egyre mélyebb tapasztalatok megszerzésére képes.

A bűnhődés jelentősége számára kezdetben páli gondolatokon nyugszik: „létezik egy meghívás Krisztus szenvedésére és megváltó művében való részvételre. Ha eggyek vagyunk az Úrral, tagjai vagyunk Krisztus misztikus testének. […] Minden rendi életnek, különösen a kármeliták életének az alapgondolata, a bűnösök helyett szabadon és örömmel vállalt szenvedés és a megváltás művén való munkálkodás."

A saját testünkön hordott engesztelés a kármel spiritualitásához méltóan mindent átható kihívásként jelentkezik. „Aki belép a kármelbe, nem veszik el övéi számára, hanem éppen ekkor válik övéivé, hiszen az a hivatásunk, hogy Isten előtt mindenkit képviseljünk." Az élet felcseréléséből azért is származik sajátos öröm, mert ez a nőiességnek megfelel, azt semmiféleképpen sem keresztezi: „a felebaráti szeretet művei és a helyettesítő elégtételben való feláldozás leginkább a női természetnek felel meg." A bűnhődés egy excessivum: nem csak növeli a saját életet, hanem meg is haladja azt. Éppen azért naiv dolog ebben a nem veszélytelen folyamatban egyszerűen csak a pszichére támaszkodni.

Ha tényleg létezik összefüggés a misztikus élet-növelés és a lemondás között, akkor ezt nem egyszerű kiegyensúlyozni. Az Isten és ember közötti kapcsolat nem az embertől indul. Bizonyosan egy életen át kell az odaadást gyakorolni „és egy egész élet munkája nem érne célba, ha Isten nem tenné meg a legfontosabbat. […] Óvakodnunk kell attól, hogy önmagunk ítéljük meg, hogy meddig jutottunk el. Ezt egyedül Isten tudja."

A helyettes szenvedés gyümölcse éppen ezért egyáltalán nem megjósolható. Az ilyen törekvés már a kezdet kezdetén megakadályozna bármiféle eredményt. A szenvedésnek nincs célja, máskülönben emberileg megérthető lenne. Van azonban értelme – egy, az értelem által hozzáférhetetlen szempontból. „Csak az isteni fővel való egyesülés által nyerhet az emberi szenvedés vezeklő erőt." Az igazság ilyen összefüggéseibe való bepillantás csak lassan alakul ki, mert ellent mond a saját természetnek, az önálló rendelkezés kívánságának és az önerőből való szabad növekedésnek.

Amit Edith Stein megvalósítani kíván, az az áldozat gondolata: hagyni, hogy egy olyan gödörbe vessenek, amelyet nem magad választottál. Az Istenhez való közelség, amellyel szemlátomást Edith Stein élete kitüntettetett, egyúttal a megsemmisülés közelsége is. Belső életét, bár kívülről az öröm jelei látszódnak, fátyolként takarja az egyre közeledő és sötét titok. A megfelelő szó erre a rejtőzködő sejtésre a „Kereszt tudománya”, a tudás azon új módja, amelyben az Istennel való igazi találkozás az eddigi tudás szisztematikáját szétrombolja.

A Kereszt tudománya a különböző „utak” rendszerét próbálja kibontani, ámde szorosan hozzátartozik a vándorló lényegéhez, hogy ő maga is úgy érzi, eltévedt, saját helyzetéről sem tud felvilágosítást adni. Ez a folyamat egészen a megsemmisülés mélységébe vezethet, melyet Edith Stein a Megfeszített alakjában vesz fel. Élete végén egy olyan megsemmisülés éri utol, amelynek oka abszurd és emiatt szinte elviselhetetlennek látszik: vér szerinti származása, mint biológiai tény válik bűncselekménnyé. Nem csak őt sújtja mindez, hanem családját és „népét” is, mellyel igazán csak most, a megsemmisítő kiközösítés hatására azonosítja magát. A származása miatti gyötrelmet, kínzást megtanulja azonosítani a Keresztes Szent Jánosnál olvasott „mezítelenség, sötétség és lelki szegénység” fogalmakkal. Egyre növekszik benne az érzés, hogy kiválasztott egy olyan kiszolgáltatásra, melyben önmaga odaadásának eredményét nem láthatja.

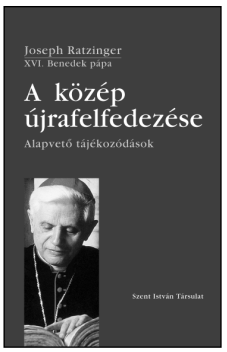
Egyértelmű, hogy lépésről lépésre közeledik a „semmivé váláshoz”, amelynek reális alakját, formáját sokáig nem ismeri. Különösen jól látszik ez abban a nyitott fogalmazásmódban, melyet 1939. június 9-én kelt szellemi végrendeletében alkalmaz: „Már most örömmel és teljes megadással szent akaratában, veszem magamhoz a halált, amelyet Isten nekem szánt.” Innentől a bűnhődés gondolatát név szerint zsidó népért mondja ki. Utolsó szavai, melyet testvérének, Rosának mondott deportálásuk előtt az utcán, így hangoztak: „Gyere, mi a népünkért megyünk!”

Megsemmisült élete végül ragyogó példája lesz a helyettességnek. Létének kiüresített talaján felvillan egy arc, amely a teljes kiszolgáltatottságnak értelmet ad. Edith Stein alakjáról, amely élete utolsó heteiben sem veszített el nyugalmát és kisugárzását, mindez leolvasható. Edith Stein kétszeres tanúságot mutatott fel: megtapasztalta Istent, mint az élet-növelőt és Istent, mint az emberi életet magának követelőt.

Fordította: Szax László

ÉLETRAJZI ADATOK:
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, 1989–93 között a Weingarteni Pedagógiai Főiskola filozófiaprofesszora. 1993-tól a Drezdai Teológiai Egyetemen a vallásfilozófia és az összehasonlító vallástudomány professzora. Tanácsadó Edith Stein összes művének megjelentetésénél (25 kötet, Herder Kiadó, Freiburg im Breisgau 2000–2010.)

FELHASZNÁLT IRODALOM:
Edith Stein összes műve (Edith Stein Gesamtausgabe), 24 kötet, Freiburg, Herder.



JOSEPH RATZINGER
XVI. BENEDEK PÁPA

A KÖZÉP ÚJRAFELFEDEZÉSE

Joseph Ratzinger utolsó professzori éveiben alakult meg az a tanítványi kör, mely Stephan Otto Horn szalvatoriánus, korábbi passaui fundamentálteológiai professzor vezetésével válogatást állított össze Ratzinger bíboros teológiai műveiből. A jelen kötetben négy évtized szellemi alkotásai szerepelnek. A II. Vatikáni Zsinaton (1962–1965) mint teológiai szakértő vett részt Ratzinger professzor, és végigkísérte az Egyház teológiai, lelki és szellemi megújulását. A címben szereplő „közép” a jelenlegi sokszínű teológiai nézetek közötti eligazodást jelzi. Amikor a filozófiai, a művészi, a társadalmi megoldások nem vezetnek sikerre az egyén vagy a közösség életében, felmerül a lehetősége a vallási vagy „isteni” válasznak a mai élet kihívásaival szemben. Három nagy fejezetcím fogja egybe Joseph Ratzinger meglátásait, melyeket tanulmányokban, cikkekben és előadásokban fejtett ki. Az első a keresztény hit sajátos megjelenésével kapcsolatos írásokat tartalmazza, a második az Egyház létére és ökumenikus dimenziójára világít rá, míg a harmadik az Egyház és a politika kényes területét vizsgálja. A kötetet a teológus pápa bibliográfiája zárja, mely az egyéni tájékozódáshoz és kutatáshoz ad további szempontokat. – 392 oldal. Ára: 2400 Ft
Szent István Társulat

Michael Figura

Nyugtalan a mi szívünk, amíg benned megnyugvásra nem lel

Az ágostoni „cor inquietum” hatása Henri de Lubacnál

Joseph Ratzinger, akit másnap a Bíborosi Kollégium pápává választott, 2005. április 18-án tartott szentmiséjének prédikációjában egy olyan témát vázolt fel, amelyet jelen kiadványunkban feldolgozni szükséges. János evangéliumából emelt ki egy mondatot: „… én választottalak titeket, s arra rendeltelek, hogy menjetek, teremjetek gyümölcsöt, maradandó gyümölcsöt.” (Jn15, 16) A következőt fűzte hozzá: „Egyfajta szent nyugtalanság kell hogy eltöltsön bennünket: nyugtalanság abban, hogy mindenkihez eljuttassuk a hit ajándékát és Krisztus barátságát.”

A pápa ezen szent nyugtalanságról szóló kijelentéséből kiindulva megvizsgáljuk, hogy találunk-e ehhez valamiféle megfelelést Henri de Lubac magyarázatában az ember istenlátásra való természetes igényéről.

1. MEGEGYEZIK-E A SZÍV NYUGTALANSÁGA A TERMÉSZETES IGÉNNYEL?

Henri de Lubacnak (1896–1991), habár kifejezetten nem foglalkozott a XVI. Benedek pápa által említett „szent nyugtalansággal”, mégis vannak olyan művei, amelyekben kapcsolatot találunk az ágostoni *cor inquietum*mal (mindenek előtt a *Surnaturel*ben [1946.] és a *Le Mystère du Surnaturel*ben [1965.]). Mindkét könyv a természet és a kegyelem egymáshoz való viszonyának problematikáját boncolgatja, hiszen nem másról van itt szó, mint az ember eredeti, az eredendő bűn által meg nem rontott kapcsolatáról, amely az Istenre irányul és az ember lényében megalapozott. A természet és a természetfeletti kegyelem kapcsolatát de Lubac Aquinói Szent Tamási *desiderium naturale visionis Dei* fogalmában találja meg. Ugyanakkor a tomizmus legvitatottabb tanításai közé tartozik az istenlátás iránti természetes vágy.

2. DE LUBAC TERMÉSZETES IGÉNYRŐL SZÓLÓ MEGHATÁROZÁSA A *SURNATUREL* ÉS A *LE MYSTÈRE DU SURNATUREL* CÍMŰ MŰVEKBEN

De Lubac a *Surnaturel*ben *Exigence divine et désir naturel* alcím alatt tárja elénk magas teológiai és mély spirituális tartalommal a *desiderium naturale visionis Dei* jelentőségét. 1949-ben ezt fejtette ki egy cikkében, majd 1965-ben könyvként jelentette meg *Le Mystère du Surnaturel* címmel.

a) Az abszolút igény

De Lubac számára az ember természetes istenlátásra való vágya abszolút vágyat jelent. Ez az emberi szellem paradoxonjából következik, aki egyrészt teremtmény, ugyanakkor Isten képe. A vágy Isten látására természetfeletti célból származik, úgy, ahogyan ezt az evangéliumok elénk tárják és ahogyan a teológia ezt a *visio beatifica* fogalmával leírja. A lélek törekvése Istenre lényeges és abszolút vágy, mert az ember természetébe van írva. „A lélek tehát vágyódás Istenre. (…) Ez a vágyódás azonban nem olyan, mint ahogyan az állat vágyódik zsákmányára. Inkább úgy vágyódik rá, mint egy ajándékra. Nem azt keresi, hogy hogyan birtokolhatna egy végtelen objektumot: a személyes Lét szabad és nem kiérdemelt közlését várja."

A kegyelem és az ember Isten utáni abszolút vágyakozásának elemzéséhez de Lubac a hagyományból – Iréneusztól Ágostonon át Bonaventuráig és Aquinói Szent Tamásig – indul ki és következőképpen foglalja össze: Az ember végső soron csak Isten látásával élhet. Ennek teljes elnyerése azonban csakis Isten tetszésétől függ. Ezért nem lehet tárgya semmiféle teremtményi követelésnek. De Lubac arról a ki-nem-érdemelhetőségről és ki-nem-követelhetőségről beszél, amelyről végső soron csak paradoxonokban tehetünk kijelentéseket.

A paradoxon pedig abban áll, hogy az ember saját bensőjéből és önmaga erejéből nem találhatja meg a végső beteljesedést, habár erre törekszik, hiszen az emberi élet nyugtalansága de Lubac számára nem más, mint Isten keresése.

b) Az önmagától hatástalan igény

A lélek abszolút vágyakozása de Lubacnál egy, önmagából hatástalan igény (*desiderium inefficax*), mivel csak a kegyelem által válhat hathatóssá.

Miért is marad az abszolút vágy mégis önmagától hatástalan? De Lubac Aquinoi Szent Tamás nyomán így fogalmaz: „Azt, hogy az embernek szüksége van még egy hozzáadott adományra, amelynek elfogadásában szabad akarata is közreműködik, hogy a természetfeletti boldogságot kiérdemelhesse vagy hogy elégségessé váljon annak eléréséhez, Tamás több helyen is leírja."

Miközben de Lubac a *Surnaturel*ben és a *Le Mystère du Surnaturel*ben gyakran beszél abszolút igényről, ennek hatástalanságáról mégis meglehetősen szűkösen fogalmaz, mert kétértelműnek tartja. Az igényt, és a vágy hatástalanságát úgy értelmezhetjük jól, ha a saját erőnk és a kigondolt cél közötti aránytalanság kifejezéseként használjuk.

c) Az ismeretlen igény

Ha az istenlátás abszolút igénye a lélek lényével azonos és egyúttal önmagától hatástalan, akkor felmerül a probléma, amelyet de Lubac így nevez meg: „A teremtmény mindenféle ilyen irányú követelése kizárt. Mégis – így az ellenvetés – a teremtmények ezen vágya nem csupán lehetséges, hanem bizonyosan isteni ajándék jelévé válik, az elhívás megerősítéseként, mely a teremtménybe belevésődik és egyértelműen leolvasható róla. Nem formálhatunk-e akkor jogot arra, hogy az egyszer már felismert igény létezéséből ezen adomány tényleges valóságára következtessünk? (…) Nem jut-e ezzel az ember – mégpedig a természetes értelem segítségével – arra a tudásra, hogy Isten látására teremtetett? Nem lesz a valóban természetfeletti mégis-csak tárgya a természetes felismerésnek?"

De Lubac ezen ellenvetése az istenlátás abszolút és egyúttal hatástalan igényének titokzatos karakterére vonatkozik. Mivel az Isten közvetlen látása a misztériumok közé sorolható, így nem nyerheti el az értelem azt a képességet, hogy az istenlátásra vonatkozó elhívás bizonyosságát felismerje. Csak a kinyilatkoztatás fényében válik egyértelművé, hogy ez az igény miben nyeri el a célját. A *Surnaturel*ben de Lubac még nyitva hagyja azt a kérdést, hogy ezen igény természete és léte miként ismerhető fel, habár a megoldás irányát, melyet későbbi művében képvisel, már itt is megadja: „A legkevésbé sem akarjuk eldönteni, hogy ez az igény csak a természetes értelem fényében felismerhető-e, vagy pedig szükség van a kinyilatkoztatás fényére is. Ez a pont, mint ismeretes, teológusok között is vitatott." De Lubac végül is azon az álláspontón van, hogy ezt az ismeretlen vágyakozást csak a kinyilatkoztatás fényében ismerhetjük fel. Ugyanezt képviseli majd 1965 után is.

A *La foi chrétienne* (1970) című, az Apostoli Hitvallás elemzéséről szóló művének egyik fejezetében így ír a természetes igényről: „[…] Az Evangélium üzenete felhívás az emberi szabadságra, hogy természetének titkos vágyát személyes odaadással helyeselje, melynek tárgya a kinyilatkoztatásban feltáruló isteni szeretet."

Ezek a kijelentések egyfajta maghatározott emberképet feltételeznek. Minthogy az ember a titokzatos Isten képmására teremtetett, így önmaga is egy titok. Az ember maga is tudja, hogy mindaz, amit a tudományok róla mondanak, lényének legbensőbb magját nem fedik fel. Csak Isten kinyilatkoztatásával való találkozásában és Jézus Krisztus személyében ébred az ember saját személyes titokzatosságának tudatára.

Ezt a titokzatosságot fejti ki de Lubac visszanyúlva az egyházatyákra, a skolasztikára és a szent hagyományra. Mivel az ember titok, „ezért szükséges számára a kinyilatkoztatás, hogy végső célját egyértelműen felismerje." Minél mélyebbre merül az ember Isten megfoghatatlan titokzatosságában, annál nagyobb tisztánlátást nyer saját magáról és végső rendeltetéséről. Csak az Isten látására szóló meghívás elnyerésével ismeri meg saját természetes igényének igazi dimenzióit.

Az ismeretlen vágyakozás az emberi méltóság jele, mert olyan mélységei vannak, melyek Istentől nyerhetnek megvilágosítást. Ezekbe a mélységekbe az emberi értelem már nem tud eljutni, csak a Szentlélek segítségével ismerheti fel, mert „a Lélek ugyanis mindent átlát, még Isten mélységeit is" (1Kor 2,10).

Élesen megmutatkozik tehát, hogy a természetes istenlátásra törekvő igény önmagától hatástalan és annak is kell maradnia. Ha a kegyelem nélkül a természetes igény végső iránya ismeretlen, akkor ez az igény csakis hatástalan lehet, ami azonban abszolút voltát nem oldja fel. Ha ugyanis az ember létszerkezete alapján Isten látására abszolút módon vágyó lélek, akkor teljesen értelmetlen lenne létezése, ha nem volna elrendelve az istenlátásra.

De Lubac egyik idevágó, Aquinoi Szent Tamás interpretációjából a következőket állapíthatjuk meg: Az isteni személy látása egyrészt szükséges az emberi természet beteljesedéséhez, másrészről csak Isten ki nem érdemelt ajándékaként nyerhető el.

De Lubac történeti kutatásaival és szisztematikus útmutatásaival jelentősen gazdagította a kegyelemtant és a teológiai antropológiát. Mindkét említett művében felkarolta azokat a kérdéseket, amelyek még ma is foglalkoztatják az embert.

3. A NYUGTALANSÁG ÉS TERMÉSZETES IGÉNY KÖZÖTTI ANTROPOLÓGIAI ÉS KEGYELMI KAPCSOLAT DE LUBAC MŰVEIBEN

De Lubac műveiből kiderül, hogy a természetes igény és a nyugtalanság között valamiféle szövetség létezik. Az istenlátásra való természetes vágyódás csírája a nyugtalanságnak, mert világossá teszi az ember előtt, hogy nyugtalansága végső soron csak Istenben talál megnyugvást. Ezért de Lubac természetfelettiről írt művei nemcsak a teológusok „kincsesbányái", hanem minden élete értelmét kutató keresztény számára is segítséget nyújtanak. De Lubac a ma emberéhez kívánja közelebb vinni az ember keresztény paradoxonját: sem bensőjéből, sem saját erejéből nem találja az ember, mint szellemi teremtmény, végső beteljesedését. Egyedül Isten, az ő Teremtője ajándékozhatja ezt neki Krisztusban, a Megváltóban.

Szent Ágoston a *De Civitate Dei* című művében a világtörténelmet hét korszakra (*aetates*) tagolja, amelyből hat telt el Ádámtól az Atyjához felemelkedő feltámadt Jézus utolsó szaváig: „Nem tartozik rátok, hogy ismerjétek az időpontot és az órát. Ezeket az Atya szabta meg saját hatalmában" (ApCsel 1,7). Ezután a hat, munkával, erőfeszítéssel és nyugtalansággal töltött időszak után következik a hetedik korszak: a hetedik nap megvalósulása, amikor Isten a hat munkanap után megpihen. „Ez a hetedik (nap) lesz a mi sabbatunk, melynek végén nem este lesz, hanem nyolcadik napként eljön az Úr napja, mely Krisztus feltámadása által megszenteltetett, hogy előképe legyen nemcsak a lélek, hanem a test örök megnyugvásának is. Ott majd sok ráérő időnk lesz és csak nézni fogunk, nézni és szeretni, szeretni és dicsérni. Látod, milyen lesz a vég, vég nélkül? Mert mi más célunk is van, minthogy eljussunk abba az országba, mely soha nem ér véget."

Fordította: Szax László

ÉLETRAJZI ADATOK:

Michael Figura, 1943-ban Gleiwitzben született, Mainzban, Rómában és Freiburgban hallgatott teológiát, 1969-ben szentelték pappá. 1986–1996 között a Német Püspöki Konferencia Hittani Bizottságának titkára. 2000-től plébános Bingen-Dietersheimben.

Kereszty Rókus OCist

A vallásközi párbeszéd föladatai és eredményei: a vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé

A megkülönböztető módon értékelt és kifejtett igazságot vagy gyakorlatot, amelyet egy másik vallástól tanultunk, a keresztény hittitkok teljességébe kell beépíteni, ezáltal pedig ezen igazság vagy gyakorlat új távlatokat kap, ami új fényt vet magára a keresztény hittitokra is.

A következőkben néhány példát fogunk fölsorolni a tanulás, megkülönböztetés és beépítés hármas folyamatának alkalmazására. Ezek olyan példák, amelyek remélhetőleg megmutatják majd a vallások gondviselésszerű szerepét a keresztény hittitkok teljességének kortárs megértésében és megélésében.

I. HINDUIZMUS

1. Áhimsza, avagy erőszakmentesség

Noha a jelenlegi indiai politika furcsa módon nemigen alkalmazza, az *áhimsza*, vagyis *erőszakmentesség* hindu tanítása már bizonyított, amikor a gyarmatosított Indiát arra ihlette, hogy az elnyomás alól ne erőszakkal, hanem békés, erőszakmentes ellenállással szabaduljon föl.

Az áhimsza, erőszakmentesség segítségével nyerte vissza India a függetlenségét Nagy-Britanniától; Martin Luther King (1929–1968) pedig a fekete amerikaiak állampolgári jogait harcolta ki általa.

Amennyiben az áhimszáról, erőszakmentességről leválasztjuk eredeti hindu sokistenhívő hátterét, valamint a teremtés és a Brahmanba visszatérés örök körforgását, és átszőjük minden ember szeretetével, amely Istentől adott méltóságukon és Jézus Krisztus megváltó áldozatán alapul, az áhimsza, erőszakmentesség új ajtókat nyit meg előttünk, ugyanakkor sürgősebbé is válik.

Amennyiben egy egész nemzetet vagy országot meg lehet győzni, és az áhimsza, erőszakmentesség gyakorlatára nevelni, az ellenségszeretettel öt-

vözött békés ellenállás előbbre való lesz az igazságos háborúnál. Egy másik vallástól kellene tehát megtanulnunk a gonoszra adott, és az örömhírrel alapvető összhangban álló választ.

2. Hatha jóga, avagy készenlét az imádságra

Egy másik hindu példa lehet a *hatha jóga*. A szellemi és testi gyakorlatok ezen összefogott sorozata eredetileg az Isteni Én (Átman) energiáinak fölszínre hozására szolgál. Amennyiben azonban leválasztjuk eredeti célkitűzéséről, hatékony eszközként használhatjuk arra, hogy a test segítségére legyünk abban, hogy fejlesszük *készenlétünket az imádságra* és a szemlélődésre Isten segítségével.

Sok keresztény kísérelte meg lelki életének fejlesztését úgy, hogy elnyomták a testi vágyakat, ahelyett, hogy úrrá lettek volna rajtuk és átszellemítették volna őket; emiatt végül csúfosan elbuktak.

A hatha jóga segít abban, hogy életenergiáinkat összefogjuk a lélek szolgálatára. Keresztény környezetbe helyezve pedig a hatha jóga új ajtókat nyit meg előttünk. A testet többé már nem a Lelki Én porhüvelyének tekintjük, hanem a test és lélek egysége lényegi összetevőjének, amely az örök életre rendelt.

II. BUDDHIZMUS

1. Anátman, avagy az én elhagyása

A keresztény hit szerint minden embert Isten teremtett saját képére és hasonlatosságára; Isten Fia pedig minden egyes emberért meghalt. Ezért nem tudjuk elfogadni a személyes én nemlétét vagy nem valóságos létét, amelyet a buddhizmus minden irányzata így vagy úgy, de tanít.

Amennyiben azonban az én elhagyásának bölcseleti tanítását átalakítjuk az *én elhagyás*ának, mint önzetlenségnek erkölcsi parancsává, akkor ez egy alapvető keresztény meggyőződést erősít meg: elbizakodott énünk nem valóságos, és csak képzeletbeli vágyak forrása.

Amikor a „keresztény életigenlő hozzáállást” hangsúlyozzuk, aligha veszszük komolyan Jézus Krisztus szavait: „Aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt; de aki érettem és az örömhírért elveszíti életét, megmenti azt” (Mk 8,35).

Az önmegtagadás és a kereszt fölvétele nem jelentheti számunkra a lelki énünk tagadását, hanem csak meghalást a „hamis énünk" számára. Keresztény környezetbe helyezve tehát az *Anátman* (nem-én) tanítása Jézus Krisztus tanítványi elhívásának egy lényegi vonatkozását erősíti meg.

2. Bóddhiszattva, avagy helyettesítő jóvátétel

Nemcsak elbizakodott énünk keresztre szögezése népszerűtlen a keresztények között: még kevésbé értjük a *helyettesítő jóvátétel* igazságát. Petrus Abælardus (Pierre Abélard le Pallet, 1079–1142) óta számos élvonalbeli teológus elutasította a bűneinkért hozott helyettesítő áldozat gondolatát, mint amely egy egészségtelen mítosz része, és Jézus Krisztus halála jelentésének eltorzított értelmezése.

Itt is egy buddhista tanítás segíthet bennünket abban, hogy a másokért viselt helyettesítő szenvedés értékét újra megtanuljuk: össze kéne vetnünk a *mahájána*, '*nagy szekér*'-irányzatnak a *bóddhiszattvá*król szóló szent szövegeit a Szenvedő Szolga énekeivel.

A Szentlélek hatékonyan készítette elő Jézus Krisztus áldozatának megértését azáltal, hogy a bóddhiszattvák eszményét ihlette, akik mindenüket odaadnák, hogy az összes emberi hibát és szenvedést magukra vegyék annak érdekében, hogy minden élőlényt megmentsenek, és eljuttassanak a nirvánába.

Az eredeti szövegkörnyezet ugyan megint elmossa a lényegi különbséget az emberi szenvedés, továbbá minden egyes élőlény szenvedése között; és a nirvána sem egyenlő a mennyországgal.

Mégis, a buddhista szerzetesek, akik megfogadják, hogy mások terheit hordozzák, öntudatlanul is Jézus Krisztus jellemvonásait mutatják föl a világnak, a hitünk egy olyan központi igazságát erősítve meg újra, melyet hajlamosak vagyunk kisebbíteni, elfelejteni vagy egyenesen elutasítani.

III. TAOIZMUS

1. Tao, avagy természettörvény

A *tao*, vagyis az *út* minden létező végső és kimondhatatlan forrása, illetve a világegyetemet kormányzó törvény. A taoista nézet szerint boldogságunk abban áll, hogy összhangban élünk a taót kinyilvánító világrenddel.

Noha a keresztények nem tudják elfogadni a tao személytelen jellegét, a világrenddel összhangban élt élet ama hamis vágyunk gondviselésszerű gyógyítását jelentheti, hogy a világrendet és a saját természetünket mi irányítsuk.

A Föld megőrzése, továbbá egy igazságosabb és emberibb társadalmi rend, és egy egészségesebb társadalom föltételeinek megteremtése helyett azon veszély leselkedik ránk, hogy fölborítjuk a természeti környezet egyensúlyát.

Sőt, magunkat is megsemmisíthetjük, miközben föltétlen ellenőrzést kívánunk gyakorolni az emberi életen. A taoista bölcselet segíthet bennünket abban, hogy helyreállítsuk a tiszteletet afelé, amit a kereszténységben *természettörvény* néven ismerünk.

2. Szűzi élet

A taoizmus egyik szent könyvének, a *Tao Te King*nek az 55. verse *(Aki a nagy erényt magában hordja)* tudja, hogy a bölcs akkor is lehet teljes, ha nem tapasztalta meg nő és férfi egyesülését.[1]

Más szavakkal, e szent szöveg szerzője tudatában volt annak, hogy a bölcsesség céljából vállalt *szűzi élet* sikeresen foghatja össze az emberi természet *jin* (női, befogadó) és *jang* (férfi, cselekvő) oldalait.

[1] Aki a nagy erényt magában hordja,
akár az újszülött gyerek.
Mérges rovar, kígyó nem csípi meg,
nem támadnak rá a vadállatok,
nem ragadják el a sasok.
Csontja gyönge, izma lágy,
fogása mégis szilárd;
nem ismeri hím s nő egyesülését,
mégis életet ad,
mert tiszta teljesen;
kiált s be nem reked,
mert összhangzó tökéletesen.
Az összhang tudása: állandóság.
Az állandóság tudása: világosság.
Az élet gazdagítása: vigasság.
A szellem feszülése a szívben: makacsság.
Olykor a lények már ifjan vének:
elleneszegülnek az út rendjének,
s ha így van: korán sírba térnek.
(*Tao Te King*, 55. vers, Weöres Sándor fordítása)

Egy olyan korban, amikor elkötelezett római katolikusok is megkérdőjelezik az Isten Országáért vállalt (kötelező papi) nőtlenség értékét, a taoista bölcs, a hindu szent ember, és a buddhista szerzetes segíthet bennünket abban, hogy újra fölfedezzük a valódi és a helyén kezelt szűzi életmód fontosságát.

A szűzi élet keresztény környezete természetesen jelentősen különbözik a keleti vallásokétól. A kereszténység a szándéka szerint nem tűrheti a nemiség lebecsülését; a szűzi élet keresztény mozgatórugója pedig az osztatlan szűzi egyesülés a személyes Istennel, Aki Jézus Krisztusban megváltói lakodalomra jött el közénk.

A különböző keleti vallások hangsúlyai ugyanakkor megerősíthetik megbecsülésünket a szűzi életmód iránt is, amely nem az emberi életet szegényítő, hanem éppenséggel azt jelentősen gazdagító lelki út.

IV. ISZLÁM

1. Odaadó imádság

A XX. század első éveiben egy tévelygő római katolikus katonatisztet megragadott a gyarmati Algéria muszlim katonáinak *odaadó imádsága*. Csodálta mély hitüket, Isten fönségének és dicsőségének tudatát, ahogy napi ötször imádásra, dicsőítésre és hálaadásra hajoltak meg, akárhol is voltak.

Az ő imádságuk ébresztette rá a fiatal francia katonatisztet, Charles de Foucauld-t (1858–1916), hogy Isten valóságos, és ezáltal találta meg az utat vissza római katolikus hitéhez. Károly testvér, ahogy később nevezték, élete hátralevő részét remetepapként Afrika legszegényebbjei között töltötte.

Az iszlám szerepe a megtérésében remélhetőleg sok „kereszténység utáni" agnosztikus számára bizonyul majd példaértékűnek; és hívő keresztények számára is, akik hajlamosak Istent egy édes és ártalmatlan nagypapa alakjára leegyszerűsíteni.

2. Isten fönsége és nagysága

Az iszlám mindannyiunk számára gondviselésszerű figyelmeztetés és nevelési eszköz lehet arra, hogy újra fölfedezzük *Isten fönségét és nagyságát*; ez pedig föl kell, hogy rázzon önelégült bizalmaskodásunkból vagy dölyfös közömbösségünkből Őiránta.

Csak amennyiben legelőször is elámulunk Isten végtelen szentségén, akkor válunk képessé a ki nem érdemelt bensőségesség valódi méltánylására, amelyet a megtestesült Fiú ajándékoz a testvéreinek.

V. ZSIDÓSÁG

1. Isten hűsége

A hívő zsidó közösség puszta léte is igazolja a keresztény hitünket *Isten végtelen hűségé*ben; megerősíti továbbá a közös üdvtörténetünk végidőbeli közös beteljesedésének szilárd reményét.

Fokozatosan fölfedezzük, mit jelent az, hogy „te vad olajfa létedre beléjük lettél oltva, és részese lettél az olajfa gyökerének és dús nedvének" (Róm 11,17). És „nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged." (Róm 11,18)

A keresztény hit tulajdon önazonosságát veszítené el, és Szinopéi Markión (110–160) követőjévé válnék, amennyiben ószövetségi gyökereitől elvágnák. Ezek nélkül Jézus Krisztus személye és tanítása, valamint az egész Újszövetség érthetetlenné és eltorzítottá válnék.

2. Szövetség és megtestesülés

Továbbá, amennyiben komolyan vesszük az ószövetségi hitbeli előkészítést, a *megtestesülés* hittitka is új fényben tűnik föl előttünk: Isten ugyanis azáltal lett emberré, hogy Ő lett az új, végidőbeli Izrael.

Amikor Isten magához ölelte az egész emberiséget, legelőször is tulajdon kiválasztott népét, elsőszülött fiát ölelte magához: „Izrael az én elsőszülött fiam. (…) Bocsásd el fiamat, hogy áldozatot mutasson be nekem." (Kiv 4,22–23)

Máté evangéliuma fejleszti tovább e kérdéskört: Jézus Krisztus úgy tér vissza Egyiptomból, ahogy Izrael tért vissza; ugyanazon kísértéseket kell kiállnia, mint a történelmi Izraelnek; Jézus Krisztus azonban nem hódol be nekik.

Jézus Krisztus és Izrael önazonosságának szoros összefüggése nem csupán Máté meglátása: hogy Jézus Krisztus beteljesítette az Izraelre vonatkozó jövendöléseket, ez már a legkorábbi kijelentésekben föltűnik.

Az 1Kor 15,4 állításának, miszerint Jézus Krisztus „harmadnapon föltámadt az Írások szerint", csak az Oz 6,2-re utalásként van értelme, ahol a

próféta Izrael maradékának nevében beszél: „harmadnapra föltámaszt, hogy színe előtt éljünk”.

Jézus Krisztus az új Izrael, akit Isten föltámasztott. Hogy egy egész nemzet egyetlen képviselője személyében testesüljön meg, talán idegen a kortárs gondolkodástól, ám szokásos gyakorlat volt az ősi zsidó irodalomban.

Amikor Szűz Mária öröméneke, a *Magnificat*, valamint Simeon hálaéneke, a *Nunc dimittis* fölhangzik, a Jézus-esemény először is Izrael magasztalását jelenti, és csak Izraelen keresztül válik az emberiség magasztalásává:

„Fölkarolja szolgáját, Izraelt, s amint megígérte atyáinknak, nem feledi irgalmasságát Ábrahám és utódai iránt mindörökre.” (Lk 1,54–55) „Már látták szemeim az üdvösséget, amelyet minden nép számára rendeltél: világosságul a pogányok megvilágítására, és dicsőségére népednek, Izraelnek.” (Lk 2,29–32)

Nincs ellentmondás a Jézus Krisztusban fönnálló kinyilatkoztatás teljességének kijelentése és ama szükséglet között, hogy más vallások igazságait beépítsük a kinyilatkoztatásra vonatkozó megértésünkbe.

Minthogy az ember Jézus Krisztus a Fiúisten, személyes jelenléte Isten Igéjeként kinyilvánítja oszthatatlan teljességét. A más vallásokból nyert igazságok nem párhuzamosak vagy nem egészítik ki e kinyilatkoztatást, hanem napvilágra hozzák rejtett vagy elfelejtett kincseit.

Mégis, a Gondviselés megköveteli e gazdagodást, és Isten a mi időnkben is meg akarja tanítani Egyházának számos félig elfelejtett vagy sosem teljesen elsajátított igazságát a többi vallás segítségével.

Ezáltal valódi tanulás jöhet létre, és létre is kéne jönnie: Isten összefoglalt kinyilatkoztatásának teljessége arra rendeltetett, hogy a más vallásokkal folytatott állandó párbeszédben is föltáruljon.

Fordította: Nagypál Szabolcs
(Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma)

Életrajzi adatok:
Kereszty Rókus OCist a Dallasi Egyetem Braniff Intézetének teológiaprofesszora.

Puskás Attila

Laudáció Anton Ziegenaus tiszteletére

A Stephanus-díj idei kitüntetettje a teológia kategóriájában, Anton Ziegenaus professzor 1936-ban született a bajorországi Schiltbergben. Miután 1956-ban a Sankt Ottilieni humán gimnáziumban leérettségizett, filozófiát és pszichológiát tanult Münchenben. E stúdiumait filozófiai doktorátussal zárta Alois Dempf professzornál. Ugyanakkor teológiai tanulmányokat is folytatott, mindenekelőtt a híres müncheni dogmatika professzornál, Michael Schmausnál. 1963-ban szentelődött pappá. Három év lelkipásztori szolgálat után Leo Scheffczyk professzor tudományos asszisztense lett a Müncheni Ludwig-Maximilians Egyetemen. Teológiai doktorátusát 1970-ben summa cum laude eredménnyel szerezte meg. Disszertációjának címe: *„Az isteni létteljesség trinitárius meghatározottsága Marius Victorinusnál"*. 1974-ben habilitált Leo Scheffczyknél a bűnbánat szentségének teológiájából. 1977-ben nyerte el az Augsburgi Egyetemen a dogmatika tanszékvezetői beosztását.

Ziegenaus professzor Leo Scheffczykkel együtt 1983-ban alapította a *„Forum Katholische Theologie"* nemzetközi folyóiratot, melynek azóta is szerkesztője. 14 könyve, mintegy 260 szaktanulmánya és 60 lexikon szócikke jelent meg. Hosszú éveken keresztül a Német Mariológiai Munkaközösségnek elnöke és a Mariológiai Tanulmányok sorozat kiadója volt. Fő kutatási területei: szentségtan, eszkatológia, kánontörténet és mariológia. Scheffzyk professzorral együtt nyolc kötetes közös dogmatikát adtak ki, melynek részei 1996 és 2000 között jelentek meg *„Katolikus dogmatika"* címmel. A sorozat négy kötete – krisztológia, mariológia, egyháztan/szentségtan és eszkatológia – Ziegenaus professzor önálló műve, az istentan traktátus a szerzőpáros közös munkája, a maradék három kötet – bevezetés a dogmatikába, teremtéstan, kegyelemtan – Scheffczyk professzor saját írása. A dogmatika sorozatot eddig olaszra, románra, ukránra és koreai nyelvre fordították le. Magyarul két traktátus, néhány éve a mariológia és most az eszkatológia jelent meg.

Anton Ziegenaus professzor teológiai hitvallását jól tükrözi a 70. születésnapjára tiszteletére elkészült ünnepi kötet címe: *Donum Veritatis. Teológia az Egyház szolgálatában*. A szerző magyarul eddig megjelent két munkájának, mariológiájának és eszkatológiájának olvasása közben az a benyomásunk támad, itt olyan teológus beszél, aki Isten felismert igazságával akarja megajándékozni az olvasót, és így kívánja építeni az Egyházat. Olyan igazságról van szó, melyet Ziegenaus professzor a Szentírás és a Tradíció szakszerű és elmélyült elemzéséből fejt ki. Bibliaértelmezése rendkívül kiegyensúlyozott, tartózkodik mind a szövegek túlerőltetésétől, mind a történeti-kritikai módszer alkalmazásának lehetséges egyoldalúságaitól. A teológiai érvelés szempontjából súlytalannak tartja a külsődleges analógiákon alapuló, túlzó, allegorizáló egzegézist, de arra is rámutat, hogy a szentírási szövegek által használt tipologikus értelmezés, valamint a bennük felfedezhető intertextualitás megalapozza a szövegek teljesebb jelentését és előkészíti dogmatikai olvasatát. Műveiben nagy gondot fordít a bibliai szövegek hagyománybeli értelmezésének feltárására, valamint a liturgia imádságaiban visszhangot kiváltó hatásuk bemutatására. Noha rendkívül bőségesen mutatja be a tradíció kincseit, mégsem veszik el a részletekben. Világosan körvonalazza a hagyomány fő vonulatait, ezek egymáshoz való viszonyát, a hitértelmezés konstans valamint változékony elemeit. A Szentírás és a Tradíció gondos hermeneutikájával felmutatott hitigazság kritikus mércéül szolgál számára a különféle teológiai elméletek és hipotézisek mérlegeléséhez. Szisztematikus reflexiójának nagy értéke, hogy nem csupán ismerteti egy kérdés különböző és egymással vitatkozó teológiai megközelítéseit, hanem feltárja azok sokszor rejtett előfeltevéseit és megmutatja végső következményeiket is. Ennek jegyében utasítja el eszkatológiájában többek között a „halálban való feltámadás", vagy a halál utáni teljes időtlenség hipotézisét. Nagy figyelmet fordít arra, hogy a Szentírásból és a Tradícióból táplálkozó egyházi hit teljességét a teológiai elméletek ne csorbítsák, és ne szűkítsék le egy-egy mégoly legitim szempontra se. Eszkatológiájának már a címe is jól jelzi ezt az irányultságot: „*A teremtés jövője Istenben*". Teológiai program meghirdetése ez az egyoldalúan antropocentrikus és egzisztencialista eszkatológia beszűkültségével szemben. Műveiben Ziegenaus professzor az Egyház teljes tanítását mutatja be világos egyértelműséggel, de gondolkodása nem marad belterjes. Viszonylag nagy teret szán az ökumenikus szempontnak: elemzi a katolikus, ortodox és protestáns teológiai álláspontok között fennálló különbségek okait és vázolja a párbeszéd nehézségeit a lehetséges megoldási irányokkal együtt. Dogmatikájának értékes sajátossága az is, hogy érzékeny az egyházi életben illetve a lelkipásztori munka során felmerülő aktuális kérdésekre.

Így például eszkatológiája külön fejezeteket szán a reinkarnáció divatos tana vagy a spiritizmus kritikus keresztény értékelésére. Mariológiájának zárófejezete pedig Mária alakjának a keresztény spiritualitásban beöltött szerepéről szólva külön foglalkozik a nő hivatásának kérdésével.

Négy évvel ezelőtt annak örülhettünk, hogy Ziegenaus professzor *„Mária az üdvtörténetben”* című kötete, mely a magyarul megjelent legteljesebb és legrészletesebb mariológia, a hazai olvasóközönség számára is hozzáférhetővé vált. Ma annak az örvendetes ténynek lehetünk tanúi, hogy a szerző eszkatológiáját immár magyar nyelven is kézbe vehetjük. Ez az újabb dogmatikai traktátus alapos tájékozódást és biztos eligazítást nyújt azoknak, akik az ember abszolút jövőjéről és a keresztények reményének okáról kérdeznek, Egyházon belül és azon kívül. Ajándékozza meg e könyv mindnyájukat az igazság megismerésének örömével. Ahogy a szerző, úgy az olvasók számára is legyen a felismert igazság ajándékká, a „veritas” „donummá”.



LEO SCHEFFCZYK – ANTON ZIEGENAUS

KATOLIKUS DOGMATIKA VIII.

A TEREMTÉS JÖVŐJE ISTENBEN

ESZKATOLÓGIA (SZENT ISTVÁN KÉZIKÖNYVEK 13.)

Az eszkatológia – szűkebb értelemben – az egyén és az emberiség életének „végső” dolgaival foglalkozó dogmatikai traktátus. De mert szorosan összefonódik a teológia más ágaival, nem tárgyalható elszigetelten. Mivel az önmagát kinyilatkoztató, teremtő Isten végérvényesen elhatározta magát az emberek üdvözítésére, így párhuzamba állíthatjuk a teremtéstannal, az istentannal, de a kegyelemtannal is. Az eszkatológiai kérdéseknek ezen felül az egyes ember életében is nagy a jelentőségük. A halál – akárcsak a születés – az élet alapeseménye, mely ösztönző hatással lehet az egzisztenciára, de ki is józaníthatja, s felrázhatja a mindennapok taposómalmában görnyedő embert. A kinyilatkoztatás szerint a „vég” nem a tények és események megszűnése, hanem beteljesedés, amely felé irányul és igyekszik minden. Ez a végállomás nem nyugvópont, ami után semmi sem következik, hanem egy reménybeli új élet kezdőpontja. E többpólusú teológiai kapcsolat, és a mindenkit érintő személyes vonatkozás teszi indokolttá, hogy a szerzőpáros számos nyelven megjelent *Katolikus dogmatika* sorozatának jelen kötetét – annak más ágazatait megelőzve – a magyar olvasók kezébe adjuk.
268 oldal, keménytáblás. Ára: 3800 Ft – *Szent István Társulat*

TARTALOM

Előszó 1

Peter Henrici: Eucharisztia és ekkléziológia a modern gondolkodás tükrében 3

Olivier Boulnois: A szeretet ajándéka 12

Kurt Koch: Az egy római mise-rítus két formája 29

Gloria Braunsteiner: A megélt hit kifejeződése a liturgiában. Joseph Ratzinger liturgikus teológiája 40

Gruber László: A reprezentáció (képviselet) – teológia II. János Pál papság-teológiájában 51

Hanna-Barbara Gerl Falkovitz: „A sötétségben elrejtve". – Edith Stein misztikus elmélete *A Kereszt tudománya* című művében (1942) 61

Michael Figura: Nyugtalan a mi szívünk, amíg benned megnyugvásra nem lel. – Az ágostoni „cor inquietum" hatása Henri de Lubacnál 69

Kereszty Rókus: A vallásközi párbeszéd föladatai és eredményei. A vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé 74

Puskás Attila: Laudáció Anton Ziegenaus tiszteletére 81

FIZESSEN ELŐ FOLYÓIRATUNKRA!

A *Communio* Nemzetközi Katolikus Folyóirat
1993 óta gazdagítja a magyar nyelvű teológiai irodalmat.
Az 1–12. évfolyam számai megrendelhetők
a Communio Alapítvány címén
(1053 Budapest, Papnövelde u. 7.).
Előfizethető a Szent István Társulatnál
(1053 Budapest, Kossuth L. u. 1.).
Előfizetés egy évre (2 x 2 szám): 1400 Ft
Egyes számok ára: 720 Ft

A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL
megjelenő alábbi folyóiratokra is várjuk előfizetését:

Teológia

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának
negyven éve megjelenő tudományos folyóirata, amelyben
a Kar professzorai és tanára jelentetik meg tanulmányaikat
a dogmatika, a bibliatudomány, az egyháztörténet, a kánonjog,
az erkölcsteológia stb. köréből.
Előfizetés egy évre (2 x 2 szám): 1200 Ft
Egyes számok ára: 640 Ft

Praeconia

liturgiatudományi folyóirat
a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Liturgikus Bizottságának
folyóirata, amelyben liturgikus tanulmányok, bibliográfiák,
recenziók, valamint a liturgikus élet hírei találhatók.
Előfizetés egy évre (2 szám): 1500 Ft
Egy szám ára: 800 Ft

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017–0468) – 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* (Libertador 17115, AR–1641 San Isidoro – Alberto Espezel (dir.)

BRAZIL: *Revista international catolica de cultura communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, BRA-200001-970 Rio de Janeiro) – Estevao T. Bettencourt (secr.)

CHILEI: *Revista Catolica International Communio* (Av. Ricardo Lyon 1177, Providencia, CHILE-Santiago) – Fernando Moreno (dir.)

CSEH: *Mezinárodni Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – František X. Halas (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholick Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstrraat 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* (Kršcanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb) – Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

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

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

SPANYOL: *Revista Catolica International Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Dolničarjeva 4, SLO-1000 Ljubljana) - Tomaz Podobnik (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli)

XVI. évf. 2008/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT



2007 decemberében XVI. Benedek pápa magánkönyvtárában fogadta
a *Communio* nemzetközi szerkesztőségét és áldásában részesítette a jelenlévőket.

ÁRA: 720 Ft