

**PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM**

**HITTUDOMÁNYI KAR**

**DOGMATIKA TANSZÉK**

**EGY EUCHARISZTIKUS EKKLEZIOLOGIA  
KIDOLGOZÁSÁHOZ NYERHETŐ SZEMPONTOK A  
XX. SZÁZADI TANÍTÓHIVATALI  
MEGNYILATKOZÁSOKBÓL ÉS ÖKUMENIKUS  
PÁRBESZÉDBŐL**

Különös tekintettel a II. Vatikáni zsinat és a Limai dokumentum tanítására

**Doktori értekezés**

**Dissertatio ad doctoratum**

*Készítette: FARKAS LÁSZLÓ*

*Konzulens: DR. PUSKÁS ATTILA  
Dogmatika tanszék*

**Budapest, 2005**



## I. RÉSZ: Tartalomjegyzék

I. RÉSZ: Tartalomjegyzék .....	3
II. RÉSZ: Bevezetés.....	9
III. RÉSZ: Az eucharisztikus ekkleziológia alapjai és előzményei .....	12
1. Fejezet: Az eucharisztikus ekkleziológia biblikus alapjai .....	12
1. Az Eucharisztia ószövetségi előképei.....	12
2. Eucharisztia és a közösség Szent Pál leveleiben .....	16
3. Az Eucharisztia és a közösség az Apostolok Cselekedeteiben.....	29
4. Az Eucharisztia és a közösség a szinoptikusoknál és az alapítási szavak .....	30
5. Az Eucharisztia és a közösség a jánosi iratokban.....	42
6. Eucharisztia és közösség a Jelenések könyvében .....	48
7. A közösség az Első Péter-levélben .....	52
8. Az Eucharisztia a Zsidókhoz írt levélben .....	53
9. Konklúzió és összegzés .....	56
2. Fejezet: Az eucharisztikus ekkleziológia alapjai és előzményei a teológia-, és dogmatörténetben.....	59
1. Apostoli atyák és a II. század.....	59
2. Görög egyházatyák .....	66
3. Latin egyházatyák.....	72
4. Kora-középkor atyái (VII-X. évszázad).....	82
5. Eucharisztia és Egyház a középkorban.....	82
6. Eucharisztia és Egyház a reformáció és ellenreformáció korszakában (XVI.-XVII. század) .....	90
7. Új hangsúlyok az egyháztanban és a liturgikus megújulási mozgalom a XIX. században és a XX. század első felében .....	102
8. II. Vatikáni zsinat előtti tanítóhivatali megnyilatkozások, az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatát érintően .....	107
IV. RÉSZ: Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata a II. Vaticanum és az azt követő tanítóhivatali megnyilatkozások tanításában .....	115
1. Fejezet: Az eucharisztikus ekkleziológia bontakozása a II. Vatikáni Zsinat tanításában .....	115
1.A Fejezet: Az eucharisztikus ekkleziológiát lehetővé tevő egyháztani fordulat ...	115

1. Juridikus-institucionális egyházkép.....	115
2. Úton a koinonia-egyházkép felé .....	116
1.B Fejezet: Az Egyház és Krisztus viszonya az Eucharisztia áldozatának bemutatásában: a Mediator Dei és a Liturgikus konstitúció tanításának összehasonlítása .....	120
1. A „Mediator Dei” enciklika tanítása Jézus Krisztus és az Egyház viszonyáról a liturgiában .....	120
2. A Liturgikus konstitúció tanítása Jézus Krisztus és az Egyház viszonyáról a Szent Liturgiában a kulcsfontosságú 7. articulus alapján .....	122
3. A Liturgikus konstitúció tanítása Jézus Krisztus és az Egyház viszonyáról az Eucharisztikus ünneplés során .....	129
1.C Fejezet: Az Egyház mint az üdvösség egyetemes szakramentuma: az Egyházzról mint liturgikus misztériumról való beszéd megalapozása .....	138
1. Az Egyház szakramentalitásáról általában .....	139
2. Az Egyház szakramentalitásának különböző aspektusai .....	140
1.D Fejezet: Az Egyházat, mint liturgikus misztériumot feltáró három kép .....	159
1. Az egyház, mint Krisztus teste .....	160
2. Az Egyház, mint Isten népe .....	163
3. Az Egyház mint Krisztus jegyese .....	185
1.E Fejezet: Befejezés: Hogyan konstituálja az Eucharisztia az Egyházat? .....	189
1. Az Eucharisztia betagol Krisztus titokzatos testébe és létrehozza annak egységét.....	190
2. Az Eucharisztia kapcsol be Isten népének tevékeny, kultikus papi közösségébe .....	193
1.F Fejezet: Befejező kiértékelés .....	197
2. Fejezet: II. Vatikáni Zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozások, az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatát érintően.....	198
1. Pápai megnyilatkozások .....	198
2. Kongregációs dokumentumok .....	221
3. Keresztény Egységtitkárság dokumentumai .....	234
4. Rendkívüli Püspöki Szinódus .....	241
5. Nemzetközi Teológiai Bizottság.....	242
V. RÉSZ: Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata a XX. századi ökumenikus párbeszédben.....	244
1. Fejezet: Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata az EÖT Limai Dokumentum előtti megnyilatkozásaiban.....	244

1. A Faith and Order Bizottság első világkonferenciája, Lausanne 1927.....	245
2. A Faith and Order Bizottság második világkonferenciája, Edinburgh 1937.....	257
3. A Faith and Order Bizottság harmadik világkonferenciája, Lund 1952.....	274
4. Faith and Order Paper 29: One Lord, One Baptism, 1960 .....	288
5. A Faith and Order Bizottság negyedik világkonferenciája, Montréal 1963 .....	289
6. Montréaltól Bristolig 1967 .....	302
7. Bristol 1967, A Faith and Order Bizottság „The Holy Eucharist” című tanulmánya.....	308
8. Az EÖT negyedik plenáris ülése, Uppsala 1968 .....	322
2. A Faith and Order Bizottság ülése, Löwen 1971.....	323
3. Accra 1974, A Faith and Order Bizottság „Egy keresztség, egy Eucharisztia, egy hivatal” című tanulmánya .....	332
4. Accrától Bangalore-ig: három megnyilatkozás az „Egy keresztség, egy Eucharisztia, egy hivatal” dokumentummal kapcsolatban .....	350
5. A Faith and Order Bizottság ülése, Bangalore 1978 .....	353
2. Fejezet: Limai Dokumentum 1982, Keresztség, Úrvacsora, Lelkeszi szolgálat .....	356
1. A dokumentum előtörténete.....	356
2. Az Eucharisztia-nyilatkozat felépítése.....	357
3. Kommentár az Eucharisztia nyilatkozathoz .....	358
4. Összefoglalás, kiértékelés.....	366
5. A Limai Dokumentum fogadtatása, a recepció folyamata .....	378
3. Fejezet: Eucharisztia és Egyház kapcsolata az EÖT Limai Dokumentum utáni megnyilatkozásaiban.....	396
1. Az EÖT hatodik plenáris ülése, Vancouver 1983.....	396
2. Faith and Order Paper 130: The Church as eucharistic Community and the Renewal of human Community, 1986 .....	398
3. Canberra egyezmény: „The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling”, 1991 .....	400
4. A Faith and Order Bizottság ötödik világkonferenciája, Santiago de Compostella 1993 .....	402
5. Az EÖT hetedik plenáris ülése, Moshi 1996 .....	404
6. Faith and Order Paper 181: The Nature and Purpose of the Church, 1998 .....	405
4. Fejezet: Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata a XX. századi ökumenikus párbeszédben, a bilaterális dialógusok tükrében.....	410

1. Ortodox (khalkedoni ortodoxia)/római katolikus dialógus.....	410
2. Anglikán/római katolikus dialógus.....	415
3. Evangélikus/római katolikus dialógus .....	425
4. Református/római katolikus párbeszéd.....	459
5. Egyházak Ökumenikus Tanácsa/Római Katolikus Egyház közötti dialógus ...	472
VI. RÉSZ: Szisztematikus rész.....	482
1. Fejezet: A továbbra is fennmaradó különbségek az Eucharisztia és az Egyház viszonyának értelmezésében a felekezetek között.....	482
1. A legalapvetőbb különbség az Eucharisziát celebráló személy hivatalának kérdése .....	482
2. Két eltérő koncepció: az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze? .....	492
3. Az intercommunio kérdése .....	498
2. Fejezet: Hogyan termékenyíthetik meg egymást a különböző koncepciók, szempontok egy komplementer Eucharisztikus Ekkleziológia kidolgozásához.....	535
1. A kegyelem abszolút elsőségének és ingyenességének hangsúlyozása.....	535
2. Az ige és a szakramentum elválaszthatatlan összekapcsoltsága.....	537
3. Az Egyház, mint eucharisztikus közösség.....	551
4. Eucharisztia-Egyház és a pászka misztérium kapcsolata .....	559
5. Krisztus és az Egyház viszonya az Eucharisztia ünneplésében.....	561
6. Az Eucharisztia és az Egyház, mint a Szentháromság közösségéből fakadó misztérium .....	569
7. Az Eucharisztia, mint Isten országának a lakomája .....	583
8. Az Eucharisztia, mint az Egyház az egész világ és az emberiség végső egységének jele és eszköze .....	592
Befejezés.....	596
Függelék.....	604
Rövidítések jegyzéke .....	606







## **II. RÉSZ: Bevezetés**

### **A dolgozat témája, célja**

*Dolgozatom címe:* Egy eucharisztikus ekkleziológia kidolgozásához nyerhető szempontok, a XX. századi tanítóhivatali megnyilatkozásokból és ökumenikus párbeszédből. Különös tekintettel a II. Vatikáni Zsinat és a Limai Dokumentum tanítására.

*A dolgozat célja:* Megvizsgálni, hogy a XX. századi ökumenikus párbeszédekben és tanítóhivatali megnyilatkozásokban mennyire fedezhetünk fel eucharisztikus ekkleziológiát, vagy legalábbis annak bizonyos elemeit. Tisztázni a római-katolikus és a többi felekezet között továbbra is fennmaradó különbözőségeket, és azokat a pontokat, amiben egyetértésre jutottunk. Felismerni a többi felekezet számunkra is akceptálható kijelentéseiben olyan sajátos hangsúlyokat, amik vagy a praxisban vagy eucharisztia-tanunkban elhomályosultak, s azokban saját hitünk tartalmára ismerni, majd holisztikus szemlélettel összegyűjteni mindazokat a szempontokat, amit egy eucharisztikus ekkleziológia kifejtésében nem hagyhatunk figyelmen kívül, s melyeket egyensúlyosan kell feltárni, ökumenikus érzékenységgel, befogadva és beépítve keresztény testvéreink értékeit. Másodlagos célja, hogy átfogó ismertetést nyújtson a Hit és Egyházszervezet Bizottság és a bilaterális dialógusok témába vágó dokumentumairól, melyek a Limai dokumentum kivételével nem olvashatók magyar nyelven. Ezért sok helyen, kisebb betűtípussal jelezve, dokumentum részleteket idézek, (hely szűke miatt) kivonatoltan.

### **A dolgozat aktualitása**

II. János Pál pápa *Ecclesia de Eucharistia* című enciklikája sajátos sürgősséget adott annak a feladatnak, hogy ezután ne beszéljünk többé úgy az Egyházzal, hogy ne beszéljünk egyúttal az Eucharisziáról, sőt abban látjuk csak igazán az Egyház misztériumának teljességét feltárulni. Enélkül szükségszerűen egyoldalú, hiányos egyháztanhoz jutnánk. Az értekezés publikálásának pedig semmi sem kölcsönözhetne nagyobb aktualitást, mint az Eucharisztia éve.

## **A dolgozat módszere**

Biblikus és dogmatörténeti bevezetés után a tanítóhivatali megnyilatkozásokat ismertetem, ezután a Hit és Egyházszervezet dokumentumait, majd azon bilaterális párbeszéd nyilatkozatait, melyekben az egyik fél a római katolikus. Csak az ortodox, evangélikus, református, anglikán féllel folytatott dialógusra térek ki. A dokumentumokat, illetve a dokumentumokkal kapcsolatban felhasznált illetve felhasználható iratokat nem jelzem külön, hanem a bibliográfiában. Végül a szisztematikus részben összegyűjtöm következtetéseimet. Nyelvhasználati nehézséget jelentett, hogy a Hittani Kongregációnak a „Nővéregyházakkal kapcsolatos *nota*”-ja szerint Egyháznak csak azok a közösségek nevezhetők, melyek rendelkeznek az apostoli *successio*-val és az Eucharisztia misztériumát csorbíthatatlanul őrzik, ennek a kritériumnak pedig a fentiek közül csak az ortodoxok felelnek meg, a többi, említett felekezetet pedig egyházi közösségnek kell nevezni. Mégis, mivel maguk a párbeszéd dokumentumok, talán alaposabb megfontolás híján egyháznak nevezik az összes tárgyaló partnert, ezért, bár olykor törekszem a megfelelő szóhasználatra, hogy a bonyodalmas nyelvezetet elkerüljem, sokszor én is így nevezem ezeket a közösségeket.

## **A dolgozat leszűkített szempontja**

Az Eucharisziát csak az Egyházzal való kapcsolatában vizsgálom és viszont. Értekezésem vezérfonalát a szisztematikus részben feltüntetett alpontok mutatják. Azt vizsgálom, hogy az Eucharisziának az Egyházhoz való, ezen pontokban feltüntetett sajátos vonatkozásai megtalálhatók-e a párbeszéd dokumentumokban. Ahol egy-egy szempontot nem tárgyalok, az azt jelenti, hogy azt a dokumentum sem érinti, leszámítva a bilaterális dialógusok közül azokat, amelyeket külön kommentárral láttam el. Ott ugyanis csak azokat kommentáltam, melyeket a legfajszínűsabbnak gondolok, és azokat is csak az Eucharisztia mint áldozat szempontjából.

## **A dolgozat felépítése**

Értekezésem 4 részből áll.

Az első részben az eucharisztikus ekkleziológia biblikus és dogmatörténeti előzményeit tárom fel. Ezt bevezetésnek szánom a tulajdonképpeni témámhoz. A II. részben, miután rámutatok az eucharisztikus ekkleziológiát lehetővé tevő egyháztani fordulatra, a zsinati

ekkleziológia bemutatása következik (II/2), mely szerint az Eucharisztia központi szerepe van az Egyház életében (vö. SC 10: „*fons et culmen*”). Bizonyítom, hogy a II. Vatikáni zsinat ekkleziológiája eucharisztikus ekkleziológia, és, hogy az Eucharisztia olyan központi misztérium, hogy képes az Egyháznak minden lényegi aspektusát önmagában összefoglalni. A zsinat előtti dokumentumokban még nem beszélhetünk egy kifejezetten eucharisztikus ekkleziológiáról, viszont már a zsinat munkájának megkoronázása és elmélyített kifejtése II. János Pál pápa 2003-as *Ecclesia de Eucharistia* című enciklikája. A pápai enciklikáig, és az Eucharisztia évét meghirdető *Mane nobiscum Domine* körlevél bezáróan azt szeretném bemutatni, hogy milyen mértékben történt meg a zsinati eucharisztikus ekkleziológia elsajátítása a II. Vaticanum utáni tanítóhivatali megnyilatkozásokban.

Ezután következik az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatának bemutatása az ökumenikus párbeszédekben (III. rész). Az első három fejezet az Egyházak Ökumenikus Tanácsának témáinkhoz kapcsolódó dokumentumait mutatja be (a Limai Dokumentumot (1982), és az előtte és utána megjelent nyilatkozatokat), főként *Faith and Order Commission* által kibocsátott konvergencia-papírokat (*Faith and Order Paper*). A 4. fejezetben pedig ismertetem a bilaterális, római katolikus (RK)-ortodox, RK-anglikán, RK-evangélikus, RK-református párbeszéd dokumentumait, a témánk szempontjából fontosabbaknak ítélteteket kommentárral, a többit szemelvényezetten.

### III. RÉSZ: Az eucharisztikus ekkleziológia alapjai és előzményei

#### 1. Fejezet: Az eucharisztikus ekkleziológia biblikus alapjai

##### 1. Az Eucharisztia ószövetségi előképei

###### 1. Az élet fája

A bűnbeesés után olvassuk a Teremtés könyve 3. fejezetének 22. versében: *„Ádám nem fogja kinyújtani kezét, hogy az élet fájáról is vegyen, egyék és örökké éljen”*. Már itt felsejlett a remény, hogy az embernek lehetősége van az örök élet elnyerésére. A János evangélium 6. fejezetének 48. versében ezt olvassuk *„én vagyok az élet kenyere”*. Azután az 51. versben: *„aki e kenyérből eszik, örökké él”*.

###### 2. Izsák feláldozása

Az ártatlanul egészen eléggő áldozatként (*holocaust*-ként) odaszánt Izsák szintén a feláldozott Jézus Krisztus előképe. Az első eucharisztikus kánonban az Egyház így imádkozik az adományok elfogadásáért: *„Nézd kegyes és jóságos szemmel és fogadd el, amint elfogadtad igaz szolgádnak Ábelnek ajándékát, ősatyánknak Ábrahámnak áldozatát és azt a szent és szeplőtelen áldozati adományt, amelyet főpapod, Melkizedek mutatott be neked”* (vö. Ter 22).

###### 3. Melkizedek áldozata

Melkizedek, Szálem királya a királyok legyőzése után a hazatérő Ábrahám elé ment és kenyeret és bort áldozott és megáldotta Ábrahámot (vö. Ter 14,18; Zsolt 110,4; Zsid 7,1). Jézus Krisztus is kenyeret és bort ajánlott fel *„azon az éjszakán”*, ő az, aki *„nem a testi leszármazás törvénye alapján... hanem a halhatatlan élet erejéből”* (Zsid 7,16), Melkizedek módjára (annak szintén nem ismerjük származását) lett pappá. Róla mondja a 110. zsoltár: *„pap vagy te mindörökké, Melkizedek rendje szerint”*.

###### 4. A manna

Ez egy eszkatológikus szimbólummá válik, hiszen az ígért földje felé tartó nép is ezt kapja táplálékaul a pusztában. Szent János Evangéliuma 6. fejezetének 49-50. versében ezt

olvassuk: *„Atyáitok mannát ettek a pusztában és mégis meghaltak. Ez a mennyből alászállott kenyér, aki ebből eszik nem hal meg”*. Ez az isteni táplálék tartja életben és segíti el az Egyházat Isten országának végső beteljesedéséig.

## 5. Illés kenyere

Ugyanez a tartalom jelenik meg Illés történetében is, aki a Hóreb hegyéhez vezető út elején sült cipót kapott és ennek erejével ment 40 napig a Hórebhez, ahol találkozott az Úrral (1 Kir 19,6).<sup>1</sup>

## 6. Az elsődleges előkép: a pászka és a benne foglalt tartalmak<sup>2</sup>

### a.) Az ószövetségi áldozatbemutatókról általában

Az ószövetségi áldozatbemutatók gyakorlatát a környező pogány világtól annak lelkülete határozza el. A pogány áldozatbemutatók célja a legtöbb esetben Isten lekenyerezése és jóindulatának megnyerése volt, azért, hogy így az istenek szeszélyeivel szemben biztonságban tudhassa magát az ember. A próféták gyökeresen szembefordulnak azzal a felfogással, mintha Istennek szüksége lenne a mi áldozatunkra, vagy hogy egy pusztán külsődleges áldozattal, Istenbe vetett bizalom, bűnbánat és a vele való kapcsolat keresése nélkül lehetne Istennek tetsző áldozatot bemutatni. Az 50. zsoltár 13-14. versében ezt olvassuk: *„talán a tulkok húsát eszem, vagy a bakok vérét iszom? A dicséret áldozatát vidd az Úr elé, s váltsd be fogadalmadat a fölséges előtt”*. Dávid király bűnbánati zsoltárában ezt olvassuk: *„áldozatom a bűnbánó lélek, az alázatos és töredelmes szívet nem veted meg”* (Zsolt 51,19). Izajás próféta első fejezetének 11. versében olvassuk: *„minek nekem megannyi véres áldozatotok? – mondja az Úr. Jólaktam már kosokból készült égő áldozataitokkal, és a hizlalt borjak hájával”*, és a 17. versben így folytatja: *„tanuljatok meg jól tenni, keressétek az igazságot, segítsétek az elnyomottakat, szolgáltsatok igazságot az árvának és védelmezzétek az özvegyet!”*. A 16-17. versben pedig: *„mosdijatok meg, tisztuljatok meg. El gonosz tetteitekkel szíнем előtt, ne tegyetek többet rosszat!”*. Az ószövetségi áldozat igazi értelmét talán leginkább Sámuel első könyvének 15. fejezetének 22. verse foglalja össze: *„igen, az engedelmesség többet ér, mint az áldozat, a szófogadás értékesebb a kosok hájánál”*. Az ószövetségi áldozat igazi értelme tehát az Isten iránti

---

<sup>1</sup> Vö. Szegedi, L., *Biblikus szentségtan*, Vác 1995, 118-120.

<sup>2</sup> Vö. Nemeshegyi, P., *Az Eucharisztia*, Róma 1979, 15-26.

engedelmesség kifejezése, amely az embertársak iránti áldozatkészségben is meg kell, hogy nyilvánuljon.

#### b.) A húsvéti bárány feláldozása

A pászka áldozati jellegét a húsvéti bárány leölése mutatja. Niszán hónap 14. napján vágták le a templomban az áldozati bárányokat. A kivonulás éjszakáján a bárány vérével kenték be az ajtókat: *„ha látom a vért – mondja az Isten – kihagylak benneteket”* (Kiv 12,13). Szárdeszi Meliton egyházatyánál olvassuk: *„Mondd meg angyal mi ijesztett meg, a juh leölése, vagy az Úr élete, a bárány halála vagy az Úr előképe, a bárány vére vagy az Úr Lelke? Megfélemlített nyilván az Úr misztériumának látása, mely megvalósult a bárányban, az Úr élete a bárány leölésében, az Úr előképe a juh feláldozásában. Ezért nem Izraelt sújtottad”*<sup>3</sup>. Az angyal e szerint Krisztus vérét, az Eucharisziát látta s ezért hagyta ki a zsidók házait. Keresztelő János így mutatja be Jézust: *„Nézzétek, az Isten báránya, ő veszi el a világ bűneit”* (Jn 1,29).

Az Eucharisztia értelmezésébe belefoglalódott **Jahve szenvedő szolgájának** az alakja is. *„A mi bűneinkért szúrták át, a mi gonoszágainkért törték össze, a mi békességünkért érte utol a büntetés, az ő sebei szereztek nekünk gyógyulást... megkínózták és ő alázattal elviselte, nem nyitotta ki a száját, mint a juh, akit leölni visznek, vagy amint a bárány elnémul nyírója előtt, ő sem nyitotta ki a száját”* (Iz 53, 5. 7.).

A Jelenések könyve ennek a feláldozott báránynak a győzelmét mutatja be (pl. Jel 14,1-5; 21,9-27; 22,1-5).

#### c.) Áldozati lakoma

Az ószövetségben miután az áldozat húsának egy részét elégették, másik részét a papoknak adták, a többi részt visszakapta a gazdája, ha nem egészen eléggő áldozatról volt szó, hanem lakoma áldozatról, s már úgy kapta vissza, mint Isten tulajdonát, azért, hogy szeretetközösségben, családi körben elfogyasszák. Itt Isten a vendéglátó. Már az ószövetségi áldozati szertartások is előképek voltak, mennyivel inkább a pászka vacsora szertartása, melynek során családi körben elfogyasztották a húsvéti bárányt, keserű salátával, ami az ősök Egyiptomi keserű rabszolgaságának emléke. Piros mártással, ami a téglákat idézi, amelyeket kényszermunkával készítettek. A kovásztalan kenyér arra

---

<sup>3</sup> Szárdeszi Meliton, *A Húsvétről*, 32-33, in *Ókeresztény írók* 8, 532, ford. Vanyó, L.

emlékeztette őket, hogy olyan sietve kellett kivonulniuk Egyiptomból, hogy a kenyérnek nem volt ideje megkelni.

d.) Emlékünnep három dimenzióban

Múlt: A már említett szimbólikus ételek is felidéznek Isten múltbeli nagy szabadító tetteit.

Jelen: A héber „*zikkaron*” szó emlékezést jelent, de nem a szó modern racionalista értelmében, minthogyha egy tőlünk távoli, a messzi múlt kódéba vesző eseményre visszagondolnánk, hanem azt jelenti, jelen lenni egy eseménynél. A bibliai emlékezés fogalom tehát egészen más tartalommal rendelkezik, Isten hatékony tetteinek jelenbeli hirdetését jelenti, és abban való részesedést. Isten üdvözítő tetteinek az átélését. Ezt a tartalmat jelzi a húsvéti rituálénak egy elmaradhatatlan része, amikor az előétel és az első kehely elfogyasztása után a *Haggada*-t, azaz húsvét eredetét kérdés-felelet formájában beszélnek el. A *Misna* leírja, hogy az értelmes gyerek ilyenkor felteszi az előírt kérdést: „*mit jelentenek ezek a szertartások?*” (Kiv 12, 26). Neki el kell magyarázni a szertartásokat. A gonosz gyerek azonban ezt kérdezi: „*Nektek mit jelentenek ezek a szertartások?*” és neki szigorú választ kell adni, ő nem válhat a szabadító események részesévé az emlékezés által, mint Édesapja a családfő, aki ezt mondja: „*az Úr kiszabadított engem a rabság földjéről*”.

Jövő: A húsvéti vacsoránál szokásos volt szabadon hagyni egy helyet, mert az volt a várakozás, hogy a Messiás húsvét éjjelén fog hirtelen megjelenni. Az emlékünnep célja, a végső dicsőséges messiási kor eljövételének siettetése<sup>4</sup>.

## 7. A szövetség és az új szövetség

A kivonulás könyvének 24. fejezetének, 5-8. versében olvassuk a Sínai szövetség megkötésének szertartását. Mózes a bikák vérének a felét a kőoltárra önti, másik felével pedig meghinti a népet ezekkel a szavakkal: „*ez a vér a szövetségé, melyet Jahve köt veletek*”. Itt születik meg a nép. A szövetség áldásaiban mindenki csak annyiban részesülhet, amennyiben az Istennel szövetséget kötő félnek, azaz a választott népnek a tagja. Ebből a szövetségből új embertársi viszony is születik. Ezt a szövetséget és az ennek megfelelő felebaráti viszonyt szegték meg a nép és királyai, amikor kizsákmányolták felebarátaikat. Ezért a próféták meghirdetik Jeruzsálem pusztulását és egy új és örök

---

<sup>4</sup> Vö. Székely, J., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 2003, 54.

szövetséget, melyet már nem tör meg az emberi fél. Isten új szívet ad nekik és új lelket, hogy törvényeit megtartsák és megtegyék. Ezért elveszi a kőszívet a testükből és hússzívet ad nekik, hogy törvényeit megtartsák és megtegyék. (Jer 31,31-34, Ez 36, 23-32; 37,23-28, Iz 54,7-10; 60,19-22). Ennek beteljesedéséről értesülünk Lukács evangélium 22. fejezetében: „ez a kehely az új szövetség az én véremben, amelyet értetek kiontanak”.

## 2. Eucharisztia és a közösség Szent Pál leveleiben

### I. A közösség teológiája Szent Pálnál

Szent Páltól nem várhatunk el a közösségre vonatkozóan szisztematikus tanítást. Számára a közösség elsősorban az a tér volt, amelyben Krisztus evangéliumát tanúsította.

#### 1. Az $\text{ἐκκλησία}$ nem szociológiai fogalom

Pál használja a keresztény közösségnek írt leveleiben az  $\text{ἐκκλησία}$  ( $\text{ἐκκλησία}$ : kihívni igéből képzett „kihívott gyülekezet”) kifejezést. A görög kifejezésnek a héber  $\text{קהילה}$  kifejezés szolgál alapul. Az Ószövetségben ez Izrael egész közösségét jelentette. Az összegyűlt gyülekezetet gyakran nevezi az Ószövetségi Szentírás úgy, hogy  $\text{קהל}$   $\text{קהילה}$  (Dt 23, 2), vagy  $\text{ἐκκλησία}$   $\text{ἐκκλησία}$  (az LXX-ben). Pontosan ezt veszi át Szent Pál abban a formulában, amikor az Egyházat  $\text{ἐκκλησία}$   $\text{ἐκκλησία}$ -nak nevezi (vö. 1Kor 1,2; 10,32; 11,16. 22; 15, 9; Gal 1,13; 1Tessz 2,14). Az  $\text{ἐκκλησία}$  mindig a Jézus Krisztustól meghívottakat jelenti (Róm 1,6) illetve a meghívott szenteket ( $\text{ἐκκλησία}$   $\text{ἐκκλησία}$ : 1Kor 1,2), akik Isten Egyházát meghatározott helyen alkotják. A közösség kialakítására nézve a kezdeményezést maga Isten ragadja meg, ő az, aki összegyűlésre felszólítja. A közösség tehát egzisztenciáját egészen Isten ezen felhívásának köszönheti. Ez a közösség tehát nem egyszerűen véletlenszerűen összeverődött individuumok számszerűsíthető csoportja, hanem Istennek Jézus Krisztusban meghívott (összehívott) népe, mely ezenfelül még kontinuitásban is áll Izraellel, mert az





Nemcsak egyes helyi egyházakról beszél, hanem  $\mathcal{M}_{er\&\&\bullet\approx\ast\ast\&\&}$ -ról, azaz egyházakról is. Általában nem is egyetlen helyi Egyházra gondol, hanem egy vidéknek a közösségeire, mint pl. Ázsiának (1Kor 16, 19), Galáciának (1Kor 16, 1), Makedóniának (2Kor 8, 1) vagy Júdeának (Gal 1,22) közösségeire. Végül a kis helyi közösségeket is  $\mathcal{M}_{er\&\&\bullet\approx\ast\ast\&\&}$ -nak nevezi (Róm 16,5; Kol 4,15). Az 1Kor 1,2-ben Pál a Korintusban lévő közösségről úgy beszél, mint Krisztus Jézusban megszenteltekről. Ez a megszentelés kapcsolja össze a közösség tagjait. A  $\&\square\ast\blacksquare\blacksquare\ast\&\&$ -ban egymással össze vannak kapcsolva. A  $\&\square\ast\blacksquare\blacksquare\ast\&\&$  az  $\mathcal{M}_{er\&\&\bullet\approx\ast\ast\&\&}$  fogalommal rokon, mintegy a külsőleg konstituált közösség belső aspektusát jelenti. Pál az egyes közösséget sohasem elszigetelve tekinti. Az  $\mathcal{M}_{er\&\&\bullet\approx\ast\ast\&\&}\ \diamond\square\diamond\ \square\mathcal{M}\square\diamond\boxtimes$  kifejezést nemcsak az egyes helyi közösségekre, hanem Isten egész újszövetségi népére is használja (vö. 1Kor 10, 32).<sup>8</sup>

A közösség nem valami előre adott valóság. Alapvető fogalom a közösség számára a  $\diamond\blacksquare\blacksquare\mathcal{M}\square\mathcal{M}\blacksquare\ast\&\&\square\&\&\ \mathcal{M}_{er}\blacksquare\ \mathcal{M}_{er\&\&\bullet\approx\ast\ast\&\&}$  (vö. 1Kor 11,18). A helyi közösség összegyülekezése a  $\diamond\blacksquare\blacksquare\mathcal{M}\square\mathcal{M}\blacksquare\ast\&\&\square\&\&$  által keletkezik, és kifejezetten az istentiszteletre összegyűlő közösségre gondol Pál, pl. 1 Kor 11, 18-ban és 14, 23-ban. Az Újszövetségben a közösség és az Egyház szó szinonim értelemben szerepel. Jézus halálának a jeruzsálemi templom lerombolása a szimbóluma, és feltámadása tágabb dimenziókat foglal magában, tudniillik egy új szentélynek a felépítését, amely már nem materiális, hanem spirituális, amelybe minden ember beléphet, hogy Istennel találkozzon. Ebből az eredményből kiindulva a híveknek a helyhez, földrajzisághoz való vonatkozása radikálisan megváltozott, a szent hely elveszítette a privilégiumát. Minden hely bizonyos értelemben központtá válhat (vö. Jn 4,20-23: „igazi imádói lélekben és igazságban imádják az Atyát”). Az a tény nem változott meg az ószövetséghez képest, hogy Isten konkrét módon, a tér és az idő kategóriáiban akar találkozni velünk, azonban ennek a helynek a minősége módosult, nincs egyes szent helyeknek fönntartva, hanem minden helyen, ahol Isten közössége, Jézus Krisztusban az istentiszteletre összegyűlik, megtörténhet ez a találkozás. Az 1Kor 1,2-ben azt olvassuk:

$\diamond\approx\boxtimes\ \mathcal{M}_{er\&\&\bullet\approx\ast\ast\&\&}\ \diamond\square\diamond\boxtimes\ \square\mathcal{M}\square\diamond\boxtimes\ \diamond\approx\boxtimes\ \square\diamond\mathcal{M}_{er}\ast\approx\approx\ \mathcal{M}_{er}\blacksquare\ \odot\square\square\ast\blacksquare\blacksquare\blacksquare\diamond$ , azaz Istennek a Korintusban lévő Egyháza, és ez alatt nem egyszerűen a korintusi közösséget értette, hanem az Egyházat, a gyülekezetet, ahogyan az Korintusban van. Pál számára a közösségnek és az Egyháznak a szétválasztása nem

<sup>8</sup> Vö.: Thaler, A., *Gemeinde und Eucharistie*, 22-23.

létezett. Pál tanításában a helyi Egyház sohasem csupán egy részlege az összegyháznak, mert az Egyház minden egyes helyén egészen ott van az evangélium egész ígérete és az egész hit neki van ajándékozva. Ezt erősíti meg Szent Pál a korintusiaknak: 1Kor 1,5: „*Benne gazdagok lettetek minden tanításban és ismeretben*”, 1Kor 1,7: „*Így semmi kegyelmet sem nélkülöztök*”. A helyi Egyház nemcsak az Egyházhoz tartozik, nemcsak annak egy része, hanem a maga teljességében Egyház. Csak a helyi Egyházból és annak konkrét megvalósulásából kiindulva lehet megérteni az összegyházat<sup>9</sup>.

Ami az egyes helyi egyházakat összetartja, és belsőleg egyesíti, az az egyazon Szentlélek, az Evangélium, a kegyelem, a keresztség, a karizmák, a szolgálatok, az egy és ugyanazon lakoma, úgy, hogy a különböző helyeken valójában Isten *Μετὰ τὴν ἐκκλησίαν*-ja van jelen, illetve reprezentálódik.

Az Efezusiakhoz és a Kolosszeiekhez írt levelek általánosságban egy univerzális ekkleziológiát mutatnak (vö. Ef 5,23-32; Kol 1,18-27). A közösség ekkleziológiájára vonatkoztatva magyarázható viszont az Ef 2,19-22. Az efezusi keresztényeket először a szentek polgártársainak nevezi. Hozzájuk tartoznak, tehát maguk is szentek. Másodszor Isten háza népének nevezi, és pedig egy olyan házban, ami az apostolok és a próféták alapjára van építve, és amelynek Jézus Krisztus a szegletköve, belőle nő ki az Úr szent temploma. Ez a szent templom az összegyház. Az efezusi keresztények Isten univerzális szent templomához illetve házához tartoznak, hiszen reprezentálják azt az ő közösségükben, pontosabban fogalmazva, ők Isten temploma és háza (Zsid 3,6).

## II. Az Eucharisztia Szent Pálnál

### 1. Az Eucharisztia előjárója

A Korintusiakhoz írt levélben az egész közösség fel van szólítva az Úr lakomájának az ünneplésére és halálának hirdetésére (1Kor 11,26). Ez bizonyára nem az úrvacsora előjárója ellen szól. Az Apostolok Cselekedetei 20. fejezetében szerepel, hogy a hét első napján összegyűlt a közösség kenyértörésre és Szent Pál ott volt és ő tartotta a prédikációt. A prédikáció közben Eutikhusz leesett a harmadik emeletről, Pál lement hozzá, meggyógyította, aztán fölment, elvégezte a kenyértörést és evett. Itt láthatjuk, hogy maga Pál volt a liturgikus közösségnek az előjárója. Az 1Kor 10,18-22-ben Pál az Úr lakomáját

---

<sup>9</sup> Vö. Küng, H., *Die Kirche*, Freiburg 1967, 106.

## 2. Az Úr lakomája elválaszthatatlan az evangélium hirdetésétől, eszkatológia és etika

Az úrvacsora eszkatológikus dimenziójától sem szabad eltekintenünk: „*valahányszor ezt eszitek, és ebből a kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön*” (1Kor 11, 26).

Az 1Kor 11,17-22-ben azt olvassuk, hogy Pálnak minden oka meg van arra, hogy megfeddje a korintusi közösséget, mert egyesek a saját ételüket eszik és dőzsölnek az Eucharisziával egybekötött és azt megelőző agapén, míg mások éheznek. A gazdagok és a szegények között nem szabad különbséget tenni a közösségben, különösen az Úr asztalánál ki kell ennek nyilvánulnia. A 11,22-ben azt olvassuk, hogy semmibe veszitek Isten Egyházát. Aszociális viselkedésük miatt az aktuálisan Korintusban megjelenő Egyház a saját korintusi közösségét veti meg, másrésről itt nemcsak egy emberi közösségről van

<sup>11</sup> Cullmann, O., *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1956, 26 köv.

A 11,27-34-ben Szent Pál közelebbről megalápozza, hogy miért vétkes az ilyen Krisztus testében és vérében való részesedés. Azért, mert épp egy testté kellene lenniük, miközben szakadás és megkülönböztetés van köztük és ezzel megsértik Krisztus testének szentségi vétele által Krisztus testének valóságos testét, Isten közösségét, Isten Egyházát. Theodor Schneider ezt úgy fogalmazza meg: „*aki az Úr szakramentális testét akarja anélkül, hogy az Úr reális testét, a konkrét közösséget, az emberekből összetevődő Egyházat akarná, az kivonja az Úr jelenlétét a koinonia összefüggéséből, ami pedig egy egoisztikus szakramentalizmusban fog végződni*”<sup>12</sup>. Az 1Kor 10,16 köv.-ből kitűnik, hogy az úrvacsorában való közösség az Egyház önfeltárása. Az úrvacsora megvetése mindig a közösség megvetését is jelenti és fordítva. Ezért lehet üdvösségre és ítéletre venni ugyanazt a testet és vért (29. vers). Az 1Kor 10,11 szerint az úrvacsora ünneplés feltételezi a közösséget, amely a keresztség által Krisztus testévé vált és az Eucharisztia ünneplésen kívül is létezik, és ezt előfeltételezi.

17b - mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk.

Nem egy fiktív ideából kiindulva jutott Pál e kifejezés alkalmazására, hanem a testet öltött Krisztus megtapasztalásából kiindulva, akivel ő találkozott. Megtestesült mivoltában találkozott vele az úrvacsorában az egyetlen kenyér közös elfogyasztásánál (10, 16). Hogyan keletkezik tehát Krisztus teste mint közösség? A kulcs a válaszhoz a *koinonia* fogalmában rejlik.

Pál ezt a fogalmat már az 1Kor 1,9-ben használja, a következőképpen „*hűséges az Isten, aki meghívott Fiának, Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak a közösségébe*”. A *koinonia* itt jelenthet részvételt, vagy közösséget. Csak az 1Kor 10,16-ból kiindulva lehet az 1Kor 1,9-et helyesen magyarázni, mint Krisztussal való közösséget, amely az ő testében és vérében való részesedés által keletkezik. A közösség (Egyház) innen kiindulva lényegét tekintve, mint úrvacsora közösség van meghatározva. Ez a részesedés Pál számára azonos a Krisztus testébe való betagozódással. A Krisztus testében és vérében való közös részesedés által

eredményezett Krisztussal való közösség alapozza meg a sok résztvevő közötti egységet. A *koinonia* tehát a páli krisztológia és ekkleziológia kulcsfogalma, abban az értelemben, hogy az nem más, mint részesedés általi közösség. Az 1Kor 10,16-ban is szerepel a *koinonia* szó, amit részesedésnek fordítunk: „a kenyér, amelyet megtörünk, nemde Krisztus testében való részesedés?”.

A &□✠■◆■✠❖☞ rokon fogalma a ○ℳ◆ℳ❖ℳℳ✠■, melyeket szinte felváltva használ a Szentírás ugyanazon tartalom kifejezésére. Az 1Kor 10,17-ben az szerepel, hogy „mi ugyanis sokan (□□●●□✠❖) egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk (○ℳ◆ℳ❖ℳℳ□○ℳ■)”. A sokan és a mindnyájan kifejezés itt értelmezhető az univerzális Egyházra vonatkozóan is, mert a Krisztus teste fogalomnak az egyes közösséget transzcendáló jelentése is van. Az egyes közösségeknek a többihez és az egyetemes Egyházhoz való viszonya kifejezéséhez szintén a *koinonia* fogalom nyújthat segítséget. „A *koinonia* központi fogalma... Pálnál kettős irányt vesz (valakivel való) közösség (valamiben való közös) részesülés által... (a közös Eucharishtiában való részesedés) személyes közösséget közvetít a keresztfeszített és felmagasztalt Krisztussal... és szoros közösség jön létre azok között is, akik ezt közösen teszik”<sup>13</sup>.

### 3. Krisztus ekkleziális teste

Milyen testbe tagozódnak be a keresztények a kenyértöréskor?

S. Tromp Krisztus ekkleziális testét az ő személyes feláldozott és megdicsőült testével csaknem azonosítja<sup>14</sup>. O. Cullmann a közösség eucharisztikus egyesülésével kapcsolatban Krisztus pneumatikus, feltámadt testével való egyesülésről beszél<sup>15</sup>. J. Reuss a hangsúlyt Krisztus individuális pneumatikus testére helyezi<sup>16</sup>.

Käsemann szerint a 16. versben „Krisztus teste” Jézus földi, keresztre feszített testének felel meg, míg a 17. versben földi föltámadott testének. A 16. versről a 17. versre való átlépéskor nem csupán egyik formuláról a másikra történő ugrásról van szó, a misztikus elképzelésről, hogy a hívő Jézus halálos sorsába vonatik bele (a kenyér megtörése és a

<sup>13</sup> Schneider, T, *Zeichen der Nähe Gottes*, 290.

<sup>14</sup> Tromp, S., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, II. Roma 1937, 347 köv.

<sup>15</sup> Cullmann, O., *Urchristentum und Gottesdienst*, 21.

<sup>16</sup> Reuss, J., *Die Kirche als „Leib Christi”, und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, in BZ N. F. 2 (1958), 108.

kehelyből való ivás által), arra a másik megközelítésre való áttérésről, hogy az ember a megdicsőült Úr testébe tagozódik be. A különbség abban áll, hogy az Egyház mint „Krisztus teste” a föltámadott és megdicsőült Úr földi teste, nem pedig a keresztfeszített teste, amely individuálisan Jézushoz tartozik, és amelybe senki sem tagozódhat be<sup>17</sup>. A 16. versben Krisztus kereszten föláldozott testéről van szó, abban részesedünk, és így egy test leszünk. A 17. vers beszédmódjában Krisztus kereszten feláldozott teste (amely csak Krisztushoz tartozik), és megdicsőült teste (amely Krisztushoz és az Egyházhhoz tartozik) közötti különbségtétel ontológiailag helyesnek bizonyult, mert csak az ő feltámadása által bekövetkezett pneumatikus létmódja következtében veheti fel magába Krisztus individuális teste a keresztyényeket tagokként úgy, hogy azok Krisztus tagjaivá váljanak és ezzel Krisztussal való személyes közösségbe jussanak, anélkül, hogy Krisztusnak a személylétét vagy a keresztyényekét megsértenénk.

Üdvösségtörténetileg tekintve azonban a keresztt és a feltámadás szétválasztása nem tartható. Käsemann ennek tudatában korrigálja a fent bemutatott diszkrepanciát. A közösség Krisztus testeként való felépülése tekintetében a szentírási alap számára is a 16. vers marad, ahol a megtört kenyér a kereszten föláldozott testnek felel meg, benne kapunk részt mi, a kenyértörésben résztvevő keresztyények. Krisztusnak a halálban odaadott teste (♦♦⊠○☉) tett bennünket, befogadókat a közösség testévé (♦♦⊠○☉). Így épül a közösség Krisztus testének vétele által közösséggé, mint Krisztus teste. Jézus, halálának hirdetése által (1Kor 11, 26), az ő kereszten föláldozott testében a Lélek erejével, a jelekben jelen van, így építi fel az ő üdvösség dimenzióját, az Egyház testét. Az úrvacsora nemcsak az Úr asztalánál való részvételt jelent, hanem részesedést (⌘□✠■□■✠❖☉☉ ○ℓ◆ℓ❖ℓℓ✠■) az Úrban magában, ahogyan a pogányok kultikus lakomái a démonokban adnak részt (vö. 1Kor 10,18). Käsemann azt állítja, hogy a szentségi étellel az ember a Krisztus-*aion* alá kerül. Az Egyház mint Krisztus teste az új *aion*, Krisztus tagjainak az új üdvösségrendje, amely a világ rendjét háta mögött hagyja (vö. 1Kor 6,15: „*leválasszam Krisztus tagját és egy parázna nő tagjává tegyem*”).

Az úrvacsora által épült közösség életközösséggé válik:

1. Életközösséggé válik Krisztussal, ahogy azt az 1Kor 10,16 kimondja. A *koinonia* tehát részesedés Krisztus testében és vérében.

---

<sup>17</sup> Käsemann, E., *Das theologische Problem des Motivs vom Leib Christi*, in *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 194.



2. Egymással való közösséggé is válik, mert sokan egy kenyér és egy test vagyunk, mert ugyanabban a kenyérben részesedünk. Az Úrnak a kenyérben való jelenléte a *communio*-ra irányul, „*az Eucharishtiában mindnyájan a lényege szerint számszerűen egy kenyeret, Krisztust vesszük, Aki magát nem hagyja asszimilálni a mi testi szubsztanciánkba, hanem fordítva, minket asszimilál az ő testébe és így mindnyájunkat az egyetlen Krisztussá tesz*”<sup>18</sup>.

A közösség tagjainak egy testnek kell lenniük. A „*Krisztusban lenni*” kifejezés (Róm 8,1; 2Kor 5,17; Gal 2,17) elsődlegesen nem krisztológiai, hanem ekkleziológiai formula, nem annyira egy individuális misztikus Krisztushoz való kapcsolatot jelent, mint inkább a Krisztus testébe való betagozottságunkat. Ez Krisztus reális teste, amit a kereszten odaadott. A keresztre feszített test válik jelenvalóvá és hatékony a közösség terében. Így mindannyian, ahogy a Rómaiakhoz írt levél 12-ben olvashatjuk, egy test vagyunk Krisztusban, és a közösség Krisztus sorsába van beleágyazva. Krisztusnak és az Egyháznak mint testnek az összetartozása ezért nem fizikai, szubsztanciális. Az Egyház nem oldódik fel Krisztusban és Krisztus sem az Egyházban (mint a gnózisban). Minden esetre ezt a kifejezést azért nem pusztán képi szimbolikus értelemben értjük, hanem az Ószövetség történelmi, reális értelmében. A Krisztus testében való összetartozás ugyanakkor több az Ábrahámmal való összetartozásnál, mert az utóbbi egy történelmi-reális, ez pedig egy egzisztenciális-reális összetartozás, a Római levél 6,1-6 értelmében. A közösség tagjai egy szociológiai képződményt, egy testvérvéletet alkotnak az 1Kor 12,12-27 értelmében, ezért egymásra utaltak.

Küng szerint a teremtettség valósága (kenyér és bor) nem hozhatja létre a Krisztussal való egységet. A kenyér csak amennyiben Krisztus testében és személyében való részesedést közvetít, tudja a sokat egy testté kapcsolni és nem önmagában.

A közösség azzá válik, amit magába fogad a lakomában, Krisztus testévé. „*Az úrvacsorában összehasonlíthatatlan világossággal jut kifejezésre, hogy az Egyház Isten gyülekezete, közössége*”<sup>19</sup>.

Végül ezen ekkleziális test specifikuma, hogy Krisztus Lelke tartja össze. Az egy Lélek (□■♣♦⊠⊡) által minden tag a keresztség révén az egy testbe tagozódik be. Az Úr Lelkének működésében (2Kor 3,17) megtapasztalják az egyesek és a közösség a Krisztus

---

<sup>18</sup> Ratzinger, J., *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 82 köv.

<sup>19</sup> Küng, H., *Die Kirche*, 267.

testében való közösséget. Krisztus Lelke és Krisztus teste elválaszthatatlanul összetartoznak.

Ez az alapmeggyőződés a 12. fejezetnek a test egységéről és a karizmákról szóló tanítását veszi alapul. A krisztusi közösség a mindennapi karizmatikus szolgálatok és az úrvacsorában való részvétel által épül fel (1Kor 10,16 köv.). Mindkettő konstitutív a közösségre nézve. A közösség felépítéséről az 1Kor 14 szól, ahol Pál az egységet a Lélekben és a karizmákban való egységet az istentisztelet egységére terjeszti ki, az istentisztelet célja számára a közösség felépítése. Ennek az egyetlen célnak van alárendelve minden karizmatikus megnyilvánulás, éppúgy, mint a különböző istentiszteleti elemek pl. az imádság, a zsoltárok, az olvasmányok, stb.

#### 4. A Krisztus teste fogalom alkalmazása a helyi és univerzális Egyházra

Szent Pál a Krisztus testéről való beszédével a korintusi közösséget akarja figyelmeztetni, hogy Krisztus testének ebből a realitásából kiindulva élje közösségi életét. Különösen is ezt teszi az 1Kor 12,12-27-ben. Magát a Krisztus teste fogalmat itt egyszer használja (12,27: *„Ti Krisztus teste vagytok és egyenként tagjai”*), mégis itt határozza meg az egy testnek a sok taghoz való viszonyát és a tagoknak az egymáshoz való viszonyát a közösség konkrét, történelembe ágyazott életében. Ebben a levélben az Egyház fejének nevezi Krisztust, (mint ahogy az Efezusiakhoz és Kolosszeiekhez írt levélben is, csak ott univerzális értelemben). A keresztségben a keresztyének tagokként Krisztus testébe tagozódnak és a lakomában ebben a testben eggyé válnak.

Az 1Kor 10,17-ben az szerepel, hogy *„mi ugyanis sokan (□□●●□✠) egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk.”* A sokan és a mindnyájan kifejezés itt értelmezhető az univerzális Egyházra vonatkozóan is, mert a Krisztus teste fogalomnak az egyes közösséget transzcendáló jelentése is van. A közösség tagjai egy szociológiai képződményt, egy testvérületet alkotnak az 1 Kor 12,12-27 értelmében, ezért egymásra utaltak.

R. Schnackenburg úgy véli, hogy Pál itt, különösen a 13. versben, az egyes közösséget, de az összegyházat is érti. *„Az Egyház kicsiben reális megjelenése az Egyháznak, mint olyannak, amely az egyes közösségekben reprezentálódik és realizálódik”*<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Schnackenburg, R., *Ortsgemeinde und Kirche*, 40.

Az 1Kor 12,28-ban („*ám az Egyházban Isten némelyeket apostollá, másokat prófétává, stb. tett*”) Pál nem kifejezetten az összegyházra gondol, hiszen az egész összefüggés (12. fejezet) konkrét problémákról szól. A közösség különböző karizmákkal bíró tagjainak egymáshoz való viszonyáról szól ez az összefüggés, ahogyan az a 27. versben ki is fejeződik: „*Ti Krisztusnak teste vagytok, s egyenként tagjai*”. A „*Ti*”, a konkrét korintusi közösségre vonatkozik. A 28. versben L. Cerfaux szerint azonban az *Μετὰ τὴν ἐκκλησίαν* kifejezés, mint egyéb helyeken is már a konkrét Egyházat transzcendáló *Μετὰ τὴν ἐκκλησίαν* fogalomra utal<sup>21</sup>. Azaz az összegyház különösen az úrvacsora ünneplésében jelenik meg, és a konkrét közösségben jelenlévő. Úgy tűnik, ezt a jelenlétet Pál mindig szeme előtt tartja. Helytelen lenne azonban az egyes közösségről azt mondani, hogy az csak az összegyház reprezentálójaként jelenik meg, mint R. Schnackenburg állította. Inkább azt kellene mondani, hogy a helyi gyülekezet Isten Egyháza Jézus Krisztusban, és hogy az összegyház, különösen az úrvacsora ünneplésben a helyi közösségben jelenvalóvá válik.

Azzal foglalkoztunk az eddigiekben, hogy mennyire azonosítják a páli szövegek Krisztus testét a helyi gyülekezettel. Forduljunk most az Efezusiakhoz és Kolosszeiekhez írt levélhez. Krisztus teste ezekben a levelekben inkább az idealizált, világszerte elterjedt (univerzális) Egyházat jelenti, amelyben Krisztus kifejezetten az Egyháznak a feje. Krisztus a feje az ő testének, ami az Egyház, vagy az Egyház Krisztus az ő testében. „*Krisztus testében Krisztus úgy van jelen, hogy Ő Krisztus testével az Egyházzal egyúttal szemben is áll... Az Egyház, mint az ő teste nem választható el tőle, de nem is azonosítható vele teljes értelemben. Ő és az Egyház nem azonosak. Azonban az Egyház az ő teste vagy ő az ő testében*”<sup>22</sup>.

A test fejeként Krisztus az, akiből kiindulva és akire irányulva a test növekszik (Ef 4,15 köv.). Az Efezusi levél úgy ír az Egyházról, mint a kezdettől fogva meglévő titoknak a megvalósulásáról. Az egyik formulában azt olvassuk, hogy „*Egy a Test és egy a Lélek... Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten mindnyájunk Atyja*” (Ef 4,4-6). Bár a 4, 1-16 összefüggésében hiányzik a közvetlen célzás az úrvacsorára, mégis ez a szakasz feltételezi az egész Krisztus teste témát és az 1 Kor 12 gondolatait.


<sup>21</sup> Vö. Cerfaux, L., *La Théologie de l' Eglise suivant Saint Paul*, Paris 1962, 148.

<sup>22</sup> Schlier, H., *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in *Mysal* 4/1, 157.

Krisztusnak mint Főnek az ő testéhez, az Egyházhoz való vonatkozása (Kol 1,16-18: „Minden általa és érte teremtetett. Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn. Ő a testnek, az Egyháznak a feje” ; Ef 1,10. 22-23: „elérkezik az idők teljessége és Krisztusban mint Főben újra egyesít mindent, ami a mennyben és a földön van”; „Mindent lába alá vetett, Őt magát meg az egész Egyház fejévé tette: ez az Ő teste és teljessége annak, aki mindenben mindent teljessé tesz.”) egészen világosan összefüggésben áll az eucharisztikus kenyér-test szimbolikával, amelyről Szent Pál az 1Kor 10,16 köv.-ben beszél.

Mind az Ef 1, mind a Kol 1 egy *berakah* (zsidó hálaadó) imádság, ami a páli eucharisztikus imádságokban mindig a szent lakoma kezdetén szerepelt, mindenekelőtt a zsidó *kiddus* (megemlékezés) szövegekkel való kapcsolata miatt. A zsidó és az őskeresztény lakomákban a *kiddus-berakah*-t, az Egyiptomból való kivonulásnak, illetve az Úrnak a halálból az életbe való átmenetének a hálaadó megemlékezését, közvetlenül a kenyértörés követte<sup>23</sup>. Ezért az Ef 1-ben és Kol 1-ben a test szimbolikájára való utalás a közvetlenül utána következő kenyértörést feltételezi.

Minden kijelentés az Egyházról, mint Krisztus testéről, mégha azt univerzálisan is gondoljuk el, az eredetét a közösség konkrét Eucharisztia tapasztalatában találja. Az Efezusi levélben ilyen univerzális gondolatokat találunk az 1,10-ben, hogy Krisztusban, mint Főben újra egyesít mindent, ami a mennyben és földön van. Az Efezusi és a Kolesszei levél egyetemes ekkleziológiája ezért nem kell, hogy ellentétben álljon a helyi közösség eucharisztikus ekkleziológiájával. Így az Ef 4,1-16-ban különösen a 4-6. versben semmi olyan nincs kimondva, amit nem mondhatnánk, vagy nem lenne érvényes a közösségre, mint Krisztus testére is. Például a 4,15 versben azt olvassuk, hogy a szeretetben egyre inkább egybe fogunk nőni és összeforrunk a Fővel, Krisztussal. Az Ef 4,4-6-nak, ahol ezt olvassuk „egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten mindnyájunknak Atyja, aki mindennek fölötté áll, mindent áthat és mindenben benne van”, az alkalmazhatósága mind az összegyűlésre, mind a közösségre azért lehetséges, mert az 1 Kor-ban és az Ef 4,4-6-ban az Egyháznak teológiai-szakramentális látásmódja uralkodik.

Az Ef 2,14-18-ban az egy test jobban körülhatárolt. Ez mindenekelőtt Jézusnak a kereszthalálban odaadott testét, az ő hús szerinti testét (14. vers: „Ő, a mi békességünk a kettőt egybe forrasztotta, és a közük emelt válaszfalat ledöntötte, az ellenségeskedést kiküszöbölte saját testében” - ) jelenti. A

<sup>23</sup> Vö. Gamber, K., *Sacrificium laudis. Zur Geschichte der frühchristlichen Eucharistiegebete*, Regensburg 1973, 46-48.



### 3. Az Eucharisztia és a közösség az Apostolok Cselekedeteiben

#### a.) A közösség az Apostolok Cselekedeteiben

„Lukács, evangéliumában bemutatta, hogy Jézus az Ő működésével egész Izraelt megszólította és elérte. Az ApCsel-ben azt fogja bemutatni, hogy a Jézus által megszólított Izrael hogyan vált az Isten új népévé”<sup>26</sup>. A tanítványok csoportja Pünkösöd után vált közösséggé. Az 1,15-ben a tanítványi kör, mint a testvérek közössége és egyfajta házi közösség jelenik meg, mint ősképe annak, amit Lukács Egyháznak nevez. Az Apostolok Cselekedetei 2,42-47 szakaszában megjelennek azok a konstitutív elemek, amelyekre a közösséget felépítik: az apostolok tanítása, a közösség, az imádság és a kenyértörés, Isten dicsőítése és az anyagi javakban való közösség. Itt olyan közösségről van szó, amely azért gyülekezik össze, hogy hallgassa Isten igéjét, imádkozzon, dicsőítse Istent, és mindenekelőtt, hogy megtörje a kenyeret. Itt ismét úgy tűnik, mintha egymással vonatkozásban állna a közösség és a kenyértörés. Az 1Kor 16,19-ben és a Róm 16,5-ben hallunk a gyülekezetről, amely Aquila és Priscilla házában gyűlik össze, az 1Kor 16,15-ben pedig Stephanas házában és a Róm 16,23-ban Gaius házában. Ezek házi Egyházak, házi közösségek. Az I. század második felében ezek a házi közösségek háttérbe szorultak az összközösséggel szemben. Az eretnekek fellépése és az üldözések ugyanis szükségessé tették ezeknek a házi közösségeknek az összecsatlakozását egy-egy városban helyi Egyházzá. A világi gyülekezet, a népnek az összegyülekezése annál jelentősebb, minél nagyobb a jelenlévők száma. Isten népének az összegyülekezése viszont ettől független: „Ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20).

#### b.) Az Eucharisztia az Apostolok Cselekedeteiben

Az ApCsel 2,42-ben az Eucharisziára használt kenyértörés kifejezés („&●❖♦✠✠ ♦□♦⊠ ⊠⊠□♦□♦”) a jeruzsálemi keresztény közösségben ismeretes volt. Közvetlenül ezelőtt áll a 42. versben a &□✠■♦■✠❖❖ kifejezés, amelyet asztalközösségként érthetünk. A kenyértörés nyilvánvalóan egy lakomával volt

---

<sup>25</sup> Vö. Thaler, A., *Gemeinde und Eucharistie*, 85.

<sup>26</sup> Lohfink, G., *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München 1975, 47.

összekapcsolva és önálló rituális cselekmény volt. A rítuson túlmutatóan a kenyértörés megjelölés a kenyér osztását jelenti és ezzel az Eucharisztia szociális dimenziójára is rámutat. Az emmauszi tanítványok a kenyértörésben ismerik fel Jézust (Lk 24,30). Ezen közösségi étkezések kitörő öröme nem oldható el a Feltámadottal való együtt étkezésektől (vö. Lk 24,36) és Jézusnak tanítványokkal, bűnösökkel, vámosokkal megült lakomáitól (vö. Lk 14,12-14; 14,15 köv.; Mt 9,9-10). Jézus ezeket mindig úgy értette már, mint eszkatológikus eseményeket, az eljövendő Isten országában való lakomának az előjeleként. Az ApCsel 2,42-46 az Úr által alapított kenyértörésnek rendszeres megismétléséről beszél („*Állhatatosan kitartottak... a kenyértörésben*”). Ez a szöveg a megismétlésre való megbízást veszi alapul az 1 Kor 11,24-ből és a Lk 22,19-ből, mely szövegek maguk is már egy megismételt úrvacsora ünneplés fennálló praxisára (pl. Antióchiában, ahol Szent Pál már Kr. u. 40-ben járt) engednek következtetni<sup>27</sup>.

#### **4. Az Eucharisztia és a közösség a szinoptikusoknál és az alapítási szavak**

A közösség sohasem lehet statikus és absztrakt nagyság, hanem egy dinamikus valóság. Isten által összehívott, összegyűjtött azért, hogy imádkozzon, dicsőítsen és a kenyeret megtörje.

##### ***a.) A közösség a szinoptikusoknál***

Szent Márknál az  $\mathfrak{M} \& \& \bullet \approx \cdot \text{H} \diamond \in$  fogalom még nem fordul elő. Ott a tizenkettő gyülekezete jelenik meg, mint a későbbi jövőbeli közösségnek a magja. Máténál inkább az összegyűjtőházra vonatkozó helyek lelhetők fel, így pl. Máté 16,18 és Máté 18,16-20. Az egész Máté evangéliumnak van egy egyetemesítő tendenciája. Máté az Egyházat Isten igazi népének tekinti, ami a régi Izrael helyébe lépett. Másrészt a Máté 18,15-20-ban egy közösségi szabályról van szó, hogy ha vét ellened testvéred és nem hallgat rád és a tanúkra sem, abban az esetben vezessék a közösség elé, és itt a helyi közösségről, a helyi Egyházzal van szó. Ennek a közösségnek teljhatalmat ad, hogy a bűnösök fölött ítélkezzen. Méghozzá olyan súlyos szavakkal, amely az összegyűjtőház *jurisdictio*-ját vette igénybe „*amit megkötök a földön, meg lesz kötve a mennyben is, és amit föloldok a földön, fel lesz*

---

<sup>27</sup> Vö. Schneider, T., *Zeichen der Nähe Gottes*, 153.

*oldva a mennyben is*”. Habár ennek a szövegnek az összegyeházi jelentése nem zárható ki, mégis itt elsősorban a helyi Egyházra kell gondolnunk, melyre ez a teljhatalom át van ruházva. Az ősegyház nem tett mást, csak hűségesen követte az Eucharishtiában megélt valóságot, amikor a papok karában a püspök „tanácsát”<sup>28</sup> látta, amely tanácsnak ítélnie és döntenie kellett — az Eucharisztia alatt, mégpedig a szentáldozás előtt — minden olyan kérdésben, amely megoszthatta volna a híveket. Az eucharisztikus közösség ugyanis, az Újszövetség tanúsága szerint, maga is egy ítélőszék volt, a végső eszkatológikus ítélőszék, amelynek mindenben, ami a hívekre vonatkozott, ítélnie kellett<sup>29</sup>. Ez az ítélőszék olymértékben meg volt győződve eszkatológikus jellegéről, hogy egészen odáig ment, hogy *„kiszolgáltassa ezt a személyt a sátánnak, teste romlására, hogy lelke megmeneküljön az Úr Napjára”* (1 Kor 5,5)<sup>30</sup>.

Szintén Krisztus helyi közösségéről van szó a 20. versben, ahol azt olvassuk, hogy *„ahol ketten vagy hárman összegyűlnek a nevemben ott vagyok közöttük”*. Lukácsnál az Egyház a Feltámadott megjelenésében találja eredetét. Az Egyház a Szentlélek által épül, akit a felmagasztalt Úr küld, és ez a Lélek hatalmazta föl a tizenkettőt is, akik az Egyház tanításának őrzői, az Egyház alapítói és vezetői. Ahol a Jézus üdvözítő művét közvetítő szavakat hallják és elhiszik, ahol megtérés történik, amelyet a keresztelezés pecsétel meg, ott keletkezik a tanítványság és az Egyház testvérisége. Ez az Egyház az istentiszteletre gyülekezik össze, így keletkezik Lukács szerint a helyi Egyház. Elsősorban a jeruzsálemi Egyházra gondol. A keresztyének életformája az Eucharishtiából fakad, mert itt Krisztusnak az életodaadása a keresztyén közösséget mindig újra és újra fölépíti. A Lk 22,24-30-ból, amit Lukács az Eucharisztia alapítása összefüggésében fontosnak tart elmondani, világossá válik, hogy a közösség előljárójának hivatala szolgálat, nem pedig uralkodás, amint azt az Eucharisztia struktúrája is mutatja.

## ***b.) Az Eucharisztia a szinoptikusoknál és az alapítási szavak***

### ***1.) Az Eucharisztia alapítási szavai***

Előfordulási helyek a Szentírásban

---

<sup>28</sup> Vö. Zizioulas, J./ Tillard, J.-M.-R./ Allmen, J.-J., *L' eucharistie, églises en dialogue*, 12, Mame 1970, 41

<sup>29</sup> Vö. Mt 18,18-20; 1 Kor 5 összevetve a szír *Didaschalia* 11-gyel

<sup>30</sup> Vö. Zizioulas, J./ Tillard, J.-M.-R./ Allmen, J.-J., *L' eucharistie, églises en dialogue*, 12, Mame 1970, 42





◆ 〰 ◆ ◻ )( ◻ ◼




## Lk 22,18

●♠❖♥♦ ♡☞☐ ◆😊☹️⌘ⓧ■ 🕒

☐😊❖◆⌚ ☐◆er ☹️🌀☞ ☐⌘❖

☞er☐☐☞

□ ℳ □ ♦ ⊗ ℳ *e* ✦ ● □ ≡ ☞

## Mt 26,26

**Mk 14,22**[illegible]

■ &☒= ႏၿႃ•&ႏ■  
 ☐◆၎◆□✕⊠✗ &☒= ႏ✕အံ□  
 ႏ■📺 😄☐❖ဂ်ႏ◆ႏ📺

◆□◆⊗◆□◆ ♡er◆◆⋈■ ◆□= ◆◆  
 ⊗○☿◆ ◆○□◆👉

7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

**Mk 14,23**

## Mt 26,27

&⌘≡ ●∅◊≡■ □□◆≈❖□✕  
 □■ ℳ◆erℳ⊞□✕◆≈❖⋅⊞  
 ℳ❖❖er❖⊚⋅&ℳ■ ⊞◆er◆□✕⊞

3

értetek. Ezt tegyétek az én emlékezetemre.” amelyet értetek adok. Ezt tegyétek az én emlékezetemre.”

**1Kor 11,25**

Ugyanígy vacsora után fogta a kelyhet, és így szólt: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben. Ezt tegyétek, valahányszor isztok belőle, az én emlékezetemre.”

**Lk 22,20**

Ugyanígy a vacsora végén fogta a kelyhet is, és azt mondta: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amelyet értetek kiontanak.

**1Kor 11,26**

Valahányszor ugyanis e kenyeret eszitek, és e kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön.

**Lk 22,17**

Aztán fogta a kelyhet, hálát adott és így szólt:

**Lk 22,18**

„Vegyétek, osszátok el magatok között. Mondom nektek: nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg el nem jön az Isten országa.”

**Mt 26,26**

Vacsora közben Jézus kezébe vette a kenyeret, megáldotta, megtörte és ezekkel a szavakkal odanyújtotta tanítványainak, ezekkel a szavakkal: „Vegyétek és egyétek, ez az én testem!”

**Mk 14,22**

Vacsora közben kezébe vette a kenyeret, megáldotta, megtörte és ezekkel a szavakkal adta nekik: „Vegyétek, ez az én testem.”

**Mt 26,27**

Aztán fogta a kelyhet, hálát adott, és ezekkel a szavakkal nyújtotta nekik: „Igyatok ebből mindnyájan,

**Mk 14,23**

Majd fogta a kelyhet, hálát adott, és ezekkel a szavakkal odanyújtotta nekik. Mindnyájan ittak belőle.

**Mt 26,28**

mert ez az én vérem, a szövetségé, amelyet sokakért kiontanak a bűnök bocsánatára.

**Mk 14,24**

Ő pedig így szólt: „Ez az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontatatik.

**Mt 26,29**

Mondom nektek, mostantól nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg majd az újat

























**Mk 14,25**

Bizony mondom nektek, hogy nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg majd

nem iszom veletek Atyám országában.” az újat nem iszom az Isten országában.”

### Forráskritika és hagyománytörténet

Jézus Krisztus eredetileg elhangzott szavainak pontos rekonstruálása ma már lehetetlen, mégis már a különböző újszövetségi szövegtanúk meglepően pontos egybeesése is igazolja, hogy az őskeresztény közösség a legnagyobb gonddal és Jézus szavainak értelmében adta tovább az utolsó vacsora eseményeinek tudósítását, melyet a szenvedéstörténet összefüggésében, saját alapítási történeteként beszélt el (hagyományozott át). A közösség a saját eucharisztikus ünneplése számára, a szenvedéstörténet elbeszélésére visszanyúlva (Mk 14,22-24) - amiből mindig egy részt olvastak fel, valószínűleg recitálva - egy saját szöveget, egy saját liturgikus formulát teremtett, amit Pál hagyományozott ránk (ti. nála érhető el legkorábban irodalmilag, 55-ben). Jézus gesztusait és magyarázó szavait hetente, sőt kezdetben talán naponta ismételték. A liturgikus szöveg eredetileg arám volt, és, akár a passió, ezt is az őskeresztény közösségben a görögül beszélők részére fordították le (hellenisták: Apcsel 6,1). Mielőtt Pál megismerte volna, már görögösödött, méghozzá az állandó használat miatt erősebben, mint a szenvedéstörténet utolsó vacsora tudósítása, s így alakult ki a kitűnő görög fogalmazás. Az ünnepélyes bevezető fordulat (1Kor 11,23), amely a szenvedéstörténet összefüggésére röviden emlékezik, s feltételezi azt, teszi a liturgikus vacsoraszöveget önállóan hagyományozhatóvá és recitálhatóvá<sup>31</sup>.

Az apostol egy szilárd hagyományra nyúl vissza. Ezt mutatják rabbinikus terminusai: a  ige megfelel a héber *kibbēl*-nek és a  a *māsar*-nak. Az egykori farizeus számára a rabbinikus háttér sokkal elfogadhatóbb, mint valamelyik görög iskola tradíciójának befolyása (pl. a misztériumok, vagy a gnózis). Pál magára Jézusra vezeti vissza azt a hagyományt, amit maga is kapott (ld.                      ), és ami már ismert a korintusiak számára, hisz maga Pál közölte azt korábban, amikor először járt Korintusban 50 körül. Hogy most (55 körül) újra idézi, ezzel az a célja, hogy nyomatékosan normaként adja a közösség eucharisztikus lakomája számára<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Vö. Pesch, R., *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg 1979, 90-92.

<sup>32</sup> Vö. Wolff, Ch., *Der erste Brief an die Korinther*, Berlin 1982, 82-93.

Azt nem tudjuk biztosan, hogy a történelmi utolsó vacsorát Jézus a zsidó rituális báránylvacsora törvény által előírt idejében tartotta-e, hisz a szinoptikus és a jánosi kronológia eltérése kérdéseket vet fel a búcsúvacsora időpontjára vonatkozóan. De az biztos, hogy a szinoptikusok, és főleg Lukács (akinél a pászkavacsora elemei tisztán elkülöníthetők: áldás, 1. kehely, előétel, fiú kérdése, az ünnep értelmezése (15. 16. vers), Hallel, 2. kehely (17. vers), áldás a kenyér felett (19.v.), báránylvacsora, áldás a 3. kehely felett, s körbeadása (20.v.)) húsvéti vacsoraként írták le (bár vitatkozik ezzel Dóka Zoltán<sup>33</sup>, mert Jézus tettei - az áldás a kenyér és a kehely felett - egyébként bármelyik zsidó étkezésnek megfelelne), mert így az Eucharisztia húsvéti jellege is jobban kiemelkedik. Az biztos, hogy az utolsó vacsora Húsvét ünnepéhez nagyon közel történt, és hogy az nem is érthető meg másként, mint az értünk (◆☺□ℳ=□ ◆☺○◆☒■) önmagát adó (□☒□ℳ⌘✠✠ℳ◆□ - ami Istenre vonatkozó szenvedő szerkezet) Isten Báránya szabadító tetteként, a feltámadás fényében és az ószövetségi Húsvét ünnepének háttéréből<sup>34</sup>. Az ószövetségi pászkának azonban Jézus teljesen új tartalmat ad és ezért az Eucharisztia nem vezethető le abból. Ugyanígy nem vezethető le a misztériumkultuszok vagy más vallások rítusaiból sem.

Hosszú ideig vallástörténeti analógiák keresésével próbálták értelmezni az Eucharisziát. Bár bizonyos pontokon hasonlítható más vallástörténeti jelenségekhez (pl. misztériumkultuszok szakrális étkezéseihez), de azokból nem vezethető le. Az 1Kor 11,26-ra hivatkozva W. v. Meding arra a zsidó szokásra vezeti vissza az Eucharisztia eredetét, hogy az elhunyt hozzátartozóinak vigaszul kenyeret és kelyhet nyújtanak (pl. a sírtól hazafelé vezető úton). Ilyen háttért vél felfedezni még Pálnál. Ennek a szokásnak a módjáról azonban Jézus idejében a forrásokból semmi közelebbit sem tudunk, és a háznál végzett halotti tor sem pusztán kenyérből és borból állt<sup>35</sup>. Jézus maga sem érthette így az utolsó vacsorát, hiszen a halála előtt ünnepelte azt, és az öskeresztény közösség is az élő, nem pedig a vigasztaló Krisztusnak a jelenlétéről volt meggyőződve<sup>36</sup>.

Az alapítási szövegek a fenti tagolás szerint két alaptípusra oszthatók, mely két különböző liturgikus használatra vezethetők vissza: Pál és Lukács alkotja az egyiket, Márk és Máté a

<sup>33</sup> Vö. Dóka, Z., *Márk evangéliuma*, SZIT, Budapest 1977.

<sup>34</sup> Vö. Kocsis, I., *Lukács evangéliuma*, Budapest 1995, 457-463.

<sup>35</sup> Vö. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Hg. Von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Band IV: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, Teil I., München 1928, 594.

<sup>36</sup> Vö. Wolff, Ch., *Der erste Brief an die Korinther*, 82-93.

másikat. Hasonlóságuk, tömör, ünnepélyes formájuk arra enged következtetni, hogy mint szertartási szövegek már használatban voltak, mielőtt papírra vetették volna. Pál ezt a hagyományt, amit maga is az Úrtól kapott, már biztosan Damaszkuszban is hallotta 33 körül (3-4 évvel Jézus feltámadása után), amikor ott megkeresztelkedett; és feltételezhetjük, hogy Péterrel is beszélt róla, amikor néhány évvel később meglátogatta Jeruzsálemben (Gal 1,18). Maga a görög szöveg, amelyet közöl, valószínűleg az antióchiai keresztények Eucharisztia-ünnepein volt használatos, hisz az antióchiai Egyház küldte Pált missziós útjaira, és Lukács, akinek szövege majdnem azonos Páléval, szintén antióchiai származású.

Lukács szövege Nemeshegyi Péter szerint 81 körül íródott, és bár igen hasonlít Páléhoz, nem függ tőle. Szerinte két független forrással állunk tehát szemben, amelyeken keresztül megismerjük azt az eucharisztikus szövegtípust, amelyet az antióchiai egyház használt a 40-es években<sup>37</sup>. R. Pesch szerint azonban a 90-es években íródott és felhasználta a Márk által hagyományozott tradíciót (ld. Jézus vérének szoteriológiai jelentősége („értetek”), mégis a Pál által hagyományozottal nagyobb hasonlóságot mutat (ld. ismétlési parancs, kehely fölötti szavak), amiből arra következtethetünk, hogy a két hagyományból redakcionálisan egy szöveget (*einen Mischtext*) alkotott (így: G. Schneider, J. A. Fitzmeyer). A magunk részéről ezt tartjuk követhetőnek. Kocsis Imre szerint Lukács még saját forrást, vagy hagyományt is felhasznált. H. Schürmann Lukács változatát Márk-tól és Páltól független hagyományra vezeti vissza, és ezt tartja az alapszövegnek, amelyből valamennyi újszövetségi beszámoló származik<sup>38</sup>.

Márk szövege teljesen független Pál, és Lukács szövegétől, és a 70-es években íródott, nagy valószínűséggel Rómában. Máté és Márk szövegén érződik, hogy egy arám eredeti fordítása. Máté szövege a 80-as években íródott, és Márkén alapszik, s amit hozzáfűz, nem önálló forrásból származik, hanem saját magyarázat. Máté és Márk tehát egyaránt a palesztinai hagyományt tükrözi<sup>39</sup>. A négy szöveg nagy hasonlóságát csak az magyarázhatja meg, hogy közös forrásuk egy arám nyelvű elbeszélés, amelyet már a 30-as években mondtak tovább Jeruzsálemben és mindenütt, ahol végezték a „közös kenyértöréseket” (Csel 2,42. 46). A szinoptikus szövegeket nem az evangélisták formázták meg, hanem átvették evangéliumukba, és az úgyszintén már Jeruzsálemből származó szenvedéstörténet

---

<sup>37</sup> Vö. Nemeshegyi, P., *Az Eucharisztia*, 31.

<sup>38</sup> Vö. Kocsis, I., *Lukács evangéliuma*, 457-463.


<sup>39</sup> Vö. Jakubinyi, Gy., *Máté evangéliuma*, Budapest 1991, 292.

összefüggésébe állították. Pál csupán utal erre az összefüggésre („*azon az éjszakán, amelyen elárulták*”), de a maga hagyományegységét egy másik összefüggésbe helyezi el: a bálványoknak áldozott hús fogyasztásától, és az Úr vacsorájának helytelen megünneplésétől való tartózkodásra intés összefüggésébe (ld. R Pesch: i.m.).

### Összehasonlítás

#### a.) A beszámolók közös magja

Az alapítási szavakon keresztül is szemléltethetjük, hogy az utolsó vacsora eseményeit nem csak maga Jézus, hanem már kezdettől fogva az Egyház is értelmezte. Az apostoli közösség a Szentlélek sugalmazásának hatása alatt állva („*esetekbe juttat majd mindent*”) a misztériumnak egyre mélyebb dimenzióiba hatolt bele. Amint láttuk a két alaptípus és az egyes szent szerzők az Eucharisztia más és más aspektusait hangsúlyozzák ki, mégis lényegileg ugyanannak a tartalmi gazdagságnak a kibontásai. Fenti értekezésünk alapján megállapíthatjuk, hogy rendkívül nagy gonddal őrizték az Egyházban az alapítási szavak eredeti jézusi magját, mert az eltérő kulturális és földrajzi körülmények között megfogalmazott két alaptípus (az antiochiai és palesztinai) csak néhány apróságban tér el egymástól. Mind a négy szöveg tehát bizonyíthatóan eredeti Jézusi szavakra nyúlik vissza, amelyeknek bár szószerinti megállapítása ma már nem könnyű, de tartalmi rekonstruálása lehetséges. Ennek alapján az biztosan megállapítható, hogy Jézus az utolsó vacsoráját másnap bekövetkezett kereszthalálára való utalásként értelmezte, sőt elővételezve ugyanazt a kereszten feláldozott testet és kiontott vért szándékozta nyújtani tanítványainak. Azzal, hogy Jézus előre kinyilvánítja, hogy kereszthalála nem véletlenszerű tragédia, hanem értünk történik („*értetek*”), áldozatának szóteriológiai jelentést ad. A vacsorán Jézus megalapítja az új hűsvétot, s ez a vacsora az Isten országa elővételezését jelenti. Az Eucharisztia phonotípusa az, ami ekkor Jézus ajkán elhangzik, genotípusa pedig (azaz az esemény, amelyből létrejön) Krisztus következő napi kereszthalála<sup>40</sup>.

Az is egészen nyilvánvaló, hogy Jézus ezzel a vacsorájával és  parancsával (amit jöllehet csak Pál és Lukács említ meg, de az alapítási szavak kikristályosodott formája Máténál és Márknál is már ismételt gyakorlatról árulkodik) új kultuszközösséget kívánt alapítani. Ennek bizonyosságául szolgál néhány tény.

<sup>40</sup>

Vanyó, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest 1998. 91.



Az első, hogy Jézus és tanítványai nem mennek fel húsvét előtt a templomba, hogy elvégezzék az ilyenkor kötelezően előírt tisztulási szertartást. Ehelyett azonban Jézus új „tisztulási” rítust ad a lábmosással, aminek ekkleziológiai jelentősége van. Az Eucharisztia méltó vételének a feltételéül Jézus ezzel nem egy külső és előírászerű rítust ír elő, hanem az egymást szolgáló szeretetet (Jn 13,12-16). Az a közösség, amelyben megosztás és egymáson való uralkodás tendenciái mutatkoznak, méltatlannak ítéli magát az Eucharisztia vételére. Másrészt, amíg egy tisztulási rítus előírása egyénileg teljesíthető, addig, ahhoz, hogy megmossák a lábamat az Eucharisziára felkészülve, hogy mások szeretetében megtisztuljak, ahhoz szükségem van a keresztény testvéreimre. Gyökeresen ellentétes tehát a jézusi gondolattal egy olyan lelkeség, amely egyéni jámborsága eszközének tekinti az Oltáriszentséget, de nem törekszik semminemű közösségre testvéreivel.

A második, hogy előírás volt a húsvéti vacsorán elfogyasztott báránynak előzetesen a templomban való leölése. Jézus és tanítványai ezt sem teszik meg. Miért? Mert ő az igazi Bárány, ő az, aki elveszi a világ bűneit (vö. a szentmise kánonja). Az ószövetségi áldozatok nem tudtak megtisztítani, ezért most új szövetség jön létre. Jézusnak az ószövetségi templom lerombolására vonatkozó szavai is ezt nyilvánítják ki (az ő teste lesz majd az új szövetség kultuszának a központja (Jn 2,19))<sup>41</sup>.

A harmadik, hogy a kehely feletti szavak a Kiv 24,8-ban szereplő szövetségekötésre (vérrel meghintés) utalnak, melynek révén létrejön a szövetség népe, az Egyház. Az 1Kor 11,25 és az Lk 22,20 pedig kifejezetten utal a Jer 31,31 új szövetségről szóló jövendölésének beteljesedésére.

Az is nyilvánvaló az alapítási szavakból, hiszen mind a négy idézett helyen szerepel, hogy Jézus az ő Eucharisziáját az Isten országában beteljesedő végidőbeli lakoma elővételezésének tekintette.

Annak ellenére, hogy több ponton is különböznek, az utolsó vacsora elbeszélései, egy ponton mégis teljesen megegyeznek: mikor az étel jelentését magyarázza, a mi Urunk nem egyszerűen csak azonosítja a kenyeret és a bort saját testével és vérével, hanem ehhez az identifikációhoz egy újabb ismérvet is hozzátesz: önmagát föláldozza „valakiért”, vagy „valaki helyett”, egy „sokaság”, „sokak” helyett, vagy „értetek”, „helyettetek” (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; 1Kor 11,25). A mi Urunknak ezen szavai az utolsó vacsorát az „Isten szolgája” (Ebed Jahve) bibliai hagyományához kapcsolják. Ezért, ha jól meg akarjuk érteni (az utolsó vacsorát), akkor ennek a hagyománynak fényébe kell belehelyeznünk. Ám az

---

<sup>41</sup> Vö. Theissen, G., *Der historische Jesus*, 2. Auflage, Göttingen 1977, 380-387.

„Isten Szolgája” alakjának elsődleges jellemzője éppen az, hogy ő az, aki magára veszi „sokak” vétkeit (Iz 40-55), úgy, hogy teljességgel azonosul (eggyé válik) a „sokasággal” (a „sokak”-kal), olyannyira, hogy több exegeta ebben az alakban az Isten népének „kollektív, korporatív személyiségét” látja.

Az a gondolat, hogy „egy valaki, egyedül” az egész „sokaságot” megjeleníti, képviseli, oly mélyen benne gyökerezik az Újszövetség eucharisztikus hagyományában, hogy Szent Pál úgy hivatkozik rá, mint az Úr vacsorája jelentésének pontos értelmezésére: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nem Krisztus vérében való részesedés (*koinonia; communio*)? És a kenyér, amelyet megtörünk nem Krisztus testében való részesedés? Mert egy kenyér, egy test vagyunk sokan, hiszen mindnyájan egy kenyérből részesülünk.” (1Kor 10,16-17). És éppen e miatt a hagyomány miatt van az is, hogy nem csupán az ősi liturgikus énekek, mint a Fil 2,6-11, hanem a birtokunkban lévő legrégebbi eucharisztikus imák is az Isten Szolgájára utalnak és ezen a gondolaton alapszanak<sup>42</sup>.

A szinoptikusok minden úrvacsora tudósítást Krisztusnak a kenyérben és a borban való *realpraesentia*-ja háttérében értelmezik. Johannes Betz<sup>43</sup> szerint a *realpraesentia* sem a zsidóságból, sem a hellenizmusból nem vezethető le. A zsidóságban ugyanis a vér fölötti rendelkezés és annak elfogyasztása tilos volt, a hellenisztikus gondolkodásmódban pedig az üdvösség egyáltalán nem kötődik a testiséghez, hanem pontosan az attól való eloldottságban áll. Ott bizonyos testellenesség is megfigyelhető. Sem a zsidóságból sem a pogányságból nem vezethető le a *realpraesentia* tana, hanem eredetét egészen Jézusnál kell keresni.

#### b.) Eltérések a beszámolók között

A Krisztus testére vonatkozó szavak esetén csak Pál és Lukács említi meg azt, hogy az a tanítványokért adatik, az ő véreire vonatkozóan pedig náluk hiányzik ez a szóteriológiai vonatkozás, Máténál és Márknál viszont megjelenik, de már tágabb értelemben: „sokakért”. Máté hozzáteszi ehhez azt is, hogy a vér kiontása a bűnök bocsánatára történik, s ez valószínűleg az ő értelmező megjegyzése. Később ez a bűnbocsánat lesz szinte kizárólag egyes protestáns közösségekben az úrvacsora hatása. Máténál és Márknál egyaránt szerepel, hogy „mindnyájan” isznak a kehelyből, illetve Máténál ez csupán Jézus

---

<sup>42</sup> Vö. Zizioulas, J./ Tillard, J.-M.-R./ Allmen, J.-J., *L' eucharistie, églises en dialogue*, 37.

<sup>43</sup> Vö. Betz, J., *Eucharistie. Schrift und Patristik* (HDG IV/ 4a), Freiburg 1979, 14.

kéréseként jelenik meg: „Igyatok ebből mindnyájan”. Ebből egyes protestáns közösségek arra következtetnek, hogy nem jézusi gyakorlat az, ha a közösségnek nem minden tagja járul a *communio*-hoz. Azonban hozzá kell tennünk azt, hogy Júdás is ott van az utolsó vacsora elején és Jézus apostolait tisztának mondja, leszámítva őt (Jn 13,11). Szent Pál az 1Kor 11, 27-31-ben éppen a méltatlan vételtől óv, kemény szavakkal.

Feltűnik, hogy egyedül Máté az, aki a  $\diamond \square \times \boxtimes \bowtie$   $\circ \infty \square \approx \diamond \infty \times \boxtimes \bowtie$  kifejezést használja. A Lk 22, 19-ben és a Mk 14,22-ben az  $\infty \diamond \epsilon \diamond \square \times \boxtimes \bowtie$  szerepel, Pálnál pedig nincsenek megnevezve az Úr testével és vérével megajándékozottak. Mátét az étkezéstörténetek írásba foglalt szövege (Mt 14,18; 15,36) indította arra, hogy a tanítványok megjelölését bevegye a Mt 26-ba (mert azokban is visszatérő fordulat az  $\mathbb{M} \epsilon \rho \omega \times \omega \square \diamond \boxtimes$  ( $\mathbb{M} \epsilon \rho \omega \cdot \& \mathbb{M} \blacksquare$  Mt 14,19)  $\diamond \square \times \boxtimes \bowtie$   $\circ \infty \square \approx \diamond \infty \times \boxtimes \bowtie$  kifejezés (vö. Mk 6,41 # Mt 14,19 # Lk 9,16-val és a Mk 8,6 # Mt 15,36-val)). Máté így kapcsolatba hozza Jézus utolsó vacsoráját az ő földi étkezéseivel is, ez jelenik meg majd a Limai dokumentumban is. Máté behelyettesítése ezen túl egy stilisztikai finomítás is, mert ez a közelebbi meghatározás Márktól eltérően erőteljesen felértékelődik, hangsúlyossá válik a beszélgetőpartnerek változása után (25. vers: Júdás, 26: tanítványok). Ez egy mátéi sajátosság, hogy a tanítványok szót többször befűzi (ld. Mt 10,1; 12,49; 14,19.26; 15,36; 16,5; 17,10; 18,1; 19,25; 21,6.20; 22,16; 24,3; 26,8.20.35.40.56; 28,8 Márktól eltérően, és Lukácstól eltérően pl. a Mt 8,21-ben, több helyen pedig helyettesíti az  $\infty \diamond \epsilon \diamond \square \bowtie$  valamelyik formáját (pl. Mt 16,20.21.24 vö. Márk; vagy Mt 9,37 vö. Lukács)).

Végezetül meg kell állapítanunk, hogy érdekes módon egyedül Pálnál jelenik meg az Eucharisztia missziós és hirdető karaktere, amely a reformáció egyházai számára döntő fontosságú: „*Valahányszor e kenyeret eszitek és e kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön*” (1Kor 11,26).

## 2.) Az alapítási szavak beágyazódása a szinoptikus evangéliumokba

Máténál a bűnbánatra nem kész bűnösnek a közösségből való kizárása bizonyára az úrvacsora közösségre is vonatkozik (vö. Mt 18,15-18). A Máté 14, 13-21 (# Mk 6,31-44; Lk 9,10-17; Jn 6,1-13) a kenyérszaporításról szól. Felismerhetjük ezekben az elbeszélésekben az eucharisztikus utalásokat illetve terminológiát: „föltekintett az égre”, „megáldotta”, „megtörte” stb. Ezek a csodaelbeszélések az Eucharisztia előképeiként is értelmezhetők, amint azt az egyházatyák meg is tették.

Lukácsnál a kenyértörés mind az Evangéliumban, mind az Apostolok Cselekedeteiben központi esemény. Lukács megmutatja az ige és a lakoma közötti összefüggést, és hogy ezek egyetlen egészet képeznek. A kenyértörés az ősegyház vallásos életének a központi magva és az Úr iránti hűségre való elköteleződés (vö. az árulóról mondott szavakkal a Mk 22,21 köv.-ben). A kenyértörés ezenkívül prófétai kép is arról az ünnepi lakomáról, amelyre minden nép meg van hívva, különösen a szegények (Iz 25, 6-8: messiási lakoma a Sion hegyén). Szent Lukács Isten újszövetségi közösségének Izrael népéből való eredetére is utal. Jézusnak a húsvéti vacsoráját a szinoptikusok új pászkalakomának tekintik, és őt, magát az új húsvéti báránynak, akit értünk feláldoztak.

## **5. Az Eucharisztia és a közösség a jánosi iratokban**

### ***a.) A közösség a jánosi iratokban***

H. Schlier szerint a János levél írója egy konkrét közösséghez fordul. Az 1János 2,1-ben és a 2János 1-ben „az öreg előjáró” szerepel a közösséggel szemben. Ő egy közösséget képviselve ír egy másiknak. Egy közösségen belüli csoportot képvisel, tudniillik azokat, akik a tradíciót megőrizték. A „mi” a „ti”-vel áll szemben, akiknek részt ad a koinonia-ban: *„Azt hirdetjük tehát nektek, amit láttunk és hallottunk, hogy ti is közösségben legyetek velünk. A mi közösségünk ugyanis közösség az Atyával és Fiával Jézus Krisztussal”*, olvassuk az 1János 1,3-ban. A közösség tehát koinonia-ban van az Atyával, az ő Fiával Jézus Krisztussal és a Szentlélekkel, akit Jézus Krisztustól kapott mint karizmát, kenetet.

A János evangéliumban inkább az Egyház univerzális dimenziója jut kifejeződésre. A szerző a minden népből származó univerzális tanítványi csoportot tekinti Isten egyetlen Egyházának és Jézus is azért imádkozik főpapi imájában, hogy ez az Egyház egy legyen, és így a világ elhiggye hogy Őt az Atya küldte. A lábmosás jézusi értelmezése mutatja, hogy a szolgáló szeretet a közösség hitelre méltóságának és az úrvacsorában való közösségnek feltétele.

### ***b.) Az Eucharisztia a jánosi iratokban***

#### ***1.) Az eucharisztikus beszéd tágabb kontextusa***

Oscar Cullmann a jánosi írásokban minden jelben és csodában, amit Jézus tett, az Egyház eljövendő szentségeinek jelét látja. Pl. a kánai menyegző utalás az eucharisztikus lakomára, amely a maga részéről pedig a messiási lakoma elővételezése<sup>44</sup>. R. Schnackenburg igazolja, hogy a jánosi közösségnek virágzó kultikus-szentségi élete volt<sup>45</sup>. A Jn 4,21-23 ezt az istentiszteleti életet „lélekben és igazságban való imádás”-ként tükrözi vissza. Ennek a közösségnek a kultusza az összes eddig gyakorolt kultusznak az eszkatológikus kicsúcsosodása. Ennek a közösségnek a pászkája helyettesíti és beteljesíti a

---

<sup>44</sup> Cullmann, O., *Urchristentum und Gottesdienst*, 72.

<sup>45</sup> Schnackenburg, R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961, 100 köv.

zsidók pászkáját. Jézus igéjének és személyének megtapasztalása a Lélekben történik (4,23). Az  $\mathfrak{M}_{\text{er}} \& \& \bullet \approx \cdot \text{H} \diamond \text{D}$  mint gyülekezet a kultikus teret, a templomot fölöslegessé teszi. A Jn 2,19-22-ben olvasunk a kereskedőknek a templomból való kiűzéséről. Jézus a zsidóknak adott válaszában a templomi kultusz végéről beszél, egy újabb kezdetről és új templomról, amelyen a saját testét érti. „*A feltámadott Úr megdicsőült emberi egzisztenciája az Isten jelenlétének az új helye. Ahol Jézus Krisztus van - ezt értik meg a tanítványok - ott történik meg az Istennel való találkozás. A tanítványoknak ebbe a templomba való belépése, amely magának Jézusnak a teste, egy lakoma ünneplésében történik, amelyet ő adott az övéinek*”<sup>46</sup>.

János elsősorban nem-keresztényeknek írta az evangéliumát és a század végén már érvényben lévő *disciplina arcani* miatt nem beszélhetett nyíltan az Eucharisztia misztériumáról, ezért úgy írta meg az egész 6. fejezetet, hogy a hitre még nem jutottak hitre való felhívásként értelmezzék, a már megtértek pedig az Eucharisziára vonatkozó tanítást kapjanak általa. Az 1-15. vers a csodálatos kenyérszaporításról szól. Jézus ugyanazokat a gesztusokat teszi, mint az utolsó vacsorán: „*kezébe vette a kenyeret, hálát adott és kiosztotta*”. Itt újra megtaláljuk Jézus ajándékainak eszkatológikus túlcsoportulását, a hálaadó imádság és a kenyerek kiosztása valószínűleg már a közösség liturgikus úrvacsora praxisát tükrözik vissza. A kenyérszaporítás csodája megteremti a hátterét annak, hogy az Élet kenyereéről beszélhessen (beteljesítve a Zsolt 78,24-et: „*Égből szállott kenyeret adott nekik enni*”<sup>47</sup>), amelyik nem olyan mint a manna, amit atyáik ettek és mégis meghaltak. A Jézus által adott kenyér értékesebb voltát még az is jelzi, hogy abból a maradékot is össze kell gyűjteni, ami ellenben a mannából másnapra megmaradt, az megromlott<sup>48</sup>. Ez a példabeszéd felkelti a hitet abban, hogy aki képes megszorítani a

<sup>46</sup> Schneider, Th., *Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie*, Mainz 1977, 72 köv.

<sup>47</sup> Számos ószövetségi előkép teljesedik be a János Evangélium kafarnaumi beszédében: Jézus az új „élet fája”, az embereket saját maga által tápláló isteni bölcsesség (Péld 9,1-6; Sir 24, 3. 17-21), az éltető isteni Ige (Mtörv 8,3), akinek vétele kielégít, hisz vendégei leszünk az örök szövetség messiási lakodalmának (Iz 55,1-3), és az ismétlődő „én vagyok” (Kiv 3,4) kifejezés, ami azt jelzi, hogy maga Isten lesz Krisztusban éltető kenyerrünk. Vö. Nemeshegyi, P., *Az Eukarisztia*, Róma 1975, 60.

<sup>48</sup> A (kenyér-) 'darabok' ( $\& \bullet \text{D} \diamond \circ \text{D} \blacklozenge \text{D}$ ) említése utalás a kenyértörésből ( $\& \bullet \text{D} \diamond \cdot \text{H} \text{R} \blacklozenge \text{D} \text{D} \text{D} \blacklozenge \text{D}$ ) megmaradó töredékek ősegyházi elnevezésére (vö. *Did* 9,3s; *1Clem* 34,7; *Ign, Pol* 4,2). A 12 kosár utal a 12 apostolra és az Egyházra, amely az idők végéig osztja a Krisztus által hozott kenyeret, a „sok fű” utalás a 23. Zsoltárra: „zöldellő mezőkön terelget... asztalt terítesz

## 2. Az eucharisztikus beszéd

A beszéd második fele nyilvánvalóvá teszi, „*miképpen lesz az élő Kenyér a mi éltető táplálékunk: 'A kenyér, amelyet én adok, az én testem a világ életéért' (6,51b). Hogy Jézus ételünk lehessen, először áldozatnak kell lennie*”<sup>51</sup> a keresztfán. A Megtestesülés, halála és feltámadása által éri el csúcspontját, amikor a mennyből alászállott „*fölmegy oda, ahol azelőtt volt*” (6,62) és mint föltámadt örök élet lesz ételünk és italunk.

A kenyér-beszéd második része az elsővel szemben nem enged meg spiritualizáló magyarázatokat és kifejezetten az Eucharisziára utal: „*Ha nem eszitek az Emberfia testét* (𐌚𐌰𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰) és nem isszátok az Ő véré<sup>1</sup>t, nem lesz élet bennetek” (6,53). Sőt a 6,54-ben az erősebb „rágva enni” (𐌚𐌰𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰) kifejezés is szerepel. A jánosi „hús” „𐌚𐌰𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰 𐌹𐌸𐌰𐌹𐌳𐌰” szó sokkal

<sup>51</sup> Nemeshegyi, P., *Az Eukarisztia*, 61.

erőteljesebben fejezi ki az anyagi, megfogható dimenziót, mint a „test”, „✠☒○☞” szó Szent Pálnál. Egyes egzegéták szerint ezek a testies, nyers megfogalmazások nem illenek János Evangéliumába, mely erősen a Lelket domborítja ki, aki „*ott fűj, ahol akar*” (3,8), akinek nincs szüksége a jeruzsálemi templomra, mert igazi imádói „*lélekben és igazságban imádják az Atyát*” (4,23), mert a „*lélek az ami életet, a test nem használ semmit*”(6,63). Szerintük eredetileg egy szentség-ellenes tendencia mutatkozott az Evangéliumban, amit egy későbbi egyházi-szentségi átdolgozás módosított<sup>52</sup>. Csakhogy az Evangélium egész végső szerkesztése nemhogy utólagos betoldásnak mutatná a szentségi szimbolikát tartalmazó részeket, hanem épp ellenkezőleg, ezek adják meg a mű struktúráját és vázát (ld. pl. a csodák jelként való értelmezését, melyeket nem egyszer párhuzamba állít a szentségekkel mint jelekkel). Az evangélium nemhogy szentség- és testellenes, erős spirituális tartalma ellenére, hanem antidoketista indítékkal íródott. Ez már a kezdő Logosz-himnuszról is kitűnik. János, aki mindenkinél jobban hangsúlyozza a „*Szentlélek, a személyes hit és szeretet üdvözítő erejét és a testi tevékenység elégtelenségét, ugyanakkor és talán még erősebben hangsúlyozza, hogy ez az üdvösség a „testté lett Igé”-vel való egyesülés gyümölcse*”<sup>53</sup>. „*A kenyér-beszéd második részében 'enni és inni' a szentségi ünnepségben való részvételt jelenti. A követelménynek ugyanaz a feltétlensége és az ételnek ugyanaz az ígérete, amely az első részben a hitre vonatkozott, a második részben az eucharisztikus tevékenységgel kapcsolódik össze*”<sup>54</sup>. A két értelmezési szint kiegészíti egymást, mert személyes hit nélkül nem üdvös az Eucharisztia vétele, és a hit sem jut el a megtestesült Krisztus teljes befogadásáig a szentségi vétel nélkül. Láthatjuk, hogy János egyáltalán nem tartja jelentőség nélkülinek, hogy megvallja Jézus Krisztusnak a valóságos „test és vér”-szerinti jelenlétét az Eucharishtiában, hanem Örömhíre szerves és lényegi részének tartja, mivel ebben látja a megtestesülés megvallásának garanciáját, elutasításában pedig annak tagadását.

### c.) Az eucharisztikus beszéd beágyazottsága a János evangélium összefüggésébe

A személyes hithez és a szentségi vételhez járul még egy harmadik, nélkülözhetetlen elem, a szintén eucharisztikus háttérű 13. fejezetből, ahol a búcsúvacsorai lábmosásról van szó, s

<sup>52</sup> Schnackenburg, R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961, 121 köv.

<sup>53</sup> Nemeshegyi, P., *Az Eukarisztia*, 62.

<sup>54</sup> Vö. Schneider, T., *A dogmatika kézikönyve II.*, 295.



ezzel teljessé válik János eucharisztikus katekézise. Itt ugyanis a Krisztus iránti szeretet a felebaráti szeretet gyakorlásán múlik (Jn 13,34 köv.; 14,21; 15,10.12; továbbá 1Jn 3,23; 4,16). A János evangéliumban nincs úrvacsora tudósítás, mégis a János 13-ban az utolsó vacsorát a lábmosás keretébe ágyazva kiemeli, hogy a közösségnek, a szeretet közösségének kell lennie: közösségnek Krisztussal (8. vers: „*ha meg nem moslak, nem lehetsz közösségben velem*”) és egymással (14. vers: „*nektek is meg kell mosnotok egymás lábát*”). E kettő az Eucharishtiában legszorosabban összetartozik. Az úrvacsora szeretet nélkül éppolyan kevésbé igaz, mint az úrvacsora hit nélkül.

*„Egyértelművé válik a logikai összefüggés a Krisztus-közösség három megvalósítása között (hit, étkezés, szeretet), ha a János-evangélium antidoketista élére gondolunk. Azzal az elképzeléssel szemben, hogy az Istennel (az Isteni Logosszal) való közösséget meg lehet találni egy szellemiesített, történelem-nélküli, a társadalmi kapcsolatokat figyelembe nem vevő hitben, az evangélista a kinyilatkoztatás és a hit inkarnatórikus szerkezetét hangsúlyozza: a Logosz „hússá” (szarx) lett (Jn 1,14). Ezért nem érjük el az Istennel való közösséget a világból és az emberi történelemből való kiszállással, hanem olyan hit által, amely Istennek az emberiség testében való megjelenését, az emberré lett Fiú történetét egészen a véres halálig komolyan veszi, és amely azt a testvérek iránti, önmagát a végsőig elkötelező szeretetében megvalósítja”<sup>55</sup>.*

### **3. Az Eucharisztia mint lakoma**

A Jn 21,12-14 (utólagos kiegészítés) is ad néhány értékes szempontot az Eucharishtiáról. A Feltámadott lakomát tart a tanítványokkal. A 13. vers fordulata megegyezik az alapítási szavakkal: „*Jézus fogta a kenyeret... adott nekik*”. A 12. versben azt olvassuk, hogy: „*Jézus hívta őket*”. H. Schlier-rel együtt<sup>56</sup> állíthatjuk, hogy a szent szerző úgy mutatja be a Feltámadottnak ezt a tanítványokkal elköltött lakomáját, hogy vele egyúttal Jézusnak a közösséggel (az Egyházzal) együtt ünnepelt Eucharishtiájára utal, amely az Egyházban már ismétlődő gyakorlatként állandósult. Jézus a vendéglátó itt is és az Eucharisztia asztalánál is.

---

<sup>55</sup> Vö. Schneider, T., *A dogmatika kézikönyve II.*, 296.

<sup>56</sup> Schlier, H., *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, 145.

#### 4. Az eucharisztikus Jézus mint áldozat

János tudatos szerkesztéséből az is látható, hogy az Eucharisziát áldozatnak tekintette, mert összefüggésbe hozza a húsvét eseményével és Krisztus kereszthalálával. Az evangélium egyik fő teológiai mondanivalója érdekében sematikus sorrendben /szombat, sátoros ünnep, húsvét, templomszentelés ünnepe/ beszél Jézusnak az ünnepekhez való új kapcsolatáról, arról, hogyan tölti meg azokat új, szentségi tartalommal, ezért teológiai jelentősége van a húsvét említésének és az tudatos komponálás eredménye. Összesen háromszor említi János Evangéliumában a húsvétot. Először amikor a keresztségről Nikodémussal beszél (2,23; 3,3), másodszor a kenyérszaporítás történetében (6,4), harmadszor pedig a Jn 19,14-ben, ahol azt olvassuk, hogy Jézus halálra ítéltése húsvét előkészületi napján a hatodik óra körül történt, pontosan akkor, amikor a templomban leölik a húsvéti bárányokat. A három húsvét összekapcsolása kifejezi, hogy a keresztség és az Eucharisztia szentségének lényegi tartalma Krisztus kereszthalála, és annak valóságában részesít<sup>57</sup>.

#### 5. Az Eucharisztia és a Szentlélek

Keresztre feszítésekor oldalából vér (utalás az Eucharisztia kelyhére) és víz (utalás a keresztségre) folyt ki, de feláldozott teste annak a Szentléleknek a forrása is (7,38), akit feltámadásakor tanítványainak lehelletével átadott (20,22). János már a kereszt alatt látja megszületni az Egyházat ugyanebből a lehelésből, amikor a kereszt alatt álló, az Egyházat szimbolizáló tanítványi csoportnak, mely Jézus Édesanyja körül összegyűlve áll Jézus keresztje alatt, átadta Lelkét (Jn 19,30). Krisztus feláldozott teste, amely az Eucharisziában valóságosan jelen van, Krisztusnak ez a pneumatikus, feltámadt teste. Ebből kifolyólag az Eucharisziában Krisztus folyton azt cselekszi, amit a Fiú öröktől fogva, az Atya ölen tesz: leheli a Szentlelket, de most már felmagasztalt emberségén keresztül, és pedig mostantól már az emberek felé is. Ezentúl ez az örök lehelés azonos azzal, ahogy az emberek felé leheli az ő Lelkét, akit mint legdrágább

<sup>57</sup>

Vö. Nemeshegyi, P., *Az Eukarisztia*, 56.

és ekkor adta át Lelkét ()

Ebben a fejezetben Dr. Jakubinyi György *A Jelenések könyve eucharisztikus tana a II. Vatikáni zsinat fényében* című munkáját szeretném lényegileg összefoglalni.

„ℳer&&●ℳ♦⋈❖☾   ♦◻♦⊠   ☹♦◻⋈❖◻♦”-t,

Emberfia felmegy oda, ahol azelőtt volt?” (6,62).

59 Nemeshegyi, P., *Az Eukarisztia*, 66.

<sup>60</sup> Miután arról beszél, hogy aki hisz benne, annak bensejéből az élő víz forrásai fakadnak, hozzáteszi: „Ezt a Lélekről mondta, amelyben a benne hívők részesülnek. A Lélek ugyanis még nem jött el, mert még nem dicsőült meg Jézus” (Jn 7.39).

<sup>61</sup> Nemeshegyi, P., *Az Eukarisztia*, 66.

közösségen egyszerre az egész Egyházat is érti. A közösség anyala lehetséges, hogy az  $\mathfrak{M}_{er}\square\mathfrak{X}\diamond\&\square\square\square\mathfrak{R}$ , ahogy a közösség vezetőjét nevezzük.

A Jelenések könyvében felfedezhetők mind a zsidó, mind a keresztény liturgia elemei. A zsidó liturgia elemei azonban keresztény tartalmat kapnak és Jézus Krisztus személyére vonatkoznak. Ezzel a szerző azt akarja kifejezni, hogy az Ószövetség kultusza Jézus Krisztusban beteljesedett és igazi, végérvényes értelmet nyert. Ehhez megfelelő keretet ad az is, hogy a liturgikus utalások apokaliptikus, végidőbeli események leírásának összefüggésében helyezkednek el. A Jelenések könyvében sok liturgikus himnusz vagy himnusz töredéket találhatunk, pl. doxológiákat, (1,6; 5,13; 7,12), ószövetségi jellegű „méltó” felkiáltásokat (4,11; 5,9.12), „Ámen” és „Alleluja” felkiáltásokat. Ez utóbbi az Újszövetségben csak a Jelenések könyvében fordul elő (Jel 12,1; Jel 19,1; 19,3; 19,4; 19,6), és mai liturgiánkban is megőrződött. Nem így a könyv utolsó felkiáltása (Jel 22,20): „Maranata”, „Jöjj el Uram Jézus”, mely kifejezetten újszövetségi, keresztény eredetű. Ezt az őskeresztény liturgia elején ujjongó felkiáltásként mondták el, és nem csak Jézus második eljövételének sürgetésére vonatkozott, hanem, mivel a „Maranata” kifejezés jelen időben is fordítható, és azt is jelentette, hogy „az Úr eljön”, ezért Jézus Krisztus Eucharishtiában valóságos jelenlétének az ünnepélyes kinyilvánítását is jelenti.

Több egzegéta véleménye szerint a Jelenések könyve liturgikus felolvasásra szánt irat (Jel 1,3)<sup>62</sup>, különösen az utolsó fejezetből tűnik ez ki, ahol világosan felismerhető, hogy ugyanarról a liturgikus cselekményről van szó, amiről Szent Pál és a Didaché is beszél<sup>63</sup>. A könyv már említett apokaliptikus kerete arra is alkalmas, hogy megmagyarázza, hogy a földi liturgia nem más, mint a mennyei liturgia elővételezése. Világos azonban, hogy *„nem lehet a Jelenések egész könyvét egyetlen nagy liturgikus struktúrának tekinteni. Egyes részeiben természetesen láthatunk hosszabb, vagy rövidebb 'liturgiákat', melyeket liturgikus töredékeknek, vagy jeleneteknek is nevezhetnénk”*<sup>64</sup>. A legtöbb kommentár elfogadja, hogy a Jelenések könyve végén liturgikus párbeszéd áll, amint azt a „Maranata”, „Amen” kifejezések (Jel 22,20) tanúsítják. A Jel 22,15-ben azt olvassuk, hogy a bűnösöket kizárják a mennyei Jeruzsálemből. Az Eucharisztia liturgiája előtt a

---

<sup>62</sup> Vanné, U., *Apocalisse, Introduzione e Esegese*, Róma 1973, 115.

<sup>63</sup> Didaché 10,6

<sup>64</sup> Jakubinyi, Gy., *A Jelenések könyve eucharisztikus tana a II. Vatikáni zsinat fényében*, doktori értekezés Kolozsvár 1974, 51.

vezeklőknek éppen így kellett elhagyniuk a keresztény közösséget. „*Ez a tény, valamint az áldás (Jel 22,21) a könyv végén világos utalás arra, hogy most fog kezdődni az eucharisztikus liturgia*”<sup>65</sup>. A Jel 22,11-12-ben egyértelmű párhuzam figyelhető meg a Didachéval: „*aki igaz, járjon továbbra is az igazság útján, és aki szent, legyen továbbra is szent. Hamarosan eljövök!*”. „*Ha valaki szent, járuljon ide; ha nem az, térjen meg*”<sup>66</sup>. A könyv végén a győztes Bárány így szól: „*igen, hamarosan eljövök. Amen!*” a közösség pedig vágyakozva és megrendültséggel válaszolja: „*Amen! Jöjj el Uram Jézus!*” (Jel 22,20). Jakubinyi György püspök úr az idézett művében eucharisztikus jelképek sorát véli felfedezni a Jelenések könyvében. Véleménye szerint mindezek a jelképek nem csak eszkatológikus értelemben vehetők, hanem legalábbis nem zárhatjuk ki azoknak az Egyház jelenére való alkalmazását. Az Egyház jelenében pedig azt az életteljességet, amelyet az „élet fája”, az „élet vize”, a „rejtett manna”, a „Krisztussal való lakoma” és a „Hajnalcsillag” jelképek hordoznak, leginkább az Eucharishtiában fedezhetjük fel. Ezen jelképek közül némelyik nyilvánvalóbb, a többi csupán implicit vonatkozással rendelkezhet Krisztus testének és vérének szentségéhez. Az a tény, hogy a Jelenések könyvében nem találjuk meg az alapítási szavakat, sem ezen jelképek kifejezett eucharisztikus értelmezését, nem jelenti azt, hogy maga a szerző nem szándékozott így érteni azokat. Párhuzamként a János evangéliumot említhetjük, amely, mint láttuk tele van rejtett vonatkozásokkal, melyek az Eucharishtiára utalnak. Most vegyük sorra ezeket a jelképeket.

1. Az élet fája: Négyszer szerepel a könyvben, egyszer a győztes jutalmaként, háromszor pedig a mennyi paradicsomban (Jel 2,9; 22,2; 22,14; 22,19). Az élet fája a paradicsomban, a mennyi Jeruzsálemben áll, és ezzel a végső időt és az örök életet jelképezi. Ott azonban nincs már betegség, pedig a Jel 22,2-ben azt olvassuk, hogy a fa levelei „a nemzetek gyógyulására szolgálnak”. Ezek szerint a földön vándorló Egyház számára is az élet és a gyógyulás forrása lehet ez az eledel, ami az Élet tápláléka, mely örök<sup>67</sup>. A Jel 22,14 szerint csak azok járulhatnak az élet fájához (és ez áll az eucharisztikus lakomára is), akik megmosták ruhájukat a bűnök szennyétől.

---

<sup>65</sup> Jakubinyi, Gy., *A Jelenések könyve eucharisztikus tana a II. Vatikáni zsinat fényében*, 51.

<sup>66</sup> Didaché 10,6.

<sup>67</sup> Vö. Jn 6. fejezet: ahol az eledel Krisztus teste és aki ebből eszik, annak örök élete van.



megfelelően, ahol Jézus az apostolokra váró megpróbáltatásokról beszél, melyben ha kitartanak, jutalmul asztalánál esznek és isznak országában és „*trónon ülve ítélkeznek Izrael 12 törzse fölött*”, a Jel 3,19-21 is megpróbáltatásokról beszél, melyekben kitartva a győztes jutalma az lesz, hogy Krisztussal eszik és vele ül majd trónján. A lakoma éppen úgy a győztesnek ígért jutalom, mint az élet fája és a manna, és éppen ezért ugyanúgy már erre az időre is vonatkozhat, mert Krisztusban a végső beteljesedés már elkezdődött. Az Ószövetségben leírt lakomákban a messiás vagy egy király a saját királyi házába hívja az embereket. Itt azonban fordított a helyzet, Krisztus maga jön a lélekhez, és felajánlja neki barátságát. Itt nem a közösségi jellege domborodik ki az Eucharisziának, amennyiben eucharisztikus jelképről van szó, hanem az egyéni döntés jelentősége. Az Eucharisztia az üdvösség felkínált lehetősége, melyre a léleknek magának is fel kell készülnie személyes hittel, a Bárány vérében, ruhájának lemosásával, megpróbáltatásokban való kitartással. A Jel 19,9-ben olvassuk azt a mondatot, amelyet a római liturgia átvett az „*Íme az Isten Báránya, íme aki elveszi a világ bűneit, boldogok, akiket meghív lakomájára Jézus, az Isten Báránya*” örömteli, áldozás előtti felkiáltásába: „*Boldogok, akik hivatalosak a Bárány mennyegzői lakomájára*”.

5. A Hajnalcsillag: A Jel 22,16-ban Krisztus kijelenti, hogy Ő maga a Hajnalcsillag. A Jel 22,28-ban pedig a Tíatirai győztesnek a Hajnalcsillagot, tehát magát Krisztust ígéri meg. De hogyan adhatja önmagát, a földi életre vonatkozóan is, hiszen mint említettük, a győztesnek ígért jutalmak nem csak az eljövendő életre vonatkoznak, hanem az Egyház jelen életére is. Krisztus önmagát jelenleg az Eucharisziában adja a győztesnek. Önmagát kínálja fel jutalmul, ahogy a Jn 6,56-ban önmagát kínálja fel eledelül.

## **7. A közösség az Első Péter-levélben**

A Péter levél átvesz bizonyos őskeresztény közösségi koncepciókat és összeköti azokat a páli gondolatokkal. A közösség, különösen az 1 Pét 2,4-10-ben, lelki házként jelenik meg, amellyé a keresztények élő kövek módjára felépülnek (vö. Ef 2,20-22). „*Épüljetek fölé lelki házzá, szent papsággá, hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat hozzatok Jézus Krisztus által*” (1Pét 2,5). A páli Krisztus teste gondolattal való rokonság már felismerhetetlen. Az újonnan megkereszteltek egy Szentlélektől betöltött épületbe épülnek bele élő kövekként. A 2,9 köv. az Ex 19, 6-ból lett átvéve, amikor azt mondja, hogy „*Ti választott nemzetség,*

*királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép vagytok*”. Izrael egésze papi népként értelmezi önmagát, de az Ószövetségben az áldozatbemutatás feladatát szigorú, kultikus értelemben a szolgálatot teljesítő pap végezte, aki ennek során a kultikus közösséggel szemben áll, az újszövetségi látásmódban szintén minden kereszténynek papi méltósága van, ami jelenti azt is, hogy Istennek tetsző áldozatot kell bemutatnia, még ha nem is rituális módon (Róm 15,16, Fil 2,17). *„Adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen szellemetek hódolata”* (értsd: ez legyen a ti ésszerű Istentiszteletek, liturgiátok - ●□☩✠&⚡⚡⚡■ ●☩◆□⚡✠❖☩■☩ (Róm 12,1).

A papi nép kifejezés nemcsak a helyi Egyházra, hanem az összegyházra is vonatkozik, de különösképpen az istentiszteletre összegyűlt közösségre. Az 1 Péter 4, 17-ben Isten házáról van szó. H. Schlier<sup>70</sup> szerint ennek kettős értelme van:

- 1 – Isten családja, amely testvérekből áll az egyetlen Atya vezetése alatt,
- 2 – Az új templom, amelyet a Lélek átjár. Az alap Jézus Krisztus, a keresztények élő kövek, akik az Isten élő szava által születtek újjá. A templom és a ház képe már teljesen eltávolodott a felszentelt (konszekrált) tértől és inkább Krisztus testére vonatkozik, mert az az egyetlen templom.

## 8. Az Eucharisztia a Zsidókhoz írt levélben

Ebben a fejezetben főként Székely János, *Az Újszövetség teológiája* című műve alapján szeretném összefoglalni mondanivalómat.

Az a közösség, amelyhez ez a levél íródik, a második keresztény generáció közössége, amelynek sokat kell szenvednie, és abba a veszélybe jutott, hogy a hit ellankad. A szerző beszél arról, hogy a közösség összejövetelei többé már nem eléggé látogatottak: *„Összejöveteleinkről ne maradjunk el, mint némelyek szoktak, hanem annál inkább bátorítsuk egymást, minél közelebb érzitek a napot”* (Zsid 10,25). Nyilvánvalóan itt az Eucharisztia ünnepléséről van szó. A 12. fejezet 18-24 verseiben az újszövetségi és ószövetségi istentisztelet szembeállítását találjuk meg: Ti nem kézzel tapintható hegyhez járultatok, melyet nem volt szabad és féltek megérinteni. *„Ti Sion hegyéhez járultatok, az élő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez, az angyalok ezreihez, az égben számon tartott elsőszülöttek ünnepi sokadalmához és gyülekezetéhez, mindnyájunk bírójához, az*

<sup>70</sup> Schlier, H., *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, 198.



*Istenhez, a tökéletes igazak lelkéhez, az új szövetség közvetítőjéhez, Jézushoz, a ránk hulló vérhez, amely hathatósabban kiált, mint Ábelé*”. Arról van szó, hogy a keresztény közösségi összegyülekezés már részesedik a mennyei Jeruzsálem beteljesült istentiszteletében és elővételezése a végidőbelinek. Itt a koinonia teljes értelme is megjelenik, mert kiterjeszti azt az angyalokra és az üdvözültekre is. Az érinthetlenségtől és félelemtől körülvelt isteni teofánia az Egyházban Isten emberszerető közelségének ünneplő ujjongással körülvelt kinyilvánulásává vált. Egyidejűleg azonban ugyanaz a hatalmas Isten van jelen a keresztények liturgiájában, mint az Ószövetségben, de a „ránk hulló vére” (mely az Eucharisziára is vonatkoztatható) oltalmat és megszabadítást jelent nekünk.

A Zsidókhoz írt levél valójában nem zsidóknak, hanem keresztényeknek szól. Nem Szent Pál írta, hanem egy környezetéhez tartozó hellenista műveltségű zsidó 70 előtt, mert a kultuszt még meglévő valóságnak ábrázolja, amely eltűnésre van ítélve (Zsid 9,10; 10,1-3.11). A levél az elbizonytalanodó keresztényeket akarja bátorítani, akikben kisebbségi érzés támadhatott, ha a szerény Eucharisztia ünneplésüket összehasonlították az ószövetség Jeruzsálemben végzett pazar kultuszával. A szent szerző bizonyítja, hogy a keresztény liturgia magasabb rendű az ószövetségi kultusznál, mivel Jézus Krisztus az igazi egyetlen főpap, aki egyszer, s mindenkorra a saját vérével lépett be a mennyei szentélybe. Ez a levél igazából nem az Eucharisziáról szól, de mégis a szerző eucharisztikus tapasztalata ott áll a háttérben, amikor Jézus főpapságáról beszél. Az ószövetségi papság eszméje szerint az ember távol van Istentől a bűn miatt. A pap *qados* (kihasított, elkülönített), szent lesz, amikor felszentelik, feladata, hogy feljusson az Istenhez, ott áldozatot mutasson be és lehozza Isten áldását. Protestáns felfogás szerint minden Krisztuson kívüli közvetítő illetéktelenül áll Isten és ember közé, pedig az igazi közvetítő feladata az Isten és az ember összekapcsolása, ezért jogosult az Újszövetségben is a papság, mint Krisztus papságában való részesedés. Krisztust az Újszövetség sehol máshol nem nevezi papnak, csak a Zsidókhoz írt levélben. Krisztus tiltakozik az elkülönítések, tisztasági törvények ellen (Mk 7.19), benne minden hely és idő szentté vált. „*Halála sem szent helyen történt*”<sup>71</sup>. Egyesek szerint ezért a papság a zsidó mentalitás visszatüremkedése a kereszténységbe. Ez a levél válasz az első keresztények töprengésére, hogy létezik-e vallás papság nélkül és Jézus, ha valóban beteljesítette az egész

---

<sup>71</sup> Székely, J., *Az Újszövetség teológiája*, 244.

Ószövetséget, hogyan teljesíti be a papságot. Az egész levél tulajdonképpen arról szól, hogy Jézus milyen értelemben nevezhető papnak. A pap e szerint nem csak áldozatbemutató, hanem igehirdető is (2,17-18). Az I. részben (1,5-2,18) Krisztust egyszerre Fiúnak és Testvérnek nevezi. Testvérként „*hosszánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett*”(2,9-10.17-18). Így lett Ő irgalmas és hűséges főpapunk (2,17). „*Krisztus egy Istennel (Fiú), és egy lett velünk (Testvér), igazi Főpap, hídvérő (pontifex az Isteni és Földi Világ között) saját személyében*”<sup>72</sup>. A II. rész (3,1-5,10) bemutatja, hogy Jézus hitre méltó Főpap és irgalmas Főpap. A III. egység három részre tagozódik.

A. 7,1-28. Jézus a Melkizedek rendje szerint való Főpap. Melkizedek alakja, mivel életének kezdete és vége is ismeretlen, alkalmas volt Jézus örökkévalóságának és örök papságának állítására. Jézusban beteljesedett a prófécia „*pap vagy te mindörökké, Melkizedek rendje szerint*”<sup>73</sup>. Ábrahám tizedet adott Melkizedeknek, tehát Jézus papsága felülmúlja az Ároni papságot, mert a zsidó főpapkónál az Úr Jézusnak még az előképe is nagyobb.

B. 8,1-9,28. A beszéd lényegét tartalmazza a 7,28 vers „betöltetett” kapcsoló szava. A betöltés (◆♣●♣✠◆◆✠♣) szakkifejezés, az ószövetségi papszentelésre utal (Kiv 29,33), jelzi azt, hogy a papok kezét betöltötték az áldozatra szánt adományokkal (a papszenteléskor). De mivel töltetett be Krisztus? A saját szenvedését, önmagát vette a kezébe és ajánlotta fel áldozatul: „*a szenvedés által töltetett be*” (Zsid 2,10;5,9). „*A keresztt volt az Ő papszentelése, a papszentelési áldozata*”<sup>74</sup>. A régi áldozatok erőtleneke voltak, csak az előképig, árnyékig jutott el az ószövetségi pap az áldozattal, nem pedig a mennyei szentélybe (8,1-6). A papok először saját bűneikért mutattak be áldozatot és ezeket állandóan újra meg kellett újítani. Ezzel szemben egyszer, s mindenkorra (ephapax) a saját vérével lépett be, méghozzá a mennyei szentélybe (nemcsak annak földi képmásába), és ezzel örök megváltást szerzett. Ő egy olyan új szövetség közvetítője, amely örök (9,15-23). Az Eucharishtiában új szövetség köttetik, amelyről a próféták jövendöltek (Jer 31,31).

<sup>72</sup> Székely, J., *Az Újszövetség teológiája*, 247.

<sup>73</sup> Zsolt 110,4

<sup>74</sup> Székely, J., *Az Újszövetség teológiája*, 248.

C. 10,1-18) Ez a szakasz szintén a régi és az új áldozatot hasonlítja össze és közli Krisztus áldozatának gyümölcsét: megváltást szerzett, megbocsátja bűnöket, megszentel és tökéletessé tesz (10,14), új szövetséget hoz létre, melyben a Lélek a szívekbe írja az Úr törvényét (10,16-17), így beteljesednek Ezekiel próféta szavai (Ez 36, 26-27). A IV. rész (11,1-12,13) buzdít arra, hogy Krisztus hűségét és béketűrését kövessük. A V. rész (12,14-13,18) arról szól, hogy mi is fussuk meg kitartással az előttünk lévő pályát. Így a keresztények részesedhetnek Krisztus papi tevékenységében. Tekintetüket a hit szerzőjére és bevezetőjére, Jézusra emeljék, aki a rá váró öröm helyett elszenvedte a keresztet, ezért a keresztények ne lankadjanak, mert a bűn elleni küzdelemben még nem álltak ellen a vérük ontásáig. Ők a dicséret áldozatát mutatják be Istennek (13,15) és a jótékonyság által mutatnak be neki áldozatot (13,16). Ez a keresztény istentisztelet (beleértve az Eucharisziát is, amely szintén a dicséret áldozata) igazi értelme. A 12,24-ben ezt olvassuk: *„(Ti) az új szövetség közvetítőjéhez, Jézushoz (járultatok), ránk hulló vérhez, amely hathatósabban kiállt, mint Ábelé.”* Ebben a részben nem lehet nem felfedezni az utalást az alapítási szavakra: *„igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, a szövetségé, amelyet sokakért kiontanak a bűnök bocsánatára”* (Mt 26,28). Az Eucharisziában jön létre és kerül megerősítésre az új szövetség, az új Izraelnek, az Egyháznak a szövetség vére általi meghintésével: *„Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amelyet értetek kiontanak”* (Lk 22,20).

A szerző a 9,11-12-ben új sátorról beszél, melyet nem emberkéz épített. Az ószövetségben a papok igazából csak egy második sátorba léphettek be (9,7, tudniillik a szentélybe, ahova csak a Főpap juthatott be). *„Az emberek számára a szentélybe vezető út nem tárult fel..., a régi papság zsákutcába jutott, nem tudott elvezetni az Istenig”*<sup>75</sup>. Az új sátor Jézus teste és vére (*„bontsátok le ezt a templomot, és Én három nap alatt felépítem azt”* Mk 14,58; Jn 2,21), amelyen keresztül az ajándék eljut az Istenhez. Krisztus teste és vére az oltár, az áldozat és a templom, testi mivoltában az Égi Szentélybe, az új sátorba lépett be, ahova mi is eljuthatunk, hiszen az ő háza mi vagyunk (3,6.14), és általa járulhatunk Istenhez (7,25;10,19). *„Az új szövetség papja részesedik Krisztus papságából (vö. Zsid. 10,14; 13,15: „általa mutassuk be az Istennek szüntelenül a dicséret áldozatát”). Ahogyan Krisztus sem, úgy ő sem azáltal pap, hogy áldozatokat mutat be, hanem az egyetlen*

---

<sup>75</sup> Székely, J., *Az Újszövetség teológiája*, 249.

*Áldozattal válik eggyé. Nem pusztán híd-építő (pontifex) Isten és ember között, hanem ő maga válik élő úttá (10,20), a létében lesz pappá, nem egy funkciót végez*<sup>76</sup>.

## **9. Konklúzió és összegzés**

A teljesség igénye nélkül, néhány vázlatpontban szeretném csak összefoglalni, amit az újszövetségi tanúsító helyekből megtudhatunk az Egyházra és az Eucharisziára vonatkozóan.

### **a.) A közösség az Újszövetségben**

1. A közösség Isten felhívása által konstituálódó gyülekezet.
2. A helyi közösség léte az ige (az apostolok tanítása) a kenyértörés és a szeretet által konstituálódik.
3. A közösség önmagát úgy értelmezi, mint szerető közösség az Atyával, Fiúval és Szentlélekkel, akinek kenetét megkapta.
4. Az istentiszteletre összegyűlt közösség papi nép, mely az Eucharisziában az Úr halálát hirdeti.
5. A helyi közösségben az egyetemes Egyház jelen van és Isten Egyháza Jézus Krisztusban egészen ott van.

### **b.) Az Eucharisztia az Újszövetségben**

1. Jézus utolsó vacsorája magában foglalja a születő közösséget (Egyház) és arra irányul.
2. Az úrvacsora a megfeszített és feltámadott Úr hirdetése. A közösség önmagát kezdettől fogva Jézus megemlékezésre vonatkozó megbízásából kiindulva értelmezi. Hirdeti az Úr halálát, amíg el nem jön. Az úrvacsorának ezt a hirdető aspektusát különösen a reformációs hagyomány hangsúlyozta mindig is.

---

<sup>76</sup> Székely, J., *Az Újszövetség teológiája*, 250.

3. A közösség az ő kenyértörését a Feltámadottnak a tanítványaival való kenyértöréséből kiindulva értelmezi. Nem vezethető le tehát az ószövetségi pászkából.
4. Az úrvacsora leírásai az utolsó vacsorát úgy hagyományozzák át, mint egy pászka lakomát. Jézus az új húsvéti bárány, és a lakomát tartó közösség Isten új népe.
5. Az újszövetségi látásmód az Egyházzal, mint Isten népéről az Eucharisziát ünneplő közösség ekkleziológiájában találja meg gyökereit, a Krisztus teste gondolatban. Az Egyház Krisztus teste, Isten új népe, mely Krisztus testének és vérének vételéből épül fel.
6. Az Eucharisztia tartalma Jézus Krisztus egyszer s mindenkorra bemutatott keresztáldozata.
7. Az Eucharisztia Jézus Krisztus valóságos teste és vére.
8. Az Eucharisztia vételével kapcsolatban három dolog nélkülözhetetlen: hit, szentségi elfogyasztás, testvéri szeretet.
9. A Léleknek (főleg János szerint) nagy jelentősége van az Eucharisziában és a többi szentségben, általa működik Jézus az Egyházban, és teszi azt élővé, elevenné. Főleg az ortodox eucharisztia-tanban és ekkleziológiában nagy horderejű ez.
10. A lakomának eszkatológiai dimenziója van. A keresztény közösség összegyülekezése az Eucharisztia ünneplésében a végidő istentiszteletének elővételezése.

c.) A koinonia jelentésrétegei az Újszövetségben

1. Részesedés Krisztus testében és vérében
2. Beépülés Krisztus testébe:
  - a.) Község Krisztussal
  - b.) Község egymással
3. Község az apostolokkal

## 2. Fejezet: Az eucharisztikus ekkleziológia alapjai és előzményei a teológia-, és dogmatörténetben<sup>77</sup>

### 1. Apostoli atyák és a II. század

Az Eucharisztia nem a spekuláció tárgya volt számukra, hanem a hívő tapasztalaté. Az apostoli atyák idejében ugyanazon város minden hívő kereszténye ugyanabban az Eucharishtiában vett részt, az egységre nagy hangsúlyt fektettek. Egy helyen csak egy *ecclesia* volt. Ez egészen eredeti és szokatlan gondolat volt, tekintve, hogy abban az időben egy városban több filozófiai iskola vagy több zsinagóga is volt.

#### 1.1. Didakhé

A II. század elején Szíriában íródott, Didakhéban közölt eucharisztikus ima, azt az átmenetet tükrözi, amikor a zsidó asztali imádság eucharisztikus imává vált (9-10; 14). A zsidó szokásoknak és kifejezéseknek már új értelmet ad.



A 14,1 köv.-ben ezt olvassuk „*az Úr napján gyűljetek egybe, törjétek meg a kenyeret és adjatok hálát, előtte tegyetek bűnvallomást, hogy tiszta legyen áldozatotok. Mindaz, akinek vitás ügye van felebarátjával, addig ne jöjjön közétek, míg ki nem békült, nehogy közönségessé váljon áldozatotok*”<sup>78</sup>. A Mal 1,11 és 14-re való hivatkozás szintén nyilvánvalóvá teszi, hogy az Eucharishtiát áldozatnak tekinti, melyen a meg nem kereszteltek még nem vehettek részt. A Didakhé 9,5 szerint a tiszta áldozat bizonyos előfeltételekkel jár, így az úrvacsorához odabocsátás is. A 9,5-ben a keresztség, a 10,6 szerint a keresztség és a szent élet a feltétele: „*aki szent: lépjen elő, aki nem: térjen meg*”. Ez a későbbi liturgiában, különösen kelet liturgiájában az eucharisztikus lakomához meghívásban

fennmaradt:

---

<sup>77</sup> Fejezetünk a tulajdonképpeni témánk bevezetőjeként, 4 mű összefoglalásaként készült: Anton, T., *Gemeinde und Eucharistie*, 87-231; Jungmann, J. A., *A szentmise*, Einsenstadt 1977, 24-96; Vanyó L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest, 1998, 98-112; Schneider, T., *A dogmatika kézikönyve II.*, Budapest, 1997, 297-307.

<sup>78</sup> Schneider, 297.

Az 1Kor 10,16-nak eucharisztikus alapszimbolikája itt is visszaköszön: szó van az egy kenyérről, ami az *ecclesia* egységét megvalósítja. A perspektíva a kenyértörésre összegyűlt közösségről kiterjed az egész föld határaitól összegyűlt Egyházra. A Didakhé 10,4-ben olvassuk: „Gyűjtsd össze a te közösségedet ( ) a megszentelteket, a négy szél irányából, a te országodba, amit nekik készítettél”<sup>79</sup>. Az Eucharisziát és ekkleziológiát szoros összefüggésben látta a kora keresztény irodalom.

Az Eucharisztia számára is gyökeresen összetartozik az Egyházzal: „*legyen gondotok rá, hogy csak egy Eucharisziával éljete, mert csak egy teste van a mi Urunk Jézus Krisztusnak, egy a kehely, a vérében való egyesülésre, egy az oltár, egy a püspök a presbiteriummal együtt*”<sup>80</sup> (Fil 4). Az Eucharisztia nem csak egyesíti, hanem szinte „teremti” is az Egyházat. Az Egyház (amin itt a helyi Egyházat érti) ott van, ahol az oltár, az áldozat helye. „*Ti azt az Eucharisziát tartsátok érvényesnek, amelyet a püspök vagy megbízottja mutat be*” (Szmirn 8,1). „*Aki visszahúzódik az oltártól (thüsziasztérion), (amely kifejezés valójában szó szerint nem is oltárt jelent, hanem egy helyet, ahol valamiféle áldozatot mutatnak be), megfosztja magát az isteni kenyértől*” (Ef 5,2). Itt a dokétákról van szó, akik nem hiszik, hogy az Eucharisztia Krisztusnak ugyanaz a teste, amelyik szenvedett és feltámadt (Szmirn 7,1).

6

A püspök tehát egyszerre az egység összekötő tagja az Egyház és az Eucharisztia között. A püspök presbitériumával és diakónusaival egészen ennek az egységnek a szolgálatában áll<sup>81</sup>. A püspök nélkül nem szabad keresztelni, sem szeretetlakomát tartani. Ignác szerint minden egyes közösségben csak egy püspök van körülvéve presbitériumától és diakónusaitól (Sm 8,2; Fil 2,1; 3,3; 7,2; 8,1, Sm 7,2). Ignác az egyetlen az apostoli atyák között, aki világosan már három szolgálati rendet különböztet meg és felsorolja: püspök, presbiter, diakónus (Magn 2,1; 6,1; 13,1). Ő az első, aki használja a katolikus Egyház (&☐☐●✠&⋈☒ ✎☞&&●⋈✠❖☐① kifejezést a közösség eucharisztikus gyülekezetének megjelölésére. A katolicitás fogalom azonban nem az egyetemes Egyháznál kezdődik, hanem a helyi egyháznál, a közösségnél. Ennek az oka: ahol Krisztus, ott a katolikus Egyház. Hol van még inkább Krisztus jelen, mint ott, ahol az Eucharishtiát ünneplik.

Az Eucharisztia koinonia-teremtő funkcióját azzal is hangsúlyozza, hogy az Eucharisziát agapének nevezi. Ekkor ugyanis még az Eucharisztia nem vált el a szeretetlakomától és ezáltal jelszerűen is jobban kifejeződött az Eucharisztia közösségteremtő hatása és az, hogy az Eucharisztia gyökeresen a közösséggel és Krisztussal megélt személyes szeretetre és odaadásra irányul (amit a dokétákkal szemben szintén fontos volt hangsúlyozni). Azt, hogy az Eucharisztia mennyire át kell, hogy hassa a hétköznapi életünket, azzal fejezi ki Szent Ignác, hogy az egész keresztény életet eucharisztikusnak tekinti: „nem lelem örömet a romlandó táplálékban... Isten kenyerét akarom, mely Jézus Krisztus teste... azt az italt kívánom mely az Ő vére, a romolhatatlan szeretet”<sup>82</sup> (Róm 7,2-3). „Isten gabonája akarok

<sup>82</sup> Vanyó, L., *Az ókeresztény Egyház irodalma I.*, Budapest 1997, 79.



*lenni, amelyet a vadállatok foga őröl meg*” – írja ugyanott a vértanúságba induló püspök. És tudjuk, hogy ebből az őrölt gabonából készült kenyér válik Krisztus testévé az Eucharishtiában. Az Eucharishtiának individuális hatásokat is tulajdonít, pl. megtöri a Sátán erejét és a halhatatlanság gyógyszere, de ezekhez a hatásokhoz is csak a közösség által juthatunk hozzá, ezért szólítja fel Ef 13,1-ben a keresztényeket, hogy gyakrabban gyülekezzenek össze „Isten Eucharishtiájára”.

### 1.3. Szent Jusztinosz

A 150 körül írt *Első Apológiájában* nála találjuk meg először az eucharisztikus ünnep menetének a leírását. Itt a témánk szempontjából fontos elemekre hívjuk csak fel a figyelmet.

1. A celebráns szerepe: *„a testvéri gyülekezet vezetője elé kenyeret hoznak és egy kelyhet vízzel és borral... hálát ad... mikor befejezi az imát és hálaadást, az egész ott álló tömeg jóváhagyólag felkiált: Amen*<sup>83</sup>. Ezt a hálaadást a celebráns egyedül végzi, a közösség szerepe abban csak a jóváhagyó Amen, nem úgy mint az azt követő imákban.
2. Az Eucharisztia inkarnacionalista modellje: Az Eucharisztia *„a megtestesült Jézus Krisztus, Megváltónk, az Isten Igéje által a mi üdvösségünkért felvett testet és vért”* jelenti, *„amiből vérünk és testünk az átváltozás értelmében táplálkozik”* (66,2). Ebből az idézetből látjuk, hogy az Eucharishtiát megkülönbözteti közönséges ételtől és italtól (a megtestesülés modelljét használva), de őt még nem az elemek átváltozásának a kérdése foglalkoztatja, hanem az Eucharishtiát magukhoz vevők átváltozásáról beszél. Azért a feltámadás napján veszik magukhoz a keresztények az Eucharishtiát, mert az a „feltámadás magva” és befogadói a feltámadás értelmében változtatja át.
3. Az Eucharisztia vételének feltételei: Ezt a „táplálékot” szintén csak a megkereszteltek vehetik magukhoz és azok, akik ugyanazt hiszik (az Eucharisztia tekintetében is), amit az Egyház. *„Ezt az eledelt magunk között Eucharisztia néven ismerjük. Csakis az részesülhet benne, aki meg van győződve tanításunk igazságáról, és megtisztult a keresztség fürdőjében”* (66,1.). Ez megfelel a mai római katolikus tanításnak, mely szerint az Eucharisztia protestánsokkal közös vételének feltétele az, hogy minden lényegi hitigazságban először egységre jussunk. Nem lehet tehát az Eucharishtiát az egység válogatás nélkül használható eszközévé tenni.

---

<sup>83</sup>

Justinus, *I. Apológia* 653., in Jungmann 28.

4. Az Eucharisztia mint áldozat: a *Dialógus* 117,3-ban azt olvassuk, hogy az Eucharisztia emlékünnep, melyben a keresztények „*fölidézik Isten Fiának érettünk viselt szenvedéseit*”. Mivel a zsidó Trifónnal folytatja párbeszédét, ezért többször idézi Malakiás próféta jövendölését, mely az Eucharishtiában teljesedett be, melyet áldozatnak (thüszia) nevez (Dialógus 41,3; 117,1). Az I. Apológia 13. fejezetében arra a vádra válaszol, hogy a keresztények ateisták, mert nem ajánlanak fel áldozatot az istenségeknek: „*Az egyedüli Istenhez méltó imádás ez: nem pusztítani el tűzben azt, amit ő táplálásunkra teremtett*”, hanem használni és hálát adni neki érte „*ünnepélyes imák és himnuszok szavaiban*” (I. Apol. 13,2).
5. Az Eucharisztia szociális vonatkozásai: a 65. fejezetben azt olvassuk, hogy a diakónusok nem csak a jelenlevőknek, hanem a távollevőknek is elviszik a kenyeret és a bor-víz keveréket. Ez jelzi, hogy az Eucharisztia, nem csak a konkrétan összegyűlt közösség számára bír jelentőséggel, hanem minden egyes Eucharisztia az Egyház egészére vonatkozik, sőt az egész világra akar hatni, amikor hálát adunk benne Istennek a világ teremtéséért és a megváltásért (Dialógus 41,1). A 67. fejezet az Eucharisztia szerves részeként tekinti, hogy a jómódúak adakoznak, ami összegyűlt azt a vezetőhöz viszik és ő segíti belőle az árvákat és az özvegyeket.

#### 1.4. Szent Iréneusz (+ 202 körül)

##### 1.4.1. Recapitulatio és megistenülés az Eucharishtiában

A II-III század fordulóján élt Iréneusz fő műve az *Adversus Haereses*, melyben főleg a gnosztikusokkal vitatkozik. Az Eucharishtiát, hogy biztosítsa az ószövetség és új szövetség közötti folytonosságot, az egyetlen *oikonomia* részeként tekinti és az anakephalaiosis szentségként. Isten üdvözítő műve a teremtéssel nem fejeződött be, hanem maga a teremtés a megváltással egy természetfölötti rendbe emeltetett fel, ahogy a földbe vetett mag egyrészt a teremtés adományaként termést hozva és kenyérré sítve, másrészt Isten ajándékaként válik Krisztus testévé. Nemcsak a régi teremtés teljesedik be az újban, hanem az ószövetség is.

Lyoni Iréneusz Egyházról való koncepciójában az *incarnatio*-t és a *recapitulatio*-t összekapcsolja. Az Egyház „*recapitulatio in Christo*”, minden embernek a Krisztusban való rekapitulációja, mert az Egyházban az inkarnáció tartósan folytatódik. Az emberben

eltorzított istenkép Krisztusban helyre lett állítva és ezt az új életet közlik nekünk a szentségek és mindenelőtt az Eucharisztia<sup>84</sup>. Ahogyan a megtestesülés húsvéthoz és Krisztus megdicsőüléséhez vezet, így az Eucharisztia a feltámadásra, a halhatatlanságra és a dicsőségre rendel bennünket: megistenít<sup>85</sup>.

Irénéusz ezért szakadatlanul ismétli a csodálatos csere elvét. „Ő azzá vált, amik mi vagyunk, hogy minket azzá tegyen, ami ő maga”<sup>86</sup>.

#### 1.4.2. Az eucharisztikus *realpraesentia*

Inkarnációs principiuma alapján azonban, akárcsak Jusztinosz, az eucharisztikus adományokat egészen szomatikus-realpraesentikus értelemben érti, amennyiben a mi testünk amely „húsból, idegekből és csontokból áll, Krisztus testéből valóban táplálékot nyer” (Adv. Haer. 5, 2, 3, PG 7, 1125).

Krisztus azt mondta tanítványainak, hogy: „ajánlják fel Istennek minden teremtmény zsengejét, nem mintha szüksége lenne rájuk, hanem hogy ők maguk ne bizonyuljanak hálaatlannak” (17,5). A gnosztikusok ugyanis azt mondták, hogy Istennek nincs szüksége áldozatunkra, amely - mivel azt amúgy is, csak az általuk hibásnak tartott és megvetett teremtett javakból tudnánk felajánlani - megsértené Istent. Velük szemben mondja Irénéusz, hogy Istennek valóban nincs erre szüksége, nekünk viszont szükségünk van a konszekrált javakra, melyeket Isten elfogad, tehát nem lehetnek rosszak és megvetendők (a gnosztikusok megvetik a testet és az Eucharisziáról is csak spiritualizáló értelemben hajlandók beszélni).

Jusztinosznál és Irénéusznál még Krisztus *realpraesentia*-jának egészen szomatikus értelmezéséről van szó, ami nem sokat ad hozzá az Eucharisztia ekkleziológiai tárgyalásához, de utat készít a középkor eucharisztia-tanához.

#### 1.4.3. Az Eucharisztia mint áldozat

Irénéusz aláhúzza az Eucharisztia áldozati karakterét. Többnyire az Egyház anabatikus áldozatát érti ezalatt, amelynek az áldozati adományát (*oblatio*) Isten tiszta áldozatnak

---

<sup>84</sup> Vö. Congar, Y. , *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in *MySal* IV/1, 388

<sup>85</sup> Vö. uo.

<sup>86</sup> Thaler, 97.

(*sacrificium*) tekinti (Adv. Haer. 4,18,1). Tanítja a hálaadás és az áldozat azonosítását. Áldozunk, amennyiben Isten jótetteiért köszönetet mondunk és teremői ajándékait megszenteljük (Adv. Haer. 4,18,6). Az Egyház áldozata mindig Jézus üdvözítő eseményének emlékezete. Az Eucharisztia az új szövetségnek az új áldozata, amely egy új népnek felel meg. Ez az új áldozat a teremtésnek a rekapitulációja, összefoglalása, és az új népnek a létrejötte.

Az új szövetség beteljesíti az ószövetség áldozatát a Mal 1,6-14 értelmében, ahol arról olvasunk, hogy Isten nem leli tetszését a személyes odaadás nélküli áldozatokban, és ezért mondja, hogy *„nem az áldozatok tisztítják meg az embert...hanem a felajánló lelkiismerete teszi elfogadottá az áldozatot”*(18,3). Ebben a gnosztikusokkal is egyetértenénk, viszont Malakiás jövendölése egy olyan ételáldozatról beszél, amelyet majd Istennek tetszően minden nép körében bemutatnak: *„napkeltétől napnyugtáig nagy az én nevem a népek között. Jó illatú áldozatot mutatnak be mindenütt, tiszta ételáldozatot a nevemnek”* (Mal 1,11). Sem a zsidó, sem a gnosztikus nem ezt az áldozatot mutatja be Istennek, hanem csak az Egyház, melynek: *„tanítást adott az új szövetség új áldozatáról, arról az áldozatról, amelyet az Egyház az apostoloiktól kapott, és az egész világon felajánl Istennek”*<sup>87</sup>, (17,5). Tehát nem elég megmaradni az ószövetség pusztán külsődleges áldozatainál, de az sem elég, hogy a gnosztikusok módjára az áldozatnak csupán egy spirituális értelméről beszéljünk, vagy hogy úgy tekintsük azt, mintha csak egy egyszerű szóesemény lenne (Acta Ioannis 9.fej.), hanem fontos az Eucharisztia „testi jellege”, és hogy azt Krisztus parancsa szerint ténylegesen felajánljuk tiszta áldozatként, és magunkhoz vegyük<sup>88</sup>. Mert ahogyan a teremtés javai testi életünket táplálják, a konszekráció után a halhatatlanság táplálékává lesznek, hiszen abban Krisztus az egész testi-lelki emberrel akar egyesülni, hogy így az embert üdvözítse és feltámassza. Ami a megtestesülésben csíraszerűen adva van, azt Krisztus keresztáldozata bontakoztatja ki (ami az új szövetség áldozatának, az Eucharisziának lényegi tartalma), ami az ember lelkébe áttevődve odaadást és áldozatos lelkületet eredményez és kisugárzik a keresztény ember cselekedeteire. Ezért Iréneusz össze is kapcsolja az Eucharisziát az alamizsnával a Péld 19,17 és Mt 25,34-36 alapján.

---

<sup>87</sup> Jungmann, 30.

<sup>88</sup> Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a gnosztikusok bár nem tartották áldozatnak az Eucharisziát, mégis anyagellenes beállítottságuk ellenére gyakorolták. Megtalálhatók náluk ortodox kijelentések pl., hogy az Eucharisztia hatásának a bűnök bocsánatát és a halhatatlanságot tekintik (Acta Thomae 50. fej.), de az eon-elméletből származó eretnek kifejezések is. A gnosztikusok egy külön csoportja, az enkratiták mivel nem ittak bort ezért vizet alkalmaztak az Eucharisziánál (aquarianusok).

#### 1.4.4. Eucharisztia és Szentlélek

Iréneusz megvilágítja az Egyház és Isten Lelke kapcsolatát, hivatkozva az 1Kor 12,4-11-re mondja, hogy Isten az Egyházban mindenkit a Lélek más adományával tölt el. Ebből a Lélekből azonban nem részesülhetnek azok, akik nem tartoznak az Egyházhoz. Mert ahol az Egyház, ott az Isten Lelke (*ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei*) és ahol az Isten Lelke ott az Egyház és minden ajándék. Mindazok akik őt nem birtokolják, nem tápláltnak az anya emlőjénél és semmit sem kapnak a tiszta forrásból, amely Krisztus testéből fakad és folyik (Adv. Haer. 3,24,2).

A Lélek tehát az Egyház Lelke, a Lélek osztja (közli) magát az embereknek a szentségi üdvökonómia segítségével. Az Eucharisztia az a legkitüntetettebb hely, ahol a Lélek működik, és ahol az Egyházat élteti.

A tiszteletreméltó Szűz Mária képmása az Egyház, amely Krisztust a hívőknek nyújtja az Eucharishtiában. Iréneusz elmondja, hogy amikor Polikárp, szmirnai püspök Rómába látogatott, Anicetusz pápa átengedte neki az Eucharisztia végzését<sup>89</sup>. Ebben megmutatkozik, hogy Róma és Kisázsia lényegileg egyetértett az Eucharisztia értelmezésében és végzésének módjában.

## 2. Görög egyházatyák

### 2.1. A szír Didaszkália

Görög nyelvű egyházfegyelmi értekezés (ordo), amely a III. század első évtizedeiben Szíriában íródott.

Itt is megjelenik a koinonia tágabb értelmezése, amikor arra buzdít, hogy „*mutassanak be felajánlást azokért, akik elaludtak*” (252), illetve amikor azt mondja, hogy a látogatóban járó püspököt meg kell hívni, hogy ő végezze az Eucharishtiát. De nemcsak az egyetemesség szempontját hangsúlyozza, hanem a helyi Egyházét is, amikor arra buzdít, hogy senki ne rövidítse meg Krisztus testét egyetlen tagjával sem azáltal, hogy az Úr

---

<sup>89</sup>

Iréneusz levéltöredéke Viktor pápához, in Hist eccl. 5,24.27.

napján nem jön el az összegyűlte közé (124). Ez az írás is a keresztény áldozat szellemi oldalát hangsúlyozza az anyagival szemben.

A közösség és az Eucharisztia vonatkozásában a következő szöveg jelentős a *Didaszkhalia* II. 59, 1-3-ból:

*„Buzdítsd a népet, óh püspök, hogy az Egyházat korán reggel látogassák.....és soha ne hiányozzanak, ott mindig összegyülekezzenek... és Krisztus testét ne károsítsák.... mert ti vagytok Krisztus tagjai, ne vesszettek el az Egyházon kívül.... mert Krisztus a Fő jelen van és közösséget tart veletek. Nem szabad a Megváltót figyelmen kívül hagynotok, vagy őt tagjaitól elválasztani, vagy mellőznötök vagy elpártolnotok tőle, sem pedig testét megosztani, sem az Isten ígényénél az ideiglenes szükségleteiteket az életetekben többre becsülni.... hanem az Úr napján jöjjetek mindnyájan az Egyházba”<sup>90</sup>.*

Ez a szakasz a következő elemeket tartalmazza:

1. A rendszeres összegyülekezés szükségessége az Egyházban, az Úr napján, ami feltétlenül az Eucharisziára utal.
2. Az Eucharisztia ünneplésében való részvétel belső indoka a Krisztus testében való tagságunk. Krisztus testeként a közösség, Krisztus eucharisztikus teste által közösségbe kerül a Fővel, és egységgé növekszik.
3. A gyülekezet Krisztus feltámadása napján, az Úr napján jön össze.
4. Az Eucharisztia ünneplés mindig egyben igehirdetés is volt (vö. ApCsel 2,42-47).

## 2.2. Római Szent Hyppolitosz (+253)

### 2.2.1. Az Eucharisztia mint az Egyház anamnézise

A görög atyák az Egyházat annak szakramentalitásában mutatták be. A legelsőek közül Római Hyppolitosz az egyike azoknak, akik az Egyház szakramentális dimenzióját felmutatják, amely Egyház a keresztség lélekfürdőjében a Krisztusba vetett hit által és az Isten iránti szeretetben újjászületett. Az Egyház valóban anyja a hívőknek, mert az Egyház Krisztust „szívükben megszüli”. Mégis számára az Egyház nem tisztán szellemi, lelki, hanem éppannyira látható és hierarchikus közösség is. Az Egyház a szentek gyülekezete (vö. Dan. I. 14) a Szentlélek erejének a keresztényekben való működése a feltétele annak, hogy azok ehhez az Egyházhoz tartozzanak. Hyppolitosznak a 215-re datálható egyházi

---

<sup>90</sup> Thaler, 102.

rendjében, a *Traditio Apostolica*-ban (Trad. Ap. 10) találhatjuk meg a legrégebb fennmaradt anafórát, amint azt a III. század kezdetén a római liturgiában használták. Az anafóra egy püspökszentelés keretében áll. Két részre oszlik teológiailag, az első dicsőíti Istennek Jézus Krisztusban végbevitt üdvözítő műveit. Az első rész kifejti a patrisztikus azonosítást, miszerint az Eucharisztia egyenlő az anamnézissel. Magától értetődő, hogy mindenki magához veszi az adományokat.

### 2.2.2. Az Eucharisztia mint áldozat

Az anafóra második része Jézusnak az ismétlésre adott parancsához kapcsolódik és megvilágítja az Egyház tetteit. A cselekvő alany itt a „mi”, az „*ecclesia*”, tehát elsődlegesen a konkrét közösség. Az *ecclesia* tetteit itt megemlékezésnek ismerjük fel (○ℳ○■≡○ℳ❖■□✠), amelynek tárgya Jézus halála és feltámadása, tehát a pászka misztérium. A közösség tette is áldozatként jelenik meg, egy felajánlás értelmében (□□□❖✠ℳ❖□□○ℳ❖■❖□✠ ◆□≡■ ☉☉□◆□■ &☉✠ ◆□≡ □□◆ ≡❖□✠□■). Ennek során nem a kenyér és a bor anyagának önértékű áldozati bemutatásáról van szó, hanem arról, hogy a közösség az Úr megemlékezését csak a követés és az önátadás érzületével realizálhatja. Nincs tehát új áldozatbemutatás, hanem Jézus Krisztus áldozatára emlékezünk és azt jelenítjük meg.

Dániel könyvével kapcsolatos kommentárjában (9,27) kijelenti, hogy amikor az Antikrisztus eljön, vége lesz az áldozatoknak, „*amelyeket most minden helyen és minden nemzetben bemutatnak*”.

### 2.2.3. Eucharisztia és Szentlélek

A *Traditio Apostolica* őrzi egy teljes eucharisztikus ima szövegét. Ebben már szerepel a kettős epiklézis: „*Kérve kérünk, küldd el Szentlelkedet a Szentegyház áldozatára, gyűjts egybe mindnyájunkat, és add meg, hogy minden résztvevő szent teljék el Szentlélekkel*”<sup>91</sup>. Ebbe az összefüggésbe tartozik az adományok konszekrálása, a Szentlélek itt konkrétan ezekre az adományokra van lehívva, a Szentlélek által megszentelt adományoknak a befogadása a közösséget a saját megszenteltségében és Szentlélekben való közösségében valósítja meg. Az epiklézis tehát ekkleziológiailag transzparanssé válik, mivel a

<sup>91</sup> Jungmann 34.

#### 2.2.4. Eucharisztia és hivatal

### 2.3. Nagy Szent Bazil (329-379)

#### 2.4. Jeruzsálemi Szent Cirill (+ 386)

7



érzékelhető külső valóság), de a *substantia* átváltozik Krisztus testévé és vérévé. Azzal is a valóságos jelenlétet tudatosítja, ahogyan katekumeneit a szentáldozásra tanítja: „*jobbodon a Király fog helyet foglalni: készíts tehát bal kezeddél trónust jobb kezéd számára...vigyázz, hogy el ne szórj belőle valamit*” (*Catechesis* 23). A szentáldozás hatását elsősorban a *theiosis*-ban az isteni természetben való részesülésben látjuk: „*Krisztus testét és véréét magunkhoz véve Krisztussal egy testűek, egy vérűek leszünk. Így leszünk Krisztushordozókká, minthogy Krisztus teste és vére elosztódik tagjainkban. Így részesülünk...az isteni természetben*” (*Catechesis* 22). Áldozatnak nevezi az Eucharisziát, mely mérhetetlen javára válik a lelkeknek, akikért az Eucharisztia során könyörgünk (5,8 köv.), tehát hatása nem korlátozódik a jelenlévőkre.

## 2.5. Aranyaszájú Szent János (+ 407)

Őt nevezik az Eucharisztia doktorának „*doctor Eucharistiae*”, mert ő tanítja legvilágosabban Krisztus *realpraesentia*-ját, amikor egyenlőségjelet tesz a historikus és eucharisztikus test közé. A *realpraesentia* számára egyszerre a felmagasztalt Úr *actualpraesentia*-ja is. Az *actualpraesentia*-n Aranyaszájú Szent János a következőt érti: „*Krisztus most is jelen van és tevékenykedik*” (II. Tim. hom., 2,4; PG 62,612). Ezért ez az áldozat attól függetlenül, hogy Pál vagy Péter mutatja be, ugyanaz, mint amit Krisztus egykor a tanítványainak adott, és most a pap valósítja meg. (Ep. II. Tim. hom. 2,4; PG 62,612).

Az 1Kor 10,16-tal kapcsolatos homiliájában („*a kenyér, amelyet megtörünk nemde Krisztus testében való részesedés*”) nem a  $\bigcirc \mathfrak{M} \blacklozenge \square \mathfrak{M} \approx \blacklozenge$  kifejezést használja, hanem a  $\& \square \mathfrak{H} \blacksquare \blacklozenge \mathfrak{H} \blacklozenge \infty$ -t, mert nemcsak részesedésről van szó, hanem egyesülésről is, mert mi egymással is és Krisztussal is össze vagyunk kapcsolva. „*Nem fogsz te az egy testből tápláltatni és egy másik egy másiktól, hanem egy és ugyanabból mindnyájan. Mert mi mindnyájan egy kenyérből veszünk. Ha tehát egy és ugyanabból, akkor mi mindnyájan ugyanazzá is válunk*” (vö. 1Kor hom. 24,2; PG 61,200).

A IV. századi görög atyákkal együtt Aranyaszájú Szent János elhelyezi az Eucharisztia és az Egyház közé a kopulát, ami nem más mint Krisztus, tudniillik Krisztus nélkül nincsen Eucharisztia és nincsen Egyház.

Krisztus áldozatának megismételhetetlensége és egyedülállósága értelmezésének szempontjából komoly támpontot jelent a Zsidókhöz írt levéllel kapcsolatos homiliájának gondolatmenete: „*De hát nem ajánlunk fel naponta áldozatot? De igen; azonban ilyenkor*

*halálának emlékeztétét (anamnésin) üljük... nem mutatunk be /minden alkalommal / más-más áldozatot, mint a főpap tette az ószövetségben, hanem mindig ugyanazt, vagy inkább az áldozat emlékeztétét” (17,4). Hangsúlyozza, hogy „nem ember teszi azt, hogy a felajánlott adományok Krisztus testévé és vérévé váljanak, hanem maga Krisztus... általunk cselekedve” a pap által kiejtett jézusi szavak hozzák létre a tökéletes áldozatot (In Proditione Judae Hom. 1,6). Azt, hogy mennyire nem a pap önhatalmú tetteről van szó, hangsúlyozza azzal is, hogy a Szentléleknek az áldozati adományokra való lehívásáról is beszél. Krisztus a „lakoma Ura”, láthatatlan jelenléte nem korlátozódik az átváltoztatásra, hanem átjárja az egész liturgiát, pl. amikor a pap áldoztat, az Úr keze a láthatatlan osztogató (Homília Máté evangéliumához 50,3). Jézus a pap és a feláldozott.*

## 2.6. Alexandriai Szent Cirill (+ 444)

Nála szerepel Krisztus testének teológiája. Az emberek egysége Krisztus testében a megtestesülés tényén nyugszik. *„Amennyiben ő azokat, akik benne hisznek egyetlen testben... misztikus részesedés által megáldja, egy testté teszi azokat önmagával és egymással... mert amikor mi mindnyájan az egy kenyérből részesedünk, mindnyájan egy testté válunk (vö. 1Kor 10,17) mert Krisztust nem lehet megosztani... szent teste által mindnyájan az egy Krisztussal egyesülünk. Tekintsük tagjainkat többnek... mint a mi sajátunkat.”* (Joan. comm. 11).

A misztikus részesedésnél egyértelműen az Eucharisziáról van szó. Általa a pogányok is taggá válnak, az egyetlen és ugyanazon testnek a tagjává válnak (✠◆❖◆◆○☪ ☞☐✠◆◆☐◆☒)<sup>92</sup> (PG 74,341). Cirill szerint a Krisztus testében való egység három lépésben valósul meg. Első Krisztus individuális teste, második az eucharisztikus test, harmadik Krisztus társadalmi teste az Egyház, amelynél Krisztust és az Eucharisziát nem lehet elválasztani. Az Egyházat Cirill is elsősorban az Eucharisztia által fölépített közösségeként érti.


## 2.7. Konklúzió

---

<sup>92</sup> Thaler, 113.

Amikor az apologéták azt állítják, hogy a keresztényeknél nincs áldozat, akkor csak azt mondják, hogy pogány vagy ószövetségi értelemben nincs, mert Istennek nincs szüksége a mi adományainkra. Az Eucharishtiában az áldozatnak az a hiteles, eredeti szelleme valósul meg, amelyért a próféták harcoltak. Szent Iréneusznál már nem az volt a fő gond, hogy a keresztények áldozatát elhatárolja a pogányokétól, vagy zsidókétól, hanem hogy a spiritualizáló gnózissal szemben hangsúlyozza, hogy a felajánlott adományok az anyagi világból származnak. Kiemeli, hogy a hívek kenyeret és bort hoznak az oltárra, így a figyelem az Egyház felajánlására irányul és már nem említi, hogy ez az az áldozat, amelyet Krisztus felajánlott és szüntelenül felajánl. Csak Hyppolitosz állapítja meg, hogy az Egyház áldozata annak a megemlékezésnek beteljesedése, amellyel felidézzük Krisztus megváltó szenvedését: „Ezért tehát halálának és feltámadásának emlékét ünnepeelve...”. Az egész II-III. század szóhasználatában az Eucharisztia az alapvető fogalom.

A konstantini fordulattal, amikor rendszeressé válik a keresztségnek az élet végéig való elhalasztása és az alexandriaiak spiritualizáló teológiájának hatására egyre inkább az áldozás helyett a liturgiában ábrázolt misztériumban annak a szemlélése által akarnak részesülni, egyre kevesebben áldoznak, pedig eddig természetes volt, hogy csak az vehetett részt az Eucharishtián, aki áldozott<sup>93</sup>. Az Eucharishtiát elsősorban megjelenítő emlékezőként értik, melyben Jézus életének eseményei a megtestesüléstől a kereszthalálon át a mennybemenetelig jelenvalóvá lesznek, és maga Jézus Krisztus is mint cselekvő (aktuális jelenlét) és mint áldozati adomány. „A hit által berajzoljuk elménkbe a mennybéli valóságok szemlélését, hogy Krisztus... aki meghalt, feltámadt és felmenet a mennyekbe értünk... a szimbólumok közvetítésével most is feláldoztatik... látjuk, hogy még mindig meghal, feltámad és felmegy a mennybe”<sup>94</sup> (Mopszvesztiai Theodorosz, Hom. Cat. 15,20). A század görög atyáira a műstagógikus katekézis jellemző, amely mára feledésbe merült, és amely azt hangsúlyozza, hogy mit cselekszik Jézus most a szentségein keresztül értünk és bennünk, ill. Egyházában.

1. Az Eucharisztia cselekvő szubjektuma az  mint ünneplő közösség.
2. Az Eucharisztia anamnézis: Jézus Krisztus áldozata a közösség által megjelenítettik.

<sup>93</sup> Schneider, 298.

<sup>94</sup> Schneider, 299.

3. Az eucharisztikus adományok és a közösség Szentlélek által megszenteltetnek. Az egyházatyák tanítása szerinti kettős epiklézis az Eucharisztia ünneplésén belül az összegyűlt Egyházra is vonatkozik.
4. A püspök hivatalát kiváltképpen az Eucharisztia vezetésében gyakorolja.
5. Alexandriai Kelemennél és Órigenésznél túlzottan előtérbe került az Eucharisztia spiritualizálása, emiatt az Eucharisztia ekkleziológiai vonásainak nem jut hely tanításukban.
6. Bazil az ige és az Eucharisztia által létrejövő közösséget, mint Krisztus testével és a Szentlélekben való koinonia-t érti. Ez a pneumatológiai aspektus gyakorlatilag csak az ortodox teológiában és Egyházban jutott érvényre és ott volt kihatása.
7. Az 1Kor 10,16-17 tanítását Aranyaszájú Szent János újra fölveszi és következetesen keresztül viszi, s így tanújává lesz a közösségnek mint „Krisztus testének”<sup>95</sup>.

### 3. Latin egyházatyák

#### 3.1. Szent Ciprián (+258)

##### 3.1.1. Eucharisztia és egység

Az Egyháznak Ciprián számára sakramentális-ontológiai struktúrája van. A keresztségben született és az Eucharishtiában épül fel. Ennek során a lakoma-elemek nemcsak Krisztus testét, vérét, szenvedését, hanem a keresztyén népet is szimbolizálják: Az egy kenyér a sok gabonamagból, és a sok szemből préselt bor ábrázolják a Krisztusban eggyé váló népet. A bor és a víz összekeverése azt szimbolizálja, hogy ahogyan a két elem többé nem választható szét, éppígy Krisztus és az Egyház sem (vö. Ep. 63,13; PL 4,384). Az Egyház tehát Cipriánnál mindenekelőtt az eucharisztikus gyülekezet, amely akkor képződik, *„amikor mi testvéri közösségként összejövünk és Isten papjaival az isteni áldozatot ünnepeljük”* (vö. De orat. Dom. 18).

Az Eucharisztia mint Irenaeus-nál és Tertullianus-nál, úgy Cipriánnál is az egység sakramentuma és végeredményben a Szentháromságos Isten egységének misztériumán alapul. Az Eucharisztia és a liturgikus gyülekezet közötti kapocs a látható szinten a

---

<sup>95</sup> Vö. Thaler, 114.

püspök. Vitathatatlanul ő a közösség feje. Ő az előjáró, különösen az Eucharisziánál, ő szenteli a papokat, a diakónusokat, és alacsony fokú klerikusokat. „*Az Egyház, püspökével, azaz pásztorával összekapcsolt nyáj*” (vö. Ep 69,8). „*A püspök az Egyházban van, az Egyház a püspökben, és ha valaki nincs a püspökkel, az nincs az Egyházban*”<sup>96</sup>;

Az Eucharisztia Cipriánál az egység jele és gyümölcse. Az Eucharisztia az egység bizonyítéka. Az egység alapja az Egyházban az Úrnak az egyesítő jelenléte. Ez az egység Krisztus és igéje által működik. Ez az ige áterjed szentségileg a kenyérre és a borra, és közvetlenül az Egyház realitására is vonatkozik. Az Eucharisztia tehát az a szentség, amely egyidejűleg a gyümölcse és a jele a már fennálló egységnek Krisztus és a keresztény nép között. Az egység tehát nemcsak gyümölcse az Eucharisziának, hanem már annak előfeltétele is.

### 3.1.2. Ciprián univerzális ekkleziológiája

A „*De Ecclesiae Catholicae unitate*” című művében írja „*Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata...*” (Ep. 43,5; PL 4,377). Pétert tekinti az Egyház egyetlen alapjának és az egység őseredeti alakjának, amely az egyetlen püspök körül csoportosul. Amennyiben Ciprián a püspökkel való egységet a helyi Egyházban a Róma püspökével való egységre átvive kezdi értelmezni, megkezdődik vele egy hangsúly eltolódás az Eucharisziára centrált és monarchikusan felfogott helyi Egyházzól a *Catherda Petri*-re alapított egyetemes Egyházra. Cipriánál az összegyűjtött ekkleziológiáját figyelhetjük meg, a helyi Egyház Eucharisztia ünneplésére alapozott ekkleziológiája mellett.

### 3.1.3. Az Eucharisztia mint áldozat

Azt állítja, hogy Jézus „*ugyanazt ajánlotta fel, mint Melkizedek, tudniillik kenyeret és bort, azaz testét és véré*” (Ep. 63,4), ami azonban Melkizedeknél csak előkép volt, az Krisztusban valósággá vált. Krisztus az Atyaisten főpapja, aki önmagát ajánlotta fel az Atyának, a presbíterek is *sacerdos*-ok, de csakis Krisztus helyetteseként. Az eretnekek Eucharisziája érvénytelen, mivel elszakadtak az Egyháztól, a húsvéti bárányt ugyanis csak otthon lehet fogyasztani (De Ecclesia Catholicae unitate 8). Itt is látható, hogy az

---

<sup>96</sup> „*et si quis cum episcopo non sint, in Ecclesia non esse*” (Ep 69,8; PL 4,406 A-B)

Eucharisztia milyen mélyen összefügg az Egyház egységével az egyházatyák gondolkodásmódjában<sup>97</sup>.

Az Eucharisziát *sacrificium dominicum*-nak nevezi (az Úr áldozata), de szinte sohasem említi a keresztáldozathoz való kapcsolatát. „*Nem azért hívja áldozatnak, mert a keresztáldozatot jeleníti meg, hanem mert Krisztus az utolsó vacsorán felajánlotta, és most is állandóan felajánlja a pap által*”, miközben szemét akkor is, most is bizonyára a kereszt áldozati halála felé fordította, illetőleg fordítja. Ebben az értelemben jegyzi meg Ciprián, hogy minden áldozat alkalmával megemléjtük Krisztus szenvedését, hogy az az áldozat lét-oka, „*mert az Úr szenvedése az az áldozat, amelyet felajánlunk*” (Ep. 63,17)<sup>98</sup>. Tehát tartalmilag ugyanúgy vallja azt, hogy Krisztus szenvedése válik jelenvalóvá az Eucharisziában, de az áldozat kifejezést csupán az Eucharisztia megünneplésekor végbemenő esemény megnevezésére használja. Ahogy a bort vegyítik a vízzel, úgy forr össze a nép Krisztussal áldozatában (Ep. 63,13). Az Eucharisztia a hívők gyülekezetének közösségi hódolata, amelyben a „bukottak” csak a bűnbocsánat után vehetnek részt (Ep. 16,3.), s melyre senki sem jöhet üres kézzel (kenyeret és bort hoznak). Nála is megjelenik, hogy az Eucharisztia által létesített koinonia nem korlátozódik az aktuálisan jelenlévőkre, hanem azok javára is válik az Eucharisztia, akikről megemlékeznek (testvérek és jótevők (Ep. 62,5), elhunytak (Ep. 1,2). Teatullianus-nál világosabban kifejezi, hogy az áldozat bemutatása a papság feladata. Azt írja, hogy a jövőendő üldözések miatt mindennap inni kell a kelyhet, hogy készen álljunk vérünket ontani Krisztusért (Ep. 58,1).

### 3.2. Szent Ambrus (+ 397)

Hangsúlyozza Krisztus *actualpraesentia*-ját az úrvacsora ünneplésében, de az eucharisztikus esemény anamnetikus dimenzióját, valamint Krisztus testének és vérének Krisztus szavainak erejével megvalósuló *realpraesentia*-ját is ismeri. „*Amikor a tiszteletreméltó szentséget hozza a pap, már nem saját szavait használja, hanem Krisztus szavait... Ez az a szó, amely mindent teremtett... mennyivel inkább van ereje ahhoz, hogy azt, ami létezik, tovább léteztesse, de mássá változtassa*” (De sacramentis 4,4-6). Itt is már hangsúlyozza a pap jelentős szerepét, kiemeli azt, hogy nem saját hatalmánál fogva, hanem

---

<sup>97</sup> Jungmann, 43.

<sup>98</sup> Jungmann, 44.

Krisztus szava erejével hozza létre a szentséget. Ennek szem előtt tartásával fogadható csak el protestáns testvéreink számára az erős „hozza létre” kifejezés.

Ambrus áldozatnak tekinti az Eucharisziát, de nem abban fejezi ki áldozati jellegét, hogy a keresztáldozatot megújítja, hanem azzal, hogy Krisztus egyszer ontotta értünk véré, de most is „*ő ajánlja fel általunk, mert az ő szava szenteli meg az áldozatot*” (Zsolt 38,25). Az áldozati jelleg tehát az itt és most, az Eucharisziában megvalósuló eseményből ered.

Az Egyház Ambrusnál menyasszony, szűz, anya, mint a második, harmadik század atyáinál is láthattuk. Mária a második Éva, a „*Typus Ecclesiae*”<sup>99</sup>. A keresztség és az Eucharisztia nála központi szerepet kap. Emögött az Egyház szakramentális struktúrája áll, mely szerint az Egyház mint anya, gyermekeit a keresztségben szüli, és a szentségek által táplálja. Nincs élet az Anyán, az Egyházon és szentségein kívül.

### 3.3. Szent Ágoston (IV-V. század)<sup>100</sup>

Szent Ágoston (+430) teológiájában az Eucharisztia és az Egyház belsőleg összekapcsolódik. 3 fejezeten keresztül fogjuk ezt bemutatni: 1. A közösség mint Krisztus teste 2. Krisztus eucharisztikus és ekkleziális teste 3. Az egység mint az Eucharisztia hatása.

#### 3.3.1. A közösség, mint Krisztus teste

Az Egyházat Krisztus testének tekinti egészen konkrét és élő módon. Számára a közösség Krisztus teste. Krisztus testét pedig csak a Szentlélekkel való kapcsolatban szemlélheti:

*De Spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi. (2) ... „Non potest vivere corpus Christi nisi de Spiritu Christi. (3) Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem, 'Unus panis', inquit, 'unum corpus multi sumus' (1Kor 10,17, 4)*

*O sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum caritatis! (5)”*<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> Ambrosius, In Luc II. 7; Thaler 123.

<sup>100</sup> Vö. Thaler, 126-141.

<sup>101</sup> In Io. ev. Tr. 26,13.

Ebben a szövegben Krisztus teste és Lelke közötti kapcsolat a következő elemeket tartalmazza:

1. A hívők Krisztus testévé kell, hogy váljanak, ha ők Krisztus Lelkéből akarnak élni.
2. Krisztus Lelkéből csak Krisztus teste élhet.
3. Krisztus teste, csak Krisztus Lelkéből élhet.
4. Ezt a Krisztus teste és Lelke közötti korrelációt az 1Kor 10,17-tel alapozza meg Ágoston úgy, hogy az eucharisztikus kenyér, az eucharisztikus test és a misztikus test egymással belső összefüggésben állnak és egymásra irányulnak.
5. Ágoston Krisztus Lelke és teste közötti összefüggést a Jn 6,52 összefüggésében még részletesebben kifejti. Mivel Krisztus teste a világ életéért van, azért mindannak, aki élni akar, ebben a szentségben van az élete, azáltal, hogy a szentség befogadója Krisztus testébe inkorporálódik (*incorporetur, ut vivificetur...*).

Ágoston a donatistákkal szemben azt tanítja, hogy nem az Egyház, a papság a szubjektuma a szentségi cselekménynek, hanem maga Krisztus, mint jelenlévő cselekvő. Az Egyház tehát nem hatalmat, *potestas*-t gyakorol, hanem *ministerium*-ot, szolgálatot.

Krisztus testének vételét és a Krisztus testében létet oly komolyan és teljes igazságában veszi, hogy az következményekkel bír az Egyházra nézve is, de Ágoston nem elégszik meg Krisztus testének pusztá evésével és vérének ivásával, hanem mivel sokszor gonoszok is eszik, ennek a Lélekben való részesedésnek is kell lennie (vö. In Ev. Joan. Tr. XXVII 11). Különbséget tesz a pusztá jel (*sacramentum*) és a tulajdonképpen „*res*” között. Aki csak külsőleg (*foris*) veszi a szentséget, a valóságot magát azonban belsőleg nem (*rem ipsam intus*), az saját ítéletét eszi és issza (Epist. 185, 11.50). Így Ágoston szerint csak azok tartoznak Krisztus testéhez, és azok valóságos tagjai az Egyháznak, akik Krisztusban vannak (különbözve azoktól, akik az Egyházhoz csak mint *societas*-hoz tartoznak hozzá). Ágoston különböztet a szentségek külső és belső realitása között, különösen az Eucharisztianál, mert a szentségek dolgok, testi, érzékelhető realitások. A szentségek azok között, akik azt befogadják, *communio sanctorum*-ot hoznak létre, de egy külső, test szerintit. A szentségek azonban kegyelmi és üdvösségi hatást céloznak meg, ez pedig csak a Szentlélek által valósulhat meg. Az Egyház ezért Ágoston számára „*communio societisque sanctorum*”. Tehát külső és belső realitása mindazoknak, akik valóságosan és a valóságban is a szentek közösségében élnek, amelyre a keresztyének hivatottak. Erre a



közösségre gondol ő, amikor a keresztény népről beszél (a közösség „*populus*”, „*christianitas*”).

A közösség mint Krisztus teste az áldozat összefüggésében is bemutatásra kerül Ágostonnál:

„*Hoc est sacrificium Christianorum: „multi unus corpus in Christo”. (1) Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur*” (2) (De Civ. Dei 10,6).

A keresztények áldozatában sokan egy testet képeznek Krisztusban. A közösség, amely az Eucharisztia szentségében ezt az áldozatot megvalósítja, abban a dologban, amit feláldoz, maga is feláldoztatik.

Az Egyház *oblatio*-ja lényegi vonatkozással bír Krisztus egyszeri keresztáldozatához<sup>102</sup>. Az Egyház áldozata a keresztáldozat memóriája, és szakramentuma. Krisztus a pap és az áldozat, egyszer lett áldozattá saját személyében, de a szentségben minden nap feláldozzák a világ népeiért (Ep. 98,9). Az Eucharisztia megemlékezés: „*az egyszer felajánlott azonos áldozat emlékét ünneplik, mégpedig úgy, hogy szentül felajánlják azt, és részesülnek Krisztus testében és vérében*” (Contra Faustum 20,18). Ő is beszél arról, hogy halottakért, sőt még földi dolgokért is föl lehet ajánlani az Eucharisziát. A pusztá ritualizmussal szemben hangsúlyozza, hogy az igazi áldozat a belső odaadás Istennek és azzal az áldozattal való egyesülésünk, amelyet Krisztus felajánlott és szüntelenül felajánl és ennek csak jele minden ebből fakadó külső tett. Ezzel hangsúlyozza az áldozatban rejlő szimbolikus jelentést is: „*a látható áldozat a láthatatlannak szentsége vagy szent jele*” (De Civ. X,5). „*Minden cselekedet, amely szent közösségben egyesít Istennel, igazi áldozat*” (De Civ. X,6). Igazi áldozat az irgalmasság minden cselekedete és ha az ember magának meghalva az Istennek él. Azt, hogy az Egyház is áldozatot ajánl fel, megtudjuk az Isten városa 20. fejezetéből<sup>103</sup>, amikor azt írja, hogy az Egyház a Főnek, Krisztusnak a teste, azért őáltala tanulja felajánlani magát (az SC 48. átvette ezt a megfogalmazást). Krisztus

---

<sup>102</sup> Vö. Thaler 126-131.

<sup>103</sup> Vö. Jungmann, 59.

egyszerre pap és áldozat, a keresztények pedig osztoznak Krisztus papságában, mert Krisztus tagjai, hiszen áldozatának szentségi megújításául kapta az Egyház mindennapi szentség gyanánt az Eucharisziát, és avégett, hogy a keresztények ennek a Főnek a testévé lehessenek. Ebben az Eucharisztia Egyházat konstituáló értelmét is felfedezhetjük.

### 3.3.2. Krisztusnak az eucharisztikus és ekkleziális teste

Az eucharisztikus és ekkleziális test közötti kapcsolat Ágostonnál fő téma. Mindig újra az 1 Kor 10, 17-nél kezdi el: „*Unus panis, unum corpus multi sumus...*”.

Ez az eggyé válás az egy testben megelőzi a Krisztussal való eggyé válást. Amit tehát az 1Kor 10,16 kimond, azt Ágoston a Sponsus-Sponsa (Krisztus Egyház) képével mutatja be: Az egész Egyház Krisztus jegyese, akinek a jegyessége Krisztus testében bírja kezdetét, az összekapcsolódás és az egyesülés a testben (*caro*) jön létre.

Az eucharisztikus test vétele által valósul meg Krisztus és teste, az Egyház közötti egyesülés, kapcsolat. Krisztus és a közösség már nem kettő, hanem „*Christus totus, caput et corpus...*” ahogyan gyakran tanúsítja Ágoston (vö. En. in Ps. 138,2; D. div. Quaest. 83). Az eucharisztikus adományok vételekor mondott „Amen”, Ágoston tanítása szerint kifejezi az eucharisztikus és ekkleziális test közötti kapcsolatot, mert hirdeti, hogy az istentiszteletre összegyűjtött keresztényeknek, mint Krisztus teste tagjainak és az oltárra helyezett Krisztus testnek a titka azonos s mindkettőre „Amen”-t mond a keresztény (Serm. 272; PL 38,1247). Ezzel az „Amen”-nel a közösség Krisztus eucharisztikus testében felismeri az aktuális életprincipiumát, Krisztus misztikus testének és legitim tagságának az okát (Sermo 227; PL 38,1001).

1. Ágoston nagy hangsúlyt fektet arra, hogy az áldozók tudják, hogy mi az, amit magukhoz vesznek, és hogy naponta vegyék magukhoz. Az Eucharisztia tudatos vételére buzdít.
2. A kenyér Krisztus teste és a bor Krisztus vére, és a konszekráció az ige által történik (*per verbum Dei*). Megvallja Krisztus *realpraesentia*-ját a kenyérben és a borban.
3. Az úrvacsora adományai azonosak a testtel és vérral, amit a bűnök bocsánatára adott Krisztus.

4. Az adományokat Ágoston azonosítja a befogadókkal, azzal a feltétellel, hogy helyesen vették magukhoz (*si bene accepistis*), akkor ők azok, amit magukhoz vettek, tehát Krisztus teste (*vos estis quod accepistis*).
5. Krisztus eucharisztikus és ekkleziális teste közötti azonosságot ő az 1Kor 10,17-tel alapozza meg: „*egy kenyérré, egy testté leszünk*”.
6. A keresztények azt fogadják be, amik ők maguk és ők azok, amit befogadnak, és ezen azonosság alapján mondja ki, hogy „*Corpus Christi, quod est Ecclesia*” (De. gen. ad litt. 11,24; PL 34,442).

Közelebbről nézve az Egyház, mint Krisztus teste egyedül a katolikus Egyház:

„*Ecclesia catholica sola est corpus Christi*” (Ep 185 11 50; PL 33, 1284).

Ágoston azonban Krisztus ekkleziális testében nem egy pusztá ideát, trancendentális képződményt lát, számára Krisztus teste empirikus, mégis egyszerre belső valóság: a Krisztushoz való odatartozás. Ezt a belső hozzátartozást, az Egyháznak azonban csak azok a tagjai vehetik igénybe a maguk számára, akik a szentekhez tartoznak, és akiket a Szentlélek betölt. Helytelen volt Ágostonnak spiritualizált egyházfogalmat tulajdonítani, ami egy eucharisztikus ekkleziológia szempontjából nem lenne használható. Ő a Krisztus teste (ami az Egyház) kifejezés alatt nem csak a Krisztusra vonatkozottság láthatatlan valóságát érti, hanem egyúttal annak külső látható, szociálisan fogható megnyilvánulását is. A láthatatlannak a láthatóhoz rendeltsége éppen az Eucharisztia ünneplésében nyilvánul ki, ahol a „jó keresztények” („boni Christiani”) szentségüket és Krisztus és egymás iránti szeretetüket kinyilvánítják, „és ott lesznek ők leginkább ecclesia catholica”.

### 3.3.3. Az egység mint az Eucharisztia hatása

Krisztussal és a keresztényekkel való egység ezért a szakramentum ajándéka. Ezt az egységet a Lélek hozza létre, az egység „*opus proprium Spiritus Sancti*” (Sermo 71,20,63; PL 38, 463 köv.). Így az Eucharisztia „*signum unitatis*” (In Io. Ev. tr. 26,13; PL 35,1613) és a *Christus totus*-ra, *caput et corpus*-ra irányul és azt célozza (In Io. Ev. tr. 26,13; PL 35, 1613).

Ki tartozik Krisztus testéhez az Egyházhoz?

Még ha Ágoston is csak a szenteket jelöli Krisztus testéhez tartózonak, azért a bűnösök sincsenek az Egyházból kivetve, mint ahogy sokan félreértik Ágoston tanítását. Ágoston ekkleziológiájában a személyes, egzisztenciális dimenzió mellett (az Egyházhoz e

dimenzió szerint csak a szentek tartozhatnak hozzá) létezik szakramentális-institucionális dimenzió is és pusztán az objektív szinten való hozzátartozás lehetősége. A szakramentális-institucionális dimenzió az egyház-tagság kereteit is kijelöli. Aki az Eucharishtiában részesül, még ha csak külsőleg is, mégiscsak a közösséghez tartozik. Mindnyájan testvérek akár szentek, akár bűnösök: „*Tamen propter sacramenta frater est, sive bonus, sive malus*” (Gesta coll. Carth. 3,227 köv.; PL 11,1403). Így lehetnek olyan heretikusok és skizmatikusok, akik a test egységétől ugyan el vannak választva, de mégis járulnak a Szentáldozáshoz. Így viszont saját ítéletüket eszik és isszák, mert az egy kenyér az egység szakramentuma. Az Eucharisztia által eredményezett egység összefüggésében találja meg a helyét az eucharisztikus Pax: Az Úr imája után. A pap azt mondja „*pax vobiscum*” és azután a keresztények megcsókolják egymást, „*in osculo sancto*”, szent csókkal. A csók a béke jele (*pacis signum est*), és a szív érzései kifejezésének kell lennie (Serm. 227; PL 38,1105).

Így az eucharisztikus Pax intenzív jele az eucharisztikus közösségnek. *Terminus technicus*-sá vált a Katolikus Egyházhoz tartozás kifejezésére a „*pax catholica*”, és ugyanazt jelenti, mint a *communio*, azaz a szentáldozás közössége vagyis eucharisztikus közösség.

### 3.4. Konklúzió

A latin Egyház eucharisztikus ekkleziológiája

„*Hiszem az egy, szent, katolikus, apostoli Anyaszentegyházat, a szentek közösségét*”. A szentek közössége később betűzött formulának vitathatatlanul keleti eredete van. A *communio sanctorum* keleten a misztériumokban, elsősorban az Eucharishtiában való részvételt jelenti, míg Nyugaton inkább a szent személyekkel, patriárkákkal, prófétákkal, apostolokkal, mártírokkal és minden szenttel való közösségre vonatkozott. Keleten a szentáldozás előtt egy felhívás hangzik ✠☩ ☩☩☩☩☩ ☩☩☩☩☩ ☩☩☩☩☩ ☩☩☩☩☩ és itt a ☩☩☩☩☩ kifejezés nem pluralis-ban szerepel, hanem dualis-ban és nyilvánvalóan a konszekrált elemeket jelenti. A koinonia ezért úrvacsora-koinoniát jelent. A *sancta* egyébként a latin fordításban is jelenti a konszekrált elemeket és az Eucharisztia szakramentumának egészét. Míg Keleten ez a kifejezés egészen az úrvacsorára korlátozódik, addig Nyugaton ez a formula jelentőssé vált az egyházértelmezés számára, annak olyan egyetemes értelmet adva, melyhez a szentek közössége is hozzátartozik, és amely Egyházban az Eucharishtiában való *communio* által jön létre az egész Krisztus testtel való közösség. A latin ekkleziológiában tehát a közösség

nagy szerepet kap, minden *ecclesia* egyben *koinonia* (*communio*) is és szent misztériumokban részesedő közösség. Ezt a közösséget a következőképpen lehet jellemezni:

1. a hitnek a közössége;
2. a szentségek közössége; itt az Eucharisztia az egység jele és köteléke;
3. hierarchikus közösség, amelynek középpontjában a püspök áll.

Fontos megfigyelni, hogy minden egyes Egyház, Isten Egyháza, amely Korintusban van és amely Rómában, s minden Egyház az egyetlen Egyházat képezi: a katolikus Egyházat. A püspök által vezetett helyi egyházak magukat egy átfogó közösség tagjaként értelmezik és egy *communio*-t képeznek egymás között. A fermentumok küldésének szokása ennek, a püspök és közösségei közötti *communio*-nak a kifejeződése, amely közösségek nem tudnak ugyanannál az oltárnál saját püspökükkel összegyülekezni. Ennek a szokásnak a nyoma egész sokáig élt Róma püspökének, a pápának a stációs istentiszteleteiben, amikor a pápa által konszekrált kenyérből egy fermentumot küldtek át a másik templom Eucharisziát ünneplő közösségének. A fermentum szokásában nem összegyházi aspektust kell látnunk, hanem sokkal inkább az egyes közösségeknek püspökükkel való *communio*-ja kifejezését. Hasonló jel volt a püspöknek a papjaival való koncelebrációja. A latin Egyházban tehát egy olyan eucharisztikus ekkleziológiáról beszélhetünk, mely nem szűkül le a konkrét helyen Eucharisziát ünneplő közösségre, hanem mind a világon elterjedt Egyházzal, mind az előttünk élt szentekkel (akik ugyanabban a szent misztériumban részesedtek vagy részesednek mint mi) való közösségünk (*communio*) forrásává válik.

Az eucharisztikus ekkleziológiához a latin atyák a következő elemekkel járultak hozzá:

1. A helyi egyházak *communio*-ja és ezáltal az Egyház egysége. Az Eucharisztia ennek az egységnek a szakramentuma.
2. A püspök a közösség középpontja és köteléke, mindenelőtt az Eucharisztia által.
3. Minden közösség, Isten Egyháza és az összes egyház együtt képezi csak az egy és egyetlen katolikus Egyházat. A közösség katolicitását az univerzális katolicitásban való részesedésként lehet megérteni.
4. Ágoston tanítása, amely a középkoron keresztül folytatódik, még ma is jelentős, főleg abban a tekintetben, hogy az ekkleziális és eucharisztikus test közötti azonosságot kimondta.

#### 4. Kora-középkor atyái (VII-X. évszázad)

A Karoling időkben (VIII-IX. század) az Egyház és az Eucharisztia közötti viszony a Krisztus teste teológiában, pontos fogalmiságban lezárásra került. A szerzők egyhangúan egy dinamikus egységet állítottak Krisztus individuális (megtestesült) teste, az eucharisztikus (misztikus) test és Krisztus teste, az Egyház között. Alapjában ez ugyanaz a titok, amely három realitásban valósul meg, melyek ugyanazt a „Krisztus teste” nevet viselik. Krisztus misztériuma az Egyházban a szentségek segítségével jut el a céljához. Ezért nevezik a szentségi testet, misztikus testnek is, ami azt jelenti, hogy egy misztériumra vonatkozik, és egy misztériumot valósít meg, míg az Egyházat, mint testet ezután Krisztus valódi testének nevezik, mert ez (ti. az Egyház) a cél, amelyre az üdvösség misztériumának egész oikonomia-ja irányul. Így teszi az Eucharisztia az Egyházat Krisztus testévé. Auxerre-i Haimo († 891) állítja ezen három realitásnak az egységét (vö. Auxerre Haimo kommentárja in Epist. 1 ad Cor. C. 10). Damaszkuszi Szent János (+749) és Sevillei Szent Izidor kivételével alig volt jelentősebb teológus ebben a korszakban.

#### 5. Eucharisztia és Egyház a középkorban

##### 5.1. XI-XII. század

A germán népek számára az antik keresztény képies gondolkodás nagyon nehezen volt hozzáférhető. Ezért az egyházatyák szövegeit másképp értették, melyet nagy buzgósággal olvastak. A germánok között egy dologi gondolkodás uralkodott. Nem csoda, ha azután az eucharisztia-tanban a *realpraesentia*-t elválasztották az anamnézis-től és a lakoma ünnepléstől. Csak arra törekedtek, hogy megértsék a szomatikus *realpraesentia* megvalósulásának módját. Az eucharisztikus lakoma azonban egyre inkább háttérbe került és az Eucharisztia imádása került előtérbe. Az allegorizálás és már nem a Bibliára irányuló teológia kezdett az Eucharisztia értelmezésén eluralkodni. További oka az eucharisztikus lakomának, sőt a *communio*-ban való részesedés visszaszorulásának (ami pedig még az első századokban gyakori volt, Ágoston pl. napi áldozásról, részben vasárnapi áldozásról beszélt, az Ep. 54,2-ben), a tömegek „megtérésében” található. Sokan voltak csak névlegesen keresztények, anélkül, hogy a kereszténységet magát tényleg felfogták volna.

Így a *communio*-ban való részesedés nem lehetett továbbra is szabály. A laikusoktól az évente három szentáldozást követelték meg (karácsonykor, húsvétkor és pünkösdkor), mégis még ez is nehéznek bizonyult, hogy a tömegetől ez a parancsot behajtsák. Ezért a IV. Lateráni zsinat 1215-ben csak a húsvéti áldozást írta elő (DS 812).

Az eucharisztia-tant egyre jobban meghatározta Krisztus testének és vérének *realpraesentia*-ja létrejöttének kérdése. Az ezzel kapcsolatos teológiai diszkusziót, az úrvacsora viták (844) váltották ki először Paschasius Radbertus metabolista és Rathramnus szimbolista felfogása között, amely ellentét újra fölütötte fejét a második úrvacsora vitában, amelynek kiváltója Tours-i Berengar (+1088) volt, aki éleseszű szimbolistaként csak a belső lelki valóságát hangsúlyozta az úrvacsorának, és a *realpraesentia*-t, akárcsak az átváltozást szigorúan elutasította<sup>104</sup>. A *transsubstantiatio*-tan teológiai és egyházi válasz volt erre a IV. Lateráni zsinaton 1215. A zsinat elvetette mindkét szélsőséget, a buta realizmust és a szubjektivist szimbolizmust. Nem találta meg azonban a szintézist a *realpraesentia* és a jelszerűség között. Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatára vonatkozóan ez a teológiai fejlődés egészen negatívan hatott. Az eucharisztia-tan fontos aspektusainak sora kiszorult a tudatból. Így pl. az univerzális, kozmikus, üdvösségtörténeti perspektívája a görög atyáknak, és különösen Ágostonnak az ekkleziológiai látásmódja. A *realpraesentia*-nak szinte elszigetelt tárgyalása, egyoldalú koncentrációt jelentett a *transsubstantiatio*-ra<sup>105</sup>.

#### A második Eucharisztia-vita

Ez már az európai közvéleményt is foglalkoztatta. Tours-i Berengár (+ 1088) levonja Rathramnus gondolatmenetének természetes következtetését, hogy a szentmiseáldozatot ugyanarra a szintre süllyesztette ezzel, mint az ószövetség áldozatai; azzal az apró különbséggel, hogy az ószövetségi áldozatok a jövő előképei voltak, az újszövetségé pedig „*eleven emlékeztető, jelképes formában, valami már létezőre*” (*De Sacra Coena*), a kenyér és a bor csak Krisztus emberi testének jelképe lehet, hiszen ő a világ végéig Isten jobbján ül. Ezzel a misét lényegi tartalmától fosztotta meg, mert hogyan tud kapcsolatba hozni a konszekrált elemek vétele Krisztussal, ha nincs jelen bennük Jézus Krisztus. Több színóduson elítélik és alá kell írnia (1059-ben) Humbertus de Silva Candida bíboros (+ 1061) által megfogalmazott, szélsőségesen realista hitvallást: „*a kenyér és a bor... az*

---

<sup>104</sup> Vö. Thaler, 152-153.

<sup>105</sup> Thaler, 152-153.

átváltozás után nem csak szentség, hanem Jézus Krisztus valóságos teste és valóságos vére; a pap kezei érzéki módon (*sensualiter*), nem csak szentségileg, hanem a valóságban megfogják és megtörik, és a hívek fogai megrágják” (DS 690). A szélsőséges realizmusnak (amely nem veszi komolyan a kenyér és a bor valóságát) a szélsőséges szimbolizmussal való szembeállítás jelzi az ősegyház reálszimbolikus gondolkodásának elvesztését. 1079-ben VII. Gergely pápa előtt már sokkal pontosabban fogalmazott hitvallást kellett aláírnia, amelyben szubsztanciális átváltozásról van szó (*substantialiter converti*. DS 700).

Ezzel egyidőben Aversai Guitmund (+ 1085 előtt) szintén ezt a megközelítést alkalmazza, előkészítve a *transsubstantiatio* tanát, melyet a IV. Lateráni zsinat 1215-ben átvesz (DS 802): „a dolgok lényege (*substantia*) átváltozik, de... a korábbi íz, a szín és a többi érzéki akcidensek megmaradnak” (De Corp. 3). Mára a szubsztancia fogalom alkalmatlanná vált a metafizikai lényeg átváltozásának kifejezésére, hiszen egyre inkább valami konkrétan megfogható fizikai valóságot jelent a természettudományokban, ezért félreértésekre ad alkalmat. Az egész középkori vita a valóságos jelenlét és a *transsubstantiatio* kérdésére szűkül le. Elszigetelten kezdik tárgyalni az Eucharisziát mint szentséget és mint áldozatot és már nem a lakoma esemény egészének összefüggésében. Ez még Aquinói Szent Tamásnál is megjelenik, aki beszél arról, hogy akik csak lelkiileg áldoznak meg, azoknak az Eucharisztia nem mint szentség és áldozat, hanem csak mint áldozat válik javukra (STh III q. 79a.7)<sup>106</sup>.

## 5.2. A skolasztika virágkora (XIII. század)

### 5.2.1. Aquinói Szent Tamás (1225-1274)

A *Doctor Angelicus* is főleg a valóságos jelenlét kérdésére koncentrál. Elkülönül nála az áldozat, (amelyet felajánlunk) és a szentség, amelyet átváltoztatunk és magunkhoz veszünk, és ezzel az oblatio és a konszekráció is. A *Summa Theologiae* III. részének 83. quaestio-ja misemagyarázat, melyben először tárgyalja a felajánlást (áldozat), azután a felajánlott adományok átváltoztatását, végül magunkhoz vételét. Némi következetlenség látható abban, hogy más helyen az áldozatot megkülönbözteti a felajánlástól, mondván, hogy a szent áldozat akkor jön létre, amikor a felajánlott dologgal „valami történik”

---

<sup>106</sup>

Vö. Schneider, 300-301.



(aliquid fit; STh 2a2ae,85,3 ad 3), vagyis a konsekrációkor. „*A szentmiseáldozat akkor következik be, amikor a pap... könyörög az elfogadásáért*” (STh 3a,83,4). Másrészt Tamás bizonyos fajta tartózkodást tanúsít abban, hogy a misét áldozatnak nevezze, mert amikor áldozatra gondol, azonnal és teljesen a keresztáldozat felé fordul. Krisztus szenvedése igazi áldozat volt (*verum sacrificium*; STh 3a,74,4), igazi feláldozás (*vera immolatio*), a mise ennek csak újramegjelenítése (*imago quaedam repraesentativa*, 83,1). Amennyiben azonban ez a szentség Krisztus szenvedésének megújítása (*repraesentatur*)... „áldozati természete van” (*rationem sacrificii habet*, 79,7)<sup>107</sup>. Azt a véleményt képviseli, hogy ez a *repraesentatio*, azaz Krisztus szenvedésének a szertartás jelképeiben való megjelenítése a mise egész lefolyására kiterjed (83,5), de máshelyütt hangsúlyozza, hogy ennek központja a konsekráció. Elsőként mutat rá világosan arra, hogy a kenyér és bor külön-külön átváltoztatása annak a jele, hogy Krisztus áldozati halála bekövetkezett, hiszen vére elvált a testétől (80,12 ad 3; 76,2 ad 1;). Az érvényesen felszentelt pap, még akkor is, ha szakadár, „*Krisztus személyében és erejével*” konsekrál és bizonyos módon (*quodammodo*) maga Krisztus (83,1 ad 3). A mise Krisztus szenvedésének gyümölcseiben részesít minket, de nem korlátlanul, hanem „odaadásunk mértéke szerint” (*secundum quantitatem suae devotionis*, 79,5c)<sup>108</sup>.

Tamásnak nincs külön traktátusa az Egyházzal, számára az Egyház mindenekelőtt Istennel való közösség a mennyben, (dicsőség és színről-színre látás) és közösség itt a földön (kegyelem és hit). Az *ecclesia* a földön Tamás számára *congregatio* (*coetus*, *collectio*, *universitas*, *societas*, *collegium*) *fidelium* (STh I. 117, 2.1; III. 8,4.2). Ezek a fogalmak egyrészt az egyetemes Egyházra utalnak (*universitas*, *societas*), másrészt azonban a konkrét közösségre is (*coetus*). Tamás biztosan nem volt a helyi Egyház teológusa, az atyák ekkleziológiája azonban egészen alapvető volt teológiája és ekkleziológiája számára. Mindenesetre Congar szerint az ő ekkleziológiájában még egy pneumatikus, krisztológikus és antropologikus prespektívát láthatunk, ami később egyre inkább veszendőbe ment<sup>109</sup>. Tamás úgy érti az Egyházat, hogy a szentségekben konstituálódik, amelyek Krisztus oldalából jöttek elő (vö. Jn 19,34)<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> Jungmann, 78.

<sup>108</sup> Vö. Jungmann, 78-79.

<sup>109</sup> Vö. Congar, Y., *Der Heilige Geist*, 485

<sup>110</sup> ....*Sacramenta, id est Sanguis et aqua, quibus est ecclesia instituta* (STh I. 92,3; III. 64,2,3).

Témánk szempontjából fontos tanítása az Eucharisztia szentségének az Egyházhoz való viszonyára vonatkozóan az a skolasztikus megkülönböztetés, mely szerint a szakramentum valósága kettős: egyik összetevője, amit jelez és tartalmaz, tudniillik maga Krisztus, a másik azonban „*Est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum*” (STh. III. 80,4,5)<sup>111</sup>.

Tamás szerint tehát a misztikus test definíciója: „*societas sanctorum*”. Ez megfelel az ágostoni tanításnak, mely szerint azok képezik a *societas sanctorum*-ot, akik Krisztust az Eucharishtiában valóságosan belsőleg befogadják, és Krisztus testének élő tagjai. De ez csak látszólag felel meg Ágoston tanításának, mert Ágostonnál a misztikus test Krisztus valódi teste, Krisztus testének az Eucharisztia által jelzett és tartalmazott reális valósága, nemcsak egy jelzett valóság.

A szentekkel való közösség megvalósul Ágostonnál Krisztus ekkleziális testének *realpraesentia*-jában és ez nemcsak lelki, szellemi, mint Tamásnál. Az elválasztás a két valóság között, egy jelzett és tartalmazott (Eucharisztia) és egy csak jelzett (Egyház) között Ágoston számára lehetetlen volt. Tamás úgy definiálja a *res sancramenti (eucharistiae)*-t mint az „*unitas corporis mystici sine qua non potest esse salus: nulli enim patet aditus salutis extra ecclesiam...*” (STh III. 73,3)<sup>112</sup>.

Az Egyház egysége (*unitas ecclesiae*) az Eucharisztia legfőbb hatása, amelyet a Szentlélek eredményez. Ő táplálja az Egyházat és erősíti annak egységét. Tamás szakramentálteológiájában az Eucharisztia az Egyház középpontja és csúcspontja. Ezt a következőkkel alapozza meg: „*bonum commune spirituale totius ecclesiae continatur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento*” (STh III. 79,1.1).

Az Eucharisztia annál fogva, hogy magát Krisztust zárja magába, tartalmaz mindent, amit az Egyház, mint közös jót birtokol. Tamás az egész Egyházra (*totius ecclesiae*) gondol. Amit azonban az összegyházról kimond, az megtartja érvényességét a helyi Egyházra is. A többi skolasztikushoz hasonlóan a misztikus test fölötti papi teljhatalmat a valóságos test fölötti teljhatalomból vezeti le, azaz az Eucharishtiából, a *jurisdictionalis* hatalmat tehát a szakramentális, eucharisztikus hatalomból eredezteti. Tamás szerint a közösség vezetése az Eucharisztia ünneplés vezetésén alapul. Az, hogy az Eucharisztia az Egyház csúcspontja és tartalma, a XIII. században sajnos nem jutott kifejezésre a közösség Eucharisztia-

---

<sup>111</sup> Thaler 165-166

<sup>112</sup> „A szakramentum hatása Krisztus misztikus testének az egysége, amely nélkül nem lehet üdvösség. Senki sem érheti el az üdvösséget az Egyházon kívül...”, Tahler 166.

ünneplésében (pl. a rendszeres *communio* a közösségben), hanem inkább csak a liturgikus jámborságban. Tovább élt a hagyomány széles árama, semmi sem lett feladva, mindent tovább vittek, de előtérben állt az Eucharisztia imádó csodálata<sup>113</sup>.

### 5.2.2. Duns Scotus (+ 1308)

Ő rendkívül erősen hangsúlyozta, hogy az Eucharisztia az Egyház áldozata, mert úgy vélte, hogy csak ezzel tudja megvédeni, hogy a kereszt áldozata egyszeri és megismételhetetlen, ezért azt állítja, hogy Krisztus csak a megbízást és az áldozat hatékonyságát adja, de a közvetlen felajánló maga az Egyház, különben minden mise úgyszintén végtelen értékű lenne. „*A mise az Egyház áldozata (sacrificium Ecclesiae), amely folyvást megismétlődik. Benne az Egyház megjeleníti Krisztus szenvedését (Quodlibetum 20, n. 22)*”<sup>114</sup>. A pap *in persona Ecclesiae* cselekszik, de itt az Egyház nem a konkrétan összegyűlteket jelenti, akiknek Scotus nem is ad tevékeny szerepet, hanem az *Ecclesia generalis*-t. Itt tehát a pap szerepének hangsúlyozása mögött egyre inkább háttérbe kerül a helyi gyülekezet bekapcsolódása az eucharisztikus cselekménybe. Ezzel az eucharisztikus ekkleziológia egyik leglényegesebb szempontja elhomályosult. „*A mise egész különösen (specialissime) javára válik a papnak és általánosságban (generalissime) az Egyház egészének, továbbá különös módon (specialiter) azoknak, akikért felajánlják és akikre a pap alkalmazza gyümölcseit. Ez a hatékonyság a cselekmény természetéből következik (ex opere operato), vagyis az Egyház egésze érdemeinek erejéből (virtute meriti generalis Ecclesiae; Quodl. 20,1,3)*”<sup>115</sup>.

### 5.3. Késő középkor (XIV-XV. század)

Periférikus kérdések egyoldalú hangsúlyozása, pl. a *quantitas*-nak és *substantia*-nak a viszonya a fontosabb központi súlypontokat háttérbe szorította.

A virágzó skolasztika teológusai az Eucharisziát, mint áldozatot tekintik központi témájuknak elődeikhez hasonlóan, és a hozzáférhető patrisztikus idézetekkel támasztották ezt alá. A 14-15. század már nem foglalkozik a mise áldozati jellegével, hanem elveszik a rubrika kérdéseiben (pl. Ockham Vilmos nominalizmusa).

---

<sup>113</sup> Vö. Tahler, 167.

<sup>114</sup> Jungmann, 79.

<sup>115</sup> Vö. Jungmann 79.

#### 5.4. Következtetések:

1. A germánok dologi gondolkodása egyre inkább az Eucharisztia létrejöttének kérdésére koncentrált.
2. A *transsubstantiatio*-tan a közösség és Eucharisztia kapcsolatának kifejlesztésére negatívan hatott. Mégis találunk tanúkat az Eucharisziának ekkleziális értelmezésére (Petrus Damianus, VII. Gergely).
3. Még a skolasztika idejében is, annak jámborságban való individualizmusával együtt és az Egyháznak az eljogiasítása ellenére ismét feltört a szakramentális ekkleziológiai látásmód és az ágostoni befolyás itt is érezhető.
4. A Léleknek a dimenziója újra előjön az Eucharisziának az Egyház általi végrehajtásában. Az Eucharisztia az egység szentsége, amelyet a Lélek teremt meg.
5. A skolasztikus fogalmiságban az Eucharisztia ekkleziológiai vonatkozása láthatóvá válik: a *corpus mysticum* (már nem *corpus verum*, mint a kora középkorban) sztereotíp formulává válik az Egyházra, mint Krisztus testére. E kifejezés magában hordja az eucharisztikus test gondolatát is. De már a XIII. században elveszett a fogalom eucharisztikus eredetének összefüggése, s ezzel az eucharisztikus közösséggel (Egyház) való összefüggés is. Az eucharisztia-tant és az ekkleziológiát kezdték egymástól elválasztani. Az egyes közösségeket egyre inkább az univerzális Egyház pusztá részeként tekintették.
6. Az eucharisztikus-ekkleziális gondolat azonban nem ment teljesen veszendőbe, erről tanúskodnak a tanítások Krisztus testéről, az Egyház önátadásáról Krisztus megemlékező áldozatában és a Szentlélek működéséről és hatásáról az Eucharisziában.
7. Mégis az Egyházat csak a szakramentum hatásaként értik, de már nem szakramentumként. Az Egyház *congregatio fidelium* (keresztény közösség).
8. Az Egyház egysége az Eucharisztia által valósul meg. Ez a központi szándéka és témája a virágzó skolasztikának (Nagy Szent Albert, Szent Tamás). Az Eucharisztia egység aspektusa az ökumenikus párbeszédekben majd alapvető lesz.

9. Az Eucharisztia Tamás számára az Egyház csúcsa és középpontja. Liturgikusan a XIII. században már nem a közösség által ünnepelt Eucharisztia fejeződik ki, hanem az eucharisztikus jámborság<sup>116</sup>.
10. A közösség és az Eucharisztia kapcsolata nem volt a középkori teológia érdeklődésének kifejezett tárgya, másrésről az Egyház szentségi-eucharisztikus és pneumatikus dimenziójáról tett teológiai kijelentések a közösséget nem zárják ki.

---

<sup>116</sup>

Vö. Thaler, 171-172.

## 6. Eucharisztia és Egyház a reformáció és ellenreformáció korszakában (XVI.-XVII. század)

### 6.1. A reformáció

#### 6.1.1. Luther Márton (+1546)

Luther Márton 1520-ban „*Sermon vom Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*” (Wa 27,139-173) és a szintén ebben az évben írt „*De captivitate babylonica*” (Wa 6, 484-573) című művének bizonyos részei az első vitairatok a katolikus szentmise értelmezéssel szemben. A latin vitairatban Luther ennek a szentségnek háromszoros babiloni fogságáról beszél, az első a laikusoktól való kétszín alatti áldozás megvonására vonatkozik, a második a *transsubstantiatio*-tanra, a harmadik pedig a misével kapcsolatos visszaélésre, amennyiben a misét „*egy jó műnek és áldozatnak*” tekintik. A „*Vom Misbrauch der Messe*” (1522) című írásában következőképpen utasítja el Luther a misét, mint áldozatot: „*Mert így ti áldozatának megemlékezéséből egy áldozatot csináltok, és őt még egyszer föláldozzátok*”<sup>117</sup>. A mise elleni harcot Luther egész élete során könyörtelenül végigvitte. 1525 után mégis egy kicsit háttérbe szorult ez, amikor a „rajongók”-kal (*Schwärmer*) és Zwinglivel szemben a reális jelenlétet védelmezte. A 30-as években aztán újra fellángolt a szenvedélye, míg végül a „*Schmalkaldischen Artikeln*” (1537-38) cikkelyeiben azok között a pontok között említette meg, amelyek miatt a pápasággal való minden egyesülési kísérlet megfenneklett<sup>118</sup>.

Nem ok nélkül érkezett az ágostonos szerzetes kritikája, hogy tudniillik a mise nem Istennek tetsző jócselekedet, hanem Isten ingyenes adománya. A „*Beszéd az Új Testamentumról, illetőleg a szentmiséről*” című prédikációjában kifejti, hogy az alapítási szavak Krisztus végakarátát fejezik ki, és bűneink megbocsátásának ígéretét hordozzák, mely testamentumot testének és vérének a pecsétjével erősít meg. Ezért visszaélés, ha a pap ezeket a szavakat halkan mondja, vagy ha a misét emberi műnek és áldozatnak tartják. Hevesen reagál ezzel arra a félreértelmezésre, hogy egy mise akkor is gyümölcsöző, ha személyes hit nélkül pusztán elvégzik az előírt szertartásokat. Az áldozat fogalmat csak a

---

<sup>117</sup> WA 28,44.

<sup>118</sup> Thaler, 175-176.

hívők önfelajánlása értelmében fogadta el, egyfajta ágostoni értelemben vett „láthatatlan áldozatként” a nép dicséretéért és hálaadásaként, amihez nincs szükség papságra, hiszen mindnyájan papok vagyunk. Mivel a mise végrendelet, nem pedig áldozat, ezért az ember része csak az, hogy a hit által hálásan elfogadja. Luther tehát elfogadja Krisztus testének és vérének reális *praesentia*-ját az úrvacsora ünneplése és a vétel pillanata alkalmával, de tartózkodó volt a jelenlét filozófiai értelmezésével és a *transsubstantiatio* fogalmával kapcsolatban. Helyesebbnek tartotta az „*ubiquitas*” illetve a „*consubstantialitas*” alapján történő megközelítést (6,516 köv.). Mivel a hit nélkülözhetetlen feltétel és nem ruházható át, ezért nem lehet misét felajánlani élőkért és holtakért (6,521 köv.). Az 1526-os *Deutsche Messe* csupán az átváltoztatás szavait tartotta meg a római kánonból és eliminált minden utalást az áldozatra. A prefációt az áldozóknak szóló intelommé változtatta. A népnek tevékeny szerepet adott, de teológiai elve ezzel ellentétben a passzivitás volt. Luther elfogadhatatlannak tartotta az átlényegülés fogalmát és „*szőrszálhasogató szofizmusnak*” tekintette (Art. Schmalc.: Wa 50,243). Helyette a következő formulát használja: Jézus Krisztus jelen van a kenyér és bor „*elementen, azokkal és azok alatt*”.

Luther „*Sola fide*” tanából következik, hogy az Eucharisztia Isten ingyenes adománya, „látható ige”, melyet hittel elfogadunk, és ezért szerinte a katolikus ellenvetések, „*még ha úgy is beszélnek a miséről, mint Krisztus szenvedésének emlékezetéről, igazából emberi művet csináltak belőle, melyekkel érdemeket szereznek*”<sup>119</sup> (30,2.611). Az 1530-as *Confessio Augustana* és az 1536-37-es *Schmalkaldeni cikkelyek* viszautasítják, hogy a mise áldozat lenne, bár a 30-as években már kevésbé ellenségesen<sup>120</sup>.

A reformátor ekkleziológiai álláspontját így lehet összefoglalni egyszerűen: Luther szerint csak egyetlen *potestas* van, ami az Egyházat alkotja, az Isten ígéje. Az ígén kívül és a két evangélikus szentségen, a keresztségen és az úrvacsorán kívül Isten nem határozta meg az Egyház különös alkotmányát, sem pedig saját, külön struktúráját. Nincs különös papság sem, sem pedig isteni alapítású pápaság. Az Egyház Luther szerint „*sancta fidelium congregatio*”. Az Egyház maga a lelki láthatatlan Egyház, amely a Krisztussal való egységen, a hiten nyugszik. Az Egyház mindenhol láthatóvá válik, láthatóan megjelenik, ahol Isten ígétét tisztán hirdetik és a Krisztus által alapított szentségeket helyesen

---

<sup>119</sup> Jungmann, 86.

<sup>120</sup> Schmal, 451-452

kiszolgáltatják. Így az Egyház az egyes egyházakban válik láthatóvá, amelyek autonómak maradnak, mégis ráutaltak a szomszédos közösségekkel való kapcsolatra. Összességében a reformátorok ekkleziológiája úgy jelenik meg, különösen Lutheré, mint a hitvallásnak az ekkleziológiája, tehát nem egy szakramentál-institucionális ekkleziológia, hanem sokkal inkább a keresztény életnek és az Isten szent kegyelmében való hitnek az egyháztana, amely hitet és életet Jézus Krisztusban ajándékozott és a Szentlélek által közölt.

Luther alapfogalma a *consubstantiatio*, mely azt állítja, hogy a kenyérnek és bornak substantia-ja megmarad és azokkal együtt Krisztus testének és vérének a substantia-ja is valóságosan jelen lesz.

#### 6.1.2. Kálvin János (+1564)

Vallja Krisztus valóságos és lelki jelenlétét az úrvacsorán, de attól tart, hogy „*Krisztus mennyei dicsőségét csorbítaná, ha újra ennek a világnak múltó elemei közé hoznánk*”, és nem vennék komolyan emberi természetét, ha „*testéhez olyan valamit találnánk ki*”, „*amely nem felel meg az emberi természetnek*” (Inst. IV 17,19)<sup>121</sup>. Lutherrel ellentétben ő nem állítja Krisztus test szerinti jelenlétét a kenyér és bor színe alatt. Csak istensége szerint van jelen az úrvacsora ünneplése során és mivel nem lehet jelen egyszerre Isten jobbján és az Eucharisztia ünneplésében, ezért nem ő száll le újra a földre, hanem a Lélek által bennünket emel fel oda, ahol ő van. Luther vele és Zwinglivel szemben a Krisztus emberi természetének *ubiquitas*-sával válaszol, miszerint a felmagasztalt Krisztus részesül Isten mindenütt jelenvalóságában. Kálvin János azt állítja, hogy a kehely megvonása a laikusoktól a Szentírásnak és Krisztus akaratának a megsértése és Isten népétől „*az úrvacsora felét ellopták*” (Inst. IV 17,47). Ebben a témában a katolikus ellenvetést Husz János (+1415) ellen már a Konstanzi zsinat (1414-1418) megfogalmazta a *concomitantia* tanát, mely szerint bármely szín alatt az egész Krisztus van jelen testével és vérével.

Kálvin megpróbált Luther és Zwingli között közvetíteni és egy eucharisztikus szimbolizmusban a Krisztus testével és vérével való kommunikációt bemutatni. Ezért hangsúlyozza, hogy Krisztus testének az igazsága nekünk adatott. Nekünk kell - jelekkel adva - hogy mi ezek alatt a jelek alatt valóban Krisztus testét és vérét fogadjuk be. A *realpraesentia* kérdésével való szembenállása ellenére a római miseáldozat tagadásában döntő módon egyetért Lutherrel, amikor azt a Sátán tévedésének nevezi (Inst. IV. 18).

---

<sup>121</sup> Schneider, T, *A dogmatika kézikönyve II.*, 303.



Számára az úrvacsora „Krisztusnak a jámborokkal való egyesülésének szentsége, a Szentlélek köteléke és a hívő vétel által” (*fidei manducatio*) (Inst. IV. 17)<sup>122</sup>.

Kálvin számára a megváltás kérdésében minden attól függ, hogy Isten testté lett és ugyanabban a testben támadt fel. Mivel a testi-lét (*Leiblichkeit*) számára mindenek előtt annak térbeli határoltóságától meghatározott, ezért a mennybe menetel az ő értelmezésében tényleges térbeli, világból elmenetelt jelent, ami Jézusnak a világban való időbeli jelenlétét a világ végéig kizárja. Ez okból utasítja el Luther „*ubiquitas*”-tanát. Másrészt vitatja Zwingli felfogását, amely szerint a kenyér és a bor pusztán külső jelek, amelyek segítségével a lakoma Jézus keresztdozatára való hálás emlékezősként valósul meg, miközben hangsúlyozza, hogy a hívek az úrvacsorában Krisztussal valóságos közösségbe lépnek, minek során a kenyér és a bor vétele fontos szerepet játszik: „*A kenyér és a bor szimbóluma által Krisztus valóságosan felajánlatik. A kenyér és a bor nem maga a lényeg (tárgy – Sache), hanem eszköz és szerv (Instrumente und Organe), amelyen keresztül az Úr testét és vérének adja nekünk*”<sup>123</sup>.

A hívők és a felmagasztalt Úr közötti távolság legyőzése a Szentlélek műve. Ő a „*csatorna, amelyen keresztül mindaz, ami Krisztus és ami ő volt, hozzánk érkezik, úgy, hogy mi testtel, lélekkel és szellemmel vele eggyé válunk*”<sup>124</sup>. A Krisztussal való közösség ugyan az úrvacsora specifikus ajándéka, ámde nincs kizárólag hozzá kötve, mivel a Szentlélek más módokon is működik. Az úrvacsorában a Szentlélek igénybe veszi azonban a jeleket – amelyeknek az a szerepük, hogy látható igékként (*verbum visibile*) lepecsételjék és megerősítsék az úrvacsora ígéiben adott ígéreteket – avégett, hogy általuk Krisztus egyszeri áldozatának üdvözítő tartalmát a hívőkhöz juttassa. Mivel Kálvin szerint ebben a jelben Krisztus objektíven nincs jelen, lehetetlennek tartja a *manducatio impiorum*-ot (impíus – istentelen, gaz, átkos). A Krisztussal való egyesülés nem azt jelenti, hogy Krisztus lejön a hívőkhöz, hanem, hogy ők emelkednek föl hozzá a Szentlélek működése által<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Thaler, 178.

<sup>123</sup> Niesrl, W., *Calvins Lehre vom Abendmahl im Lichte seiner letzten Antwort an Westphal*, (FGLP 3, Bd. 3) München 1930, 45.

<sup>124</sup> Niesrl, W., *Calvins Lehre vom Abendmahl im Lichte seiner letzten Antwort an Westphal*, (FGLP 3, Bd. 3) München 1930, 93.

<sup>125</sup> Ez a bekezdés Dr. Puskás Attila egyik szeminaristájának (A.T.) 2004. májusi Dogmatika Tanszék Szemináriumának egyik előadásán tartott kiselőadásának anyaga.

Noha nem tartotta szükségesnek a Krisztussal való egyesüléshez a szentségeket, mégsem beszélt róla ezek (különösen a hit, a keresztség és az Eucharisztia) nélkül. Sok kijelentésében nagyon felértékeli a szentségeket, mégsem vagyunk kötve hozzájuk, és nem szükségesek a Krisztussal való egységhez. Amikor valaki beoltódik Krisztusba, akkor az Krisztus testébe, tehát az Egyházba is beoltódik. Ennek a már meglévő egységnek a kifejeződése az Eucharisztia. Kálvinnál az csak kifejeződése az egységnek; pecsétje, nem pedig oka. Ahogy a keresztség sem egyéni cselekedet, hanem a közösség előtt kell történnie, így az Eucharisztia sem egyedek művének összessége, hanem az eucharisztikus összejövetel a Krisztusban és az ő Lelkében láthatóvá tett Egyház. Nagy súlyt adott az exkommunikációnak is, bármennyire is furcsának tűnhet, és tanítja, hogy mi a feltétele az Eucharishtiában való részesedésnek: méltatlanságunk elismerése, ami által méltók leszünk; a hit és a szeretet. A hitetlennek Krisztus teste nyújtatik, de ő nem Krisztus testét veszi magához, egyszóval különbséget tesz aközött, hogy mi nyújtatik és mi vétetik el. Azt a kérdést teszi fel; hogy vehetné magához Krisztus testét az, aki nincs benne Krisztus testében. Az Eucharishtiával mindig összekapcsolja az ige olvasását is, és ez a kettő egy szinten van. Az Eucharisztia a helyi Egyház cselekménye, ezért nem lehet őrizni és megtartani, és az Egyház normális vagy rendes része, ezért vétele történjék gyakran. Ezt ő sem tudta azonban megvalósítani, először a heti úrvacsorát és annak vételét javasolta, aztán más reformátorokkal is vitatkozott erről és az évi három-négy alkalom jött gyakorlatba. Az Eucharishtiát így határozza meg az *Institutiones*-ban: „*Krisztus ígéretének, hogy 'ez az én testem' megpecsételése és megerősítése*”<sup>127</sup>. A szentségek különleges feladata az üdvbizonyosság megadása. Az aggályosokat, érdekes módon, Kálvin az úrvacsora előtt személyes beszélgetésben nyugtatta meg. Azzal bízta őket, hogy ez az éték nem a tökéleteseknek rendeltetett, hanem a betegeknek és a gyengéknek, hogy a hit és a szeretet érzetét felkeltse és mind a kettő defektusait kijavítsa.

---

<sup>126</sup> Kilian, Mc Donnell OSB, *John Calvin, The Church and the Eucharist*, Princeton University Press, 1967. 156-293. Dr. Puskás Attila egyik szeminaristájának (A.T.) 2004. májusi Dogmatika Tanszék Szemináriumának egyik előadásán tartott kiselőadás anyaga.

<sup>127</sup> Uo. Inst. IV. 17, 4.

Eucharisztia-tanában Platón szupernaturalizmusára és a nominalizmusra is épít. Őt az eucharisztia-tanban nem annyira az elemek kérdése foglalkoztatja, azt annyival intézi el, hogy az elemekbe nem lehet bezárni Istent, nem lehet Krisztust kenyér alakjába zárni. Az ige nála a központi kérdés. „*Krisztus jelenléte csak olyan lehet az úrvacsorában, amely nem köti őt az elemekhez, sem nem zárja be őt a kenyérbe és semmilyen formában sem határolja körül, mert mindezek a dolgok csökkentik az ő mennyei dicsőségét, végül amely nem veszi el tőle alakját, vagy osztja ki őt több helyre egyszerre, és nem öltözteti be határtalan nagyságba (vagy mennyiségbe) a menny és a föld között. Mert ezek szemben állnak az igazi emberi természettel. Két dolgot mindenképp szem előtt kell tartani, hogy semmit sem vonjunk el Krisztus mennyei dicsőségéből, úgy mint ahogy ez akkor történik, amikor romlandó elemekbe öltözik, hogy evilági teremtményhez köttetik*”<sup>128</sup>. Véleménye szerint az emberi természet, úgy mint Krisztus teste is, eszköz, és a megdicsőült emberi természet ugyanúgy emberi természet marad mint a miénk, tehát Krisztus megdicsőült teste ugyanúgy kiterjed, ugyanúgy egy helyen van, nem osztható szét

Kiköti, hogy semmi olyat ne állítsunk az ő testéről, mely ellenkezik az emberi természettel. Szemben áll Lutherral és az *ubiquitas* elmélettel, mely azt jelenti, hogy Krisztus emberi természetével is mindenhol jelen van, így a szentségben is. Azt Kálvin is elfogadja, hogy Krisztus az isteni természete szerint mindenütt jelen van, de emberi természete szerint csak a mennyben, az ő dicsőséges feltámadt testével. Isten mindenhatóságából nem következik, hogy a testet lélekke változtassa. A *realpraesentia*-t Kálvin szóban legalábbis vallotta, és természetesnek tartotta. Zwingli és Luther illetve a „katolikus” közötti álláspontot akarta elfoglalni. Zwingli felfogása virtualista, tehát erő szerinti szimbolista csak jelképben való jelenlét, a realista pedig a lutheri és a katolikus. Itt fejti ki az emberi természet sajátosságait, miszerint annak egy meghatározott helyen kell léteznie meghatározott formában és méretben, ezért nem lehet Krisztust a kenyérbe zárni. Ő velünk van fenségének és hatalmának, de nem testének jelenléténél fogva. Azt a szentírási mondatot, hogy „veletek vagytok mindennap a világ végéig”, egyrészt a kegyelmi segítségre érti, másrészt a fenségének jelenlétére. Azt a mondatot, hogy „nem leszek mindig veletek” viszont úgy értelmezi, hogy testben egyszer s mindenkorra fölmege a mennybe.

Nominalizmusáról azt mondja Kilian, hogy a szentségben van a jel, és a jelzett valóság. Szent Ágostont hívja segítségül. A jel a kenyér és a bor, a jelzett valóság Krisztus valóságos teste és vére szubsztanciálisan. A jelzett valóság neve átruháztatik a jelre. Olyan

---

<sup>128</sup>

Uo. IV. 17, 9.

szoros a kapcsolat a jel és jelzett valóság között, hogy már tulajdonképpen át is ruházhatjuk a Krisztus teste nevet a jelre. Ezért mondja Krisztus a kenyérre, hogy ez az én testem, azaz átruházza a jelzett valóság nevét a jelre, de a kettő nem ugyanaz. Metonimia történik, tehát fogalom- vagy névcsere. Több ószövetségi és egy újszövetségi példát sorol fel, pl.: a pusztai vándorlással kapcsolatban Pál azt írja, hogy a szikla Krisztus és a víz a keresztség, tehát a sziklát Krisztusnak nevezi vagyis Krisztust sziklának, tehát fölcserélhetők a nevek. Másutt a húsvéti bárányt átvonulásnak, az Újszövetségben pedig a galambot Szentléleknek nevezi. Ő ezeket mind egy szintre hozza azzal, hogy Krisztus a testének nevezi a kenyeret. Szerinte a transsubstantiatio elveszi a jelet, a kenyérnek a lényegét, és abban a jelzett valóságot is. A kenyérnek szubsztanciálisan kenyérnek kell maradnia. A szakramentum azt adhatja, amit jelöl. Ha elveszik a szakramentum lényegét, nem adhatja azt, amit jelöl. Kálvin olvasatában tehát a *transsubstantiatio* a *realpraesentia* elvetése. A szakramentum az ő kifejezésében a kenyér maga. Platonista elképzelése, hogy a földi jel által részesedünk Krisztus mennyei testében. Kálvin *realpraesentia*-ja *repraesentatio*. „Mert Krisztus nincs láthatóan jelen, és szemünkkel nem láthatjuk, mint a szimbólumokat, melyek felizgatják emlékezetünket az ő reprezentálása vagy feltüntetése által... Ahhoz, hogy ő legyen jelen nekünk, nem változtatja meg helyét, hanem közli velünk, testének virtusát, mintha az itt lenne”<sup>129</sup>. A Szentlélek okozza Krisztus jelenlétét, amikor a hatást reprezentáló jel a hívővel közöltetik. „Nem ismerünk el más jelenlétet, mint a viszonyét”<sup>130</sup>. A kapcsolatban van a jelenlét. Ha vége az istentiszteletnek, már nincs jelenlét, nincs viszony, tehát nem lehet eltenni a szentséget. Van, ahol még világosabban kifejti, hogy a szentség, a hívők számára szentség, mégis úgy gondolja, hogy nem a befogadó hitétől függ az, hogy az Eucharisztia Krisztus teste-e. Krisztus valós jelenléte a Szentlélek tette, nemcsak egy állapot vagy tény, hanem egy jelenbeli cselekvés és valóság. A Szentlélekkel való hitbeli találkozás a szentségi jelek alatt „*manducatio spiritualis*”, tehát lelki evés. A Szentlélek realizálja és okozza vagy „hatásolja” Krisztus életadó testének és vérének közlését.

---

<sup>129</sup> Corpus Reformatorum (CR) 49:489 (angolból fordítva).

<sup>130</sup> Inst., IV, 17, 13.

### 6.1.3. Ulrych Zwingli (+1531)

Mivel tagadja Krisztus valóságos jelenlétet a Szentségben, ebből arra a következtetésre jut, hogy nem is ajánlhatjuk fel áldozatul, hiszen Krisztust minden nap meg kellene ölni (ez a katolikus tanítás félreértése). Ő nem az adományok, hanem a hívők átváltozását tartja fontosnak, Krisztus isteni természetének erejéből. Krisztust emberi természete szerint nem lehet befogadni. Ebből kifolyólag „ez az én testem” kifejezést így értelmezi: „*ez jelenti az én testemet*” (azaz pusztán „toposz”-ként, ahogy Pál Krisztust sziklának nevezi egy metaforában (vö. 1Kor 10,4). A *Heidelbergi katekizmus* 80. pontja azt mondja, hogy a miseáldozat „*nem más, mint Jézus Krisztus egyetlen áldozatának és szenvedésének megtagadása... és átkozott bálványimádás*”.

1523-ban egy „*Schlussreden*”-t dolgozott ki, amelyben a vitatott kérdésekhez magyarázatul álláspontját fűzte. Az ilyen vitatott kérdések közül az egyik így hangzik: a mise áldozat vagy nem? Téziseinek megindoklására az Isten ígését használta. A XVI. és XVIII. *Schlussreden*-ben olvashatunk erre vonatkozó dolgokat. Luthertől eltérően Zwingli nem csak a szentmisét, mint áldozatot tagadja, hanem Krisztus *realpraesentia*-ját is a kenyérben és a borban. A Trienti zsinat Krisztus reális jelenlétének tagadását elítélte és Krisztus *realpraesentia*-ját a kenyérben és a borban ünnepélyesen definiálta.

### 6.1.4. A reformáció anglikán változata

Az Anglikán Egyház kialakulásához VIII. Henrik (+1547) házassági ügye vezetett. Valódi gyökereit inkább a politikában, mint a teológiában kell keresnünk. VI. Edward (1543-53) és I. Erzsébet (1558-1603) alatt szilárdult meg az Anglikán Egyháznak Rómától függetlenedő tanítása és struktúrája. Teológiai megalapozását az európai reformátorok és a Római Katolikus Egyház tanításának egyfajta ötvözeteként nyeri. Ennek köszönhetően nem is egységes, hanem különböző irányai vannak (pl. anglo-katolikus (*High Church*), independens, puritán (szélsőséges kálvinista), a XVIII. században létrehozott racionalista, liberális *Broad Church* és a velük szemben létrehozott evangélikus szellemű *Low Church*, amit John Wesley (1703-1791) hozott létre stb.). Ez tehát egyfajta exportált reformáció, nincs egyetlen vezéralakja, aki szisztematikus teológiájával lerakná szellemi alapjait. Talán a legjelentősebb gondolkodója Thomas Cranmer, ő az, akinek műveként a Henrik alatt még nagyon mérsékelt protestantizmus kiéleződött (hisz ő még védelmezte az átlényegülést, az egy szín alatti áldozást, a magánmiséket), saját katekizmust (1548), új szertartásrendet (*Book of Common Prayer*, 1550) és új papszentelési rítust vezettek be.

1867 óta tíz évente tartják az ún. Lambeth konferenciákat, mely az anglikán communio egységét hivatott szolgálni<sup>131</sup>.

## 6.2. *Kontroverzteológia*

A tradicionális tanítás tanúi a katekizmusok, messzemenőleg ágostoni irányt mutatnak. Az Egyház egy keresztény nép, közösség, amelynek feje Krisztus, és amely Szentlelkét életadóként birtokolja. Az Egyházzal, mint misztikus testről való elképzelés a XVI. században megőrizte a rangját. A reformátorokkal szemben az apologéták mindig az Egyház láthatóságához ragaszkodtak. Vonakodtak tehát a protestáns kettős Egyház felfogást átvenni egy láthatatlan és látható Egyházzal. Az Eucharisziával kapcsolatban Johannes Eck (1486-1543) Gaspar Schatzgeyer (1463-1527) Cajetan kardinális (+ 1534) neve jelentős. Megvédik a szentmise áldozati jellegét, de kimondják, hogy az nem Krisztus egyetlen áldozatának megismétlése.

## 6.3. *Trienti zsinat*

Ez a zsinat ekkleziológiai problémát nem tárgyalt, mert csak a reformációra akart választ adni. Célzásképpen itt-ott feltűnnek klasszikus ekkleziológiai témák, de az Egyház szentségi struktúrájáról, vagy az Eucharisziához való lényegi vonatkozásáról csak nagyon mellékesen van szó. Egy eucharisztikus ekkleziológia helyett, amelyet a szentségekből kiindulva fogna fel, itt a juridizmus ekkleziológiájához jutottunk. Az Eucharisziára vonatkozóan a zsinat semmi lényegi újat nem tanít, de a „*De ss. Eucharistia*” dekrétumban a 13. ülésen Krisztus reális jelenlétét megerősítette.

I. fejezet címe „*De realpraesentia D.N.I. Christi in ss. Eucharistiae sacramento*”. Itt olvassuk: „*post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum atque hominem vere, realiter ac substantialiter (can. 1) sub specie illarum rerum sensibilium contineri*” (DS 1636).

A Trienti zsinat tanítja, hogy a megváltó jelenléte, *praesentia*-ja az Atya jobbán, és a szentségi *praesentia*-ja *substantia*-jában nem zárja ki egymást. Jelenlétének módja nem magyarázható meg, hanem csak elhinni lehet. A *realpraesentia* Jézus alapítási szavain alapul (DS 1637).

---

<sup>131</sup> Diós, István, *Magyar Katolikus Lexikon*, I., Budapest 1993, 274.

Feltűnik az értelmezésben az Eucharisztia és az Egyház közötti kapcsolat is, amikor a II. fejezetben az szerepel, hogy a szentségnek Krisztus tetteiről megemlékezésnek kell lennie, a bűn és a vétkek elleni ellenszerként és a jövődő dicsőség foglalójaként. Ezután az következik, hogy „...adeoque symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput (1 Cor 11, 3; Eph 5, 23) existit, cuius nos tamquam membra”... (DS 1638).

Ez a következőket eredményezi. Az Eucharisztia Krisztus misztikus teste egységének szimbóluma, amelynek feje Krisztus és tagjai a keresztények, a hit, a remény és szeretet által szorosan összekapcsolódva vele és egymással. Hiszen így folytatódik a latin szöveg.

Míg a protestánsok az Eucharisziát pusztán lakomának tekintették, a zsinat védelmébe veszi annak áldozati karakterét és válaszol a reformátori ellenvetésekre, de nem fejtett ki egy teljes eucharisztia-tant, mivel csak a vitatott pontokat tárgyalta. Az 1551-es 13. ülésen a szentséggel és a valóságos jelenléttel foglalkozott, az 1562-es 21. ülésen az áldozással, a 22. ülésen pedig a misével. Fontos megjegyezni, hogy a zsinatnak még nem álltak rendelkezésére olvasható formában az egyházatyák összes jelentős művei, és ezért az Eucharisztia eredeti liturgikus alakjának és cselekmény jellegének a felismerése nem kaphatott elégséges hangsúlyt.

A zsinat által kihirdetett legfontosabb hittételek a következők: az Eucharisztia szentségében a kenyér és a bor megszentelésétől (*consecratio*) fogva az Istenember Krisztus igazán, lényegileg (*substantialiter*) jelen van (*contineri*) a kenyér és a bor színe (*species*) alatt;

- a teljes Krisztus van jelen mindkét szín alatt... azok minden egyes darabjában;
- a megszentelés által a kenyér egész lényege (*substantia*) Krisztus testének lényegévé, a bor egész lényege Krisztus egész lényegévé változik – ezt a csodálatos átváltozást az egyház „átlényegülésnek” (*transsubstantiatio*) nevezi. (DS 873a-893; DS 1635-1661; „a két szín alatti áldozás nem szükséges az üdvösséghez, mert Krisztus egy szín alatt is teljesen jelen van” (DS 821a – 937 ; DS 1725-1734); - a mise valóságos engesztelő áldozat (*sacrificium*), amelyet Krisztus mutat be a papok szolgálata által, s amelynek áldozata (*victima*) maga Krisztus; - a miseáldozat a krisztusi keresztáldozatot jelképezi, annak emlékét idézi fel, annak üdvözítő erejét alkalmazza ránk ; „mint vérontás nélküli áldozat” Krisztus vérének kiontásával történt keresztáldozat gyümölcseit közvetíti, tehát semmiképp sem ejt csorbát keresztáldozat méltóságán; - helyes a misét az élőkért

és a tisztulásra szoruló holtakért bemutatni avégből, hogy elnyerjék bűneik bocsánatát és segítséget kapjanak. (DB 937a-956; DS 1738-1759).

Az 1562-es I. fejezet kimondja, hogy „*Krisztus az utolsó vacsorán áldozatot mutatott be, melyet Egyházának adott át, úgy, hogy benne keresztáldozata mindenkor jelenvalóvá váljék (repraesentaretur). Ez az áldozat engesztelő áldozat (vere propitiatorium), hiszen benne, bár vértelen módon (incruente) ugyanazt a Krisztust ajánljuk fel, aki véres áldozatként áldozta önmagát (cruente) a kereszten*”. Az áldozatbemutató pap is ugyanaz, csak a megjelenítés módja különbözik. A II. fejezet kimondja, hogy a szentmiseáldozat csupán hozzáférhetővé teszi a keresztáldozat gyümölcseit, hiszen az nem szorul kiegészítésre, ezért fel lehet ajánlani élőkért és holtakért. Ezután a misekánont, szertartásokat, a magánmisét és a latin nyelvet veszi védelmébe.

A reformátorok tanítása ellen az Eucharisztia áldozati jellegéről a 22. ülésen a mise dekrétumban, annak I. fejezetében olvassuk a következőket: „...*in coena novissima, 'qua nocte tradebatur' (1 Cor 11, 13), ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile... relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret*” (DS 1739).

Ez a szöveg Krisztus áldozatáról és az Egyházzal a következőket mondja ki:

1. Krisztus jegyesének, az Egyháznak hátrahagyott az utolsó vacsorán egy látható áldozatot a kereszten egyszer s mindenkorra végbevitt áldozatának megjelenítésére és megemlékezésére.
2. A kereszten való áldozat megemlékezésének az idők végéig folytatódnia kell.
3. Az Egyház az Eucharisziában Krisztus áldozatát ajánlja fel. Ezzel az eucharisztikus ekkleziológiai titoknak egy lényegi komponense szerepel itt.

A II. fejezet a szentmiseáldozatnak keresztáldozathoz való kapcsolatáról szól. „...*una enim idemque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa...*” (DS 1743). Ebből a szövegből a következők fakadnak:

1. A kereszt- és a szentmiseáldozatnál egy és ugyanazon áldozati ajándékról van szó.
2. Ugyanaz mutatja be magát most a pap szolgálata által, aki egykor a kereszten ajánlotta fel önmagát.
3. Csak a felajánlás módja különbözik.



A keresztdozat és a szentmiseáldozat egységével a reformátorok ellenvetése végérvényesen vissza lett utasítva, akik Krisztusnak a kereszten bemutatott áldozatát és az Egyház áldozatát egymástól izolált áldozatként magyarázták. Az Egyház áldozata a történelmileg egyszeri áldozattal szemben áll, és a szentségi megemlékezés annak üdvösséghezó erejének applikálása az Egyház megemlékező cselekvése által.

Ezzel az Eucharisztianak a dinamikus üdvösségtörténeti aspektusa újra előkerült. Sajnos az áldozatnak (22. ülés) a *communio*-tól (21. ülés) és *realpraesentia*-tól illetve az átváltoztatástól (*transsubstantiatio* – 13. ülés) elkülönített tárgyalásának módszere az áldozat alapvető izolálásához vezetett. Ez megállapítható pl. a következő idő katekizmusainak spekulációiban, amelyeknek az utóhatásai még a XX. századig érezhetők. Ezzel az ekkleziális dimenzió is feledésbe merült, hiszen az Egyház áldozata elsősorban a pap által és nem a közösség által hozottként értelmeződik, habár a Tridentinum ezt az igazságot nem hagyta egészen figyelmen kívül.

Hiszen amikor a zsinat a borba vegyített víznek magyarázatát adja a patrisztikus és középkori tradíció értelmében (DS 1748), akkor legalábbis teoretikusan még megőrződik az Eucharisztianak egy közösséghez, mint Jézus Krisztus testéhez való ekkleziális vonatkozása.

#### 6.4. Zsinat utáni időszak

Ez egy deficites ekkleziológia ideje, melyben már nincsen hely az Egyház eucharisztikus tárgyalásának. Az Egyházat egyre inkább mint egy társaságot tekintették, amely úgy van szervezve, mint egy állam, amelynek élén a pápa áll, oldalán a római kongregációkkal. Az Egyház már nem „*congregatio fidelium*”, hanem jogi személy vagy intézmény (*institutio*). A Trienti katekizmus a helyi (*localis*) Egyházat csak az Egyház részeként tekinti. Bellarmin Róbert (1542-1621) a „*De Ecclesia militante*” című művében már egyáltalán célzást sem tesz a helyi egyházra, még kevésbé annak teológiai jelentőségére. Pozitív fordulat J. B. Bossuet-vel kezdődik (1704), amikor újra feltűnt az Egyház teológiai szemlélete. Számára az Egyház olyan misztérium, amelynek forrása a Szentháromság egy Istennek, egy személyes közösségnek a titka. Bossuet figyelmen kívül hagyja a skolasztikusok konklúzióit és visszanyúl a Szentírásra és különösen az észak-afrikai atyák tanítására. Evangélikus oldalról pedig éppen egy ellenkező irányú kibontakozást vehetünk észre. Itt a Trienti zsinat után az Eucharisztianak egy erősen dinamisztikus és

szubjektivistikus interpretációját figyelhetjük meg: az egyeseknek, nem pedig az Egyháznak a szubjektív hite kerül előtérbe. Az úrvacsora a prédikációval szemben egyre inkább háttérbe szorul.

#### 6.5. Konklúzió

1. A reformátorok tagadták a szentmisét, mint áldozatot. Luther nagyon hangsúlyozza a hívők papságát a szentségi szolgálati papsággal szemben, az általános papság hangsúlyozásával szemben Johannes Eck kiemeli, hogy az Egyház (szolgálati papságával) a „*principalis offerens*”.
2. A Trienti zsinat eucharisztikus ekkleziológiája helyett alapvetően jogi szemléletű ekkleziológiát tanít.
3. A Tridentinum a *realpraesentia*-ról szóló tanításában az Eucharisziát a misztikus test egysége szimbólumának tekinti.
4. Annak kimondása által, hogy az Egyház Krisztus áldozatát ajánlja fel, a zsinat megtartotta az eucharisztikus-ekkleziális titok egy lényegi összetevőjét.
5. Az áldozat izolálása által az Eucharisziának egy lényeges ekkleziológiai dimenziója feledésbe merült.
6. A Tridentinum utáni ellenreformáció újra egy hiányos ekkleziológia idejét jelentette.
7. A helyi Egyház ekkleziológiája számára ebben az időben már nem jutott hely és a reformátorok pozitív teológiai kijelentését nem vették figyelembe.

### 7. Új hangsúlyok az egyháztanban és a liturgikus megújulási mozgalom a XIX. században és a XX. század első felében

#### 7.1. Áttörés

Johann Adam Möhler (1796-1838) és a tübingeni iskola, ami a XIX század ekkleziológiájára nagy hatást gyakorolt, újra lehetővé tette, hogy az Egyházat természetfölötti módon és teológiailag tárgyaljuk és úgy nyúljunk az Egyház kérdéséhez, mint aminek szentháromságos aspektusa van, az eredete a megtestesülésben és a Szentlélek elküldésében van. Möhler az Egyház *incarnatio*-val való kontinuitását és a közösség jelentőségét is hangsúlyozta. Hadd idézzek Möhlertől a *Symbolik* 36. paragrafusából: „A földi Egyház alatt a katolikusok minden hívőnek a Krisztus által alapított látható

*közösségét értik*”. Eddig még akár intézményes is lehetne egyházfelfogása, melyet a láthatóság és a Krisztus általi alapítottság karakterizál, de hogyan folytatódik a definíció?: *„melyben Krisztus földi élete idején az emberiséget a bűntől megszabadító és megszentelő tevékenysége folytatódik Lelke vezetésével a világ végéig, az általa rendelt, megszakítatlanul megmaradt apostoliság közvetítésével, mely minden népet az idők folyamán Istenhez visszavezet*”. Új elem ebben a meghatározásban a pneumatikus mozzanat, azaz Krisztus Lelke vezetésével folytatódik ebben az Egyházban a megszentelő tevékenység és a bűntől megszabadító krisztusi tevékenység. Sőt így fogalmaz Möhler: *„így aztán a látható Egyház az emberek közötti emberi formában folytonosan megjelenő, állandóan megújuló, örökké megfiatalodó Isten Fia tartós megtestesülése, úgy ahogyan a Szentírás a hívőket is Krisztus testének nevezi*”. Tehát a „Krisztus test” páli képére hivatkozik a szerző, és úgy értelmezi a Krisztus testéről szóló páli kijelentéseket, hogy az Egyházban az idők végezetéig tulajdonképpen megtestesül Krisztus. Tehát nemcsak a megszentelő, bűntől megszabadító tevékenysége folytatódik, hanem ő maga jelen van az Egyházban. Titokzatos módon és titokzatos közösségben áll az Egyház tagjaival.

Rómában (a *Collegium Romanum*-ban) is teológiai megújulás vette kezdetét, melyet olyan nevek fémjeleznek, mint Schrader és Franzelin. Ők újra tanították, mint már Möhler is, az Egyháznak, mint természetfölötti valóságnak és természetfölötti misztériumnak teológiai, szentháromságos és krisztológiai látásmódját. Az Egyház szerintük a folytatódó *incarnatio*. Látható és láthatatlan, emberi és isteni, természetes és természetfölötti egyszerre. A Krisztus és Egyház közötti egységet ismét új módon látták: az Egyház Krisztus teste és jegyese. Ez az egység természetfeletti jegyeket feltételez: egység, szentség, kegyelemközvetítés, *indefectibilitas* (fogyatkozhatatlanság, tévedhetetlenség). Azáltal, hogy az Egyházat újra Krisztus testeként, a megtestesülés folytatásának perspektívájában szemlélték a hierarchikus és juridikus struktúra az Egyház tágabb körű teológiájába integrálódhatott.

Az első teológus, aki az Egyházat újra az Eucharisziával való összefüggésben tekintette Matthias Josef Scheeben (1835-1888): az Egyház szakramentális misztériuma Krisztusban valósul meg az Egyházban, amely az ő teste az Eucharisziában. Scheeben az Eucharisziáról úgy beszél, mint egy bizonyos fajta megtestesülésről. *„A mi reális és substantialis Krisztusba való inkorporációnk fogalma az egész eucharisztikus misztérium*

*alapfogalma*<sup>132</sup>. Számára az Egyház a Szentléleknek egy bizonyos fajta „megtestesülése”: a Szentlélek az Egyháznak a Krisztus által alapított struktúráiban működik. Így Scheeben túlhangsúlyozza a szentségeket és a papi intézményt.

## 7.2. Az I. Vatikáni zsinat

Az I. Vatikáni zsinat (1869-1870) ígéretesen kezdődött. A *Pastor aeternus* kezdetű, Egyházzal szülő dogmatikus konstitúció sémájának egy olyan fejezete volt, amely az „*Ecclesia est Corpus Christi mysticum*” címmel volt ellátva. A misztikus test fogalmat arra szemelték ki, hogy az Egyház lényegét legjobban kifejezésre juttassák. Mégis erre a sémára sajnos a többség nem szavazott. Ez a zsinati atyák számára túl spirituális volt és nem felelt meg az idő kihívásainak, ezért inkább a Bellarmin-típus definícióját akarták, ami az Egyház láthatóságát megerősítette.

A tévedhetetlenség dogmája uralkodott az I. Vatikáni zsinat színpadán. A német püspökök közös nyilatkozatában (1875) megállapítást nyert, hogy a zsinati határozat, habár csak a pápa *iurisdictio*-ját érinti, nincs vonatkozás nélkül a helyi Egyház teológiájára. Minden egyes helyi Egyházban megtalálható az apostoliság és a katolicitás, a püspöki intézmény közvetítése által.

Az I. Vatikáni zsinat utáni tankönyvek és a XX. század 30-as éveinek tankönyvei az Egyházat hármas módon tekintették: apologetikusan, tudományelméletileg és dogmatikusan. Az ekkleziológiát újra bevonták az üdvtörténet egészének bemutatásába. De ennek az időnek az iskolás teológiájában továbbra is hiányzott az eucharisztikus aspektus és a szakramentális dimenzió. Még maga Guéranger (+ 1875), a nagy bencés és a liturgikus megújulás úttörője is azt a véleményt képviselte (*das die Kirche den Priestern gehören*), hogy az Egyház a papokhoz tartozik, akik az Egyház misztériumait illetéktelenek tekintetétől megvédik.

## 7.3. A megújulás kezdetei az I. Vatikáni zsinat után

XIII. Leó (1878-1903) az Egyház szociális tanítása területén vált ismertté *Rerum Novarum* enciklikája révén. Ekkleziológiai területen három enciklikája jelentős: *Satis Cognitum*

---

<sup>132</sup> Scheeben, M. J., *Die Mystrien des Christentums* (Hg. von Josef Hofer), Freiburg 1941, 396.

(1896), az Egyháznak, mint Krisztus testének az egységéről, „*Divinum illud munus*” (1897), a Szentlélekről, mint az Egyház Lelkéről és az igazakban való bentlakásáról és a „*Mirae Caritatis*” (1902) az Eucharisziáról, mint az ember életéről és az Eucharisziának az Egyházhoz és a szentek közösségéhez való kapcsolatáról. Ez utóbbi enciklikájában az Eucharisziát az Egyház Lelkének nevezi (*animam ecclesiae*), mert az Egyház belőle meríti minden erejét, minden karizmáját és minden javát. Azt is aláhúzza, hogy az Eucharisztia a hívőket Krisztussal kapcsolja össze. A közösség és az Eucharisztia kapcsolata tekintetében XIII. Leó *Epistula ad Magnum*, (69,5) gondolatait kell említenünk, ahol Cipriánnak a szimbólum-teológiáját újra átveszi, aki a kenyeret sok gabonaszemből, és a bort sok szőlőszemből az összegyűlt nép és nyáj egysége szimbolikus jelzésének tekinti. Jelentős még a pápa „*Caritatis Studium*” levele Skócia püspökeinek (1898) a keresz- és a miseáldozat azonosságáról, melyben visszautasítja a skót reformátorok tanait, akik tagadják a mise áldozati jellegét; az úrvacsorát csupán megemlékezésnek tekintik (DS 3339).

X. Piusz pápa (1903-1914) szorgalmazta a korai és a gyakoribb szentáldozást, ami egészen pasztorális célt jelentett, jelmondata: „*Omnia instaurare in Christo*”. Tanítóhivatali írásában az Eucharisztia ekkleziológiai aspektusa hiányzik, mégis a közösség praxisában döntő módon hozzájárult az egyházközösség és az Eucharisztia kapcsolatának mélyebb átéléséhez. Konkrét helye a liturgiának ugyanis az ecclesia, mint közösség. Odo Casel-nek, Romano Guardini-nek, Josef Andreas Jungmann-nak köszönhetjük az Egyháznak, mint Krisztus misztériumának az újra felfedezését, a nagy tradíció vonalán.

XI. Piusz szerint (1922-1939) az Egyház liturgiája az a hely, ahol az Egyház titka a legtökéletesebben megvalósul, és a legintenzívebben él. Ahogyan már XIII. Leó és X. Piusz is felhívta a laikusokat, hogy vegyék ki részüket az Egyháznak apostoli küldetésében, a megkereszteltek általános papsága újra érvényre jut. Ez XII. Piusz alatt a hívőknek az eucharisztikus liturgiában való részvételére is kihat. XII. Piusz szorgalmazta a hívőknek az eucharisztikus liturgiában való részvételét. Így a laikusok újra teret nyertek az ekkleziológiában: „Ők az Egyház” (*Sie sind die Kirche*) – mondta XII. Piusz<sup>133</sup>. XII. Piusz pápa (1939-1958) enciklikájában „*Mystici Corporis* (1943)” megkoronázta két évtized törekvéseit a misztikus test gondolatával, amelyet újra az Egyház öntudatának középpontjába állított, és egyszerre állást is foglalt a romantikus tendenciák ellen, amelyek a misztikus testet egyszerűen a kegyelem területeként akarják érteni, vagy Krisztusnak a

---

<sup>133</sup>

1946 február 20-i beszéde, in AAS 38 (1946) 149.

keresztényekben tartós fizikai jelenléteként értelmezik, ezt is kikerülte és ellenük is állást foglalt. Enciklikája S. Tromp teológiájára épül. A lényegi tézisek átfogják a „Krisztus-test” páli értelmezésének a meghatározását (1Kor 12 szerint), mely szerint egy organikus szociokorporatív valóságnak tekinti azt. Az 1Kor 10,16 köv.-ben említett eucharisztikus vonatkozás azonban teljesen hiányzik. Így az Eucharisztia csak, mint a misztikus test egy külső köteléke kerül bemutatásra. Más helyeken az Eucharisztia ismét úgy tűnik, mintha döntő szereppel bírna az Egyház egységében, amikor azt olvassuk, hogy a hívek az egyetlen és egységes lakomával táplálkoznak, és onnan nyernek megerősítést, és ez egyesíti őket egymással és az egész test isteni Főjével egy kimondhatatlan és isteni kötelék segítségével. A „misztikus” kifejezés csak az Egyház szociális testének fejétől és kormányzójától, Krisztustól, és Szűz Máriától született fizikai testétől való megkülönböztetését szolgálja, amely test Máriától született és az Atya jobbján ül és elrejtőzik az eucharisztikus színek alatt. Az eucharisztikus és ekkleziológiai test szétválasztása tehát még nem lett legyőzve. A közösségnek, mint Krisztus testének a teológiájához is elég keveset járul hozzá. Csak azt erősíti meg, hogy Krisztusnak, a test fejének látható módon is ábrázolódnia kell a római pápában és a részegyházakban a püspökök által. Összességében az enciklika lényegileg az Egyháznak Jézus Krisztushoz való viszonyáról szól.

A *Mystici Corporis* enciklikát további ekkleziológiai munkák követték, melyek új irányt vettek, visszanyúltak az írásra, az atyákra és a liturgiára és azt új módon feldolgozták. Róma oldaláról először XII. Pius pápa *Mediator Dei* (1947) című enciklikájában láthatunk pozitív érdeklődést a liturgikus mozgalom iránt. Itt a hívőknek a liturgiában való aktív részvétele és hivatása (hogy az áldozatot a pappal együtt felajánlják) világosan kimondásra kerül<sup>134</sup>.

#### 7.4. Liturgikus megújulási mozgalom

A liturgikus megújulás mozgó rugói a múlt század elején a bencések voltak. Ansgar Vonier apát (+1938) *Az Eucharisztia megértésének kulcsa* című művében állítja, hogy Krisztus teste és vére az átlényegülés által úgy lesz jelenvalóvá most is, mint a Kálvárián volt. Evvel a szentségi megjelenítésben valósul meg az áldozat. Odo Casel (+1948) a

---

<sup>134</sup> A pápa azt mondja az enciklikájában, hogy nemcsak a pap keze által történik áldozatbemutatás, hanem vele egyidejűleg a hívek is bizonyos módon bemutatják az áldozatot *AAS* 39 (1947, 555 és 553).

liturgiát az ősi misztérium kultuszokhoz hasonlítja, és azt mondja, hogy azokhoz hasonlóan a szentmisében nem csak Krisztus jelenik meg, hanem a szertartások fátyla alatt, misztikusan teljes megváltói műve is (amelynek része kereszthalála). Az Egyház a liturgia által az üdvösség művében részesül. A liturgikus megújulást patrisztikus írások és régi liturgiák felfedezése nagyban serkentette. Az érdeklődés középpontjába az Egyháznak (ezen most már a hívek gyülekezetét értve) az áldozata került, melyet a hívek a pappal együtt tevékenyen ajánlanak fel (Mediator Dei). Az, hogy most már nem kellett a katolikus pozíciókat harcosan védeni a protestáns támadásokkal szemben, lehetővé tette, hogy egy egész szerinti eucharisztia-tan kibontása megkezdődjön.

Odo Casel (1886-1948) az Eucharishtiában Krisztus reális jelenlétét látja és üdvözítő művének a jelenlétét a szimbólum fátyla alatt. A misztérium-teológiából a következők bírnak nagy jelentőséggel: *„Krisztus tevékenykedik a szentségekben valóságosan, mint Egyházának főpapja, aki azt az üdvözítő műve által megváltja és életre vezeti. Az Egyház azonban vőlegényének Pneumájától, vagyis Lelkétől van betöltve, ünnepli annak erejében Krisztus és az Egyház misztériumát és ezáltal egyre inkább a Krisztussal való egységbe növekszik bele”*<sup>135</sup>. Ebben a kijelentésben az Egyház több, mint pusztán instrumentális ok. Itt ténylegesen valóságos cselekvőként jelenik meg a misztérium ünneplésében, mely Krisztus misztériuma, amit ő ünnepel. Ez azt jelenti, hogy a közösség Eucharisztia ünneplésében annak önértelmezése és személyes, Krisztussal való egysége jut kifejeződésre.

Lambert Beaudint (1873-1960) tekinthetjük a liturgikus mozgalom elindítójának, és ő hivatkozik X. Piusz pápának kijelentéseire, amiket 1903-ban *„Tra le sollicitudini”* című körlevelében mondott a híveknek az Eucharisztia ünneplésében való részvételéről és az Egyház nyilvános imádságáról. A liturgia az egész közösség számára van. A liturgikus mozgalom központi szándéka volt az egész közösséget az Eucharisztia élő együtt-ünnepléséhez elvezetni. Romano Guardini a spirituális, liturgikus megújulás fő mozgatója. Az ő idejében, ahol a XIX. század szubjektivizmusa és individualizmusa föl lett váltva egy közösségi értelmezéssel, világosan felismerte, hogy az Egyházban is központi kérdéssé vált a közösségi élet. Az Egyház, mint közösség ismét az emberek vallási életének központjába került. Az Egyház Guardini számára mindenelőtt egy olyan valóság, amely a szentségek által épül fel a misztikus test törvényei szerint. Az egyházi megújulás mindenelőtt a liturgikusból származott. Az ekkleziológiai-liturgikus megújulás középpontjában Congar

---

<sup>135</sup>

Casel, O. *Glaube, Gnosis und Mysticism*, in *JLW* 15 (1941) 268.

szerint a belső életnek az elmélyülése, különösen Jézus Krisztus személyéhez való vonatkozásában, közelebbről nézve a szakramentumok Krisztusához való vonatkozásában és főleg az eucharisztikus *communio*-hoz vonatkozásában látható. Congar újra látja a lehetőségét annak, hogy az eucharisztikus és az ekkleziológiai Krisztus testnek az egységét, amely elfelejtődött, újra kifejezzük.

## **8. II. Vatikáni zsinat előtti tanítóhivatali megnyilatkozások, az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatát érintően**

### *8.1. XIII. Leó „Satis cognitum” körlevele 1896*

Tévedésként értékeli azokat a felfogásokat, amelyek az Egyházat vagy pusztán láthatatlannak képzelik el, vagy semmi másnak, mint fegyelemmel és külső szertartásokkal rendelkező intézménynek, érvelésében a megtestesülés analógiájához folyamodik (vö. DS 3301). *„Az Egyházat nem olyannak gondolta el, és alakította ki (Jézus Krisztus), hogy több, jellegében hasonló, de megkülönböztetett közösséget foglaljon össze, amelyek az Egyházat teljes mértékben osztatlanná és egyetlené tevő kötelékben nincsenek, ahogyan a hitvallásban („Hiszek egy... Egyházat”) megvalljuk. Jézus... valóban csak egy és sajátjának tekintett Egyházat említi: „Építeni fogom Egyházamat” (Mt 16,18). Bármilyen más, ami ezen kívül lehetséges, mivel nem Jézus Krisztus alapította, Krisztus igaz Egyháza nem lehet.”* (DS 3303) *„Krisztus Egyháza tehát egyetlen és összefüggő; mindenki, aki külön utakon jár, eltévelyedik... elhagyván az üdvösség útját, a pusztulás felé halad”* (DS 3304). Itt még nem jelent meg egy olyan inkluzív ekkleziológia, ami lehetővé tette volna az ökumenikus párbeszédet. Az Egyház egységéhez elengedhetetlen a hit egysége és a kormányzás egysége. Az apostolok utódainak a szolgálata, a püspöki rend, az Egyház benső felépítéséhez szükségszerűen hozzátartozik (vö. DS 3305-3309).

### *8.2. XIII. Leó „Mirae caritatis” körlevél 1902, az Eucharisztia kapcsolata az Egyházzal és a szentek közösségével*

Ahogyan az Egyházat az üdvösség eszközének tekinti a Katolikus Egyház, úgy az Eucharisziáról azt állítja a Pápa, hogy: *„semmi kiválóbb és üdvösebb nincs annak számára, aki magában az isteni kegyelem életét fenn akarja tartani (és senkinek sem szabad ezt nem akarnia), aminek végcélja az Istennel való élet boldogságának elérése”*



(DS 3361). A Szentatya kiemeli az Eucharisztia ekkleziológiai vonását, amikor idézi Szent Cipriánt, aki szerint a gabonaszem egységéből létrejött kenyér egységbe forrt népünkre utal és a sok szőlőszemből kisajtolt bor a sokaság elegyedéséből egyesült nyáját jelenti. Az egység szentségének tekinti az Eucharisziát, még hozzá mind vertikális, mind horizontális, mind tér, mind pedig időbeni horizonton, a *communio sanctorum* tágasságában. *„Az élők közötti kölcsönös szeretet kegyelme, amelyhez az Eucharisztikus szentség oly nagy erővel... járul hozzá, főképpen eme áldozat erejével árad szét mindenre, akik a szentek közösségéhez számíthatnak. A szentek közössége ugyanis nem egyéb,... mint kölcsönös segítségnyújtás, az engesztelés, az imádságok, a jótétemények kölcsönös közlése a hívők között, akár elnyerték már az égi hazát, akár az engesztelő tűzben raboskodnak még, akár ebben a világban vándorolnak, ők egy néppé egyesülnek, amelynek a feje Krisztus, formája pedig a szeretet”* (DS 3363). Ezután megemlíti, hogy a szentek tiszteletére, pártfogásuk elnyerése, a tisztító tűzben szenvedők megtisztulása érdekében is be lehet mutatni ezt a felséges áldozatot. A Szentléleknek az Euchariszián keresztül kifejtett tevékenységéről is beszél (DS 3364).

### 8.3. X. Piusz, „*Sacra Tridentina Synodus*” rendelet 1905, a mindennapi szentáldozás

A rendelet felsorolja a napi szentáldozás lényeges feltételeit: a kegyelmi állapotot és a helyes szándékot. A rendelet szembehelyezkedik azzal a véleménnyel, hogy a lélek legyen teljesen mentes a szabad akarattal megfontolt, bocsánatos bűn állapotától. *„Jézus Krisztusnak és az Egyháznak az az óhaja, hogy minden krisztushívő naponta járuljon a szent vendégséghez”* (DS 3375). A Trienti zsinattal együtt „ellenszernek” nevezi az Eucharisziát, *„amelynek révén a mindennapi vétkektől megszabadulunk és amely a halálos bűnöktől megelőzéssel óv”* (DS 1638). A janzenisták ennél szigorúbb előfeltételeket követeltek aminek eredménye az lett, hogy csak nagyon kevesen találtattak méltónak a mindennapi szentáldozás, ezen üdvös szentség gyümölcseinek teljes élvezésére. Sőt odáig ment el a szigorúság, hogy a gyakori szentáldozásból pl. a kereskedőket vagy a házasságban élőket kizárták. Ezzel szembeszegül a pápa: *„elégleges, ha halálos bűnük nincsen, s elhatározásuk szerint a jövőben sohasem fognak vétkezni. Gondoskodni kell, hogy a szentáldozást serény előkészület előzze meg, és illő hálaadás kövesse”* (DS 3379-3382). Ez a dokumentum jelentős fordulatot hozott a Római Katolikus Egyház praxisában, mert gyakorivá vált a szentáldozás, és ezzel az Eucharisztia közösségi jellege is jobban kifejeződhetett.

#### 8.4. A Szent Officium „*Lamentabili*” rendelete 1907, a szentségek

A Szent Officium ebben a rendeletében tévedésnek bélyegzi meg azt az állítást, hogy a szentségek csak arra szolgálnak, hogy felidézzék az emberek elméjében a Teremtő midig jót akaró jelenlétét, illetve, hogy nem mindent kell történetileg érteni abból, amint Pál az Eucharisztia alapításáról állít (vö. 1Kor 11,23 köv. és DS 3439-3441; 3445). Elítéli azt az elképzelést, hogy amint *„a keresztény lakoma lassanként liturgikus cselekmény jellegét kezdte magára öltetni, azok akik a lakománál főszerepet játszottak, papi szerepre tettek szert illetve, hogy az apostolok azokat az idősebbeket, akiket a keresztény gyülekezetekben a felügyelői tisztet látták el, azért tették meg áldozópapoknak vagy püspököknek, hogy a növekvő közösségek szükséges igazgatásáról, nem pedig az apostoli küldetés és hatalom folyamatosságáról gondoskodjanak”* (DS 3449-3450). Elítéli még azt a felfogást, mely szerint az Egyház szerves felépítése nem változhatatlan, hanem folytonos fejlődésnek van alávetve, akár az emberi társadalom, a római Egyház pedig nem isteni gondviselés, hanem politikai fejlemények folytán lett az összes egyházak fejévé.

#### 8.5. A Szentségi Szent Kongregáció „*Quam Singulari*” rendelete 1910, a kisgyermekek szentáldozása

Az ítélőképesség kora amikor a gyermek logikusan kezd gondolkodni a hetedik életév körülire tehető, ettől az időtől kezdődik kötelezettsége (ez a kötelezettség főképpen gondviselőit terheli), hogy a gyónás és áldozás kettős parancsának eleget tegyen (DS 812).

#### 8.6. XII. Piusz „*Mystici corporis*” körlevele 1943

Azok, akiket a hit vagy a kormányzó hatalom elválaszt, *„egy és ugyanazon testben és annak egy isteni Lelkében nem élhetnek”* (DS 3802). A 3803 pontban azt mondja a Pápa, hogy a szakadarság, az eretnokség és a hittagadás természeténél fogva leválaszt az Egyház testétől. A Szentléleknek köszönhető minden életműködés a test valamennyi részében, sőt maga az üdvösség is: *„Ő az, aki kegyelme leheletével Egyházának szüntelen gyarapodását biztosítja, de nem hajlandó megszentelő kegyelmével a testtől teljesen elszakadt tagokban*

*lakozni*”, ezért nem lehetnek a megszentelő kegyelem állapotában. Ezzel szemben az UR 3 már azt mondja, más tőlünk különvált közösségekről, hogy *„Isten Lelke nem vonakodik felhasználni őket az üdvösség eszközéül”*, sőt, hogy a kegyelmi élet meg lehet náluk is. A körlevél a misztikus test kifejezést magyarázva megkülönbözteti azt a fizikai és morális testtől (vö. DS 3809-3811).

A reformáció *„Solus Christus”* elvével szemben a *totus Christus* felfogást képviseli a Szentatya: *„Krisztus Lelkével való egységünk azzal az eredménnyel is jár, hogy... az Egyház mintegy a Megváltó kiegészítése és teljessége lesz; Krisztus pedig minden szempontból beteljesedik az Egyházban”* (DS 3813). Annak érdekében azonban, hogy elkerülje Krisztus és az Egyház azonosítását használja a „jegyes” fogalmat. Különösen érdekes a reformáció *„Sola gratia”* elvével szemben az a gondolata, hogy nem szabad azt gondolni, hogy Krisztus a fő, nem szorul rá a test segítségére. *„Ez azonban nem azért van így, mintha ő rászorulna erre, vagy erői elégtelenek volnának, hanem, mert tiszta Jegyesének nagyobb megtiszteltetése céljából ő maga így rendelkezett”*. Egyházon, mely itt a földön mintegy második Krisztusként az Ő személyét képviseli, s melyben a kereszti üdvszerző műve állandósul és az ég a földdel összekapcsolódik, Krisztust értjük, a Főt és a testet, az egész Krisztust (vö. DS 3813). A *totus Christus*-sal kapcsolatban lefektetett tanítás folyamán tudja biztosítani annak a valóságát, hogy Krisztus nemcsak egyszer, s mindenkorra végbevitt, múltbeli cselekvéséről beszéljen (amint arra a reformációs tradíció hajlamos), hanem az Egyház szentségi cselekményeiben Krisztus jelenbeli cselekvését, tevékenységét hangsúlyozza ki. Krisztus, aki feje az Egyháznak, maga biztosított minket arról, hogy *„ha valamit kértek tőlem az én nevemben, megcselekszem azt”* (Jn 14,14). A szentmisében Krisztus papként, áldozatként, kiengesztelőként és közbenjáróként cselekszik, ahogy azt a 3820-dik pontban olvassuk. Az embereknek látható Egyházon kívüli üdvösségét tekintve a pápa meghívja mindazokat, *„akik nem tartoznak a Katolikus Egyház látható szervezetéhez, hogy... törekedjenek szabadulni abból a helyzetből, melyben saját örök üdvösségük felől nem lehetnek biztosak, mert noha a Megváltó titokzatos teste után öntudatlan vágyódásuk és sóvárgásuk létezik, mégis oly sok, oly nagy mennyei adománynak, segítségnek vannak híjával, amit csak a Katolikus Egyházban tudnak elnyerni. Kapcsolódjanak hát be a Katolikus egységbe”* (DS 3821).

A liturgiát gyökeresen közösségi eseménynek írja le: *„A Szent Liturgia Jézus Krisztus titokzatos testének, a fejnek és a tagoknak nyilvános istentisztelete, melynek nem csak külsőnek, hanem belsőnek is kell lennie... s mivel nem csak az egyes ember feladata... ezért közösséginek kell lennie... így juthat végtére is méltóképpen kifejezésre Krisztus titokzatos testének egysége”* (DS 3841-3842). Megmagyarázza a reformáció korában sok vitára okot adó *ex opere operato* fogalmat: *„A szentségek és a szentmiseáldozat önmagukban is belső erőt hordoznak, mivel magának Krisztusnak cselekményei, ... de ez az erő csak akkor tud megfelelő hatékonysággal működni, ha lelkünkben adottak a szükséges feltételek”* (DS 3845). Semmiféle ellentmondást nem lehet találni *„a végrehajtott cselekményből (ex opere operato) fakadó hatékonyság és az egyes hívek azon érdemszerző cselekedete között, amellyel a szentségeket kiszolgáltatják, illetőleg fölveszik, és amelyet a személyes teljesítmény alapján (ex opere operantis) a végrehajtó cselekményének nevezünk”*. Már itt megjelenik, az Eucharisztia központisége az Egyház életében (SC 10: *„fons et culmen”*): *„A legméltóságosabb Oltáriszentség, amelyet Jézus Krisztus, mint örök Főpap alapított, és szolgálai által az Egyházban mindenkor megújít, a keresztény vallásnak mintegy foglalata és középpontja... nem üres és egyszerű megemlékezés... hanem igaz és valóságos áldozat, amelyben az örök Főpap vérontás nélkül ugyanazt cselekszi, amit a keresztfán tett”* (DS 3840). A kereszten önmagát, véres halála által, adta oda Istennek, az oltáráldozatban azonban emberi természetének megdicsőült természete miatt vérontás többé nem lehetséges (*„a halál többé nem uralkodik rajta”* (Róm 6,9) ). A kenyér és a bor átváltozik valóságos testévé és vérévé és Üdvözítőnk feláldoztatása testének és vérének különválasztása külső jele által csodálatos módon bekövetkezik. Ily módon a Kálvária hegyi valóságos halál áldozata minden szentmiseáldozatban jelenvalóvá válik (DS 3848). A hívők papságával kapcsolatban kimondja a Pápa, hogy ők is részt vesznek az eucharisztikus áldozatban, de nem rendelkeznek papi hatalommal és elítéli azt a véleményt, hogy az *„ezt cselekedjétek!”* parancs a hívők összességére vonatkozott és csak később keletkezett a papi hierarchia, és a pap csak a közösség által ráruházott megbízásból cselekszik. *„A pap Krisztus személyét képviseli, ezért Krisztus szolgájaként Krisztusnál kevesebbként a népnél azonban többként lép az oltár elé. A nép viszont, mivel az isteni Megváltó személyét semmilyen módon nem képviseli, és nem is közvetítő önmaga és az Isten között, semminemű papi jogokkal nem rendelkezik... viszont más szempont szerint mégis azt lehet mondani, hogy a hívek is részt vesznek a szent áldozat bemutatásában”* (DS 3850). *„Nem csak a papok mutatják be az áldozatot, hanem a hívek összessége is, mert ami a papi szolgálat révén különleges módon végbemegy, az egyetemesen a hívek kívánságára*

történik” (DS 3851). A liturgikus szertartások és imádságok is tanúsítják, hogy az áldozat bemutatásában a pappal együtt a hívek is részt vesznek. A keresztségben a Főpapak a tagjai lesznek, olyan szentségi jegyet kapnak, amely képessé teszi őket az igazi istentiszteletre, tehát Krisztus papságának ők is részeseivé válnak. Védelmébe veszi az Eucharisztia áldozati jellegét: *„A vértontás nélküli áldozatot, amelynél Krisztus az átváltoztatás szavai nyomán áldozatként megjelenik az oltáron, kizárólag a pap mutatja be, mégpedig, mint Krisztus személyének megtestesítője, nem pedig, mint a nép személyének képviselője”*. A hívek *„nem csak a pap keze által viszik végbe az áldozatot, hanem mintegy vele együtt is: és ily módon a hívek áldozatbemutatása is az istentisztelet része”* (DS 3852). Elutasítja azok véleményét, akik szerint nem szabad a nép részvétele nélkül, egyidejűleg több oltáron egy templomban misézni. És itt kinyilvánul egy pregnáns különbség a katolikus és protestáns felfogás között, mert bár mind a kettő törekszik arra, hogy az Eucharisztia közösségi jellege kidomborodjék, a katolikus felfogás annak közösségi jellegét nem korlátozza az egy helyen konkrétan összegyűlt közösségre, hanem az Eucharishtiában mindig az egész Egyház, a *communio sanctorum* van jelen. Ezért írja a Pápa: *„Hiába akarnak ezzel kapcsolatban az oltáráldozat közösségi jellegére hivatkozni. Valahányszor ugyanis a pap megújítja azt, amit az utolsó vacsorán az isteni Üdvözítő tett, az áldozat valóságosan végbemegy. Ez az áldozat mindig és mindenhol, szükségszerűen és természetéből kifolyólag nyilvános és közösségi jelleggel bír: mivel az, aki bemutatja, Krisztus és mindazok nevében mutatja be Istennek, akik Krisztushoz mint Főhöz tartoznak, és teszi azt az egész Anyaszentegyházért, élőkért és holtakért”* (DS 3803). Ezután arról ír, hogy a szentáldozás az eucharisztikus áldozat teljessé tétele, de az áldozat teljességéhez csak a pap áldozása szükséges, persze a híveknek is nagyon ajánlható. Visszautasítja a Szentatya azoknak a véleményét, akik azt állítják: *„itt nem csupán áldozatról van szó, hanem áldozatról és egyszersmind a közösség testvéri lakomájáról is, és ezért a közös szentáldozást úgy tekintik, mint az egész cselekmény csúcspontját”* (DS 3854). Végül Jézus jelenben való üdvözítő tevékenységét hangsúlyozza a körlevél azzal, amit a liturgikus évről ír: *„a liturgikus év... nem hideg és hatástalan megjelenítése azon dolgoknak, amelyek az elmúlt időhöz tartoznak, és nem is csak egyszerű és puszta megemlékezés a régmúlt idők eseményeiről. Sokkal inkább.... maga Krisztus az, aki kitart az Egyházban, és ugyanúgy járja végtelen irgalmasságának útjait, mint ahogyan ebben a halandó életében mindenféle végrehajtott jócselekedetekkel (vö. ApCsel 10,38)... elkezdte; hogy az emberek lelke érintkezésbe kerüljön misztériumaival és tulajdonképpen ők is általa éljenek”*(DS 3855).

#### 8.8. *A Szent Officium levele a bostoni érseknek 1949*

Az Egyház üdvösségre való szükségessége szempontjából a dokumentum hangsúlyozza, hogy igaz a tévedhetetlen kijelentés, hogy „*az Egyházon kívül semmilyen üdvösség sincs*”, ezt a dogmát azonban abban az értelemben kell felfogni, ahogyan azt maga az Egyház érti: „*Senki, aki bár tudja, hogy az Egyházat isteni módon Krisztus alapította, és az Egyháznak mégsem akarja alávetni magát, illetve megtagadja az engedelmisséget a római pápának, Krisztus földi helyettesének, nem fog üdvözülni. Mert nem csak azt adta parancsba az Üdvözítő, hogy minden nép lépjen be az Egyházba, hanem azt is meghatározta, hogy az Egyház az üdvösség eszköze, amely nélkül senki a mennyei dicsőség országába be nem juthat. Végtelen irgalmasságában Isten azonban azt akarta, hogy... az üdvöt segítő eszközöknek... akkor is meg lehessen az üdvösséghez szükséges hatása, ha csak a kívánság vagy a vágy irányul az alkalmazásukra*” (DS 3868-3869). „*Amennyiben az ember leküzdhetetlen tudatlanságban szenved, Isten az implicit kívánságot is elfogadja... amelyben az ember szándéka, hogy akarata Isten akaratával egybehangzó legyen*” (DS 3870). Itt idézi XII. Piusz körlevelét, mely megemlíti azokat, akiket „*öntudatlan vágyódásuk a Megváltó titokzatos testével kapcsolatba hoz*”, őket nem zárja ki az üdvösségből (DS 3821). Érzékelhető tehát már a zsinat előtt az egyre óvatosabb és inkluzívabb megfogalmazás.

#### 8.9. *A Szent Officium rendelete 1957*

A koncelebráció érvényességi feltételét mondja ki a nyilatkozat hivatkozva XII. Piusz Pápa a Nemzetközi Pasztorál - liturgikus Kongresszuson tartott beszédére ( 1956.09.12.), amikor kijelenti, hogy egyedül az misézik érvényesen, aki az átváltozó szavakat kimondja. Aki ezt nem mondja ki az nem koncelebrál.

## **IV. RÉSZ: Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata a II. Vaticanum és az azt követő tanítóhivatali megnyilatkozások tanításában**

### **1. Fejezet: Az eucharisztikus ekkleziológia bontakozása a II. Vatikáni Zsinat tanításában**

#### **1.A Fejezet: Az eucharisztikus ekkleziológiát lehetővé tevő egyháztani fordulat<sup>136</sup>**

##### **1. Juridikus-institucionális egyházkép**

Az intézményes modell Bellarmin Szent Róbertnek a definíciójához kötődik, a *societas perfecta*-hoz. Egy olyan közösséget, olyan társadalmi jelleggel rendelkező szervezetet ért ez alatt Bellarmin Szent Róbert, amelyik önálló, nem valami másnak a részeként működik, hanem rendelkezik mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyek képesítik arra, hogy a saját lábán megálljon és működni tudjon. Ennek a modellnek - csak címszavakban - a főbb jellemzői: klerikalizmus, juridicizmus és triumfalizmus, hogyha a negatív vonásokat akarjuk kiemelni, azaz ebben a modellben a hívek passzivitásra, befogadásra ítéltettek, nem kezdeményezők, minden a hierarchia oldaláról érkezik, a tanítás, a megszentelés, a kormányzás ellátásával. Juridicizmus: a jogi elemek jutnak érvényre és ezek határozzák meg az Egyház önfelfogását és működését. Triumfalizmus: önmagára úgy tekint az Egyház, mint olyan csoportra, amely birtokolja az Isten kegyelmét és ez könnyen önelégességre adhat okot. Ha le szeretnénk rajzolni ennek az Egyháznak a modelljét, akkor egy piramist rajzolhatnánk, ami a hierarchikus felépítést jól tükrözné. A piramisban felülről lefelé irányul minden tevékenység. Az intézményes modell tehát az, amelyikben

---

<sup>136</sup> Jelen fejezet dr. Puskás Attila dogmatika szemináriumi előadásának anyagát tartalmazza, A. Dulles, Az Egyház modelljei című műve alapján, 2003. április.

túlsúlyba jutnak egyoldalúan az intézmény elemei. Ez az intézményes modell uralkodott a protestantizmussal folytatott polémákban katolikus oldalról nézve. Az I. Vatikáni zsinat, bár nem alkotott Egyházzal szóló konstitúciót, mégis, ha elolvassuk az előkészítő témákat, akkor azt látjuk, hogy még mindig egy ilyenfajta egyházmodellben gondolkodtak a püspökök atyák<sup>137</sup>.

## 2. Úton a koinonia-egyházkép felé

Az institutionális modellt az XX. század 30-as éveiben kezdi fölvaltani a misztikus közösségnek a modellje. Ennek a modellnek a biblikus alapjai Szent Pál apostol leveleiben a Krisztus testéről szóló szakaszok: az Első Korintusi levél 12. fejezet, és hasonlóképpen a Római levél. Ezen szakaszok szerint mindnyájan Krisztus testének vagyunk a tagjai, a Főhöz tartozunk és egymáshoz is tartozunk. A szerző, Dulles ehhez a misztikus közösség modellhez sorolja az Isten népe biblikus fogalmát vagy eszmét is. Mindkét biblikus képlet a *communio*-ra helyezi a hangsúlyt, az egyháztagok Krisztussal és egymással való közösségére, amelynek megvannak a maga eszközei. A tradícióban megvannak a modellnek a támpontjai Szent Ágostonnál, Aquinói Szent Tamásnál és ott van a XIX. században a tübingeni iskola irányzatát képviselő katolikus teológusoknál, így Möhler *Symbolik*-jában is ezzel a misztikus közösség modellel találkozhatunk. A XX. században XII. Pius *Mystici Corporis* enciklikájában találkozunk ezzel az egyházmodellel. A *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúció, amennyiben az Isten népéről külön fejezetet alkotott, és amennyiben az Egyház misztériumáról szóló első fejezetben külön szakaszt szentelt az Egyháznak, mint Krisztus titokzatos teste tárgyalásának, annyiban úgy tekinthető, mint ennek a misztikus közösség modellnek a továbbvivője. Ha összehasonlítjuk az intézményes modellel, akkor német fogalompárral lehet megvilágítani a különbséget. A németben *Gesellschaft* a társadalmat jelenti, amely szervezet tulajdonképpen az államgépezet, annak az intézményeivel, és ettől különbözik a *Gemeinschaft* vagy *Gemeinde*, a közösség, amely egy személyes társulása az embereknek. A Krisztus titokzatos teste és az Isten népe biblikus kifejezésekkel jelzett misztikus közösség modellben a személyességnek van szerepe. Az intézményes modell alapvetően személytelen. Nézzük meg ennél a modellenél, hogy mik a kötelékek, amelyek összekötik

---

<sup>137</sup>

Vö. Dulles, A.: *Az egyház modelljei*, Budapest 2003.



az Egyház tagjait, ennek a modellnek kik a kedvezményezettjei és mi a célja ebben a modellben az Egyháznak.

A kötelékek: bár továbbra is fennmarad a hármass vinculum, a közös hitvallás, ugyanazon szentségek vétele és a közös egyházkormányzat, mégis emellett vagy ezen felül Krisztus kegyelme és a Szentlélek ajándékai elsősorban azok a kötelékek, amelyek egységbe fűzik az Egyház tagjait, és az előbb említett hármass kötelék is abban a mértékben, amilyen mértékben ezt a Krisztusi kegyelmet közvetíti.

A kedvezményezettek itt is az Egyháznak a tagjai.

A cél: míg az intézményes modellben az Egyház úgy jelent meg, mint egy eszköz, amelynek az a feladata, hogy az üdvösségre, az Isten színéről-színre látására elvezesse az embereket, és az Egyháznak ezt a szerepét jól kifejezte a bárka képe, pl. hogy révbe juttatni az utasokat, addig a misztikus közösség modelljében az Egyház nem pusztán eszköz, hanem bizonyos értelemben öncél is, abban az értelemben, hogy az Isten élete a kegyelem által már itt van és hat, működik az Egyházban, tehát már itt elkezdődik az a valóság, ami majd beteljesedik. Ebben az értelemben öncélnak is tekinthető az Egyház.

Ezek után vizsgáljuk meg ennek a modellnek az előnyeit és hátrányait. Mindenképpen az előnyei közé kell sorolnunk azt, hogy biblikus alapjai vannak, az előbb említett Krisztus test és az Isten népe szentírási eszméjében gyökerezik, másrészt a szentírási koinonia fogalom jól megjelenik ebben az egyházmodellben. A koinonia a Jánosi iratok jellegzetes kifejezése, azt jelenti: közösségben lenni az Atyával Krisztuson keresztül, és közösségben lenni egymással, Krisztuson keresztül vagy Krisztusban. Tehát biblikusan jól megalapozható és megalapozott ez az egyházmodell. További előnye, hogy a Szentlélek szerepét jól kidomborítja. A Lélek az, aki összeköt bennünket Krisztussal is és egymással is. Ez az intézményes modell krisztomonizmusához képest tehát egy teljesebb látásmód. További előnye, hogy ökumenikus nyitást tesz lehetővé. Különösen az Isten népe bibliai fogalom ad erre alkalmat, míg a Krisztus teste biblikus kép egy kategórikus egyháztagságot vagy Egyházhoz nem tartozást sugall, addig az Isten népe bibliai eszméje lehetővé teszi a communiót vagy a koinonia különféle fokozatainak a megállapítását. Előnye továbbá, hogy a hagyományban is szilárd alapjai vannak: Szent Ágoston, Szent Tamás, sőt a *Mystici Corporis* enciklika említhető itt. Míg az intézményes modellben a hívek passzivitásra voltak ítélve, egyoldalú volt a kommunikáció, addig itt lehetőség van a hívek aktivitására, kezdeményezésére és ez a lelki életet, imaéletet is újjáéleszti, felébreszti. Ha mindenkinek, minden egyes egyháztagnak, hívőnek személyes, ontológiai kapcsolata van a Szentlélekkel, Krisztussal és a Szentháromság egy Istennel, akkor ez a

szemlélet megújítja a lelki életet és az imaéletet. További előnye ennek a modellnek, hogy meghívó ereje van egy olyan korban, amikor az emberek egyébként is keresik a bensőséges közösségek közegét, az olyan helyeket, ahol nemcsak intézményekkel találkoznak, és nemcsak érdekek miatt jönnek össze az emberek egy közös cél érdekében, hanem ahol megoszthatják egymással a tapasztalataikat, ahol bizonyos értelemben egymás életében részt vesznek. Egy ilyen igényekkel fellépő korban vonzó lehet ez az egyházmodell, ahol lehetőség van a közösségre lépésre, személyességre.

Az intézményes és a misztikus közösség modellhez jól illeszkedik és annak egyenes folytatása az Egyház, mint szakramentum modell. Tulajdonképpen az Egyház, mint szakramentum elgondolás egyesíti az intézményes és a misztikus közösségnek a pozitívumait. Ennek a modellnek a hagyománybeli elemei megtalálhatók Szent Cipriánál, Ágostonnál, Tamásnál. Ha XIX. századi teológust akarunk említeni, akkor Joseph Scheeben, XX. századi teológusok közül Lubac, Rahner, Semmelroth. Lubac-tól szeretnék idézni egy helyet, ahol erről a szakramentalitásról beszél, az Egyház szakramentális valóságáról. Így ír: *„Ha Krisztus Isten szakramentuma, akkor az Egyház számunkra Krisztus szentsége; őt jeleníti meg: a szó teljes és ősi jelentése szerint jelenvalóvá teszi. Nemcsak művét folytatja, de személyének egyenes folytatása, bizonyos szempontból sokkal valóságosabban, mint ahogyan azt bármely emberi intézményről mondható, hogy alapítójának folytatása”*<sup>138</sup>. Azaz, mivel az intézményes modellben Krisztus és az Egyház kapcsolatát egyoldalúan hajlamosak voltak leszűkíteni arra, hogy Krisztus történetileg megalapította az Egyházat, addig az Egyház, mint szakramentum modellben kifejezésre jut az is, hogy az Egyházat alapító Krisztus jelen van az Egyházban, mert az Egyház Krisztusnak a szentsége. Éppen az a hivatása, hogy megjelenítse Jézus Krisztust a történelemben. Krisztus Istennek a szentsége, az Egyház pedig Krisztusnak a szakramentuma. Krisztus abban az értelemben Istennek a szentsége, hogy emberségében, emberi természetén keresztül utat nyertünk az Atyához, aki őt, Jézus Krisztust, az embert látja, aki szavait hallja, tetteivel találkozik, vagy személyes valóságát tapasztalja, az megtudja, hogy ki az Isten. Jézus Krisztus Isten kinyilatkoztatása, ez nagyjából megfelel annak a tézisnek, hogy Jézus Krisztus az Isten szentsége. Hasonlóképpen az Egyház pedig Jézus Krisztusnak a kinyilvánítója, megjelenítője, hatékony tényleges eszköze, közlője.

---

<sup>138</sup>

Lubac, H., *Catholicism*, London, Burns, Oates, and Washbourne, 1950, 29.

A szakramentális felfogás megfelel a teológiai antropológia alapbelátásának, hogy tudniillik az ember test és lélek egysége, mégpedig abban az értelemben egység, hogy a test reálszimbóluma a szellemi léleknek, azaz a szellemi lélek működése feltételezi a testnek a működését, a szellemi lélek aktusa a megismerő aktus, az akarati aktus, feltételezi az érzéki észlelést, ami a test közvetítésével történik és enélkül nem lehetséges. Hasonlóképpen az Egyházban a társadalmi intézményesség, a látható jelek, eszközök feltételei annak, hogy a kegyelem működjön, ezek a kegyelem hordozói. Ezekhez a konkrét, látható, tapasztalható eszközökhöz kötötte magát Krisztus és Krisztus Lelke a Szentlélek. S ahogyan a test-lélek egység az emberben, úgy a test valamiképpen kifejezője a léleknek, a lelki aktusoknak, tehát nemcsak feltétele a lelki aktusok létrejöttének és működésének, hanem megvalósítója, kifejezője, közlője. Hasonlóképpen az Egyházban is ez a társadalmi intézményesség megvalósítója, kifejezője az isteni dimenzióknak, a kegyelem működésének.

Jézus küldetése nem merült ki abban, hogy szavakkal meghirdette Isten uralmának az eljöttét, hanem ahogyan a Dei Verbum fogalmaz, Jézus Krisztus Isten országát, Isten uralmát, szavaival, gesztusaival, cselekedeteivel, személyes jelenlétével és főként a húsvéti misztériummal hirdette meg. Azaz beletestesült, inkulturálódott a szó eredeti és teljes értelmében az emberi történelembe. Az Egyház is hasonlóképpen a maga intézményein keresztül, intézményes működésén keresztül inkarnálódik, beletestesül, inkulturálódik az emberiség történelmébe. Nem lebeg a történelem fölött, hanem beletestesül. További előnye ennek a modellnek, hogy lehetőséget ad arra, hogy összekapcsolódjon egymással a krisztológia, a szentségtan és az ekkleziológia. Hisz Krisztus misztériuma felfogható úgy, mint ahogy hallottuk, hogy az Isten szakramentuma, hasonlóképpen az Egyház is felfogható úgy, mint Krisztusnak a szakramentuma, és nyilván a modell a szentségtanból jön.

Még két modellt ismertet Dulles, az egyik a hírnök-modell, ami a protestáns egyházak önértelmezését jellemzi, s aminek kreatív elemeit a II. Vatikáni zsinat Dei Verbum című konstitúciója beépíti, a másik pedig a szolgáló modell. Ezt a modellt követték az Egyházak Ökumenikus Tanácsához tartozó egyházak, egyházi közösségek akkor, amikor 1968-ban Uppsalában elfogadtak egy zárónyilatkozatot. Ennek a zárónyilatkozatnak az egyik döntő megfogalmazása az, hogy az egyházaknak, vagy egyházi közösségeknek szolgálata van a világ felé, ezután az EÖT dokumentumaiban az Egyház egyre inkább, mint szolgáló értelmetti magát, ennek jele az, hogy egyre inkább az Egyház és az Eucharisztia etikai vonatkozását emelik ki a párbeszédnek. A II. Vatikáni zsinat dokumentumai közül a

Gaudium et Spes lelkipásztori konstitúció az, amelyik úgy tárgyal az Egyház és a világ kapcsolatáról, hogy az Egyház szolgálatát hangsúlyozza.

## **1.B Fejezet: Az Egyház és Krisztus viszonya az Eucharisztia áldozatának bemutatásában<sup>139</sup>: a Mediator Dei és a Liturgikus konstitúció tanításának összehasonlítása**

Bármit is állít a Sacrosanctum Concilium a liturgiáról, megállapításaiban mindig ekkleziológiai állásfoglalás is benne rejlik. Ezért mielőtt a konstitúció bármit is mondana témájáról, az Egyház helyét keresi Isten megdicsőítésének és az emberek megszentelésének ezen művében, és rávilágít Krisztushoz való kapcsolatára. Azért teszi ezt meg, mivel nem kérdéses, hogy nem beszélhetünk úgy a szent liturgiáról, hogy egyúttal már ne beszéljünk az Egyházzal is, amely ennek a liturgiának (Krisztussal, a Fővel együtt) alanya, és mert nyilvánvaló, hogy nemcsak liturgia nincs Egyház nélkül, hanem Egyház sincs liturgia nélkül, amely liturgia (kiváltképp az eucharisztikus) az Egyházat konstituálja és annak önfeltárása. Kísérjük meg most megérteni, hogy milyen ekkleziológia mellett foglal állást a konstitúció Krisztus és az Egyház viszonyát illetően. Ezt a következő módon fogjuk kifejezni. Először egy pillantást vetünk a zsinati ekkleziológiát megelőző, és a zsinatra is nagy hatást gyakorló pápai enciklika (MeD) tanítására. Ezután anélkül, hogy a konstitúció összes témánkhoz tartozó kijelentését elemeznénk, ráirányítjuk a figyelmünket az egész zsinaton legtöbbet vitatott 7. articulusra, ahol nagyon világosan látható, hogyan bontakozik ki a Sacrosanctum Concilium ekkleziológiai állásfoglalása, amely aztán a későbbi dokumentumokra is hat.

### **1. A „Mediator Dei” enciklika tanítása Jézus Krisztus és az Egyház viszonyáról a liturgiában**

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

A MeD első részében (13-22) keresi az Egyház helyét a liturgiában és a világban: *„Mennybemenetele után is azt kívánja, hogy sohase szűnjék meg az istentisztelet, amelyet*

---

<sup>139</sup> Vö. fejezetünket Eisenbach monográfiájával: Eisenbach, F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst: Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 69-74; 152-188; 355-378; v.ö. Gimeno, A.A.G., *La presencia de Cristo según el Vaticano II*, doktori disszertáció kivonata, Gregorianum, Róma 1977.

*Ő alapított földi élete folyamán... hathatós és állandó védelmezőnk és szószólónk a mennyei Atyánál, másrészt... segítséget nyújt számunkra az Anyaszentegyházon keresztül, amelyben jelen van minden időben*<sup>140</sup>. *Az igazság oszlopává és a kegyelmek szétosztójává tette azt az Egyházat, amelyet saját keresztáldozatával alapított, megmentett és örökre megszilárdított*<sup>141</sup>.

Ezek után egy bizonyos fokú analógiát állít fel Krisztus és az Egyház küldetése között: „Az Egyháznak tehát ugyanaz a célja, feladata, hivatása, mint a testté lett Igének, nevezetesen: tanítani mindeneket az igazságra, kormányozni és vezetni az emberiséget, és végül Istennek tetsző és kedves áldozatot bemutatni”<sup>142</sup>.

A liturgia tehát, amely ugyanakkor kezdődött, amikor maga az Egyház, nem más, mint Krisztus papi működése az Egyházban, az emberek megszentelésére és az Isten dicsőségére<sup>143</sup>.

### *1.2. Jézus Krisztus és az Egyház közötti reláció*

Mindjárt az első részben a teológiai alapvetésnél feltűnik, hogy az enciklika különbséget tesz a felmagasztalt Úr kétféle papi tevékenysége között. Közvetlenül Ő, mint közbenjáró az Atyánál végez papi szolgálatot, közvetve pedig Egyházán keresztül. Amely az Ő jelenlétének fogva az igazság oszlopa és a kegyelmek szétosztója<sup>144</sup>. Jézus Krisztus és az Egyház tevékenységének ilyen egymáshoz rendeléséből<sup>145</sup> következmények származnak Jézus Krisztus jelenlétének értelmezésére nézve. Ő az Egyház bárminemű cselekvését lehetővé tevő ható-ok. Az Egyház pedig liturgiája révén az emberek megszentelésének és Isten megdicsőítésének eszköz-oka. Tehát az Egyház a liturgikus cselekmények alanya és bizonyos értelemben egyszerre célja is, mert a liturgia által növekszik napról-napra és marad meg az egységben<sup>146</sup>, hogy így megvalósulhasson az emberek megszentelése és Isten megdicsőítése. Az Egyház ezen céljának elérése érdekében minden liturgikus

---

<sup>140</sup> Helyesebb fordítás: „amelyben az Ő isteni jelenléte évszázadokon át folytatódik”, ld.: in *MeD* 19/527: „in qua divina praesentia sua volventibus saeculis perennat”.

<sup>141</sup> *MeD* 19/527, in *AAS* 39 (1947). A magyar fordításokat lásd a továbbiakban a Szent István Társulat kiadásában 1948-ban Budapesten megjelent fordítás alapján.

<sup>142</sup> *MeD* 20/527.

<sup>143</sup> Vö. *MeD* 21; 22.

<sup>144</sup> Vö. *MeD* 19.

<sup>145</sup> ld. még: *MeD* 1-3.

<sup>146</sup> Vö. *MeD* 20/528: „Ut magis in dies amplificetur ac coagmentetur”.

cselekményben az Egyházzal (mint alannyal) együtt Jézus Krisztus is (mint lehetővé tevő ok ) jelen van. Ez adja tehát az értelmezési kontextust a jelenléti módok értelmezéséhez. A liturgia alanya a Fő és a tagok egyszerre és elválaszthatatlanul, ezt már kezdetben leszögezi az enciklika: „*a liturgia Jézus Krisztus egész titokzatos testének a Fejnek és a tagoknak nyilvános istentisztelete*”<sup>147</sup>. Az enciklika egyes kijelentései alapján az a benyomás is támadhat bennünk, mintha ezeken a helyeken túlzottan is hangsúlyt kapna az Egyház relatív önállósága.

Maga az Egyház a liturgikus cselekmények alanya, mivel akár csak isteni Feje, mindenkor ott áll gyermekei mellett. Segíti, és a megszentelődésre buzdítja őket (vö. MeD22) (és mindenekelőtt a szentségekben, üdvösségünk hét forrását nyújtja nekik). Az Egyház szerepének ez a túlhangsúlyozása a későbbiekben alábbhagy, amikor a szentmiseáldozat és a szentségek *ex opere operato* hatékonyságáról van szó (Nr. 27-31). Ahol ez szerepel: „*Krisztus ma is és minden nap a mi üdvösségünkön munkálkodik a szentségekben és a szentmiseáldozatban*”, és azt is megállapítja, hogy ezek „Krisztusnak cselekményei, akiből mint Fejből szétárad a kegyelem a titokzatos test tagjaihoz is.”<sup>148</sup>

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

## **2. A Liturgikus konstitúció tanítása Jézus Krisztus és az Egyház viszonyáról a Szent Liturgiában a kulcsfontosságú 7. articulus alapján**

Témánkhoz kapcsolódva a 7. cikkely a legalapvetőbb. Nemcsak azért, mert ez a cikkely a legtöbbet vitatottak közé tartozik, s ezért teológiailag alaposan alá lett támasztva, hanem azért is, mert ez annak a rövid liturgia-teológiai szakasznak a szívében (s így mindjárt a dokumentum elején) található, amely az egész konstitúció értelmezésének a kulcsa (s amely magán a zsinaton és az előkészítő liturgikus bizottságban is a legtöbb vitát váltotta ki). Ez az articulus tisztázza Jézus Krisztus és az Egyház viszonyát a liturgiában.

---

<sup>147</sup> MeD 20.

<sup>148</sup> MeD 31/533.

Nehéz dolgunk van, ha ezen cikkely háttértörténetéről akarunk megtudni valamit, ugyanakkor, ha mégis rászánjuk magunkat, akkor jelentős lépéseket teszünk az SC ekkleziológiájának jobb megértése felé. Az előkészítő bizottságok aktái nem lettek nyilvánosságra hozva, a nyilvánosság számára hozzáférhető akták<sup>149</sup> pedig pusztán a bizottság által megszavazott „*schemata*”-t tartalmazzák, de a bizottság tervezeteit és tárgyalásait nem. Haszonnal jár, ha az egyes szövegtervezeteket egymással összehasonlítjuk, amint azt A.A.G. Gimeno nagy precízséggel meg is tette disszertációjában<sup>150</sup>. A szerzőnek (A.A.G. Gimeno) sikerült betekintést nyerni a zárt aktákba is, ezért fontos információkhoz juthatunk általa.

## 2.1. A SC 7. cikkelye szövegtervezeteinek összehasonlító elemzése

**(ld. a táblázatot a függelékben)**

### 2.1.1. Az első tervezet

- Az első mondat tartalmi utalás a MeD 20/528-ra. A különbség csak annyi, hogy a tervezet nem beszél az Egyház jelenlétéről is a liturgiában, csak Krisztuséről.
- Krisztust jelöli meg a tervezet a liturgia tevékeny szubjektumaként a MeD 29-hez hasonlóan, ahol ez áll: Krisztus ma is és minden nap a mi üdvösségünkön munkálkodik a szentségekben és a szentmiseáldozatban.

### 2.1.2. A második tervezet

- A MeD tendenciáját arra, hogy az Egyházat önálló hyposztázisként kezelje, már az első mondat kikerüli. Krisztus nem *una cum Ecclesia*, hanem *in Ecclesia* van jelen. Másrészt a „*társnő a papságban*” kifejezés azt a benyomást kelti, mintha egyenrangúnak tekintené a tervezet Krisztust és az Egyházat, de ezt a Myst. Corp-ból vett idézettel mindjárt relativizálja, ahol az Egyház alárendeltségéről van szó, ti., hogy az Úr Önmagában, saját magával együtt az Egyházat is bemutatja az Atyának.
- A csatolt magyarázat átveszi a MeD-ből Krisztus főpapi szolgálatának két irányú leírását (könyörgés az Atyánál és jelenlét az Atyánál). Míg az enciklikában

---

<sup>149</sup> Vö. AD II/III; ADII= -, Series II (Praepatoria), 7 kötet, Vatikán 1964-1969.

<sup>150</sup> Gimeno, A.A.G., *La presencia de Cristo según el Vaticano II*, doktori disszertáció kivonata, Gregorianum, Róma 1977.



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

#### 2.1.3. A harmadik tervezet

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

#### 2.1.4. A negyedik tervezet

Mindössze egy bevezető mondatot helyeztek a szöveg elejére: „*E nagy mű teljes végrehajtására...*” (ld. fent). Ezzel a 6. Fejezethez csatlakozik passzusunk, ahol az üdvözítő mű továbbviteléről volt szó az Egyház által. Az a kifejezés, hogy az Egyház mellett áll (*adsistit*) egyrészt jobban kifejezi az Úr tevékenységét, mint a neutrális jelen van (*adest*), másrészt félre lehet érteni, mert a kifejezés az összefüggésből kiragadva az Egyház nagyobb önállóságát engedi meg, mint a jelen van Egyházában kifejezés, mintha az Egyház az üdvözítő művet az Úr asszisztálása mellett vinné végbe. Ez az értelmezés azonban már nem felelne meg a szöveg további részeinek. Ez a félreértelmezés lehetett talán az egyik oka, hogy a tervezethez kiegészítést javasoltak, melyet november 15-én közöltek, de csak az 5. tervezetbe került be, de már módosításokkal:

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

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

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

#### 2.1.5. Az ötödik tervezet

A bevezető mondatban az *„Ő Egyháza mellett áll”* (*adsistit*) kifejezést visszacserélték az *„Ő jelen van”* (*adest*) formulára. Egyébként semmi tartalmi változtatást nem ejtettek a szövegben, mindössze a novemberben javasolt kiegészítést toldották be kis módosítással mintegy második bekezdéséként. Ld. fent. Törölték az *„Egyházzal együtt és az Egyházon keresztül”* kitélt is, így tudták Krisztus és az Egyház viszonyát kissé nyitottabban hagyva kifejezni, anélkül, hogy feladták volna, hogy az Egyház alárendelt értelemben társa Krisztusnak és úgy van hozzárendelve.

#### 2.2. A SC 7. cikkelye szövegének további fejlődése a zsinat első és második ülésén

A zsinat első ülésén (első ülőszak: 1962 október 11 - december 8.) az előszóhoz és az első fejezethez fűzött ellenvetések és javaslatok (amennyiben azok a speciális vitát érintik) szinte kivétel nélkül a 7. cikkelyre vonatkoznak. Kivétel csak Jézus Krisztus emberségének, mint az üdvösség okának kérdésköre (Nr. 5) és a pap Krisztus-reprezentálása kiterjedésének kérdése (Nr. 33). Emil J. Lengeling szerint épp a 7. cikkely volt az egyik fő indok, hogy a teológiai bizottságot felkérték a séma felülvizsgálatára.

Willem Bekkers püspök pl. egy kiegészítést javasolt ott, ahol Krisztus és az Egyház viszonyáról volt szó a liturgiában és javaslatában Krisztust, mint az Egyház kultuszának címzettjét és közvetítőjét nevezte meg<sup>151</sup>. Jesus Enciso Viana püspök pedig (Mallorca-Spanyolország) azt kifogásolta, hogy nem szabadna azt mondani, hogy Krisztus az

---

<sup>151</sup> Vö. AS I/I, 441-445, itt 444: kiegészítés a 7. Cikkely 2. Fejezetéhez: *„consociat, quae Dominum invocat et per Ipsum aeterno Patri cultum tribuit”*.

üdvösség művének megvalósítására az Egyházat mindig társul veszi maga mellé (*sibi semper consociat*), mivel ő az Egyházon kívül is tevékenykedik<sup>152</sup>.

A hozzászólások és vélemények alapján a bizottság elkezdte tehát az előszó és az 1. fejezet tervezetének felülvizsgálatát és előterjesztett javaslatában jó érzékkel eltalálta a zsinat többségének véleményét és elnyerte egyetértésüket, amint a szavazás meglepően jó eredménye mutatja az első ülés végén, 1962. november 14-én.

#### 2.2.1. A SC 7. articulusának első bekezdése<sup>153</sup>

A 7. cikkelynek főleg első bekezdése váltott ki nagy vitát.

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

##### **Az első ülés sémája:**

II. 3. (Krisztus jelenléte a liturgiában)

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

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

##### **A második ülés sémája:**

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

---

<sup>152</sup> Vö. u.o. 479.

<sup>153</sup> AS I/III, 695-697.

*A következő megállapítások tehetők összehasonlításunk eredményeképpen:*

Míg az előző sémában Krisztus jelenléte (*adest*) csak Jézus Krisztus tevékenységeinek előfeltételeként jelent meg (ő beszél, folytatja, áldozatot mutat be stb.), az új szövegben az egyes tevékenységek felsorolása előtt mindig megemlíti Krisztus jelenlétét is (*adest*). Továbbá betoldották még, hogy „az Ő erejével” van jelen a szentségekben. Az új szöveget 66 ellenszavazattal elfogadták.

Hasonlítsuk össze most az első bekezdés szövegét a *Mediator Dei* enciklika idevágó textusával:

*„Ezért az Egyház isteni Alapítója jelen van (praesens adest) Egyházával minden egyes liturgikus cselekményben. Jelen van az oltár fenséges áldozatánál, mind a pap személyében, aki a papi szolgálatot végzi, mind pedig mindenekelőtt az eucharisztikus színek alatt. Jelen van a szentségekben erejénél fogva, amelyet belépük önt, hogy a megszentelődés eszközeivé váljanak. Jelen van végül Jézus az Egyház istendicséreteiben és könyörgéseiben, amint írva van: „ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, én is ott vagyok közöttük”<sup>154</sup>.*

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

A MeD-ben a cselekvő szubjektum az Egyház és vele együtt (*una cum*) Krisztus. A séma szerint Krisztus a cselekvő, aki évégett az Ő Egyházában jelen van<sup>155</sup>.

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

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

A MeD-ből átvett egyes jelenléti módok megemlítése után mindig betold egy kiegészítést a séma, ami Jézus Krisztus cselekvését hangsúlyozza. Így pl. a Tridentinumból vett idézet („ugyanaz hozza az áldozatot most”) a papban való jelenlét említése után, és a szentségekben való jelenléte említése után az ágostoni idézetet („Ő maga keresztele”). Egyedül az eucharisztikus színek alatti jelenlétre vonatkozóan hiányzik az ilyen aktív értelmezést adó kiegészítés.

---

<sup>154</sup> MeD 20.

<sup>155</sup> Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest...

### Öszefoglalás:

Az előkészítő liturgikus bizottság eredeti szándéka ezek szerint, hogy kifejezze, hogy a liturgiában Jézus Krisztus jelen van és Ő a tulajdonképpeni cselekvő (*praesens et operans*) messzemenően eredményre jutott. A MeD túlzottan hangsúlyozza az Egyház relatív önállóságát, s ennek következményei azok a kijelentései, mely szerint maga az Egyház a liturgikus cselekmények alanya. Ezzel szemben a SC határozottan, s többszörösen hangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus a tulajdonképpeni és fő-cselekvő. A MeD tendenciáját arra, hogy az Egyházat önálló hiposztázisként kezelje - mint láttuk - már az első mondat kikerüli. Krisztus nem *una cum Ecclesia*, hanem inkább *in Ecclesia* van jelen, egész pontosan ez szerepel az első mondatban: „*Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest...*”. A MeD hajlott arra is, hogy Krisztus és az Egyház illetékességi területeit mintegy egymástól elválasztva szemlélje.

Ezeket az említett hiányosságokat próbálta meg kiküszöbölni a SC 7. cikkelye (további bekezdéseit is beleértve) a „fő-test” (3. és 4. bek.), „vőlegény-jegyes” (2. bek.), „pap”- „társnő a papságban”<sup>156</sup> (1. bek.) képek együttes alkalmazásával, melyek így Krisztus és az Egyház viszonyát kissé nyitottabban hagyva engedik kifejezni (ld. „vőlegény-jegyes”, „pap-társnő a papságban” képe), ugyanakkor fenntartják azt is, hogy az Egyház egyszerre alárendelt értelemben társa a Megváltónak, de egyúttal elválaszthatatlanul, organikusan kapcsolódik hozzá (ld. „fő-test” kép), s nincs külön illetékességi területe.

#### 2.2.2. Az SC 7. articulusának második, harmadik, negyedik bekezdése

Ez a három bekezdés nem esett át jelentős változtatáson, mint az első, mégis a teljesség kedvéért itt is említsük meg, hogy milyen irányt vettek ezek a módosítások és betoldások. Csak annyiban tárgyaljuk ezt, amennyiben témánkat érinti.

A cikkely 2. bekezdésében egy nyelvi finomítás mellett betoldottak egy új mondatot: „(az Egyház) *Urának hívja Őt és általa tiszteli az örök Atyát.*” Ez egy zsinati atya indítványára került a szövegbe<sup>157</sup>. Itt megint kiérezhető a közvetítés szándéka a MeD és a séma között. Az Úr eredeti és elsődleges tevékenységén van a hangsúly, de ehhez hozzárendelve és neki

---

<sup>156</sup> Ez a kifejezés csak a 2. tervezetben szerepelt, de a végső szövegbe is bekerült a terminus lényegi tartalma, hisz ott azt olvassuk, hogy „Ebben a nagy műben, amely Istent tökéletesen megdicsőíti, az embert pedig megszenteli, Krisztus mindenkor maga mellé emeli, társává teszi az Egyházat (*sibi semper consociat*), szeretett jegyesét”.

<sup>157</sup> Vö. AS I/I, 441-445, itt 444: „consociat quae Dominum invocat et per Ipsum aeterno Patri cultum tribuit”.

alárendelve az Egyház saját (külön) tevékenységét is kimondja 15 ellenszavazattal ezt a zsinat elfogadta<sup>158</sup>.

A harmadik bekezdésben eszközölt változtatást ugyan nem bocsátotta szavazásra a liturgikus bizottság, mégsem jelentéktelen, mert ahelyett, hogy Jézus Krisztus papi szolgálatát érzékelhető jelek alatt gyakorolja (*sub signis sensibilibus*), a végső szövegben ez szerepel: „*per signa sensibilia*”. Ebből pedig az is következik, hogy a liturgikus jelek nem pusztán fátýol<sup>159</sup>, amely alatt Jézus Krisztus cselekszik, hanem épp az eszköz, amely révén cselekszik<sup>160</sup>. Ennek megfelelően az Egyház is nélkülözhetetlen Jézus Krisztusnak a liturgiában való tevékenységéhez.

Az utolsó bekezdésben végül a bizottság több zsinati atya kívánságának megfelelően befűzte az utalást arra, hogy a liturgia rangja annak hatékonyságára vonatkozik (*efficacitas*). Ez Jungmann véleményével ellentétben<sup>161</sup> nem korlátozás (megszorítás), hanem épp a liturgia kiemelt jelentőségét tünteti fel, tudniillik, hogy annak hatékonysága *ex opere operato illetve ex opere operantis ecclesiae*<sup>162</sup>. Azért nem éri el a liturgia hatékonyságát az Egyháznak semmi más cselekedete, mert „*Krisztus, a papi, és teste, az Egyház viszi végbe*”.

A második ülészak végén (1963. december 4.) a pápa kihirdette a Liturgikus konstitúciót (és a tájékoztatási eszközökről szóló dekrétumot).

Láthatjuk tehát fenti fejtegetésünk alapján, hogy milyen hosszadalmas, teológiai érlelődés vezetett el odáig, hogy a zsinat kialakítsa ekkleziológiai állásfoglalását, aminek alapján azután a liturgiáról, s azon belül különösképp az Eucharisziáról szólni szándékozott. Azt is láthattuk, hogy mennyire újszerű és bátran előremutató ez az egyháztani megalapozás, a zsinatot megelőző tanítóhivatali megnyilatkozáshoz képest (MeD), ami már a maga nemében szintén előremutató volt egy pusztán skolasztikus teológia alapján álló teológiához viszonyítva.

---

<sup>158</sup> Vö. AS I/III, 740.

<sup>159</sup> Vö. Casel, O., *Mysteriengegenwart*, in: *JLW* 8 (1928), 145: „dass die christliche Liturgie der rituelle Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie ist, also die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole”.

<sup>160</sup> Ezzel a bizottság megfelelt R. Silva Henriquez indítványának.

<sup>161</sup> Vö. Jungmann, 23.

<sup>162</sup> Vö. AS I/III, 705: „Sic melius exprimitur radix praeeminentiae actionis liturgicae, cuius efficacia ex opere operato vel ex opere operantis ecclesiae provenit”.

### **3. A Liturgikus konstitúció tanítása Jézus Krisztus és az Egyház viszonyáról az Eucharisztikus ünneplés során**

A 7. articulusnak a fentiekben ismertetett ekkleziológiai összefüggésében helyezkedik el az a jól ismert passzus, melyben Jézus Krisztus különböző jelenléti módjairól van szó. Ezek között szerepel a szentmise áldozatában való jelenléte (és így ugyanebben az egyháztani értelmező keretben nyer elhelyezést). Ezért első megállapításként leszögezhetjük, hogy mindaz, amit a konstitúció általában tanít Jézus Krisztusnak és az Egyháznak a liturgiában való viszonyáról, az kiváltképp igaz az Eucharisztikus ünneplésre nézve is. Amennyiben az Egyház valóban Krisztus társa (társnője) az üdvözítő mű véghezvitelében, annyiban maga is valóságos áldozatot mutat be, s amennyiben Krisztus teste, annyiban csakis Krisztus áldozatát ajánlhatja az Atyának, mint sajátját, miközben áldozati aktusában a tulajdonképpeni és fő cselekvő a test Feje: Jézus Krisztus. Ez a tanítás tér vissza ismét (más szempontból) az Eucharisztia szentséges misztériumáról szóló fejezet első articulusában (SC 47). Ennek az articulusnak a tanítását és a háttérben álló zsinat előtti diszkussziót fogjuk fejezetünkben bővebben tárgyalni, utalva más, témánk szempontjából idevágó articulusokra is. Ha ezt a cikkelyt a konstitúció egészének háttéréből értelmezzük, akkor világos a mondanivalója:

Jézus Krisztus az Egyháznak, az Ő szeretett jegyesének azt az áldozatot adja át, amelyet Ő maga az Ő Egyházával, mint testével együtt az Atyának bemutat. A Fővel való összekapcsolódásában tehát az Egyház is alanya és tartalma az áldozatbemutatásnak. Mindez úgy történik, hogy ennek során maga az Úr marad a legfőbb cselekvő.

#### *3.1. A SC-nak témánkhöz alapul szolgáló szövegei:*

Témánk szempontjából az elsődleges lelőhelynek tehát a SC 47. articulusa számít. Ez az Eucharisztia szentséges misztériumáról szóló II. fejezet teológiai bevezetésében szerepel. Ebben a fejezetben jelentős még a 48. cikkely (ezen kívül pedig főleg az első fejezet rövid liturgia-teológiai része (SC 5-10, főleg: SC 7)). A 47. cikkelyen a zsinaton nagyon sokat vitatkoztak és mélyrehatóan meg is változtatták<sup>163</sup>. Az illetékes bizottság magyarázata szerint nem az volt a cél, hogy az egész eucharisztia-tant összefoglalják, hanem mindössze az, hogy a mise liturgikus reformjához szükséges teológiai fundamentumot elénk tárják. Ennek ellenére a zsinatnak sikerült egyetlen mondatban az eucharisztia-tan lényegi témáit felcsendíteni, és az új szempontú bemutatás teológiai koncepcióját kielégítően megvilágítani. Elemzésünkben, az itt említett indokok miatt ezért ezt az articulust fogjuk alapul venni. A 47. cikkely

---

<sup>163</sup>

Vö. Jungmann, 50 köv.

magyarázatánál egyrészt ügyelnünk kell arra, nehogy a rövid szövegből túl sokat olvassunk ki, másrészt annak is tudatában kell lennünk, hogy a konstitúció egészének alapján sokkal gazdagabb eucharisztia-tant lehet kifejteni, mint amit pusztán ez a cikkely magában foglal. Ezért fejezetünkben utalni fogunk más előfordulási helyekre is. Végül álljon itt az SC 47 teljes szövege:

47. „Üdvözítőnk az utolsó vacsora alkalmával azon az éjszakán, melyen elárultatott, megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát, hogy így a kereszt áldozatát a századokon át eljöveteleig megörökítse, és így szeretett jegyesére, az Egyházra bizza halálának és föltámadásának emlékezetét: az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét<sup>164</sup> mint húsvéti lakomát, melyen Krisztust vesszük magunkhoz, lelkünket kegyelem tölti el, s a jövődő dicsőség záloga nekünk adatik”<sup>165</sup>.

### 3.2. A Zsinatot közvetlenül megelőző teológiai diszkusszió az Egyház és Krisztus viszonyáról az Eucharisztia megcselekvésében

#### 3.2.1. Beszélhetünk-e Krisztus és az Egyház áldozati aktusának azonosságáról?

A zsinat előtti diszkussziókban már nem a katolikus teológiában a Tridentinum óta eldöntött kérdésről volt szó, hogy a szentmise áldozat-e, vagy hogy lényegét tekintve azonos-e a keresztáldozattal. Az igazi kérdés inkább az, hogyan kell ezt az azonosságot érteni: vajon az áldozati adomány identitásában áll-e, amely maga Jézus Krisztus, és a pap azonosságában, aki ismét csak maga Jézus Krisztus (aki egykor a kereszten önmagát adta, s ugyancsak Ő az, aki a pap keze által a szentmisében odaadja értünk önmagát<sup>166</sup>), vagy pedig ebből kiindulva az áldozati aktus azonosságáról is lehet-e beszélni. Michael Schmaus így foglalja össze a problémát: „vagy valóságos áldozatnak tekintjük a szentmisét, akkor azonban úgy tűnik, hogy fel kell adnunk az újszövetségi áldozat egyszerűségét, vagy pedig az új szövetség áldozatának egyszerűségét állítjuk, akkor azonban úgy látszik, hogy a szentmisét nem nevezhetjük áldozatnak”<sup>167</sup>. A kérdés még inkább kiéleződik, ha az Egyház szerepét vizsgáljuk a szentmiseáldozatban, hogy vajon az Egyház Jézus Krisztus áldozatát pusztán mint Jézusét ünnepli, vagy pedig ezzel együtt abban az értelemben is áldozatot mutat be, hogy a szentmisét az Egyház áldozatának is nevezhetjük?

---

<sup>164</sup> PL 35, 1613, (Szent Ágoston, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XXVI., 6,13.).

<sup>165</sup> Az úrnapi officium, 2. vesperás, a *Magnificat* antifónája.

<sup>166</sup> Vö. a trienti formulával: *idem nunc offerens*, melyet a *Med* és 67 és az *SC* 7 is idéz.

<sup>167</sup> Schmaus, M., *Das eucharistische Opfer im Cosmos der Sacramente*, im: B. Neunhauser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, 19.



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

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

Ez utóbbit Karl Rahner<sup>168</sup> és Burkhard Neunheuser képviseli. Ezt a felfogást először Duns Scotus fogalmazta meg, de nem szabad abban az értelemben vennünk ezt, ahogyan ő maga értette, hogy tudniillik Jézus Krisztus pusztán a szentmiseáldozat megalapítása révén tevékenykedik abban, s ezt nem pusztán morálisan kell értenünk, hanem sokkal inkább úgy, hogy Krisztus a pap tettében, mint fő cselekvő hatékonyan van jelen<sup>169</sup>.

Az, hogy Jézus Krisztus és a pap áldozati aktusa szám szerint egy (és ugyanaz), nem kérdőjelezi meg azt az egyházi tanítást, hogy minden egyes szentmiseáldozat Jézus Krisztusnak egy külön cselekménye, és hogy ennek következtében Jézus Krisztusnak olyan sok áldozati aktusa történik meg, ahány szentmisét celebrál az Egyház. Jézus Krisztus áldozati aktusának ezt a nagy számát azonban nem szabad a felmagasztalt Úr új fizikai aktusainak tekinteni (hisz ezzel feladnánk a keresztsáldozat egyszerűségét). Tekintsük azt inkább úgy, mint az egyetlen áldozati aktusnak a pap személyén keresztül újra és újra Jézus Krisztus személyében megvalósuló aktualizálását. Ebből következik azután, hogy minden egyes szentmise saját, valóságos áldozat, és ezért annak ellenére, hogy Jézus Krisztus egyetlen áldozatának végtelen értéke van - és épp ezt az áldozatot ünnepeljük a szentmisében - mégsem ugyanaz, ha egy szentmisét vagy ha száz szentmisét celebrálunk<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> Vö. Rahner, K./ Häussling, A., *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit*, Freiburg 1966 (= QD 31), 34-40.

<sup>169</sup> Vö. a hivatkozásokkal, in u.o. 33-38.

<sup>170</sup> Ebben a kérdésben K. Rahner tézise körül nagy vita támadt. Ő azt írta 1949-ben, hogy egy szentmise vagy száz szentmise a gyümölcsözösége szempontjából ugyanolyan sokat jelenthet (a benne résztvevő) egy(azon) (személy) koncelebráns számára, vö. in QD 31, 133 köv. XII. Pius 1954-ben tévedésként utasította el

### 3.2.2. Az Egyház áldozata-e a szentmise?

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

Kérdésünket sok dogmatörténész vizsgálta már a zsinat előtt. Johannes Betz a görög atyáktól az Efezusi zsinatig folytatott kutatása eredményeképp arra a következtetésre jutott, hogy az Eucharisztia az atyák felfogása szerint az Egyház áldozata is, amennyiben Jézus Krisztus áldozatát egy megemlékező ünnepségen - melynek magának is áldozati karaktere van - megjeleníti. A központi gondolat tehát az *anamnesis*, amely által maga az Egyház az áldozatnak a szubjektuma „aktív együttműködésben”<sup>171</sup>, melynek persze nem maga az Egyház a tartalma.

Lényegében ugyanerre az eredményre jutott a kora középkor tekintetében Raphael Schulte. Jézus Krisztus az Ő végérvényes áldozatát Egyházának adta át, hogy aktívan vegyen részt benne, és így mint egész maga váljon Krisztus áldozatának szubjektumává. Ebből kifolyólag az Egyház mint Krisztus teste azonban Jézus Krisztussal együtt áldozati adomány, ami az Eucharishtiában feláldozásra kerül<sup>172</sup>.

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

---

azt az elképzelést, miszerint ugyanaz lenne, ha egy pap celebrál és száz másik koncelebrál mintha száz pap celebrálna. Ez a kijelentés Rahner ellen irányult, anélkül, hogy őt kifejezetten megnevezte volna, és hogy a pápa ezt tudatosan ellene irányította volna. Valójában Rahner sohasem állította egy és száz szentmisének az identitását (itt értsd. azonos értékűségét) Krisztus áldozati aktusának tekintetében. Ezt egyértelműen kifejezi a „*Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi*” című tanulmányában.

<sup>171</sup> Vö. Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1*, 197-242, itt 216.

<sup>172</sup> Vö. Schulte, R., *Die Messe als Opfer der Kirche*, Münster 1959, 188.

Az a kérdés, hogy mi az Egyház funkciója a szentmiseáldozatban, csak a liturgikus mozgalomban és különösen a misztérium teológiában vetődött fel újra komoly alapossággal. O. Casel számára magától értetődő, hogy „az Egyház azt teszi, amit az Úr tett”, és Krisztus épp így van jelen. Ő „az Egyház által cselekszik, és az Egyház pedig vele együtt cselekszik”<sup>173</sup>. Amikor Jézus az Ő keresztdozatát szentségileg jelenvalóvá teszi, akkor (ezáltal) válik az, az Egyház áldozatává. Talán még jobb fogalmazás, ha azt mondjuk: azáltal teszi szentségileg jelenvalóvá a keresztdozatot az Úr, hogy most, mint az Egyház áldozatát végrehajtja azt.

A MeD ezt a kérdést tüzetesen taglalja. Abból indul ki, amit XII. Piusz megállapított, hogy az Egyház Krisztus misztikus teste, s ebből kifolyólag a liturgia és ezen belül az Eucharisztia speciálisan is Krisztusnak és az Egyháznak (az egész misztikus testnek a Főnek s a tagoknak) a műve (MeD 20). Tanítja az enciklika, hogy az egész Egyház nem csak bemutatja az Eucharisziát, hanem abban maga is feláldoztatik (MeD 92; 65). Persze nem szabad eltekintenünk attól, hogy a pápa értelmezésében az Egyház áldozatbemutatásának a szubjektuma elsősorban nem az Egyház mint egész, hanem az Egyház hivatalos szolgája, aki az egész Egyházat reprezentálja. Éppígy az Egyház áldozati adományát sem abban látja a pápa, hogy az Egyház maga lenne az áldozati adomány (bár Ágostonra és Bellarmin Szent Róbertre hivatkozva megemlíti ezt is a MeD 102-ben), hanem a híveknek az önmagukat való feláldozásában. Az enciklika után is vitatott maradt az Egyházzal, mint a szentmisében való áldozati adományról szóló tanítás. Ezt mutatja Alois Winklhofer és M. Schmaus homlokegyenest ellenkező véleménye. Míg az első tagadja, hogy az Egyház Krisztussal együtt áldozati adomány, addig a másik állítja. Itt Schmausnál érződik az ezt megelőző évek újonnan kidolgozott Krisztus-teste teológiájának hatása, mely állította Krisztus és az Egyház szoros összetartozását. Az Egyház nála - csatlakozva a patrisztikusokhoz és Szent Tamáshoz - úgy jelenik meg, mint a *Christus totus* egészéhez és ezzel együtt az eucharisztikus áldozati adomány egészéhez konstitutív módon hozzátartozó teste Krisztusnak<sup>174</sup>.

Az Egyházzal, mint a szentmiseáldozat szubjektumáról is eltérő vélemények vannak. Amíg Schmaus és Schulte az Egyházat mint egészet tekinti Krisztussal együtt az áldozat szubjektumának, úgy, hogy az Egyház vele eggyé válik, egy „*totus offerens*” -sé<sup>175</sup>, addig K. Rahner<sup>176</sup> azt hangsúlyozza, hogy ez a szubjektum nem más, mint a szentmisénél aktuálisan jelenlévő közösség, mely természetesen az egész Egyházat reprezentálja. Ez azonban nem

---

<sup>173</sup> Casel, O., *Das christliche Kultmysterium*, 172.

<sup>174</sup> Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, II, München 1970, 64-71, itt Ágostonra hivatkozik a szerző.

<sup>175</sup> Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche* II, 67.

<sup>176</sup> Rahner, K., *Thesen über das Gebet „im Namen der Kirche”*, in *ZkTh* 83 (1961), 323.

olyan nagy véleménykülönbség, mint ami a MeD elképzelése (mely ezen szubjektumnak az Egyházat reprezentáló szolgálattevőt tekinti) és azon elgondolás között van, hogy az egész Egyház az alanya az Egyház áldozati adományának. Az első esetben a pap tűnik az áldozat egyetlen szükséges szubjektumának. A hívek belekapcsolódása ebbe az áldozatba (Mitopfern) pedig nem konstitutív, hanem csupán a pap tettének a kiegészítése. A második esetben az az Egyház a szubjektum, mely a jelek szintjén a konkrét, hierarchikusan struktúrált ünneplő közösségben mutatkozik meg. Eszerint az elképzelés szerint a hívek aktív részvétele a liturgiában jobban megalapozható.

### *3.3. Mit tanít a Liturgikus konstitúció a szentmiseáldozat bemutatása során Krisztus és az Egyház között fennálló viszonyról?*

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

#### *3.3.1. A SC 47. cikkelyének tanítása Krisztus és az Egyház viszonyáról a szentmisében*

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

Az articulus a már a MeD enciklikában is használt „eucharisztikus áldozat” kifejezést használja az utolsó vacsorára és a szentmisére, s ezzel világosan kifejezi ragaszkodását a Trienti zsinat tanításához, abban a tekintetben, hogy áldozatnak tekinti a szentmisét. De milyen értelemben nevezi áldozatnak a szentmisét a konstitúció?

Az „eucharisztikus áldozat” fogalmat a zsinati atyák úgy töltötték meg tartalommal, hogy vonatkozásba hozták az utolsó vacsorával és a keresztáldozattal: *„Üdvöztőnk az utolsó vacsora alkalmával... megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát (ezzel már az utolsó vacsorát (a lakomát) is (eucharisztikus) áldozatnak nevezték), hogy így a keresztáldozat századokon át... jelenvaló valóság legyen”* (SC 47) (ezzel pedig kimondták a keresztáldozat és a szentmiseáldozat szám szerinti egységét, mind az áldozatot bemutató pap, mind az áldozati adomány tekintetében - ezt még kifejezettebben tanítja már az SC 7: *„az áldozatot ugyanaz mutatja be most a papok szolgálata által.../DS 1743”*). Az áldozati aktus szám szerinti egységének kérdéséről, amit már az SC 7 is nyitva hagyott itt egyetlen szó sem esik.

Hogy az Úrnak ez az egy és századokon át jelenlévő áldozata mégis az Egyház áldozata is, azt az a mondat fejezi ki, hogy a Megváltó *„szeretett jegyesére, az Egyházra bízta halálának és föltámadásának emlékezetét (anamnesis, memoriale)”* (SC 47). Ebben az emlékezésben üli

meg az Egyház Jézus áldozatának ünnepét, s Őt áldozza fel ebben az ünneplésben. Azt, hogy az Egyház ebben saját magát is áldozati adományul adja az Atyának, a 47. cikkely nem említi. Annál inkább hangsúlyozza azonban a 48. articulus, hogy a hívek a pap által és vele együtt ajánlják fel az áldozati adományt, aki maga az Úr, s ezáltal meg kell tanulniuk „önmagukat is áldozatul hozni”.

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

### 3.3.2. A hívek tevékeny részvétele az Egyház áldozatában a konstitúció tanítása szerint

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

Azt hogy a SC 47. cikkelye milyen módon érti a keresztáldozatnak az Egyház által megvalósított folyamatos jelenvalóvá tételét, azt a „*perpetuare*” és a „*memoriale*” szavak fejezik ki. Mindkét kifejezés mögött egy intenzív és átfogó teológiai diszkusszió áll. Az *anamnesis* a görög atyák Eucharisztia értelmezésének kulcsfogalma volt. A zsinat előtti teológia újra felfedezi ezt a terminust, s a zsinat maga is ezzel a fogalommal foglalja össze az Eucharisztia különböző aspektusait (lakoma, áldozat, szentség) a 47. articulusban. Ezzel tudja minden szempontot átfogóan és magába integrálóan kifejezni a keresztáldozat

„misztériumszerű-jelenlét”-ét az Egyház szentmiseáldozatában. A megemlékező ünnepségnek ezt az Eucharisztia egész titkát átfogó tartalmát M. Schmaus úgy tekinti, mely alkalmas mind a keresztdozat és a szentmiseáldozat szám szerinti egységének, mind Krisztus és az Egyház áldozata szám szerinti egységének problematikus kérdése megoldására. Az első kérdést elsősorban a „*Mysteriengegenwart*” címszó alatt tárgyalják a teológusok, és ez a kérdés állt leginkább a diszkusszió előterében. A második kérdés a hívek áldozatával kapcsolatos, melyet saját áldozatnak kell tekinteni, s amely a tevékeny részvétel belső értelmét adja meg, melyről inkább a pasztorálliburgiaiban mozgalomban, mint a misztériumteológiában esett több szó. A hívek tevékeny részvételének a konstitúció szerinti fent bemutatott értelme összecseng M. Schmaus eredményével. Az Ő bemutatása szerint „*az Egyház részvétele a keresztdozatnál formálisan beletartozik a szentmiseáldozatba*”<sup>177</sup>. Ennek pedig az az oka, hogy „*nincs Eucharisztia Golgota nélkül, és nincs Eucharisztia sem Egyház nélkül, mégpedig nem csupán amiatt, mert az eucharisztikus ünnepség nélkülözhetetlen hordozója (tartója) az Egyház és mert annak szava és tette nélkül nem jönne létre a szentség, hanem mindenekelőtt azért, mert az Egyház nélkül az eucharisztikus áldozat szakramentuma lényegtelen és értelmetlen lenne. Tehát megfogalmazhatjuk azt az összefüggést, hogy a Golgota reprezentációja (jelenvalóvá tétele) és annak alkalmazása (applikációja) az Egyházra kölcsönösen feltételezik egymást*”<sup>178</sup>. Ennek során végig megmarad Krisztus tétének az abszolút, szuverén elsősége, mert az Ő tette marad az, amit Egyházára rábízott, hogy vegyen részt benne: „*az Egyházra bízta halálának és feltámadásának emlékezetét*” (SC 47), és ennek során „*társává teszi az Egyházat*” (SC 7).

### 3.4. Összefoglalás

Mivel az Eucharisztia az egész istentisztelet középpontjában áll, ezért mindaz, amit Krisztusnak és az Egyháznak a liturgiában fennálló viszonyáról a konstitúció tanít, a legnagyobb mértékben az Eucharisziára igaz. A Krisztus-misztérium, mint az Úr személyének és üdvözítő művének egysége az eucharisztikus misztériumban szentségi jelenlétet nyer. Az Egyház eucharisztikus ünnepsége ugyanis érzékelhető formában történik, és nem más, mint a pászka-misztériumnak, mint a Krisztus-misztérium centrumának valósággal megtöltött képe. Jézus Krisztus ott a fő cselekvő, de maga mellé veszi társul az Egyházat, s azon keresztül, s vele együtt fogatosítja az Eucharisziát. Ez az együttműködés dialógikusan strukturált, mint adás és elfogadás (ld. az Eucharisztia mint *sacramentum*), és

---

<sup>177</sup> Schmaus, M., *Das eucharistische Opfer im Cosmos der Sacramente*, in: B. Neunhauser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, 22.

<sup>178</sup> U.o., 23.

mint egész be van ágyazva az Istentől Krisztuson át az emberhez eljutó (ld. az Eucharisztia mint *anamnesis*: gondolunk itt az Eucharisziára, amely az üdvözítő mű megemlékező megjelenítése) és az embertől Krisztussal az Istenhez eljutó (ld. az Eucharisztia mint az Egyház *áldozata*) dialógikus mozgásba. Ebben a mozgásban a Szentléleknek döntő jelentősége van.

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

Másodszor: Az Eucharisztia misztériumának olyan központi szerepet ad a konstitúció („*fons et culmen*” (SC 10)), hogy ez a misztérium az Egyház *sacramentum*-ának értelmező kulcsává lesz, olyannyira, hogy a zsinaton egy *eucharisztikus ekkleziológiáról* beszélhetünk: „*A liturgia nagy mértékben hozzásegít ahhoz, hogy a hívek életükkel megmutassák és kézzelfoghatóvá tegyék Krisztus misztériumát és az Egyház valódi mivoltát. Azt a sajátságát tudniillik, hogy egyszerre emberi és isteni, látható ugyan, de láthatatlan javakban gazdag, tevékenységben buzgó és szemlélődésben elmerülő...*” (SC 2). A liturgia legteljesebb megvalósulása pedig az Eucharisztia megcselekvése. Ezt az *actio euchristica*-t állítja a konstitúció a keresztyén, s azon belül az eucharisztikus élet középpontjába, s elsőbbséget ad annak az Egyház minden egyéb tevékenységével szemben. A konstitúció célkitűzése lelkipásztori volt. A *Pászkamisztérium* megjelenítésében való tudatos, tevékeny részvételt akarta megalapozni, ezért egy *dinamikus egyházképre* épít. A híveknek, mint az Egyház tagjainak ez az oly sokszor hangsúlyozott tudatos, tevékeny részvétele pedig ott nyeri el teológiai alátámasztását, amikor tisztázza a konstitúció Krisztus és az Egyház viszonyát az Eucharisztia ünneplése során.

## 1.C Fejezet: Az Egyház mint az üdvösség egyetemes szakramentuma: az Egyházzal mint liturgikus misztériumról való beszéd megalapozása

Az „üdvösség egyetemes szentsége” kifejezés újnak tűnhet, jóllehet már a XIX. századi teológusok is használták, és az egyházatyáknál, illetve pápai iratokban is megvolt a megfelelője<sup>179</sup>.

### 1. Az Egyház szakramentalitásáról általában

#### 1.1. A Sacrosanctum Concilium tanításának rövid felvázolása az Egyházzal, mint szakramentumról általában

Az Egyház alapításával kapcsolatban ez a mondat szerepel a SC 5. cikkelyében, tipikus patrisztikus megfogalmazásban: „*Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum*”<sup>180</sup> (SC 5). Krisztus eszerint a második Ádám, akit Isten mély álomba szenderített, és akinek az oldalából megalkotta Évát, azaz az Egyházat feleségül. A (régi) nagyszombati liturgia második olvasmánya utáni könyörgésben is találhatunk ilyen megfogalmazást: *totius Ecclesiae sacramentum*. A *sacramentum* szó itt az olvasmányban szereplő bárkára vonatkozott, amely az Egyház jelképe. A zsinat szövegében Krisztus oldalának megnyitása szerepel, s itt a vér és a víz a jelkép. Ez a vér és víz a szakramentális jele az Egyház megszületésének (megalapításának). Az ekklesiológia tekintetében ebből kiolvashatjuk annak a jelentőségét, hogy az Egyház Krisztus áldozati halálával (a pászka-misztériummal) szoros összefüggésben van. Ezt mondja ki a keresztséggel kapcsolatban is a konstitúció: „*Így a keresztségben az emberek Krisztus húsvéti misztériumának (pászka-misztérium) részesei lesznek: vele együtt halnak meg, temetkeznek el és támadnak fel*” (SC 6)<sup>181</sup>. A Krisztus oldalából kifolyó víz és vér a keresztség és az Eucharisztia szimbóluma.

#### 1.2. A Lumen Gentium tanításának rövid felvázolása az Egyházzal mint sacramentumról általában

Amikor a zsinat az Egyházat *mysterium*-ként *sacramentum*-ként írja le, akkor nem hoz új tanítást, csupán a *Mystici Corporis* enciklika tanítását követi.

---

<sup>179</sup> Pl.: LG is idézi Cipriánt: *Inseparabile unitatis sacramentum* (Ep 69, 6: PL, 3, 1142 B; Hartel, 754), ld. még Scheeben, M.J., *Mysterien des Christentums*, Mayence, 1925, 524-től.

<sup>180</sup> Vö. SC 5: „Mert a kereszten elszenderült Krisztus oldalából fakadt az a csodálatos szentség (*sacramentum*), amely maga az Egyház”.

<sup>181</sup> Vö. Pascher, J., *Ekklesiologie in der Konstitution über der Heilige Liturgie des II. Vatikanisches Konzils*, in *LJ* 14 (64), 229-230.



A *Lumen Gentium* első fejezete a következő címet viseli: *De Ecclesiae mysterio*. A *mysterium* szó tartalmát nem adja vissza a titok szó, ugyanis olyan teológiai fogalomról van szó, amely Krisztussal való üdvösséges kapcsolatot (vonatkozást) jelent. Ennek a vonatkozásnak misztérium jellege van, mert az a számunkra lehetségest és áttekinthetőt felülmúlja. Emiatt kell Istennek kinyilatkoztatnia számunkra az üdvösség valóságát, amely önmagától nem mutatkozik meg *adequat* módon. Az üdvösséges kapcsolat misztérium, mert nem más, mint Isten szövetsége velünk. Ez a kapcsolat elsősorban nem az ember erején alapul, aki ezt a szövetséget a hitben és az Istenre irányulásban elismeri és akarja, hanem Isten akaratán. Isten üdvözítő akaratából fakadóan szorosabban és bensőbben össze tudja kapcsolni magát velünk, mint mi Övele. Isten pedig olyannyira összeköti magát velünk, hogy ez az összekötöttség számunkra misztérium és az is marad. Az Egyházzal azt mondja a Zsinat: „Az Egyház, vagyis Krisztusnak misztériumban már jelenlévő országa, Isten erejéből látható módon növekszik a világban. Kezdetét és növekedését jelzi a megfeszített Jézus oldalából kifolyó vér és víz (vö. Jn 19,34), és előre hirdetik az Úrnak kereszthaláláról mondott szavai: „És én, majd ha fölmagasztalnak a földről, mindenkit magamhoz fogok vonzani”(Jn 12,32: görögben). Valahányszor az oltáron bemutatjuk a keresztdozatot, melyben „Krisztus, a mi húsvéti bárányunk földoztatott”(1Kor 5,7), megváltásunk műve folytatódik. Az eucharisztikus kenyér egyszerre jelzi és valósítja meg a hívők egységét, akik egy testet alkotnak Krisztusban (vö. 1Kor 10,17). Minden ember erre a Krisztussal való egységre hivatott, aki a világ világossága, akitől eredünk, aki által élünk, s aki felé tartunk” (LG 3). Ez a misztérium azonban nem marad - még ha nem is színről színre nyilvánvaló módon - tanúsítás nélkül, hiszen mintegy jelt ad magáról a jelekben, mert a misztérium természete szerint „*in genere signi, sacramenti*” áll fenn. Így szerepel ez már a konstitúció első fejezetében is: „az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének, a korábbi zsinatok nyomában járva híveinek és az egész világnak jobban ki akarja nyilvánítani a maga egyetemes természetét és küldetését” (LG 1). Amikor pedig feltámadt a halálból (vö. Róm 6,9) „elküldte tanítványaira életető Lelkét, és általa az üdvösség egyetemes szakramentumává tette saját testét, ami az Egyház” (LG 48)<sup>182</sup>.

## 2. Az Egyház szakramentalitásának különböző aspektusai

Az Egyház azért szentség, mert az eredeti isteni „*mysterium salutis*” szerves része és annak történelmi továbbvitele, annak állandó jele és eszköze (1.). Az Egyház továbbá azért is

<sup>182</sup>

Vö. Volk, H., *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in *LJ XVIII*. (1968), 67.

szenség, mert istenemberi struktúrával rendelkezik szerkezetében (2.). Végül azért szentség, mert a Szentlélek eszköze (3).

## 2.1. Az Egyház mint az üdvözítő mű része és történelmi továbbvitele, és mint megvalósult oikonomia

### 2.1.1. Az Egyház mint az üdvösség művét és a pászka-misztériumot hordozó sacramentum a SC tanításában

Az Egyház továbbá leírható a pászka-misztérium segítségével is. Az Egyház titka tehát nem pusztán Krisztus lényegi titkában, az istenség és az emberség hiposztatikus uniójában leli végső megalapozását, hanem az Ő cselekedeteiben is, életében, halálában és feltámadásában. Az ismeretes, hogy a pászka-misztérium kifejezés gyakran előfordul a *Liturgikus konstitúcióban* az Egyház eucharisztikus cselekménye tartalmának leírásakor (SC 5, 6, 104, 107). A pászka-misztérium: Krisztus „*áldott szenvedése, halálból való feltámadása*” és dicsőséges mennybemenetele (SC 5). Ez a misztérium jelenvalóvá lesz a liturgiában, mert abban ez az alapesemény valóságosan jelenvalóvá tétetik. Az „*Egyház sohasem mulasztotta el, hogy a húsvéti misztérium ünneplésére összegyöjjön, hogy olvassa azt, „ami az egész Szentírásban róla szól” (Lk 24,27), ünnepelje az Eucharisziát, melyben „halálának győzelme és diadala megjelenik”,<sup>183</sup> s egyben hálát adjon „Istennek elmondhatatlan ajándékáért” (2Kor 9,15) Krisztus Jézusban, „dicsősége dicséretére” (Ef 1,12) a Szentlélek ereje által*” (SC 6). Ez a pászka-misztérium nem csak az Egyház istentiszteletében válik jelenvalóvá, sokkal inkább az Egyház lényegi jegye és jellegzetessége. Az Egyház egyrészt a kereszt jele alatt áll, másrészt és egyidejűleg a feltámadás jele alatt is: „*Vajon nem ezeket kellett elszenvednie a Messiásnak, hogy bemehessen dicsőségébe?*” (Lk 24,26) - olvassuk Lukácsnál. Ide vehetjük a Róm 8,10-et is: „*A Lélek maga tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekei, akkor örökösei is: Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk*”. Krisztus életének megjellegzettsége (*Signatur*) a kereszténynek is, vagyis az egyes keresztényeknek és az Egyháznak is megjellegzettsége, amely Egyház nem más mint a szenvedő és meghaló és a feltámadó és megdicsőült Krisztus képmása. Ez azt jelenti, hogy az Egyház és a keresztények sokszor egyáltalán nem mutatók, elrejtett kegyelmi életében a végérvényes üdvösség, az örök

---

<sup>183</sup>

Trentói zsinat, Sess. XIII. De SS. Eucharistia, 5. k.

élet már jelenvaló. A liturgiát épp az jellemzi, hogy a pászka-misztériumban úgy az egyik, mint a másik aspektust magában foglalja<sup>184</sup>.

2.1.1.1. A SC 2. cikkelyének tanítása arról, hogy kiváltképp az Euchariszián keresztül valósul meg az Egyházban megváltásunk műve<sup>185</sup>

A SC 2. cikkelyében az is kifejeződik, hogy az Egyház nem csak látható-láthatatlan struktúrájában az üdvösség szentsége, hanem azért is, mert az „*opus salutis*”-t megjeleníti: „*per quam (liturgiam), maxime in divino Eucharistiae Sacrificio, 'opus nostrae Redemptionis exercetur'*” „.

„*Per quam*”: Ez a liturgiának eszközszerű értékét fejezi ki, vagyis, hogy ez a jel és az eszköz, amelyen keresztül a megváltás jelenvalóvá lesz. A liturgiából, amely „*culmen et fons*” árad szét ez a szentségi tartalom az egész Egyház valóságára.

„*Maxime in divino Eucharistiae Sacrificio*”: az „*opus nostrae Redemptionis*” teljes mértékben az Eucharisziában valósul meg (aktualizálódik). Ezen alapul az egész Eucharisztia központisége a liturgiában, vagyis az Egyház életében: ez az egész szentségi oikonomia központja, mert a húsvéti misztériumból „*kapja minden szentség és szentelmény a maga erejét*” (SC 61). Ez a csúcspont: „*Az apostoli munka ugyanis azt célozza, hogy mindazok, akik a hit és a keresztség által Isten gyermekei lettek, egybegyűljenek, az Egyház közösségében Istent dicsérjék, részt vegyenek az áldozatban és az Úr vacsoráját vegyék*” (SC 10). A „*részesüljenek az áldozatban*” kifejezés beiktatása, amely még nem volt benne az első tervezetben, aláhúzza, hogy az Eucharisztia legyen az egyházi élet csúcsa, mert abban a húsvéti Áldozat jelenik meg. Az Eucharisztia forrás: „*A liturgia arra ösztönzi a hívőket, hogy 'a húsvéti szentségekkel' töltsék meg, legyenek jámboran egyetértők*”<sup>186</sup>; imádkozik, hogy „*éljék azt, amit hittel elfogadtak*”<sup>187</sup>; s az Úr és az emberek közötti szövetség megújítása az Eucharisziában Krisztus sürgető szeretetére vonzza és gyűjti meg őket. Tehát a liturgiából, elsősorban az Eucharisziából mint forrásból fakad számunkra a kegyelem; s általa valósul meg Krisztusban a leghatásosabb módon az emberek megszentelése és Isten dicsőítése, melyre mint célra az Egyház minden más tevékenysége irányul” (SC 10).

---

<sup>184</sup> Volk, H., *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in *LJ XVIII*. (1968), 68-69.

<sup>185</sup> Vö. Forte, B., *La Chiesa Nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Nápoly 1988, 180.

<sup>186</sup> Nagyszombati Postcommunio.

<sup>187</sup> Keddi oráció húsvét oktávjában.

2.1.1.2. A SC 2. cikkelyének kulcsfogalmának az „opus nostrae Redemptionis exercetur”-nak az értelmezése a konstitúció egészének összefüggéséből kiindulva<sup>188</sup>

„*Opus nostrae Redemptionis exercetur*”: a kifejezés a *Római Miskönyvből* származik<sup>189</sup> és ezért különös jelentőségű, mert benne a hívek egész nemzedékeinek imádságos hite fejeződik ki. Az „*exerceo*” ige (az *ex* és *arceo*-ból, az utóbbi azt jelenti „bezárok”, „zárva tartok”: tehát *exerceo* kiviszek a bezártból, jelen levővé tesz, élővé, mostanivá tesz, aktualizálok) felidézi a megemlékezésnek (*memoriale*), mint újra megjelenítésnek vagy újra megvalósulásnak a gondolatát<sup>190</sup>. Miben áll az „*opus nostrae Redemptionis*”, amely leginkább (*maxime*) az eucharisztikus áldozatban jelenik meg? A választ a konstitúció több pontja is megadja, melyek közül most csak a 6. és a 47. cikkelyt szeretnénk kiemelni.

A hatodik cikkelyben azt olvassuk, hogy Krisztus elküldte az apostolokat, hogy hirdessék az üdvösséget és „*megvalósítsák (exercerent) az egész liturgikus élet központját jelentő áldozat és szentségek által*”. Hogy mit is jelent az üdvösségnek a megvalósítása, tovább konkretizálódik az articulus végén: „*Így a keresztségben az emberek Krisztus húsvéti misztériumának részesei lesznek... Hasonlóképpen valahányszor az Úr vacsoráját veszik, az Úr halálát hirdetik, amíg el nem jön*”<sup>191</sup>. *Ettől kezdve az Egyház sohasem mulasztotta el, hogy a húsvéti misztérium ünneplésére összejöjjön, hogy olvassa azt, „ami az egész Szentírásban róla szólt” (Lk 24,27), ünnepelje az Eucharisziát, melyben „halálának győzelme és diadala megjelenik”*<sup>192</sup>, s egyben hálát adjon „Istennek elmondhatatlan ajándékáért” (2Kor 9,15) *Krisztus Jézusban, „dicsősége dicséretére” (Ef 1,12) a Szentlélek ereje által*”.

Az „*opus salutis*” aktualizálása (*actualisatio* - megjelenítése) tehát a keresztségből fakad, amely beiktat (bekapcsol) Krisztus húsvéti misztériumába, és az Eucharisztia által valósul meg, amely ezt a misztériumot a maga teljességében megjeleníti (*repraesentatio*) (az Úr halálának hirdetése, amíg el nem jön, és egyben a halál feletti győzelem megjelenítése /bemutatása/). Megjegyezzük, hogy a „*per virtutem Spiritus Sancti*” kifejezés, (amely még hiányzott az I. tervezetből - amelyen egyébként a *per virtutem Spiritus Sancti* betoldásán kívül semmit sem változtattak) a hálaadáson kívül vonatkozik az ige olvasására és az Eucharisziára

---

<sup>188</sup> Jelen bekezdésünkben Forte, B. idézett művére támaszkodunk, aki szóról szóra kommentárt fűz a zsinati textushoz, 181-185.

<sup>189</sup> *Ac. Syn. II/IV.*

<sup>190</sup> Ez egyébként kifejezést is nyer a liturgikus szövegben, amelynek kontextusából az *exerceo* kifejezést kiemeltük.

<sup>191</sup> Vö. *1Kor 11,26.*

<sup>192</sup> Trentói Zsinat: Sess. XIII. De SS. Eucharistia, 5. k.

is: a Lélek a fő cselekvője (*agens primus*) az *opus salutis*-nak. A Szentlelken keresztül pedig maga Krisztus tevékenykedik, aki „*jelen van a szentmisében, a pap személyében, mert 'az áldozatot ugyanaz mutatja be most a papok szolgálata által, mint aki a kereszten önmagát feláldozta'*”<sup>193</sup>. És kiváltképp *jelen van az Eucharisztikus színek alatt*” (SC 7). Mert „*a liturgia Jézus Krisztus papi szolgálatának gyakorlása*” (SC 7).

Az „*opus nostrae Redemptionis*”, ami az Eucharishtiában aktualizálódik a maga teljességében, nem más, mint Krisztus húsvéti misztériuma: ezt a gondolatot kifejezi a konstitúció 47. cikkelye: „*Üdvözítőnk az utolsó vacsora alkalmával azon az éjszakán, melyen elárultatott, megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát, hogy így a kereszt áldozatát a századokon át eljöveteleig megörökítse (quo... perpetuaret: amellyel állandósítja), és így szeretett jegyesére, az Egyházra bízva halálának és föltámadásának emlékezetét (memoriale): az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét*”<sup>194</sup> mint húsvéti lakomát, melyen Krisztust vesszük magunkhoz, lelkünket kegyelem tölti el, s a jövődő dicsőség záloga nekünk adatik<sup>195</sup>„. Ez a nagyon gazdag szöveg a liturgikus áldozat három dimenzióját mutatja be, t.i. annak vonatkozását a múltra (a.), jelenre és a jövőre (b.).

a.) A liturgikus áldozat a múltra való vonatkozásában: a szöveg az eucharisztikus áldozatot a kereszt áldozatával állítja kapcsolatba: ennek a kapcsolatnak a kifejezésére a zsinat elutasította a „*vere et incruenter renovaret*” (valóban és vér nélkül újítsa meg) kifejezést, amelyet az egyik atya javasolt<sup>196</sup>; ezzel ellentétben Card P. Parente<sup>197</sup> javaslatának szinte teljes szövegét magáévá tette, abból sem fogadta el azonban a „*mystice perennaret*” (misztikusan megörökítse) kitételt, és az I. tervezet „*iterandum praecepit*”<sup>198</sup> (megismételni parancsolta) kifejezését is mellőzte végül a zsinat. Előnyben részesítette ezekkel szemben a „*perpetuaret*” meghatározás használatát, így igazolva azt: A javaslattevő bizottság a „*perpetuaret*” kifejezést használta, hogy jelezze a keresztáldozattal való egységet, és ne érintse teológusok közt vitatott kérdéseket. XIII. Leó írta a skót püspököknek: „(a Megváltó alapította az Eucharishtiát), *hogy állandóvá és örökké tegye a kereszten beteljesített áldozatát. Ezt a fajta állandóságot birtokoljuk a legszentségesebb Eucharishtiában, mert az nem csak*

---

<sup>193</sup> Jn 4,23.

<sup>194</sup> PL 35: 1613. (Szent Ágoston: *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XXVI., 6,13.)

<sup>195</sup> Az úrnapi officium, 2. vesperás, a *Magnificat* antifónája.

<sup>196</sup> Vö. J. Enciso, majorcai püspök, viszonya a módosító indítványhoz, in *Ac. Syn II/V*, 581.

<sup>197</sup> Vö. *Ac. Syn. I/II*, 262.

<sup>198</sup> Vö. *Ac. Syn. I/I*, 279.

egy távoli hasonlóságot hoz létre, és nem is pusztán emlékezés (*nuda commemoratio*) vagy emlék, hanem maga a teljes valóság, még hogyha más színek alatt is”<sup>199</sup>.

Ennek a megörökítésnek a végső határát (terminus) az „*amíg el nem jön*” szavak jelzik”. Más szavakkal az Eucharisztia nem megismétli az egyetlen és megismételhetetlen kereszthalált, nem megújítja abban az értelemben, hogy egy új áldozatot valósítana meg, hanem örökké teszi és (így) egyidejűvé teszi azt az ünneplést (*celebratio*) „*hic et nunc*”-jával. Vagyis nem egy tartalom nélküli emlékezés, hanem *memoriale* (megemlékezés - gör. *anamnesis*) a szó biblikus értelmében, vagyis Isten üdvözítő tetteinek megjelenítése, aktualizációja.

**b.)** Az Úr halálával és feltámadásával való megemlékező kapcsolatán alapszik az Eucharisztia hatása a jelenre és nyitottsága a jövőre: megjelenítvén a mi kiengesztelődésünk húsvétját, kiengesztel bennünket Istennel és egymással, az „*irgalom (valódi) szentsége, az egység jele, szeretet köteléke, húsvéti vendégség (lakoma)*” amely, míg minket Krisztussal táplál és betölt kegyelemmel, megadja nekünk az eljövendő dicsőség zálogát. Különleges módon aláhúzzuk az Eucharisztia és az egység közötti kapcsolatot, amelyet a kiengesztelődés pászkájának az eucharisztikus megjelenítése alapol meg. Ezt a hagyomány bőségesen kifejti<sup>200</sup>, és sok zsinati felszólalás<sup>201</sup> is aláhúzta, de a konstitúcióban talán nem kapott kellő hangsúlyt. A meglévő utaláson túl, amely az Eucharisziát az egység jelének (*signum unitatis*) mondja, van egy szép utalás a Konstitúció 48. cikkelyében, ahol, miután a hívek liturgiában való aktív részvételéről beszélt, főképp az Eucharisziában, az áldozat felajánlásában, hozzáteszi: „*napról napra váljanak eggyé Istennel és egymás között a Közvetítő Krisztus segítségével*<sup>202</sup>, *hogy végül Isten legyen minden mindenben*”.

Lezárásul, a 6. és 47. cikkelyek idézett szövegei fényében mondhatjuk, hogy az „*opus nostrae Redemptionis*” a liturgiában valósul meg „*legteljesebben az Eucharisztia isteni Áldozatában*”, ami Krisztus halálának és feltámadásának húsvéti misztériuma, amely kiengesztel minket az Atyával és egymással, ezért létrehozza és növeli az Egyházat.

---

<sup>199</sup> *Caritatis Studium*, in AAS 31 (1898-1899), 12.

<sup>200</sup> Vö. Ac. Syn., II/V, 581; vö. Marsili, S., *La Messa mistero pasquale e mistero della Chiesa* in *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio*, 343-369, különösen 364 köv.

<sup>201</sup> Lásd. még: L. Barbero, vigevanói püspök, in Ac. Syn. I/II, 188-189; D. Moscato, salernói érsek, u.o. 255.

<sup>202</sup> PG 74:557. (Alexandriai Szent Cirill: *Commentarium in Ioannis Evangelium*, XI,11–12.)

## 2.1.2. Az Egyház mint az üdvösség műve megvalósulásának a helye és szakramentuma a LG tanítása szerint

A *Lumen Gentium* elsősorban az előző bekezdésünk végén felvetett szempontot ragadja meg. Végigvonul az egész dokumentumon, hogy amikor az Eucharisziáról beszél, akkor azt elsősorban, mint az Egyház egységének forrását kívánja megragadni: „*Valahányszor az oltáron bemutatjuk a keresztdozatot... megváltásunk műve folytatódik. Az eucharisztikus kenyér egyszerre jelzi és valósítja meg a hívők egységét, akik egy testet alkotnak Krisztusban (vö. 1Kor 10,17). Minden ember erre a Krisztussal való egységre hivatott, aki a világ világossága, akitől eredünk, aki által élünk, s aki felé tartunk*” (LG 3). A *Lumen Gentium* is tanítja, hogy az Egyház szakramentum volta leginkább az Eucharisztia szentségében jut kifejezésre, mert abban megváltásunk műve folytatódik (amint azt már a SC 2 is kimondta), de ebben a vonatkozásban is inkább a fent említett aspektust (Eucharisztia és az Egyház egysége) fejti ki bővebben.

A mennyei Atya örök üdvösségi terve (oikonomia) - „hogy Fiában foglaljon össze mindent” (Ef 1,4-5,10) - kezdte elnyerni megvalósulását, amikor „*elhatározta, hogy Krisztusban egybehívja a hívőket az Egyházban*” (LG 2). A LG 9 szerint minden ember meghívást kapott erre a Krisztussal való egységre. Tanítja ezt már a „*Mystici Corporis*” enciklika is: „*A zsidókat és a pogányokat vére által egyesítette, „lebontva saját testében a közbeeső válaszfalat, amely a két népet egymástól elválasztotta...hogy a kettőt új emberré teremtsen önmagában, nevezetesen Egyházzá és a keresztfá által egy testben mindkettőt kibékítse az Istennel (Ef 2,14-16)”*<sup>203</sup>. Az Egyház szentség a LG szerint két egymással összefüggő értelemben: mint az Istennel való egyesülésnek (LG 1) és az emberi nem egységének szentsége Krisztus által (LG 9). A latin szöveg egészen pontosan „*veluti sacramentum*”-ról beszél (LG 1). Egyszóval az Egyház az Istennel való egyesülés szentségi jele, és az emberiség egységének szentségi jele.

## 2.2. Az Egyház isteni és emberi elemeket egyesítő szentségi struktúrája

### 2.2.1. Az Egyház isteni és emberi elemeket egyesítő szentségi struktúrája a SC 2. cikkelye szerint<sup>204</sup>

Vizsgáljuk meg, milyen értelemben világítja meg a *Liturgikus konstitúció* az Egyház természetét az eucharisztikus titok fényében!

---

<sup>203</sup> Myst. Corp., AAS XXXV. (1943), 206-207.

<sup>204</sup> Vö. Forte, B., *La Chiesa Nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Nápoly 1988, 176-180.

Az alapszöveg, amelyre észrevételeinket építjük, a 2. *articulus*, amely megmutatja a liturgia helyét az Egyház misztériumában, és fényt vet a köztük fennálló kapcsolatokra: „**A liturgia ugyanis, mely által – leginkább az Eucharisztia isteni áldozatában – „megvalósul a megváltás műve**”<sup>205</sup>, **a legnagyobb mértékben hozzásegít ahhoz, hogy a hívek életükkel kifejezzék és másoknak megmutassák Krisztus misztériumát és az igaz Egyház sajátos természetét; tudniillik, hogy egyszerre emberi és isteni, látható, ugyanakkor láthatatlan javakban gazdag, buzgón tevékenykedik és elmerül a szemlélődésben, jelen van a világban, de az ég felé zárandokol; úgy azonban, hogy benne az emberi az istenire, a látható a láthatatlanra, a tevékenység a szemlélődésre, a jelenvaló a jövőendő örök hazára irányul és annak van alárendelve**”<sup>206</sup> „.

A liturgia azokat, akik az Egyházon belül élnek, az Úrban naponta szent templommá és a Szentlélekben Isten hajlékává építi<sup>207</sup>, amíg el nem jutnak a krisztusi nagykorúságra<sup>208</sup>, s csodálatos erőt ad nekik ahhoz, hogy Krisztust hirdessék; a kívülállók felé pedig az Egyházat a népek között föllállított jelként mutassák be<sup>209</sup>, mely alatt Isten szétszóródott gyermekeinek egybe kell gyűlniük<sup>210</sup>, mígnem végül egy nyáj lesz és egy pásztor<sup>211</sup> (SC 2).

Ez a szöveg „*mint egy tan általános megfogalmazása*”<sup>212</sup> összefoglalva azokban a szavakban fejeződik ki, amelyeket vastag betűvel kiemeltünk, és amelyek eredetiben így hangoznak: „*Liturgia... summe eo confert ut fideles vivendo exprimant et aliis manifestent mysterium Christi et genuinam verae Ecclesiae naturam*”. A „*per quam, maxime in divino Eucharistiae Sacrificio, „opus nostrae Redemptionis excercetur*”, közbeszúrás jelöli az okot, amely miatt a liturgiának ilyen ereje van. Vizsgáljuk meg részletesebben ezen állítások terminusait, amelyek a konstitúció számos pontján további kibontásra kerülnek.

a.) *Liturgia ... summe eo confert*: a liturgia... a legnagyobb mértékben hozzásegít ahhoz...

A „*summe*” miközben a liturgikus pillanat fennségességét jelöli, azt is kimondja, hogy benne nem merül ki az egész egyházi erő (dinamizmus): „*A szent liturgiában nem merül ki teljesen az Egyház tevékenysége*” (SC 9). A liturgia „*az a csúcs, amelyre az Egyház tevékenysége*

<sup>205</sup> <sup>353</sup> Pünkösd utáni 9. vasárnap, Secreta.

<sup>206</sup> Vö. Zsid 13,14.

<sup>207</sup> Vö. Ef 2,21–22.

<sup>208</sup> Vö. Ef 4,13.

<sup>209</sup> Vö. Iz 11,12.

<sup>210</sup> Vö. Jn 11,52.

<sup>211</sup> Vö. Jn 10,16.

<sup>212</sup> Vagaggini, C., Idee fondamentali della Costituzione, in: *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio*, gyűjteményes kötet Barauna, G. gondozásában, Torino-Leumann 1965, 56.



*irányul; ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje*” (SC 10). Ahogy az Egyház valóságában a liturgiának központi szerepe van, úgy az Eucharisztia (ugyanazon) a liturgiában, amint nemsokára látni fogjuk. A „*confert*” (hozzásegít, hozzájárul) ige használata megpróbálja jobban kifejezni a liturgia határait a megváltás rendjében (oikonomia-jában), amennyiben szükséges a hívő aktív válasza (bekapcsolódása): a liturgia nem mindent magától tesz, hanem „*con-fert*”. Megjegyzendő ezen kifejezések egyensúlya, amelyek kizárnak minden „pánliturgizmust”, amint minden „gépiességet” is.

„*Ut fideles vivendo exprimant*” (hogy a hívek élve kifejezzék... Krisztus misztériumát): a liturgia mindenekfelett a hívek élete realitásának (valóságának) szintjén fejt ki hatását: az élet realitásához pedig mindig szorosan hozzátartozik egyfajta láthatóság (átlátszóság).

Ezért az első tervezet „*vivent*”-jét a „*vivendo exprimant*”-ra cserélték. Ennek a cselekvésnek a természetét a 2. cikkely az ezután következő biblikus képekkel próbálja leírni úgy, mint az Úr szent templomává és Isten hajlékává épülésüket a Lélekben (vö.: Ef. 2,21-22), mint fejlődést a krisztusi nagykorúság irányában (vö.: Ef. 4,13) és megerősödést Krisztus hirdetésére.

„*Et aliis manifestent*” (és másoknak nyilvánítsák ki): a hívek életének, a belső cselekedetnek megfelel egy manifesztáló (kinyilvánító) hatás is, amely által mások számára, akik- amint később őket jellemzi a szöveg - kívül vannak (kívülállók) („*qui sunt foris*” - SC 2) az Egyház megjelenik, mint egy népek között felállított jel (vö.: Iz. 11,12), amely egyetlen nyájba hívja (vö.: Jn. 10,16 és 11,52) Isten szétszóródott gyermekeit. Ezek a kifejezések magukban foglalhatnak egy olyan ekkleziológiai szemléletet, amely még túlságosan szigorúan azonosítja az Egyházat, mint Krisztus testét és a Lélek templomát a látható római Egyházzal.

„*Mysterium Christi*”: a kifejezésnek a saját szövegkörnyezetében kétségtelenül ekkleziológiai dimenziója van: a „*mysterium*” biblikus érteleméről van szó, vagyis arról az isteni üdvösségtervről, ami teljességében Krisztusban tárult fel, magában foglalja ezért a teljes Krisztust (*Christus totus*) a Főt és a tagokat. Ebből következik a kifejezés egzegetikai értéke.

„*Et genuinam verae Ecclesiae naturam*”: a liturgia hozzájárul ahhoz, hogy megélt és kifejezett legyen az Egyház *genuin* (eredeti, igazi, hiteles) természete, vagyis az, ami az Egyház a születésénél, teremtésénél fogva (ez egy szójáték a születés és a természet a *natus* és a *natura* között, tehát az említett igazi természet nem más, mint ami az Egyház születésénél, létrejötténél fogva - *genuinus* a *geno*-ból = *gigno* = *genero*). Meg kell jegyezni, hogy a „*verae*” kifejezés azon Egyház jelzője, amelyet Alapítója akart, s ezen kívül legalábbis bennfoglaltan még egy szembeállító (igaz-hamis) értelme is van. Azt, hogy milyen ez a „*genuina natura*” (eredeti természet), azt az utána következő kifejezések fejtik ki, amelyek nyilvánvalóvá teszik az Egyház valóságának kétpólusosságát: emberi és isteni, látható, de a „láthatatlan”-tól támogatott, aktív és kontemplatív, jelenlevő a világban és

zarándokló. Kinyilvánítják továbbá az Egyháznak olyan isteni elrendelés általi belső egységét, amelyben az emberi alá van rendelve az isteninek, a látható a láthatatlannak, a cselekvés a kontemplációnak, a jelen város a jövő városának. Habár a kifejezés nincs jelen, világosan feltűnik az Egyház szakramentalitásának eszméje, amely a *Lumen Gentium* 8. cikkelyében jelenik meg teljes világosságában, az Egyház és a Megtestesült Ige misztériuma közti analógiában, amely több mint egy egyszerű hasonlat.

Megjegyezzük, hogy a „*sacramentum*” (szentség) kifejezést a Liturgikus konstitúció csak nagy óvatossággal alkalmazza az Egyház valóságára. Az 5. cikkelyben a szöveg Szent Ágostonra és a Római Misekönyvre utal: „*a kereszten elszenderült Krisztus oldalából fakadt az a csodálatos szentség, szakramentum, amely maga az Egyház*” (SC 5/7). A *sacramentum* szónak az értelmét itt nem annyira *terminus technicus*-ként (általános értelemben) kell vennünk, a kegyelem hatékony jeleként, hanem (sajátos értelemben) biblikus-patrisztikus értelemben vett „titok”-ként (*mysterium*-ként). Köztudott, hogy a kifejezést sokan elutasították (vitatták). Ezeket a szavakat, hogy „*az egész Egyház csodálatos szentsége*” ki akarták volna törölni, mondván, hogy ebben a konstitúcióban - amely nagyon nagy fontosságú, mert az Egyház szentségeiről tárgyal - a *sacramentum* szót nem szabadna semmilyen más értelemben használni, csak annak sajátos értelmében, amelyben majd a konstitúció is használja.

Másrésről ugyanebben az 5. cikkelyben lehetett volna a „*sacramentum*” kifejezést Krisztussal kapcsolatban használni, hiszen a gondolat jelen van ebben az articulusban, de ezt a zsinat nem tette meg. A 26. pontban az „*egység szentsége*” (*sacramentum unitatis*) kifejezés az Egyházra vonatkoztatva szerepel, és Szent Cipriántól kölcsönzi azt a textus, és így magyarázza: „*az Egyház pedig az egység szakramentuma: a püspök vezetése alatt egyesült és rendezett szent nép*”<sup>213</sup>. A „*sacramentum*” (szentség) kifejezés itt is a misztérium értelmében szerepel, mint az az isteni terv, amely Krisztusban megvalósult.

Röviden összefoglalva a mondottakat: a liturgia hozzájárul ahhoz, hogy az Egyház természete, mint „szentség” jelenjen meg és fejeződjön ki, vagyis mint emberi valóság, látható és a világban zarándokló, amely nem merül ki önmagában (nem önmaga miatt van), hanem megjelenít és közvetít egy isteni valóságot, amely láthatatlan és dicsőséges.

Mivel a húsvéti misztériumból születik az Egyház, mint az isteni élet közössége (*communio*) az emberek között, a liturgia, különösképpen az eucharisztikus, amely ezt a titkot (misztérium) megjeleníti, különlegesen is hozzájárul ahhoz, hogy aktualizálja (jelenvalóvá tegye) és kifejezze a hívekben az igaz Egyház természetét.

---

<sup>213</sup>

Ahogyan a liturgikus - eucharisztikus eseményben a mi Krisztusban való kiengesztelődésünk titka földi, látható valóságokon keresztül valósul meg, így az Egyházban is, amely a liturgiából születik, az Isten és ember közösségének (*communio*), egységének a titka látható, emberi valóságok szervezetén keresztül valósul meg és növekszik: vagyis az Egyház szentségi természete összefoglalólag a liturgia, kiváltképp az Eucharisztia szentségi természetében gyökerezik és nyer leginkább kifejezést.

A *Sacrosanctum Concilium*ban jelen van az Egyház mélységének eszméje, vagyis az, hogy ez nem merül ki a láthatóban és a jogászában: vagyis az Egyháznak misztériumi vagy szentségi természete, a legteljesebb módon és a maga fennségében az Eucharishtiában jelenül meg és nyilvánul ki. Ez a látásmód kerül elő organikusabb és kifejezettebb módon a „*Constitutio de Ecclesia*” I. fejezetében<sup>214</sup>.

#### 2.2.2. Az Egyház isteni és emberi elemeket egyesítő szentségi struktúrája a LG szerint

A *Lumen Gentium*-ban, felölelve a „misztérium” kifejezés biblikus – patrisztikus jelentését is, a „*sacramentum*” (szentség) szónak az Egyházra való vonatkoztatása sokkal kifejezettebb és közelebb áll, még ha csak analogikus értelemben is a szó szakkifejezési értelméhez, annyira, hogy ezt mondja a dokumentum: „*Az Egyház pedig Krisztusban mintegy sacramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének*” (LG 1), azaz szentség egy tágabb, általános értelemben. A SC-ban hiányzik a kifejezés pontosítása, megvan azonban az eszme.

Nem tág értelemben nevezzük sakramentumnak az Egyházat, a hét szentség fogalmának átültetésével, hanem a terminus eredeti értelmét a krisztológiából vesszük. Az Egyház belső és külső, láthatatlan és látható, isteni és emberi oldala elválaszthatatlan. „*De nem kell két valóságnak tekintenünk a hierarchikus szervekkel ellátott társaságot és Krisztus misztikus testét, a látható gyülekezetet és a kegyelmi közösséget, a földi Egyházat és a mennyei javakban bővelkedő Egyházat. Ezek egyetlen összetett valóságot alkotnak, mely emberi és isteni elemekből áll... Amint a felvett emberi természet felbonthatatlanul egyesült az isteni Igével és az üdvösség elválaszthatatlan szerveként szolgált neki, ugyanilyen módon szolgál az Egyház társadalmi szervezete az őt életető Léleknek, Krisztus Lelkének a test növekedésére* (vö. *Ef 4,16*)” (LG 8).

Az Egyház szentségi jellegű, természetű (minőségű), ami azt jelenti, hogy megjelenésében kinyilvánítja rejtett mélységét. Az Egyház ezért saját magának is jele (külső

---

<sup>214</sup> Vö. Forte, B., *La Chiesa Nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Nápoly 1988, 176-180.

megnyilvánulásában). Ez magában Krisztusban is alapvető realitás. Istenség és emberség, mely össze nem cserélhetően különbözik, kapcsolódik össze Krisztusban *hiposztatikus*an. A nem isteninek ez az istenivel való összekapcsolódása az alapvető misztériuma az üdvösség valóságának. Maga Krisztus embersége pedig üdvösséges és szentségi jellegű valóság, abban az értelemben, hogy embersége kinyilatkoztatja személyének és istenségének titkát: „*aki engem látott, az Atyát is látta*” (Jn 14,9). Ezért lehet az Úr testének és vérének szentsége az örök élet étele. A szakramentális struktúra ezen csúcspontjánál nyilvánul ki (válik érthetővé) az Egyház struktúrája, mibenléte<sup>215</sup>.

### 2.3. Az Egyház mint a Szentlélek üdvösségi eszköze

2.3.1. Szerény kezdet a Liturgikus konstitúcióban ezen pneumatológiai aspektus kidomborítására: a tanítás kibontakozásának előzményei<sup>216</sup>

Szó sincs arról, hogy a konstitúció kidolgozna egy pneumatológikus ekkleziológiát. Arról sem, hogy az Egyházat máris a Szentlélek üdvösségi eszközként tekintené. Mégis az a csekély számú előfordulási hely, ahol a Szentlélekről egyáltalán említést tesz nagyon jelentős, mert ezeket a helyeket együtt szemlélve kibontakozni látszik előttünk, mégha csak nagyon bennfoglaltan is a Szentléleknek az Egyházban betöltött üdvösségtörténelmi szerepe. Nem is arra kíváncsi a konstitúció, hogy a Szentléleknek az Egyházban kifejtett tevékenységét vizsgálja (hogy ti. miként használja eszközül az Egyházat, mint szentséget az üdvösség közvetítésére), hanem arra, hogy miként teszi lehetővé az Egyház liturgiáját, annak az Egyháznak a liturgiáját, amely már a történelemben csaknem kétezer éves utat járt be. Milyen módon lehet ez a liturgia és annak legtokéletesebb megvalósulása, az Eucharisztia lényegi tartalmát tekintve (amely nem más, mint Jézus Krisztus kereszttáldozata) azonos azzal a liturgiával és áldozattal, melyet a Názáreti Jézus mutatott be az Atyának, erre próbál választ találni a Szentlélekről szóló tanításával a konstitúció. Így módon, a liturgiával kapcsolatban kifejtett tanításával alapozza meg tehát már a konstitúció is, hogy a Szentlélek által lehetséges az üdvözítő mű továbbvitele. Mindezeknek az áttekintése segíthet bennünket a *Lumen Gentium*-nak az Egyházzal, mint a Szentlélek üdvösségi eszközéről szóló tanításának jobb megértésében, mivel annak előzményét és háttérét képezik.

---

<sup>215</sup> Vö. Volk, H., *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in *LJ XVIII.* (1968), 68.

<sup>216</sup> Vö. Mühlen, H., *Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns*, in *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt 1965, 40-61.

2.3.1.1. A Szentlélek mint az Egyház liturgiáját lehetővé tevő princípium a *Sacrosanctum Concilium* tanításában

*Előzetes megjegyzések:*

Sürgető lenne a liturgia teológiájában is ezt a szempontot határozottabban kidomborítani. Minden liturgikus cselekmény ugyanis Jézus megváltó tette révén (ami mindazt jelenti, amit a megtestesülés és a mennybemenetel között mondott és tett) vált lehetővé. Jézus ezen üdvözítő cselekedeteinek üdvösségtörténeti fennmaradása és megjelenítése azonban a Szentírás szerint csak általa vált lehetővé, hogy Jézus elküldte az Egyháznak az Ő Szentlelkét<sup>217</sup>. A Szentlélek nélkül nem lehetséges Jézus jelenléte az üdvösség történetében és ebből kifolyólag az Egyház liturgikus cselekményében sem.

Már a „*Mystici Corporis*” enciklika „*principium unitatis increatum ecclesiae*”-nek nevezi a Szentlelkét<sup>218</sup>, ezért nagyon meglepő, hogy a SC az említett szempont bővebb kibontásába nem bocsátkozik bele közelebbről. A Zsinat mentségéül azt szokták felhozni, hogy a MeD, amelyre a SC a liturgia lényegéről szóló kijelentéseinél lényegileg támaszkodik, a döntő helyeken egyetlen szót sem ejt a Szentlelekről<sup>219</sup>, s ehhez képest már az is óriási jelentőségűnek számít, hogy a *Liturgikus konstitúció* egyáltalán szóba hozza. Mivel itt az üdvösség oikonomia-jának alapadottságáról van szó, amely a Szentírásból tényként ismert, ezért helyesebb, ha belátjuk, hogy a liturgia tulajdonképpen teológiája a tradícióban még alig fejlődött ki és a dogmatika sem tett komoly erőfeszítéseket ez irányban<sup>220</sup>. Egy ilyen teológia kidolgozásának előfeltétele egy olyan ekkleziológia lefektetése, amely lényegileg Jézus Szentlelkének üdvökonómiai funkciójára van felvázolva. Ez a törekvés a LG-ban és az UR-ban megerősítést nyert.

*Témánk kifejtése a konstitúció 1. fejezetének első része alapján:*

A *Sacrosanctum Concilium* 1. fejezetének első részében (SC 5-13), ebben a néhány articulusban fektetik le az atyák az egész konstitúció liturgia-teológiai alapjait. Ezért

---

<sup>217</sup> Vö. Jn 7,39; 14,16; 20,22.

<sup>218</sup> AAS 35 [1943] 222/Nr. 60; vö. Mühlen, H., *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964, 28 köv., ezután így idézzük: *UMP*.

<sup>219</sup> Az SC a 7. articulusában csaknem szó szerint idézi a *MeD* idevonatkozó részeit in AAS 39 [1947] 528/Nr. 20; 529/Nr.22;. A továbbiakban pedig pusztán arra utal az enciklika, hogy a liturgikus rítusok a Szentlélek inspirációja alatt keletkeztek, im. 545/Nr.60; 546/Nr.62.

<sup>220</sup> Vö. Lengeling, E., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, szerk. Fries H., II. kötet, München 1963, 86; és még: Vagaggini, C., *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 356 köv.

fejezetünkben vizsgálódásunkat kizárólag erre a szakaszra korlátozzuk. Ebben a szakaszban mindössze 4 helyen történik említés a Szentlélekről. Egyet már az előkészítő bizottság 1962. januárjában elfogadott szövegezése is tartalmazott, amely jelenleg a 6. articulusban olvasható: „*megkapják (az emberek) a fogadott fiúság Lelkét, 'általa kiáltjuk: Abba, Atya!' (Róm 8,15); ezzel lesznek igazi imádókká, amilyeneket az Atya akar (Jn 4,23)*”. A Szentlélek befogadása tesz képessé az Atya igazi imadására, ami azt is magában foglalja, hogy a kultusz, mint a liturgia felszálló iránya, és az Eucharisztia mint az Atyának való hálaadás csak a Szentlélekben lehetséges.

Ezután, hosszas viták után, az 1962. november 30-i szavazáskor még további három betoldás került a szövegbe, amely jelzi, hogy a zsinati atyák szándéka volt, hogy a liturgia értelmezésének pneumatológiai fordulatot adjanak, illetve ahhoz hozzájáruljanak.

Az első ilyen kiegészítés az 5. articulusban található: „*'amikor pedig elérkezett az idők teljessége'(ApCsel 10,38), elküldte Fiát, a testté lett Igét, a Szentlélek felkentjét (Spiritu Sancto unctum), 'hogy örömhírt vigyen a szegényeknek és meggyógyítsa a megtört szívűeket'(Iz 61,1)*”. A konstitúció szerint tehát nyilvánvaló, hogy a liturgia lényege nem írható le kielégítő módon Jézus Szentlélekkel való felkenésének bibliai tanítása nélkül, azaz anélkül, hogy Jézust a Szentlélektől betöltött Messiásként, vagyis Krisztusként fogjuk fel.

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

A harmadik és legfontosabb betoldás a 6. articulus végén található: Miután az apostolok liturgikus cselekményéről volt szó ehhez csatlakozva kitér a konstitúció az apostolok utáni Egyház liturgikus tevékenységének leírására: „*Ettől kezdve... sohasem mulasztotta el az Egyház, hogy felolvassa azt, „amit az Írásokban róla írtak” (Lk 24,27), ünnepelje az Eucharisziát... és egyben hálát adjon „Istennek kimondhatatlan ajándékáért” (2Kor 9,15) Krisztus Jézusban „főnsége dicsőségére” (Ef 1,12), a Szentlélek ereje által (in Christus Jesus per virtutem Spiritus Sancti)*”. November 30-án 2113 zsinati atya 13 ellenében egyhangúan

elfogadta ezt a kiegészítést. A „*Szentlélek ereje által*” betoldás nem csak a *gratias agendo*-ra vonatkozik, hanem minden előtte mondottra, azaz az Egyház liturgikus tevékenységére.

Ha a három betoldást egymással összefüggésben tekintjük, akkor abból egy üdvösségtörténelmi perspektívát olvashatunk ki. A Szentlélek egy és ugyanaz Jézusban, az apostolokban és az apostolok utáni Egyházban. Jézus saját *Pneumáját* leheli az apostolokra (Jn 20,22), melyet Ő az Atyától kapott felkenésekor és az apostolok ugyanezt a *Pneumát* örökítik át a kézfeltétel által utódaikra (ApCsel 14,24; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6) és ezzel az egész Egyházra üdvösségtörténelmi kiterjedésében. A *sacramentum*, a hivatal és az Ige minden *traditio*-ja és *successio*-ja az Egyházban elsősorban azáltal lehetséges, hogy a Szentlélek belépett az üdvösségtörténelembe<sup>221</sup>.

A Szentlélek tehát nem csak a most felmagasztalt Urat köti össze velünk, hanem szám szerint egy és ugyanaz a történelmi Jézusban (ill. az Ő üdvözítő művében), az apostolokban és az apostolutódokban. A Szentlélek teszi lehetővé Jézus Krisztus egyetlen áldozatának és az Egyház szentmiséjében jelenné tett áldozatnak az azonosságát. Szokás szerint a liturgiának csak a leszálló és felszálló irányát szoktuk szem előtt tartani (ld. az Eucharisztia mint hálaadás, és Krisztus papi tevékenysége mely áldozatbemutatás és megszentelés), pedig ugyanilyen fontos ez a horizontális iránya is.

Egyedül a Szentlélek aktuális, serkentő hatékonysága teszi lehetővé a teljes és tevékeny részvételt (*plena et actiosa participatio*, art. 14), nem pusztán a külső rítusok és imádságok által, hanem épp az Atyához intézett fohászkodás által, hogy küldje el szívünkbe Fiának Lelkét, aki bevezet bennünket a Szent Misztériumok ünneplésébe és megélésébe (*vita spiritualis*, art. 12).

2.3.1.2. A Szentlélek mint Jézus Krisztus és az Egyház papi feladatának gyakorlását lehetővé tevő principium a *Liturgikus konstitúció* alapján

A 7. articulusban a konstitúció kísérletet tesz arra, hogy egyetlen formulában megragadja a liturgia lényegét: „*Méltán foghatjuk fel tehát a liturgiát úgy, mint Jézus Krisztus papi szolgálatának gyakorlását (veluti Jesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio). Ebben érzékelhető jelek jelzik és a maguk sajátos módján meg is valósítják az ember megszentelését, és Jézus Krisztus misztikus teste pedig, vagyis a Fő és a tagok együtt, teljes értékű nyilvános istentiszteletet mutatnak be.*” (art. 7.3). Az előkészítő bizottság egyik *declaratio*-jában olvashatjuk, hogy a fenti formula jól kifejezésre juttatja a liturgia igazi mibenlétét (*vera*

---

<sup>221</sup> A bekezdéshez ld. i.m. § 8.44-8.108; és még: *Das Pneuma Jesu und die Zeit*, in *Catholica* 17 (1963), 249-276.

*natura*)<sup>222</sup>. Ámde a SC nem akar egy tulajdonképpeni definíciót lefektetni, hanem csak a már jól ismert princípiumokat kívánja emlékezetünkbe idézni. Szó szerint átveszi a MeD formuláját, amely a liturgiának egy olyan külsőséges-juridikus felfogása ellen irányult, mely szerint az nem lenne más, mint előírások és külső rítusok összessége<sup>223</sup> és ezzel szemben leszögezte, hogy: *Jesu Christi sacerdotium per omnem saeculorum decursum nullo non tempore viget, cum sacra Liturgia nihil aliud sit, nisi huius sacerdotalis muneris exercitatio*<sup>224</sup>. Jézus papságának pneumatológiai aspektusáról és annak továbbfolytatódásáról nem tesz kifejezett említést az enciklika, és a konstitúció sem (bizonyára emiatt). Mindenesetre nagyon figyelemre méltó, hogy az enciklika Jézus papsága és annak a liturgiában való megvalósulása közti viszonyt üdvösségtörténelmi dimenzióban szemléli: Jézus papsága a liturgikus cselekmények végbemenetele közben válik jelenvalóvá. Jézus papsága nemcsak a felmagasztalt Úr papsága, aki mintegy felülről, vertikálisan, állandóan jelenévővé válik, hanem egyúttal a történelmi (historikus) Jézusnak, az apostoli *successio* révén, évszázadokon keresztül számunkra átörökített és örökségül hagyott papsága. Ezt az aspektust domborítja ki egyébként a konstitúció a 47. cikkelyben: „Üdvözítőnk... megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát, hogy így a keresztáldozat a századokon át az ő eljöveteleig jelenlévő valóság legyen (folytatódjék, megörökítődjék) (quo sacrificium crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret)”. Már az I. Vaticanum kimondta, hogy Jézus avégett, „hogy a megváltás üdvöthozó művét örökkössé tegye (ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet) úgy határozott, hogy szent Egyházat épít”<sup>225</sup>. Jézus papságának örökkössé tétele (fennmaradása) az Egyházban *mysterium stricte dictum*, ezért minden *adequat* magyarázatot eleve ki kell zárunk. Tisztázzuk tehát először, hogyan nem szabad felfogni a Jézus papsága és annak folytatása közti viszonyt. A MeD szerint tévednek azok, akik miszticizáló értelemben azt állítják, hogy *unam ac numero eandem, ut dicitur, gratiam coniungere Cristum, cum Mystici eius Corporis membris*<sup>226</sup>. Jézus papságát skolasztikus beszéd mód szerint ún. „teremtett kegyelemnek” is nevezték (így érthetjük ezt, mert a Szentlélek mint „teremtetlen kegyelem” mindenképpen szám szerint egy és ugyanaz

<sup>222</sup> Vö. Lengeling, E. J., *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch- deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling*, Münster 1965 (=LebGo 5/6), 21.























<sup>223</sup> AAS 39 (1947), 532/Nr.25.

<sup>224</sup> U.o. 529/Nr. 22.

<sup>225</sup> DS 3050.

<sup>226</sup> AAS 39 (1947), 593/Nr. 201.



Krisztusban és az Ő testének tagjaiban<sup>227</sup>), és semmi esetre sem szabad azt mondani, hogy ez a kegyelem szám szerint egy és ugyanaz a liturgikus ünneplésben résztvevőkben. Egy ilyenfajta miszticizmus, mely Krisztus és az Egyház közti átléphetetlen határokat elmossa, mindenekelőtt a két világháború közti neoromantikus ekkleziológiában volt fenyegető veszély, mely a mai vulgáris egyház-értelmezésben még semmi esetre sem vált túlhaladott problémává<sup>228</sup>, s éppoly téves, mint az ellentétes naturalisztikus-antropocentrikus felfogás. Nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy Jézus papsága az ember Jézusnak egészen egyszeri és egyedülálló módon kölcsönzött kegyelmi adomány, amelynek erejében, mint „egy mindenkiért” (ld. Zsidó levél) az Atyának áldozati adományként feláldozta önmagát. Jézus papsága, mint olyan, senki másnak nem közölhető. Ámde beszélhetünk ebben a papságban való részesedésünkről, hiszen a Zsid 3,14 értelmében a keresztség révén „                       

*eius actio praesente Spiritu peragebatur*)<sup>232</sup>, kiváltképpen, amikor „az örök Lélek által önmagát adta szeplőtelen áldozatul Istennek” (Zsid 9,14). Egy és ugyanaz a Szentlélek van jelen a liturgikus cselekményekben, akinek az erejében Jézus már földi életében papi hivatalát gyakorolta, s ezért maga a liturgikus cselekmény is Jézus papi hivatalának a gyakorlása. Ha ebben az értelemben a 6. articulus „*per virtutem Spiritus Sancti*” betoldását nem a 6. cikkely lezárásának tekintjük, hanem a 7. feliratának, akkor itt az előbb elemzett aspektus halványan kirajzolódik (megsejthető).

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

### 2.3.2. Az Egyház mint a Szentlélek üdvösségi eszköze a LG tanításában

A II. Vatikáni zsinat mindenekelőtt - az ökumenikus nyitottságú szellemének köszönhetően - sokkal érzékenyebb volt az Egyháznak Jézus Krisztussal, illetve a Szentlélekkel való azonosításának a korábbiakban felvázolt kísérlete tekintetében<sup>233</sup>. A döntő óvintézkedést ez ellen a zsinat azáltal teremtette meg, hogy (visszanyúlva a patrisztikára és az újabb teológiára) a *sacramentum* fogalmat ismét felhasználta az Egyházra vonatkoztatva, azért, hogy annak Isten (világért végbevitt) üdvözítő tetteihez való specifikus viszonyát meghatározza (LG 1, 9, 48, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5): „*föltámadván a halálból (vö. Róm 6,9) elküldte tanítványaira éltető Lelkét, és általa az üdvösség egyetemes szakramentumává (universale salutis sacramentum) tette saját testét, ami az Egyház*” (LG 48).

Épp ezzel a fogalommal lehetett kifejezni Isten Jézus Krisztusban és Szentlélekben történő önközlése és az Egyház között az elválaszthatatlan egységet és az össze nem keverhető különbözőséget. Jellemző módon ezért az Egyházzal szóló konstitúció egy Jézus Krisztusról szóló kijelentéssel kezdődik: A népek világossága Krisztus („*Lumen Gentium*”), az Egyház pedig nem más, mint ennek a fénynek a visszatükröződése. Az „*Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének*” (LG 1). Ez a programszerű kijelentés irányt szab minden zsinat utáni

---

<sup>232</sup> AAS 29 (1896/97) 648, az idézett szöveg Nagy Szent Bazil *De Spiritu Sancto* (c.16) című művéből való.

<sup>233</sup> Vö. XIII. Leó, *Divinum illud körlevele*, 1897. máj. 9., in AAS 29 (1896-97), 650, XII. Piusz, *Mystici Corporis körlevél*, i. h., 219-220; Denz 2288 (3808). Szent Ágoston, *Serm.* 268, 2, in *PL* 38, 1232, és másutt. Aranyszájú Sz. János, *In Sph. Hom.* 9,3, in *PG* 39, 449. sk. Sz. Tamás, *In Col.* 1,18, lect. 5; ed. Marietti, II n. 46: „Amint egy test lesz a lélek egységéből, úgy az Egyház is a Lélek egységéből...”.

ekkleziológiának azért, hogy a Krisztus és az Egyház közti viszonyt mértékadóan meghatározza. Eszerint az Egyház Jézus Krisztus és az Ő emberekért végbevitt üdvözítő műve megjelenítésének eseménye. Ez az önértelmezés megőrzi a teológiát az Egyház misztifikáló túlértékelésétől éppúgy, mint annak pusztá funkcionális szintjére való leértékelésétől. Mert ha ezt a megjelenítést szakramentálisan értjük, akkor az Egyház az igehirdetésében és tetteiben nem csupán útmutatóként mutat az üdvösségre, amely egészen másutt, tőle elkülönítve található meg (az Egyház számára abszolút transzcendensnek megmaradó Istennél, vagy csak Isten eszkatológikusan beteljesedett országában, vagy Jézus anoním követésében a világ közepette stb.). Az Egyház azonban az emberek üdvösség-keresését nem irányíthatja egyszerűen önmagára, mintha az Egyház teljességgel a jelenlévő Krisztusnak az üdvössége, vagy Isten elérkezett országa lenne. A „szentségi jelenvalóvá tétel”<sup>234</sup> fogalma eközött a két szélsőség között próbálja megkeresni a helyes utat<sup>235</sup>.

A Zsinat előtt gyakran jelentkező említett miszticizáló értelmezést sok teológus képviselte egy olyan leegyszerűsítésben, hogy az Egyház a továbbélő Krisztus. Ez a gondolat egy klasszikus nagy teológusnak Möhlernek az elképzelését veszi alapul, de azt félreérti. Ő ugyanis mintegy „*állandó, meg nem szűnő testté levésről és emberré levésről*” beszélt. A Logosz az Egyházban szerinte, mintegy külön felvette az egész vagy teljes emberi természetet is („*angenommene individuelle Menschennatur-Gesamt-Menschennatur*”). Az utóbbi az Egyház, mint Krisztus titokzatos teste<sup>236</sup>. Az Ige személye azonban szerinte sem egyesül az Egyházzal személy szerinti egységben. A zsinat mégis jónak látta korrigálni ezt a félreérthető párhuzamot. Az Egyház láthatatlan elemét e szerint nem a Logoszra kell vonatkoztatnunk, hanem a párhuzam a Szentlélekre értendő. Krisztus Lelke hasonlóan viszonyul az Egyház látható szervezeti egységéhez, mint az Ige az emberi természetéhez, de nincs köztük

---

<sup>234</sup> Ennek a gondolatti modellnek a létrejöttét többek között elősegíti az, ahogyan mi az emberi személyiséget megtapasztaljuk, aki magát testi jelekkel, gesztusokkal és arckifejezésekkel fejezi ki: öntudat, szabadság, szeretet - test-lélek egységünk alapján - nem tapasztalhatók meg tisztán „önmagukban” (*an sich*), hanem csak konkrét nyelvi és testi kifejeződésük által (pl. a szeretet az ölelés által). Ezekben a kifejeződésekben pedig tényleg nem más jut kifejezésre, mint maga az említett öntudat, szabadság és szeretet. Az ölelés nemcsak mutat a szeretetre, mint valami tőle elválasztott dologra, hanem épp ezt a szeretetet fejezi ki testi gesztusok által, azt jeleníti meg és azt valósítja meg a mi tapasztalásunk terében. Mégsem azonosíthatóak ezek a gesztusok a szeretettel, azok mindig csak töredékes, részleges, átmeneti kifejezései maradnak a nagyobb, egyetlen egy konkrét formában sem kimerülő szeretetnek. Sőt a mi büntől megsebzett emberi személyiségünk reális feltételei között ugyanezek a gesztusok jelenthetik épp a szeretet ellentétét is, azaz a képmutatás és a hazugság fegyverei lehetnek.

<sup>235</sup> Kehl, M., *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, 2. Auflage - Würzburg: Echter, 1993, 82-84.

<sup>236</sup> Möhler, A., *Symbolik*, § 36, 1895, 6.kiad.

hiposztatikus egység: „*A Szentlélek úgy lakik az Egyházban és a hívők szívében, mint templomban*” és a Lélek az Egyház állandó megszentelője a LG 4 szerint. A LG 8. articulusában pedig ezt olvassuk: „*Amint... a felvett emberi természet az isteni Igének szolgál..., mint az üdvösségnek vele elválaszthatatlanul egyesült élő szerve, ugyanilyen módon szolgál az Egyház társadalmi szerkezete az őt éltető Léleknek, Krisztus Lelkének, a test növekedésére*”.

Az Egyház növekedésének elve a Lélek, és pedig mindig az Egyház által. Az Atya hozza létre az Egyházat Jézus Krisztus üdvözítő műve által és a Szentlélek elküldésével, közlésével. Az Egyház, Krisztus teste azáltal lesz az üdvösség szentségévé, hogy Krisztust, az Egyház fejét követi és művét folytatja. Az Egyház látható oldala Krisztus és a Szentlélek tevékenységének üdvösségi eszköze. Amikor Krisztus feltámadt, elküldte tanítványainak éltető Lelkét, és általa az „*üdvösség egyetemes szentségévé tette önnön testét, az Egyházat*” (LG 48). Egyszóval a Szentháromság életében való részesedésre vezet az Egyház.

Az üdvözítő mű folytatása a Szentlélekben valóságos és jelenlévő. Az Egyház, jóllehet Krisztus alapította, csak a Szentlélek elküldése által cselekvőképes, ahogyan azt különösen az Egyházzal szóló konstitúció több helyen is kifejezi: „*A mű elkészülte után – melyet az Atya a Fiúra bízott, hogy elvégezze a földön (vö. Jn 17,4) – pünkösdkor elküldetett a Szentlélek, hogy szüntelenül megszentelje az Egyházat, s így a hívőknek Krisztus által az egy Lélekben megnyílják az Atyához vezető út (vö. Ef 2,18). Ő az élet Lelke, azaz az örök életre szökellő víz forrása (vö. Jn 4,14; 7,38–39), aki által az Atya a bűnnek meghalt embereket élteti, míg végül halandó testüket föltámasztja Krisztusban (vö. Róm 8,10–11). A Lélek az Egyházban és a hívők szívében mint templomában lakik (vö. 1Kor 3,16; 6,19), imádkozik bennük és tanúságot tesz a fogadott fiúságról (Gal 4,6; Róm 8,15–16.26). Az Egyházat, melyet elvezet a teljes igazságra (vö. Jn 16,13) és összefog a szolgálatban és a közösségben, különböző hierarchikus és karizmatikus ajándékokkal látja el, irányítja és ékesíti a maga gyümölcseivel (Ef 4,11–12; 1Kor 12,4; Gal 5,22). Az evangélium erejével megfiatalítja az Egyházat, szüntelenül megújítja és elvezeti a vőlegénnyel való teljes egyesülésre<sup>237</sup>. A Lélek és a menyasszony ugyanis azt mondja az Úr Jézusnak: Jöjj el! (vö. Jel 22,17). Így az egyetemes Egyház úgy jelenik meg, mint „az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből eggyé vált nép”<sup>238</sup> (LG 4).*

---

<sup>237</sup> Vö. Szt Ireneusz: *Adversus Haereses* III, 24,1, in PG 7:966.

<sup>238</sup> Vö. Szt Ciprián: *De Oratione Dominica* 23, in PL 4:553; Szt Ágoston, *Sermo* 71, 20, 33, in PL 96:1358, Damaszkuszi Szt János: *Adv. Iconocl.* 12.

2.3.2.1. Az Eucharisztia mint a megfeszített és feltámadott Jézus új életének átadása a Szentlélekben<sup>239</sup>

Az Egyháznak Szentlélektől munkált eredete Jézus Krisztus halálában és feltámadásában található. A János evangéliumban, amely tudatosan elmélkedik Jézus életének, halálának és feltámadásának szentháromsági dimenzióján, ennek az eseménynek az ekkleziológikus jelentősége is előtérbe kerül. Így írja le Jézus halálát egy nagyon kifejező reálszimbolikával: „*átadta Lelkét*” (Jn 19,30). Ez azt jelenti, hogy Jézus halálában nyilvánul ki Isten szeretetének legbensőbb dinamikája, mint oda-adás (Hin-gabe). Mert itt adja oda magát az Atya szeretete, és a Tőle való elhagyatottság érzésébe belebocsátkozó Fiú szeretete a Szentlélek adományaként maradéktalanul az embereknek. Szűz Mária és a szeretett tanítvány, mint az Egyház összejtje kapják meg Jézus halálában a Szentlelket, amely őket képessé teszi, hogy az új parancs szerint éljenek: „*Szeressétek egymást! Amint én szerettelek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást*” (Jn 15,2). Ez a szeretet pedig abban mutatkozik meg, hogy életünket adjuk oda egymásért. Ahol a Szentlélek az embereket erre a kölcsönös odaadásra felszabadítja, ott jön létre az Egyház, Isten *communio*-jának ikonja. János ezt az összefüggést szimbolikus módon még tovább terjeszti ki, amikor a „Lélek átadás” után nagy bizonyossággal arról tanúskodik, Jézus megnyitott oldalából vér és víz folyt ki (Jn 19, 33-37). Az egyházatyák spirituális szentírás-értelmezésükben - amely az Írás teológiai értelmezéséhez gyakran közelebb jutott, mint a pusztán történetkritikára korlátozódó exegézis - ezt az eseményt a keresztség és az Eucharisztia szentségének eredeteként értelmezik. A LG 3. articulusában ugyanez a patrisztikus magyarázat jelenik meg, amikor, miután azt olvassuk, hogy „*Az Egyház... kezdetét és növekedését jelzi a megfeszített Jézus oldalából kifolyó vér és víz (vö. Jn 19,34)*”, azután rögtön az oltáron megünnepelt kereszttáldozatról hallunk. Ami azt jelenti, hogy itt ért el Isten emberré lett szeretete a „beteljesedés”-éhez (Jn 13,1); mert a Lélek átadása épp ebben a két egyházi jelben ölt kézzelfoghatóan alakot (testet). Ezek által adatik át a hívőknek a Lélekben a megfeszített és feltámadt Krisztus új élete, és ezek által kapcsolódnak össze az Úr testévé. A béke húsvéti ajándékával (ami később az eucharisztikus *communio* jele, s amelyet épp ezért „*Pax*”-nak is neveztek) és a bűnbocsánatra való felhatalmazással (keresztség és bűnbocsánat) karöltve ezért a Szentlélek megújult befogadása képezi a tanítványok közössége végérvényes gyülekezetének és a Feltámadottól kapott küldetésének alapját (Jn 20, 19-23).

---

<sup>239</sup>

Vö. Kehl, M., im. 73-74.

## **1.D Fejezet: Az Egyházat, mint liturgikus misztériumot feltáró három kép**

Ha az Egyházat alapvető szentségi jelként határozzuk meg, akkor a misztérium több más oldalát nem világítjuk meg kellőképpen, pl. az Egyház történeti jellegét. Azt a tényt, hogy tagjainak bűnei az Egyházra is hatással vannak, megvilágítja ugyan már az Egyháznak szakramentumként való felfogása is, de világosabban kifejezhető az, az Isten népe fogalom segítségével. Ennek ellenére az Egyház leírásában, lényegének tisztázásában a Zsinaton a szakramentalitás elve lesz a legfőbb rendező szempont, mely a többi aspektust is valamiképpen átfogja, megalapozza. A következőkben vizsgáljuk meg azokat a képeket, amelyeket a zsinat felhasznált akkor, amikor az Egyházzal mint liturgikus misztériumról akar beszélni.

A Liturgikus konstitúció teológiai szóhasználatában a Szentírás az atyák és a liturgia nyelvezetére támaszkodik. Viszonylag ritkán használja a tipikusan skolasztikus beszédmódot, s azt is legtöbbször csak ott, ahol utólagos szövegmódosításról van szó. Az Egyház lényegét a biblikus-patrisztikus terminológia segítségével három képben kíséri meg megragadni a konstitúció: az Egyház mint Krisztus teste, mint Isten népe és mint Krisztus menyasszonya. Sok más biblikus kép is van, így pl. a szőlőtő és a szőlővesszők vagy a sziklára épült ház hasonlata, amelyek közül a fenti háromra esett a választás. A három felhasznált kép azonban mégis mindent kifejez, ami a liturgia megértése szempontjából jelentős<sup>240</sup>.

### **1. Az egyház, mint Krisztus teste**

Ebben a fejezetben az Egyházat mint Krisztus testét csak abból a szempontból vizsgáljuk, hogy megtaláljuk az Eucharisziát bemutató pap szerepét ebben a „krisztustest”-ben. Majd a következő, az Isten népe és a Krisztus teste fogalmak egybetartozása címet viselő alponthan és később, a Krisztus jegyese és a Krisztus teste fogalmak egymáshoz rendeltsége címet viselő alponthan fejtjük ki még a Krisztus teste fogalom SC-ban felhasznált egyéb aspektusait is. Ez azért is fontos, mert a SC soha nem használja a Krisztus teste fogalmat anélkül, hogy ne kapcsolná hozzá szinte elválaszthatatlan „kellékként” az Isten népe vagy a Krisztus jegyese képet.

Az Egyház Krisztusnak a Szentlélek által éltetett szerve, teste (LG 8), amint az előző fejezetünk végén említettük. A „*Mystici corporis*” enciklikának is egyik fő célkitűzése az volt, hogy az Egyház külső és belső oldalának összetartozását és egységét biztosítsa. Az enciklika

---

<sup>240</sup> Pascher, J., *Ekklesiologie in der Konstitution über der Heilige Liturgie des II. Vatikanisches Konzils*, in *LJ* 14 (64), 229-237.

elvetette a „Krisztus teste” kifejezésnek az Egyház láthatatlan kegyelmi közösségével való azonosítását. Az Egyház látható és láthatatlan oldala az enciklika tanítása szerint együtt alkotják Krisztus testének egyetlen és szétválaszthatatlan valóságát, amelyet a Római Katolikus Anyaszentegyházzal azonosított.

Az Egyház és Krisztus több mint Krisztus egyedül. Az Egyház és Krisztus, a test és a fő együtt a „*totus Christus*”, ahogyan Szent Ágoston sokszor mondja. XII. Pius írja: „*nem találunk nemesebb, kiválóbb és istenibb megjelölést annál, amely az Egyházat Jézus Krisztus titokzatos testének nevezik. Ez a meghatározás adódik és kivirágzik abból, amit a Szentírás és szentatyák oly gyakran szóvá tesznek*”<sup>241</sup>. Az Egyház isteni és emberi elemekből álló összetettségét a „Krisztus teste” kifejezéssel közelíti meg az enciklika.

Ez az új megközelítés a zsinaton nyerte el teljes kiépítését, de úgy, hogy egy még alkalmasabb fogalomra találtak rá az atyák, amikor az Egyházat szakramentumnak nevezték (pl. LG 1), ugyanakkor a Krisztus teste fogalmat is alkalmazták ebben a vonatkozásban. A LG 7. cikkelye egyenesen ezt a címet viseli: Az Egyház Krisztus misztikus teste. Itt olvashatjuk azt, hogy Krisztus, az Isten Fia testében egyesíti önmagával az emberit: „*Isten Fia a magával egyesített emberi természetben megváltotta az embert... Lelkének közlése által... saját testévé tette testvéreit. E testben Krisztus élete szétárad a hívőkre, akik a szentségek által titokzatos, de valóságos módon egyesülnek a szenvedett és megdicsőült Krisztussal*”<sup>242</sup>. Ám nem csak Krisztus és az Ő testvérei közti egyesülésről van szó ebben a testben, hanem a Krisztussal való eggyéválásunk - különösen, amikor az Ő legszentebb testét magunkhoz vesszük - tesz bennünket egymás között egységes közösséggé és egyetlen „organizmussá”: „*Mi sokan egy kenyér egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesülünk*” (1Kor 10,17). Az Egyház csak azért test, mert „Krisztus teste” és Krisztus testéből él<sup>243</sup>.

### 1.1. Mit jelent a „misztikus” jelző?

A misztikus test nem fizikai, mert akkor egyetlen tagnak sem lehetne önálló léte és nem úgy kapcsolódnának egymáshoz a tagok, hogy megőrzik önálló személyiségüket. XII. Piusz *Mystici Corporis* enciklikájában erélyesen utasítja vissza a fizikai értelmezést: Hamis miszticizmust vallanak, „*akik nem veszik eléggé figyelembe, hogy Pál apostol erről a kérdésről csak átvitt értelemben beszélt, s Isteni Megváltónkat és az Egyházat így fizikai*

---

<sup>241</sup> *Mystici Corp.*, in AAS XXXV. (1943,200)

<sup>242</sup> Wulf, Fr., *Kommentar zu Kap. 6., Konstitutio über der Kirche*, in *LThK, Das zweite Vatikanische Konzil I.* 164.

<sup>243</sup> Uo. Semmelroth, O., 166.

személyben akarják egyesíteni, összeötvözni és egyrészt isteni sajátságokat tulajdonítanak az embernek, másrészt Krisztus Urunkat tévedések és rosszra való emberi hajlam részesévé teszik... Szent Pál egybekapcsolja ugyan valami csodálatos egyesüléssel Krisztust és az ő titokzatos testét, de szembe is állítja egyiket a másikkal, mint jegyest a jegyessel (Ef 5,22-23)”<sup>244</sup>.

## 1.2. A pap helye „Krisztus testében” a SC tanítása szerint szerint<sup>245</sup>

„Az imádságokat az egész szent nép és minden jelenlévő nevében terjeszti Isten elé a pap, aki Krisztus személyes megbízottjaként áll a közösség élén (*qui coetui in persona Christi praeest*)” (SC 33,2). Az *esse in persona Christi* régi terminológiát már XII. Piusz felhasználta a MeD-ben a szentmisét celebráló papra, hogy annak helyét a hívekhez való viszonyában meghatározza: „*Altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum nomine offerentis*”<sup>246</sup>. A misztikus test eszerint Krisztus, a láthatatlan Fő, és az Ő tagjai. Az *esse in persona Christi* egy olyan terminológiát jelez, amelyről a *gerere personam* kifejezéssel való kapcsolata alapján azt állíthatjuk, hogy eredetileg a drámai megjelenítés világában használt kifejezéssel állunk szemben. Már XII Piusznál sem, és a konstitúcióban sem pusztán jogi helyettesítést jelent ez, hanem képszerű (szemléletes) képviselőt is, mintha a képviselő színházi maszkot viselne (*personam gerens*). A MeD tematikája azt hozta magával, hogy a híveknek ez a képszerű, szemléletes funkciója kiszorult a látótérből, azonban mégis csak egy kicsit is tovább gondolva az enciklikát kimondhatjuk: ha az Eucharisziánál a pap a Fő szerepében áll, akkor a hívek a testében. A résztvevő hívek a jelenlévő tagok, és ezen kívül az összes tag szerepében is állnak. Így lehet a püspökkel együtt ünnepelt liturgia az Egyház legkiválóbb megnyilvánulása. A zsinat még a közösen végzett zsolozsma esetén sem elégszik meg azzal, hogy azon a résztvevők valamelyike elnököljön. Ekkor az imádkozó közösség csak külső kinézésre lenne az Egyház vagy a misztikus test képe. Azonban kíváncsi, hogy belső, szakramentális valóságában is az Egyház képe legyen, ezért ideális esetben a megkeresztelték élén egy olyan megkereszteltnek kell állnia, akit az egyházi rend szentsége

---

<sup>244</sup> Szent Tamás, *De veritate*, q.29, a. 4, c in AAS, XXXVIII. (1943) 234.

<sup>245</sup> Vö. Pascher, J., *Ekklesiologie in der Konstitution über der Heilige Liturgie des II. Vatikanisches Konzils*, in *LJ* 14 (64), 235-237.

<sup>246</sup> Der Diener des Altars vertritt die Person Christi als des Hauptes, das im Namen aller Glieder opfert (Az oltár szolgálja Krisztusnak, a Főnek a személyét hordozza/viseli), in *MeD*, Freiburg in Br., Herder 1947, 92, 80 köv.; vö. 68, 62 köv. A magyar szövegben ez a fordítás szerepel: „amikor a pap Krisztus személyében jelenik meg, Krisztus, mint az összes tagok Feje mutatja be áldozatát; éppen ezért joggal lehet mondani azt is, hogy Krisztussal együtt az egész Anyaszentegyház is bemutatja az áldozatot”, in *MeD* 91, Budapest, SZIT 1948.



képesít, hogy Krisztust, a Főt képviselje ott, ahol ezt a dolog lényege megköveteli. Kitűnik a konstitúció egészéből, hogy milyen nagy hangsúlyt helyez a jelszerűsége, hogy a jelek által „*az eddignél világosabban táruljanak fel azok a szent valóságok, amelyeknek a jelzésére szolgálnak* (SC 21)”. Itt persze elsősorban nem a liturgiában résztvevő személyek jelszerűségéről van szó, de azokra is érvényes ez a követelmény. Innen kapja a liturgia közösségi végrehajtására, és a „tevékeny részvétel”-re való felszólítás is a tulajdonképpeni szentségi vagy *quasi-sacramentalis* jellegét. Ha mindenki csak azt teszi, de azt mind meg is teszi, ami az Egyház szentségi strukturáltsága szerint rá tartozik (akár az *ordo*-nál, akár megkereszteltségénél fogva), akkor a közösségi ünneplés és a hívek látható közössége mintegy szentségi jele lesz magának az Egyház misztériumának, amely a legbensőbb valóságában a Fő és a tagok (a vőlegény és a menyasszony) szerves életegysége. Ebből a háttérből még inkább érthető, hogy a konstitúció az Egyházat *mirabile sacramentum*-nak (SC 5) és *sacramentum unitatis*-nak (SC 26) nevezi. A látható Egyház egy olyan átfogó értelemben jele Krisztus misztikus testének, hogy ez a test nemcsak a földi tagokat foglalja magában. Ebben a tekintetben ez a jelszerűség nem csak külsődleges, mert a látható Egyház meg is valósítja amit jelez, és ez az Egyház rendeltetése, még akkor is, ha erre a célra való irányulásából kiindulva pusztán szociológiai képződményként akarnánk meghatározni. Hiszen megvalósul az Egyházban már itt e földön valamiféle egysége az emberiségnek.

## 2. Az Egyház, mint Isten népe

Az Egyház eredeti görög elnevezése, az „*ἐκκλησία*” a Krisztusban és Krisztus által egybehívottak látható közösségét jelenti. Az Ószövetség „qahal Jahve”-nak, „Isten népe gyülekezetének” nevezte a kultikus istentiszteletre összegyűlt közösséget. Ezt fordítja le a Septuaginta a „qalein”, „egybehívni” igéből származtatott „*ἐκκλησία*” fogalmával, tehát Isten népe Istentől egybehívott kultikus közösséget jelentett az Ószövetségben. A II. Vatikáni zsinat Egyházzal szóló dogmatikus konstitúciója külön fejezetet szentel *Isten népe* címen ennek a valóságnak, tisztázván annak újszövetségi értelmét. Ez szinte a felfedezés erejével hatott, mivel a IV. századig az Egyház értelmezésében előtérben álló Isten népe fogalom folyamatosan háttérbe szorult, és a középkor végén már csak a liturgia őrizte, mint ősi hagyatékot. Az Isten népe fogalom 1937-42 között szilárdult meg újra a katolikus teológiában. Ez annak köszönhető, hogy a teológusok a Szentírás egészében kezdték keresni az Isten tervének kibontakozását, s így fölfedezték Izrael és az Egyház folytonosságát és az üdvtörténet perspektívájába állították

túlhaladva a jogi egyházképen, mely az Egyháznak egykor Krisztus által való alapításán nyugszik<sup>247</sup>.

Ha az Egyház látható oldala felé vetjük tekintetünket, akkor az Isten népe fogalom a legmegfelelőbb, hogy a tagok sokaságát és társadalmi szervezettségben való egységét kifejezze. Ez nagyon alkalmas a tagok tevékenységének, pl. liturgikus tevékenységének bemutatására. Tudnunk kell azonban, hogy ez a fogalom is az egész Egyházat jelöli meg, mind külső mind belső valóságában. A LG 2. fejezetének első része az Egyházat, mint történelemben ágyazott üdvösségi közösséget írja le, amely az ószövetségi Isten népének folytatója. Zarándok és vándor Egyház, amely a világ végezetével éri el teljességét. Az Isten népe fogalommal még egy másik sajátos vonást akart kiemelni a zsinat, mégpedig azt, hogy ezen nép tagjai között alapvető egyenlőség áll fenn. Ennek kifejezésére a „*sacerdotium commune*” fogalmat alkalmazza<sup>248</sup>. Eszerint az Egyház egésze és minden tagja részesedik Krisztus hármias hivatásában (királyi, papi, prófétai)<sup>249</sup>.

A Koordinációs Bizottság javaslatára *De Populo Dei in genere* címen beiktattak egy fejezetet „Az Egyház titka” első és „Az egyházi hierarchiáról, különösképpen a püspökökről” szóló fejezek közé. Ezzel elérték, hogy még mielőtt a hierarchikus hivatalról és az életállapotbeli különbségekről beszéltek volna, kiemeljék azt, ami közös Isten egész népében. „*Így elsődleges érték az Egyházon belül egy kegyelmi ontológia valósága, a tanítvány minőség és csak ezután, ezen a valóságon belül a társadalmi szervezet hierarchikus szerkezete*”<sup>250</sup>. Az Isten népe fogalom megragadja az Egyháznak egy lényegi vonását, ti. hogy az közösség: „*Istennek úgy tetszett, hogy ne külön-külön szentelje meg és üdvözítse az embereket..., belőlük Egyházat alapított, hogy ez látható szentsége legyen az említett üdvösségszerző egységnek a közösség és az egyének számára egyaránt*” (LG 9). Ez a közösség azonban nem akármilyen közösség, hanem Isten népének legjellegzetesebb tulajdonsága abban áll, hogy papi közösség, papi nép: „*Választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, lefoglalt nép*” (1Pét 2,9-10). Erre a szentírási szakaszra alapozza a *Lumen Gentium* az egyetemes papságról kifejtett tanítását (vö. LG 10; 11). Kifejti annak viszonyát is a szolgálati papsághoz: „*A hívek általános*

---

<sup>247</sup> Vö. Congar, Y., *Szeretem az Egyházat*, Budapest 1994, *Cette Église que j'aime*, Cerf 1968, ford. Farkas Mária, in *XX. századi Keresztény gondolkodók sorozat* 5.11.

<sup>248</sup> Vö. az eddig elmondottakat Cserhádi, J., *Az Egyház szentségei, A liturgikus reform teológiai alapjai*, Budapest 1972, 118-119.

<sup>249</sup> Kálvinnak is sarkalatos tétele ez, melyet Congar is elfogad és valószínűleg az ő közvetítésével került be a II. Vatikáni zsinat Egyházzal szóló dogmatikus konstitúciójába.

<sup>250</sup> Congar, Y., *Szeretem az Egyházat*, Budapest 1994, *Cette Église que j'aime*, Cerf 1968, ford. Farkas Mária, in *XX. századi Keresztény gondolkodók sorozat* 5.9.

*papsága pedig és a szolgáló, azaz hierarchikus papság egymáshoz van rendelve, jóllehet lényegesen különbözik egymástól nemcsak fokozatban... a pap Krisztus személyében végzi el az Oltáriszentség áldozatát és az egész népnek a nevében ajánlja fel. Azok viszont királyi papságuk erejében közreműködnek a szentmiseáldozat felajánlásában...”* (LG 10).

**Tárgyalásunk módja:** Fejezetünkben nem annyira a *Lumen Gentium* tanítását akarjuk előterjeszteni, hanem a Sacrosanctum Concilium tanítását Isten népéről, mely csíraszerűen már tartalmazza a LG teológiájának sok aspektusát. Ennek alátámasztására, illetve összehasonlítás végett több helyen utalni fogunk a LG-ra és helyenként a SC tanításának a Presbiterorum Ordinis kezdetű határozatban való továbbélésére.

## 2.1. Az „Isten népe” és a „Krisztus teste” fogalmak egymáshoz rendeltsége<sup>251</sup>

Ezek a kinyilatkoztatási képek bár sokat mondanak az Egyház valóságáról, mégsem tudják a titkot maradéktalanul feltárni. Egyforma jelentőséggel bírnak, s nem adhatunk elsőbbséget egyik képnek sem az Egyház értelmezésében. *„Az Isten népe fogalmának az Egyház, mint Krisztus teste adja meg a sajátos értelmét. Az ó- és újszövetségi Isten népe közötti különbség az, hogy az újszövetségi nép csak annyiban Isten népe, amennyiben egyúttal Krisztus népe is. A Krisztussal való egybekötöttségében nyeri el az Atyához való tarozását: A Krisztusban és a Krisztus által való létezés kölcsönzi az Egyháznak az újszövetségi Isten népe jellegét”*<sup>252</sup>. Az Egyház külső, látható valósága (ld. „Isten népe” fogalom) lényege szerint jele és eszköze (azaz szentsége) a belső, láthatatlan valóságnak (amit a „Krisztus misztikus teste” fogalom már magában foglal). Így a püspök körül Eucharisziára összegyűlt Isten népe a földön elérhető lehető legnagyobb belső egység jele és eszköze. Önmagában a misztikus test értelmezése túlságosan eszmei tartalmú lenne, de az Isten népe fogalom pasztorális és ökumenikus vonatkozásokkal gazdagítja azt. Mivel a zsinat alapvető célkitűzése lelkipásztori, ezért válhatott az Isten népe fogalom az Egyházzal szóló konstitúcióban integráló terminussá. *„A Fiú emberré levése és a Lélek ajándékai által az ígéretek teljesedésbe mentek, Isten népe olyan törvényszerűség alá került, amelyet csak a „krisztustest” terminológiájával tudunk kifejezni”*<sup>253</sup>.

Jellemezzük az Egyházat akár menyasszonyként, akár misztikus testként, mindvégig fennáll kimondatlan tényként, hogy az Egyház egyes személyekből áll, és mint egész egy szociális

<sup>251</sup> Vö. Pascher, J., *Ekklesiologie in der Konstitution über der Heilige Liturgie des II. Vatikanisches Konzils*, in *LJ* 14 (64), 232-234.

<sup>252</sup> Schmaus, M., *Katolische Dogmatik*, III./1., Die Lehre von der Kirche, München 1958, 239-240.

<sup>253</sup> Congar, Y., *Isten népének fogalmi analízise*, in *Concilium* XIII. 1965.

testnek (*Sozialkörper*) is számít. Jóllehet a misztikus test képe megengedi, hogy azon belül megkülönböztessük az egyes testrészeket, ahogy azt a már idézett SC 7,3 is mutatja: Jézus Krisztus teste pedig, vagyis a Fő és a tagok együtt, teljes értékű nyilvános istentiszteletet mutatnak be. A test képe a társadalmi terminológiába is átment, ahol nemcsak testületről, hanem tagokról és tagságról is beszélnek. Ami azonban az Egyházat illeti, rá vonatkozóan a Szentírásnak már van egy közvetlenül annak szociális karakterét kimondó terminusa, ti. az Isten népe fogalom. Ezt veszi át a konstitúció is, mert egy sor kijelentését csak ebben a nyelvhasználatban tudja megtenni. A „nép” fogalmának tartalmi köre megfelel a „nyáj” fogalmának, s ez olykor kifejezésre is jut.

Bárhol, ahol a liturgikus ünneplés közösségi karakteréről van szó, azonnal feltűnik a „nép” terminus is. *„A liturgikus cselekmények nem magáncselekmények, hanem az Egyház, „az egység szakramentuma”, tudniillik a püspök vezetése alatt egyesült és rendezett szent nép ünneplései”* (SC 26). A keresztények privát imádsága és az Egyház imája közti különbségtétel az Egyház szociális karakterét érinti. Ténylegesen a tagoknak ilyenkor is csak egy része imádkozik, mégis, amint a cikkely 2. bekezdésében olvassuk: *„a liturgikus cselekmények az Egyház egyetemes misztikus testéhez tartoznak, azt teszik láthatóvá és reá hatnak; az egyes tagokat azonban állapotuk, szolgálataik és tényleges részesedésük szerint különböző módokon érintik”*. Jóllehet Cipriánnal<sup>254</sup> az egység szakramentumának nevezi itt a zsinat az Egyházat, mégis lényegében annak szociális karakteréről van szó ezen a helyen, amikor a püspök vezetése alatt egyesült rendezett népről beszél. Egy ilyen szociális alakulaton belül teheti meg aztán a megkülönböztetést a privát cselekedetek és a szociális test (*Socialkörper*) cselekedetei között. Az előbbiek a néphez tartozó egyének akaratából erednek, az utóbbiak az egész akaratából. Az egész nép akarata az Egyház Krisztus által Péterre alapozott alkotmányának megfelelően nyilvánul meg az itt említett helyen pl. a püspökön keresztül. A SC 22. articulusa szerint a liturgia területén pozitíve az intézkedés joga egyedül *„az Apostoli Szentszékre, valamint - a jogszabályok alapján - a püspökre”* tartozik, ill. a körülírt határokon belül a püspöki karokra. Negatív megfogalmazva *„még a papnak sincsen megengedve, hogy saját elgondolása szerint a liturgiához valamit hozzáadjon, vagy abból valamit elvegyen”*. Az 1917-es CIC-ben az szerepelt még, hogy egyedül az Apostoli Szentszékre tartozik a szent liturgia szabályozása és a liturgikus könyvek jóváhagyása. Ez érvényben volt azután évszázadokon keresztül. A SC 22. cikkelyének „engedménye” azután szükségszerű következménye lett egy újabb egyházképnek, amely a SC 26. articulusaiban is megfogalmazást nyert. Eszerint, ha a liturgia a püspök vezetése alatt egyesült rendezett és

---

<sup>254</sup>

Vö. Szent Ciprián, *De catholicae Ecclesiae unitate*, 7.p., in *CSEL* III,1,215.

szent nép ünneplése, akkor kézenfekvő, hogy a püspöknek is legyen liturgikus auctoritas-a. Ha a liturgikus ünneplés alanya a püspök vezetése alatt egyesült szent nép, akkor nem csak a papok és a püspökök a liturgia szubjektumai (alanyai, végzői). A SC 14. cikkelye szerint a híveknek a liturgiában való teljes, tudatos és tevékeny részvétele, a „keresztségből származó joga és kötelezettsége (*ius et officium*)” a krisztusi népnek, mely „választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép” (1Pét 2,9). Mindazonáltal a 41. cikkely azt is kifejezi, hogy: „Legyen mindenki meggyőződve arról, hogy az Egyház legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Istennek egész szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az egy Eucharisztia megünneplésében, az ima egységében és az egy oltár körül, amelynél a közösség élén ott áll a papságtól és segédkezőitől körülvelt püspök”. Ez a legjobb képe az egész Egyháznak: *praecipuam manifestationem Ecclesiae haberi*. A liturgiát ünneplő közösség az egész Egyház képe. Az egyes plébániák csak a püspökséghez hasonló képződmények, melyek élén egy presbiter áll. Ez a presbiter lesz a püspök helyettese: *vices gerens Episcopi*<sup>255</sup>.

## 2.2. Az „Isten népe” fogalom mint az „Egyház egészét” megragadó terminus<sup>256</sup>

A *Liturgikus konstitúcióban*, „a teljes részvétel” eszméje a vezérgondolat”, amely egy ekkleziológiai koncepciót feltételez, amely ha nem is teljesen kiérlelt, de már fellelhető, t.i. egy az Egyházat Isten népeként szemlélő ekkleziológiát. A konstitúció, „a katolikus liturgia alanyára vonatkozó állításaiban és az Egyház liturgikus tevékenységére vonatkozóan egy Isten népe ekkleziológiát tételez fel”<sup>257</sup>. Akkor is, ha „ekkleziológiai szempontból megelőzi a *Lumen Gentiumot*”<sup>258</sup>, mégis közelebb áll a *Mediator Dei*-nél ahhoz a gondolathoz, hogy minden tag jelen van és részesül az Egyház életében és cselekedeteiben.

Ez a távlat világosan jelen van a SC 26. cikkelyének szép szövegében: „A liturgikus cselekmények nem magáncselekmények, hanem az Egyház, „az egység szakramentuma”, tudniillik a püspökök vezetése alatt egyesült és rendezett szent nép ünneplései (*celebrationes*)”<sup>259</sup>. Ezért a liturgikus cselekmények az Egyház (egyetemes misztikus) testéhez

<sup>255</sup> Vö. az utolsó két bekezdést Pascher, J., *Ekklesiologie in der Konstitution über der Heilige Liturgie des II. Vatikanisches Konzils*, in *LJ* 14 (64), 232-234.

<sup>256</sup> Vö. Forte, B., *La Chiesa Nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Nápoly 1988, 185-189.

<sup>257</sup> Jossua, J.-P., *La Constitution „Sacrosanctum Concilium“*, 129.

<sup>258</sup> Congar, Y., *L' „Ecclesia“ ou communauté chrétienne, sujet integral de l'action liturgique*, in *La Liturgie après Vatican II*, 272.

<sup>259</sup> CSEL III,1:215. (Szent Ciprián: *De catholicae Ecclesiae unitate*, 7. p.)

*tartoznak, azt teszik láthatóvá (manifesztálják) és azzal közlik hatásukat (azt magukban foglalják) (afficiunt); az egyes tagokat azonban állapotuk, szolgálataik és tényleges részesedésük szerint különböző módokon érintik”.*

Az Egyházat ez az articulus, Cipriánra való hivatkozással, az Isten népe gondolat segítségével határozza meg: a liturgikus cselekmények alanya nem csak a hierarchikus szolga (a szentség kiszolgáltatója), hanem az „ecclesia”, vagyis a keresztény közösség, mint „plebs sancta” (szent nép), amely a püspök körül rendeződik és gyűlik össze egységben. Ezért a liturgikus cselekmények a testhez tartoznak, amely maga az Egyház, azt fejezik ki, és azt magukban foglalják (*afficiunt: ad-facio*: valamilyen cselekedetet gyakorlok valamin). Azt a gondolatot hangsúlyozza ezáltal a zsinat, hogy az Egyház, amikor a liturgiát ünnepli, akkor abban a maga teljességében megjelenik és létrejön, mint egy organikus test, amelyben minden tag különböző módon vesz részt „*állapotuk, szolgálataik és tényleges részesedésük szerint*”.

Ha az egész liturgiában az Egyház cselekszik, megjelenik és megszületik, mint Isten népe, mindez leginkább az Eucharishtiában valósul meg: ez az, amit a 41. cikkely állít, mondván, hogy: „*az Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten egész szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében, az egységes imádságban az egyetlen oltár körül, melynél a közösség élén ott áll a papságtól és segédkezőitől (ministri) körülvelt püspök*<sup>260</sup>”, (SC 41).

*Praecipuam manifestationem Ecclesiae*: az Egyház fenséges, azonban nem exkluzív megjelenéséről van szó. Azzal a kiegyensúlyozottsággal állítja itt a zsinat a liturgikus elem központiságát, de nem kimerítő jellegét, amellyel már találkoztunk a dokumentum során. Figyeljünk fel az *Ecclesiae* szó genitívus alakjára: az egész Egyház, vagy méginkább: az Egyház a maga titkának teljességében jelenik meg a liturgikus összejövételben. Itt véljük felfedezni a helyi Egyház teológiájának alapját, amelyre majd még visszatérünk.

Az SC 41 szerint *totius plebis sanctae Dei*: ez az alanya az aktív részvételnek: Isten szent népe a maga teljességében. A „*totius*” nem mennyiségi (=minden egyes) értelemben értendő, hanem minőségi (az egész nép áldozata, a nép összetevőinek (tagjainak) sokféleségében) és reprezentatív (megjelenítő) értelemben, vagyis abban az értelemben, hogy a liturgikus gyülekezet megjeleníti (reprezentálja) Isten népét a maga teljességében. Az Egyház fenséges módon a liturgiában jelenik meg, különösen az eucharisztikusban, mint Isten népe, amelyben mindannyian aktívak (tevékenyek) a rendek és funkciók tagozódásában (a 26. cikkely: „*állapotuk, szolgálataik és tényleges bekapcsolódásuk különbözősége szerint*”).

---

<sup>260</sup>

Funk: *Patres Apostolici* I. (Antiochiai Szent Ignác: *Ad Magn.* 7; *Ad Phil.* 4; *Ad Smyrn.* 8.).

*In iisdem celebrationibus liturgicis, praesertim in eadem Eucharistia:* ennek a megjelenítésnek a helye a liturgikus ünneplés, különleges módon az Eucharisztia, a liturgiában való központisége által. Az Eucharisztia ezenfelül megjeleníti az Egyházat, mint „*plebs sancta Dei*”-t, egy aktív (cselekvő) együtt-részvétel egységében, amely a keresztségen (és így - legalább bennefoglaltan - az összes megkeresztelt papi karakterén), és az Egyházban egységgé szerveződött sokféle hivatás változatosságán alapszik.

*In una oratione, ad unum altare cui praeest Episcopus a suo presbyterio et ministris circumdatus:* a részekre tagolt Isten népének egysége láthatóvá válik az imádság egységében, az oltár egységében, a püspök egységében, amelyet mintegy koronaként körülvesz a presbitereknek a kollégiuma, és a különböző liturgikus szolgálattevők (*ministri*).

Összegezve, elmondhatjuk, hogy leginkább az Eucharishtiában való aktív és teljes részvétel által jelenik meg fenséges módon az Egyház, mint Isten népe, papi nép, amely egységbe rendeződik, „hierarchikusan van felépítve”<sup>261</sup>, amelyben tehát mindenkinek megadatik, hogy szolgálatot betöltsön, noha különböző formában és fokozatokban. Ezek az elemek, amelyek jelen vannak a *Liturgikus konstitúcióban*, igaz, nem egészen kifejtett módon, később újra megjelennek jobban kifejtve és világosabban (és abba szervesebben beépülve) az *Egyházzól szóló konstitúció* II. fejezetében<sup>262</sup>.

### 2.3. Eucharisztia és az Egyház hierarchikus felépítése

Kifejtettük már, hogy az Isten szent népe („*plebs sancta Dei*”), amely a liturgikus cselekményeknek az alanya, egységben szerveződő közösség: „*a liturgia, amely (jelenvalóvá teszi) kifejezi a szent népnek a közösségét (communio), éppígy jelenvalóvá teszi ... annak hierarchikus struktúráját is*”<sup>263</sup>. Ezt juttatják kifejezésre a SC 26. és 28. cikkelyei is: „*A liturgikus cselekmények végzése közben mindenki, a fölszentelt szolgák éppígy, mint a hívek, csak azt tegyék, ami a dolog természete és a liturgikus szabályok szerint rájuk tartozik, de azt mind tegyék is meg*” (SC 28). Amikor Isten egész népe szolgálatok szerint tagolódva végzi a liturgiát (ez pedig legteljesebben az Eucharisztia ünneplésében valósul meg), akkor megjeleníti az egyházi közösség hierarchikus struktúráját<sup>264</sup>.

#### 2.3.1. Isten népének tevékeny általános papsága és tevékeny részvétele<sup>265</sup>

<sup>261</sup> Így az *Eucharisticum Mysterium* megismétli SC 41 szövegét, in EM 42/2983.

<sup>262</sup> Ac. Syn. I/III.

<sup>263</sup> Jossua, J.-P., La Constitution „*Sacrosanctum Concilium*”, 130; vö. Schmidt, H., *La costituzione sulla Sacra Liturgia*, 323-330.

<sup>264</sup> Vö. Forte, B., im. 189-190.

<sup>265</sup> Vö. Forte, B., im. 189-193.

A SC 41. articulusa szerint (*haberi in plenaria et actuosa participatione*) az Egyház fenséges megjelenése Isten népének a liturgikus cselekedetekben való részvételében valósul meg, amelynek éppen ezért teljesnek és aktívnak kell lennie. A két kifejezés (teljes és aktív) világosan állítja, hogy az összes megkeresztelt teljes értelemben a liturgia szereplője, különösképpen az eucharisztikusé, habár mindenki azon a módon vesz részt benne, amely megilleti.

Ez az eszme, igazi vezérgondolata a *Liturgikus konstitúciónak*, és sok más helyen is visszatér a dokumentumban, amelyek közül csak a 26. cikkelyben idézett részre emlékeztetünk, és a 14. és 20. cikkelyekre, s ezen belül is azokra a szakaszokra, amelyeket épp a liturgikus képzés és a hívek aktív részvétele előmozdításának szenteltek. Az aktív részvétel gondolatában benne foglaltatik ezen kívül egy igen gazdag teológiai eszme a híveknek a keresztségen alapuló általános papságával: „Az Anyaszentegyház nagyon kívánja, hogy az összes híveket vezessék rá a liturgikus ünneplésen való teljes, tudatos és tevékeny részvételre, melyet magának a liturgiának a természete követel, s melyre a keresztény nép mint „választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép” (1Pt 2,9; vö. 2,4–5) a keresztségből eredően jogosult és kötelezett” (SC 14).

Ez a 14. cikkelyből idézett szöveg, amint megjegyeztük, az aktív részvételre két indokot említ: a liturgia természetét, amely megköveteli, hogy az, az egész Egyház cselekménye legyen, és a keresztséget, amely által a keresztény nép tagjává leszünk, amely papi nép, amint a péteri szöveg megérteti velünk.

Isten népe minden tagjának papi karaktere benne foglaltatik az eucharisztikus áldozat felajánlásában való aktív részvétel eszméjében: „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 ígéjéből, merítsenek erőt az Úr testének terített asztaláról, adjanak hálát Istennek, a szeplőtelen áldozatot nemcsak a pap keze által, hanem vele együtt följajánlván, tanulják meg önmagukat följajánlani és napról napra váljanak eggyé Istennel és egymás között a Közvetítő Krisztus segítségével<sup>266</sup>, hogy végül Isten legyen minden mindenben” (SC 48).

Megerősíthetjük tehát, hogy a *Liturgikus konstitúció*, Isten népének a liturgiában, különösen az Eucharisztikus ünneplésben való aktív részvételre való ismétlődő meghívásával, sugallja a megkeresztelték egyetemes papságának gondolatát, amit a *Lumen Gentium* kifejezetten állít:

---

<sup>266</sup>

PG 74:557. (Alexandriai Szent Cirill: *Commentarium in Ioannis Evangelium*, XI,11–12.)



el kell azonban ismerni, hogy a *Sacrosanctum Concilium*-ban ez a tan úgy tűnik, hogy bennfoglalt marad, inkább csak szándékban „*in voto*” van meg, s nem egy organikus és kiteljesült (kibontott) megfogalmazásában.

### 2.3.2. Az Eucharisztia és a püspök<sup>267</sup>

Mindenekelőtt az Eucharisztikus ünneplésben tűnik fel teljes világossággal a püspök alakja: „*A püspököt nyája főpapjának kell tekinteni, akitől a Krisztusban hívők élete bizonyos módon származik és függ. Ezért az egyházmegyében a püspök körül, főleg a székesegyházban kibontakozó liturgikus életet mindenki igen nagyra becsülje. Legyen mindenki meggyőződve róla, hogy az Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében, az egységes imádságban az egyetlen oltár körül, melynél a közösség élén ott áll a papságától és segédkezőitől körülvelt püspök*”<sup>268</sup> „(SC 41).

Az articulus utolsó szavaival Antióchiai Szent Ignácra hivatkozik, akinek az alapvető egyháztani fogalma az egység, amely az Eucharishtiában és a püspökben áll fenn, aki azt vezeti. A püspöknek elsősorban a papi funkciója van itt kiemelve, ő a nyájának a főpapja, aki a liturgia ünneplésében és az Eucharisztia vezetésében, amely az Egyház életének forrása és csúcsa, bizonyos értelemben a hívek életének a forrása (t.i. a püspök). Ugyanakkor a feladatát úgy végzi, mint az egyházmegyéjének a nagy *liturgosza*, ezért a püspök az Egyház megjelenésének különösen is a középpontjában van. Ez a manifesztáció Isten népének teljes és aktív részvétele által jön létre a liturgikus ünnepléseken, különösen az eucharisztikusban, és ezért a püspök bizonyos értelemben a látható Egyháznak a középpontja, és az Egyház egysége titkának is a centruma.

A püspök által celebrált Eucharishtiában áll fenn az Egyház legfenségesebb megjelenése: az egész Egyház, amint megjegyeztük, abban a liturgikus gyülekezetben válik jelenlevővé, amely így az Egyház titkának a maga teljességében való helyi megvalósulása. Egy ilyen perspektívából az egyetemes Egyház úgy jelenik meg, mint a helyi egyházak közössége, amely közösség az egyetlen Eucharishtián alapszik, amely Eucharisztia a helyi egyházakat létrehozza (szüli). Másrészt az egyetemes Egyház a püspököknek fejük körüli kollegiális közösségében fejeződik ki. Abból, hogy a helyi egyház mint eucharisztikus közösség azonos az Egyházzal a maga teljességében, amely benne (t.i. a helyi egyházban) megvalósul, bizonyos következmények fakadnak az egyetemes Egyház szintjén. Ezeknek a

---

<sup>267</sup> Vö. Volk, H., *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in *LJ XVIII.* (1968), 80-86 és Forte, B., im. 189-193.

<sup>268</sup> Funk: *Patres Apostolici* I. (Antióchiai Szent Ignác: *Ad Magn.* 7; *Ad Phil.* 4; *Ad Smyrn.* 8.).

következtetéseknek a levonása még nincs jelen teljességgel a Sacrosanctum Conciliumban, de jelen lesz a *Lumen Gentium*-ban. A fent idézett szövegben a helyi Egyház koncepciójának kulcsa az Eucharisztia, amely által az nem az egyetemes Egyház egy egyszerű darabkája, térbeli és jogi értelemben, hanem jelenvalóvá teszi az egész Egyházat, egy meghatározott helyen. Bizonyos értelemben az egyetemes Egyház a helyi egyházak közösségeként (communio) mutatkozik be itt, amely communio az egyetlen Eucharisztia alapul. A helyi egyház eucharisztikus közössége az Egyház egészének „*hic et nunc*”-jaként is tekinthető<sup>269</sup>.

Az Isten népének tagolódása még abban is megmutatkozik (a laikus és pap megkülönböztetésén túl), hogy a papság a legszorosabb összefüggésben áll a püspökkel. A püspök nemcsak felszenteli a papot, hanem ő adja a küldetését is. Másfelől a pap a közösségben az istentiszteleten is megjeleníti a püspököt. A püspöki hivatal az Egyház karakterisztikus hivatala. Mert a püspök az apostolotód. Még a pápa hivatala is egy püspöki hivatal, ahogy azt a liturgikus szövegek kimondják. Ezért az Egyházban nincs sokféle hivatal. Ahogyan az ősegyházban az apostolok birtokolták a hivatalt, úgy az apostoli hivatal marad a tulajdonképpeni hivatal az Egyházban, ennek különböző kifejeződései vannak még, egyrészt a pápa apostoli hivatalában a püspöki kollégium élén, másrészt a papok és a diakonusok hivatalában, amelyben a püspöki hivatalban való *participatio*-t kell látnunk. Az Egyház belső tagozódásának, különösen, ahogy az a püspöki hivatal által tagolódik, szenteli az *Egyházzól szóló konstitúció* a harmadik fejezetét. A LG 20. articulusában ezt olvashatjuk: „Az Egyházban az első időktől gyakorolt különféle szolgálatok között a hagyomány tanúsága szerint az első helyen áll azoké, akik püspökként a kezdetől folyamatos utódlás által<sup>270</sup> az apostoli magvetés folytatói<sup>271</sup>. Így azután – Szent Iréneusz tanúsága szerint – az apostolok által rendelt püspökök, valamint ezek utódai egészen napjainkig az egész világon közismertté teszik<sup>272</sup> és megőrzik<sup>273</sup> az apostoli hagyományt.

*A püspökök tehát segítőkkel, az áldozópapokkal és a szerpapokkal együtt átvették a közösség szolgálatát<sup>274</sup>, Isten helyett állnak a nyáj élén<sup>275</sup>, melynek – mint tanítómesterek, az*

---

<sup>269</sup> Vö. Forte, B., *La Chiesa Nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Nápoly 1988, 185-189.

<sup>270</sup> Vö. PL 2:52 (Tertullianus: *De praescriptione haereticorum* 32.)

<sup>271</sup> Vö. *u.o.*

<sup>272</sup> Vö. PG 7:848. (Szt Iréneusz: *Adversus Haereses* III, 3,1))

<sup>273</sup> Vö. *im.* III, 2, 2.

<sup>274</sup> Funk I:264. (Antiochiai Szt Ignác: *Ad Philad.*, előszó)

<sup>275</sup> Funk I:264, 234. (Antiochiai Szt Ignác: *Ad Philad.*, 1,1; *Ad Magn.* 6,1)

istentisztelet papjai és a kormányzás szolgálói – pásztorai<sup>276</sup>. Miként megmarad az a hivatal, melyet az Úr egyedül Péternek, az első apostolnak adott, s melyet át kellett adnia utódainak, úgy megmarad az apostolok egyházkormányzati hivatala is, melyet a püspökök szent rendjének kell állandóan gyakorolnia<sup>277</sup>. Ezért a Szent Zsinat tanítja, hogy a püspökök isteni intézkedés folytán léptek az apostolok helyébe<sup>278</sup> mint az Egyház pásztorai, akiket ha valaki hallgat, Krisztust hallgatja, aki pedig őket megveti, Krisztust veti meg és azt, aki Krisztust küldte (vö. Lk 10,16)<sup>279</sup> „A püspöki hivatal jelentőségének kiemelése nem jelenti a papi hivatal leértékelését, hiszen az természete szerint részesedés a püspök mindenkiért végzett szolgálatából. A hivatal belső egységében és egységességében azután az Egyház egysége is kifejezésre jut, amint a püspökök egysége is látható és hatékony jelet kap a pápai hivatal egyetlensége által.

A konkrét közösség alapvető tagolódása püspökre és közösségre - melynek során a püspök mindenki szolgálja és az összes hívővel egybehangzóan Krisztusra irányul - a pap által az istentiszteletben is jelenvalóvá válik, még ha ez a tagolódás látható kifejeződését csak akkor nyeri is el, amikor a püspök a közösségbe érkezik és a régi, nagyon kifejező szokás szerint a plébános stóláját vállára veszi. A püspök belsőleg hozzátartozik a püspökség minden egyes istentiszteletéhez, s ezzel együtt a papok minden egyes papi cselekményéhez is. „A szentségek szolgálata által - amint ezt már az ősegyházban Szent Ignác vértanú tanúsította<sup>280</sup> - a papok a püspökkel különféle szempontból hierarchikus kapcsolatban vannak, s a hívő közösségekben valamiképpen megjelenítik őt<sup>281</sup> „ (PO 5).

### Tagolódás és egység

Egy püspökség összes papjának szoros összetartozása püspökével a püspökség egész papsága belső egységének forrásává is válik. Hasonlóan ahhoz, hogy a püspököknek nem csak kollegiálisnak kell lenniük, hanem már eleve egy kollégiumot kell képezniük az élükön álló pápával, így a papság is belső egységet kell, hogy képezzen: „A papok

<sup>276</sup> Funk I:152, 156, 171. (Római Szt Kelemen: *Ad Corinthios* 42,3; 44,3; 57.); 265, 282, 232, 246. (Antiochiai Szt Ignác: *Ad Philad.* 2; *Ad Smyrn.* 8; *Ad Magn.* 3; *Ad Trall.* 7.) – PG 6:428. (Szt Jusztinosz: *Apologia* 1, 65.)

<sup>277</sup> Vö. ASS 28:732. (XIII. Leó: *Satis cognitum* enciklika, 1896. június 29.)

<sup>278</sup> Vö. DS 1768, 3061. – AAS 35:209. (XII. Pius: *Mystici Corporis* enciklika, 1943. június 29.). – CIC 1917:329. 1.§.

<sup>279</sup> Vö. ASS 21:321. (XIII. Leó: *Et sane* levél)

<sup>280</sup> Vanyó, L., *Apostoli Atyák*, 190. (*A szmirnaiakhoz írt levél* 8,1–2); *Constitutiones Apostolorum*, VIII, 12,3.

<sup>281</sup> Vö. LG 28.

valamennyien a püspökökkel együtt úgy részesednek Krisztus egy és ugyanazon papságában és szolgálatában, hogy magának a fölszenteltségnek és a küldetésnek az egysége megkívánja hierarchikus közösségüket a püspökök rendjével<sup>282</sup>, melyet a legjobban akkor fejeznek ki, amikor koncelebrálnak a püspökökkel, és minden misében megvallják, hogy az eucharisztikus áldozatot a püspökökkel közösségben mutatják be<sup>283</sup>. A püspökök tehát a Szentlélek ajándéka miatt, melyet a papok a szentelésben megkaptak, úgy tekintsenek rájuk, mint nélkülözhetetlen segítőkre és tanácsadókra Isten népe tanításának, megszentelésének és lelkipásztori vezetésének szolgálatában<sup>284</sup>, (PO 7). Eszerint a papok hivataluk megalapozásának tekintetében a püspökhöz vannak rendelve, akitől kapott küldetésük mindenben a hívek szolgálatára rendeli őket. Minden papban jelenvalóvá válik tehát valami a püspök hivatalából, azaz az apostoli hivatalból, és ezáltal Isten népének ősi tagolódásából. Ezért minden egyes istentisztelet is az Isten népének ábrázolása. A papoknak a nekik küldetést adó püspökkel való belső egységéből az is következik, hogy az istentisztelet egységes rendezése a püspök feladata kell, hogy legyen. Olyan formákban végezni istentiszteletet, mely a püspök rendelkezéseit figyelmen kívül hagyja, nemcsak külső rendetlenség és fegyelmezetlenség; sokkal inkább belsőleg értelmetlen és alapvetően megsérti az Egyház, az egyházi hivatal és az istentisztelet alapstruktúráját és alapvető rendjét. Ezért mondja a zsinat: „A papok pedig, szem előtt tartván, hogy a püspökök az ordo szentségének teljességét birtokolják, Krisztusnak, a legfőbb Pásztornak a tekintélyét tiszteljék bennük. Saját püspökükhöz tehát őszinte szeretettel és engedelmisséggel ragaszkodjanak<sup>285</sup>. E papi engedelmisség – melyet áthat az együttműködés szelleme – a püspöki szolgálatban való részesedésen alapszik, melyet a papok az ordo szentsége és a kánoni küldetés által kapnak<sup>286</sup>. ... Elszigetelten és egymagában tehát egyetlen pap sem képes küldetésének megfelelni, hanem csak a paptársakkal együttműködve, s azoknak a vezetése alatt, akik az Egyház élén állnak” (PO 7).

A liturgia azonban nem pusztán egyházmegyei szinten rendeződik. Ahogyan az egyes püspökök mindig is a püspökök kollégiumának tagjai, úgy a püspökség is része az Egyház egészének. Minden egyes plébániai közösség - amely magát kiváltképp az istentiszteletben tapasztalja meg - az a forma, amelyben az Egyház egésze ott van jelen. Ezért a plébánia és a püspökség istentisztelete mindig az Egyház egészének istentisztelete és az egyetemes Egyház által rendezett. „A liturgikus cselekmények nem magáncselekmények, hanem az Egyház, „az

<sup>282</sup> Vö. LG 28.

<sup>283</sup> Vö. *Constitutiones Apostolorum*, XVII. – PL 83:787.

<sup>284</sup> Vö. *Didascalia* II, 28, 4. – *Constitutiones Apostolorum* II, 28, 4; 34,3.

<sup>285</sup> AAS 57:326. (VI. Pál beszéde Róma nagyböjti szónokaihoz, 1965. március 1-én)

<sup>286</sup> *Constitutiones Apostolorum* VIII, 47, 39.

*egység szakramentuma”, tudniillik a püspökök vezetése alatt egyesült és rendezett szent nép ünneplései*<sup>287</sup>. Ezért a liturgikus cselekmények az Egyház egyetemes misztikus testéhez tartoznak, azt teszik láthatóvá és reá hatnak; az egyes tagokat azonban állapotuk, szolgálataik és tényleges részesedésük szerint különböző módokon érintik” (SC 26). A szentmise ünneplésének, még ha nem is a közösséggel együtt végzik, nyilvános (ez azt jelenti: összegyházi) karaktere van. Ezért az Apostoli Szentszékre tartozik az istentisztelet rendezése: „*A szent liturgia irányítása egyedül az egyházi tekintélytől függ: az Apostoli Szentszékre és a jogszabályok szerint a püspökre tartozik. ... Éppen ezért egyáltalán senki másnak, még a papnak sincs megengedve, hogy saját elgondolása szerint a liturgiához valamit hozzáadjon, abból valamit elvegyen, vagy abban valamit megváltoztasson*” (SC 22).

Az istentiszteletben tehát konkretizálódik az Egyház belső tagolódása, ugyanakkor épp az istentisztelet mutatja meg ennek a tagolódásnak az értelmét. A liturgiában válik ugyanis világossá, hogy az Egyház összes tagja a keresztség és a bérmlás által épül fel szakramentálisan (Egyházzá), és ezáltal válik képesítetté az istentiszteletre. Az istentiszteletben, amely az Eucharisziában csúcsosodik ki, mindenki Krisztusra van irányítva, aki a liturgiában sokféle módon jelenvalóvá válik misztérium módjára. A laikusok és a különös szentségi hatalommal (ld. pl. átváltoztatás) felruházott papság közti különbség nem szakadáshoz vezet, hanem Krisztusban lehetővé tett és megjelenített egységhez. Így a liturgiában feltárul és felismerhető az Egyház mint a Krisztus teljességének misztériumában egyesült és tagolt Isten népe<sup>288</sup>.

### 2.3.3. Eucharisztia és a papság<sup>289</sup>

A püspökökkel kapcsolatba hozza a *Liturgikus konstitúció* az ő presbitériumát (papságát), mindenekelőtt az eucharisztikus ünneplésben, ahol, mint láttuk, egy koszorút alkotnak körülötte, megjelenítvén így a papság egységét (41. cikk.), amely sajátos módon a koncelebrációban manifesztálódik: „*A koncelebráció... alkalmas módon fejezi ki a papság egységét*” (SC 57). Azt is állíthatjuk azonban, hogy a koncelebráció megjeleníti az egész Egyház egységét, ahol mindnyájan aktív módon részt vesznek rendjük és feladatuk szerint különböző módon. Ahogyan számos zsinati atya hozzászólásából<sup>290</sup> is látszik, a

<sup>287</sup> CSEL III,1:215. (Szent Ciprián: *De catholicae Ecclesiae unitate*, 7. p.)

<sup>288</sup> Volk, H. *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in *LJ XVIII.* (1968), 80-86.

<sup>289</sup> Vö. Forte, B., *im.* 191-193 és Volk, H., *im.* 80-83.

<sup>290</sup> Vö. N. Jubany, barcelonai segédpüspök, in *AS I/II*, 67; L.A. Elchinger, strassbourgi koadjutor érsek, u.o., 81; G. Ramanantoanina, fianarantsoai (Madagaszkár) érsek az afrikai püspökök nevében, u.o. 267; J. Khoury, tyr-i (Libanon) maronita érsek, u.o. I/II. 83-84.

koncelebrálásban az Egyháznak a legteljesebb jelét kell látnunk, annak az Egyháznak, amely a liturgikus ünneplésekben (*celebratio*) cselekszik: „*a koncelebrálást ajánlani kell, mert az az Egyház egységének jele*”<sup>291</sup>. Másképp kifejezve ezt, ha igaz az, hogy az Egyház egysége kiváltképp az eucharisztikus ünneplésben jelenik meg, és ha ennek a jelnek különböző teljességi fokozatai lehetségesek, akkor azt is állíthatjuk, hogy a koncelebrálás, különösen a papok együtt-misézése püspökükkel nem csak a papság egységének a legteljesebb jele, hanem az egész Egyház egységének a jele. A püspök és a papság (presbiterium) kapcsolata - amelyet különleges módon megjelenít a koncelebráció - él tovább minden helyi Egyházban megvalósuló liturgikus összejövetelnek a püspökkel való kapcsolatában (t.i. minden ilyen összejövetel kapcsolatban van a püspökkel, akkor is ha nincs együtt-celebrálás).

A koncelebrációban eminens módon megjelenik a püspök-presbitérium (papság) kapcsolat, és tovább él a püspök és a helyi Egyház minden liturgikus közösségének kapcsolatában: „*Mivel a püspök egyházmegyéjében nem tud mindig és mindenütt személyesen a nyáj élén állni, hívő közösségeket kell létesítenie. Közülük a legfontosabbak a plébániák, melyek a püspököt képviselő helyi lelkipásztor vezetése alatt állnak, s az egész földkerekségre kiterjedő látható Egyházat teszik jelenvalóvá.*

*Ezért a plébánia liturgikus életét és annak szoros kapcsolatát a püspökkel gyakorlatilag ápolni kell, és elméletileg el kell mélyíteni a hívekben és a papságban; fáradozni kell azért, hogy a plébániai közösségi érzés különösen a vasárnapi mise együttes megünneplésében megmutatkozzék*” (SC 42).

Az az ekkleziológikus felfogás, amely a szöveg mögött rejtőzik, a következő két állításban foglalható össze:

- a.) Az Egyház a maga teljességében jelen van egy meghatározott helyen, ahol a hívek liturgikus gyülekezete, különösképpen a vasárnapi Eucharisztia ünneplésében, megjeleníti a látható Egyházat, amely az egész Földön elterjedt.
- b.) A különböző eucharisztikus összejövetelnek a kapcsolata a *celebratio*-t vezető személynek a püspökkel való kapcsolatából adódik, akit ő helyettesít, és aki (ti. a püspök) az egységnek látható központja.

Ez az ekkleziológiai gondolat, amely annyira szép és annyira jól megvilágítja a helyi Egyháznak a belső dinamizmusát, jelen van a SC-ban, úgy, ahogy talán egyik másik zsinati dokumentumban sem. Nem mondható el ugyanez a helyi és az egyetemes Egyház kapcsolatáról, amely, ahogy már említettük nincs kifejtve abban az értelemben, hogy az

---

<sup>291</sup>

H. Argaya Goicoechea, mondoneddo-ferrol-i (Spanyolország) püspök, in AS I/II, 201.

egyetemes Egyház az egyházak *communio*-ja, amelyet a püspököknek a pápa körüli kollégiuma jelenít meg vagy fejez ki.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a *Liturgikus konstitúció* úgy mutatja be az Egyházat a liturgiában, különösen az Eucharishtiában, mint egy hierarchikusan rendezett közösséget, amelynek a középpontjában a püspök áll, mint az egység látható jele, nem csupán a presbitérium, azaz a papság egységének a jele, hanem minden hívő egységének is, és minden eucharisztikus közösség egységének jeleként, amelyeket a püspök nevében vezetnek a papok. Ennek a hangsúlynak az Eucharishtiával kapcsolatban, ami a helyi Egyház hierarchikus közösségi struktúrájára esik, nem felel meg egy hasonló hangsúly az egyetemes Egyházra vonatkozóan. A LG 3. fejezete fogja bővebben kifejtetni az említett szempontot, hogy az egyetemes Egyház az egyházak kommúniója, de anélkül, hogy teljes mértékben kifejlesztene egy helyi Egyházzal szóló koncepciót az Eucharishtiával kapcsolatban<sup>292</sup>.

Isten népének belső tagolódása, a különböző funkciók az egész szolgálatában, a liturgiában válnak különösen világossá. Mert jóllehet az összes tag szellemileg képesítve van arra, hogy a liturgiában részt vegyen és saját funkciókat vállaljon, az istentiszteleti gyülekezeten való krisztus-képviselés mégis a papot illeti meg, és pedig nemcsak az áldozati rész kezdetétől kezdve, hanem már az ima- és igeistentiszteleti részben is. A pap és a laikusok közti különbség tehát a liturgia megújítása révén nemhogy nem redukálódott, hanem még sokkal világosabbá is vált. Minden tag aktívan vesz részt a liturgiában, még abban az értelemben is, hogy bizonyos részeknek (cselekményeknek) ők az alanyai (végzői), aminek során a pap a tagokhoz (s nem a Főhöz) tartozóként vesz részt, velük együtt imádkozik, mégis a pap különös helye is - a közösségben és a közösségért - egészen világossá válik a kánon során. A pap ezen egyedülállóságában azonban nem szigetelődik el és nem önállósul, hanem az egésznek marad alárendelve, mégpedig két okból. Nem önmagáért cselekszik ugyanis, hanem az összegyűlt közösségért, azaz az egész Egyházért és az egész világért. Ami a papot megkülönbözteti a laikustól, az a mindenkiért végzett különös szolgálat. Azért sem önállósítható az Egyház papsága, mert Krisztus mint főpap az egyetlen önálló pap, és egyéb papság csak Krisztus papságának megjelenítéseként a Krisztus általi küldés alapján lehetséges.

A papi szolgálatról és életről szóló határozat ezt így fogalmazza meg: „*Isten, aki egyedül szent és megszentelő, mintegy társként és segítőként embereket akart maga mellé venni, hogy alázatosan szolgálják a megszentelés művét. A püspök közreműködésével azért szentel*

---

<sup>292</sup> A *Sacrosanctum Concilium* és a *Lumen Gentium* ekleziológiájának több közös pontja van, ilyenek az Egyház leírására kidolgozott képek: a jegyes képe (SC 7/10; 47/83; 84/146; 85/147; 102/183), a test képe (SC 7/11-12; 26/43; 59/107; 84/146; 99/176) és az Egyház, mint szentség.

*papokat, hogy Krisztus papságában sajátos módon részesedve tevékenykedjenek a szent cselekményekben, mint annak a Főpapnak szolgálói, aki a liturgiában a Szentlélek által szünet nélkül gyakorolja papi hivatalát*<sup>293</sup>, (PO 5). Ez a szöveg világosan kimondja az újszövetségi papságnak a Krisztus papságától való függőségét. A papot azért szentelik, hogy a szentelés alapján részt vegyen Krisztus papságában és nem Krisztus merőben szolgálai utánzására vagy a papság önállósítása végett. Az újszövetségi papság egy különösen világos kifejeződése az üdvösség misztériumának, amelyben Krisztus a fő cselekvő. Épp a szentmise, amely a keresztdozat jelenvalóvá tétele teszi különösen világossá a Krisztustól való eredetet, és a Krisztusra irányulást. A pap és a laikusok közti különbség tehát nem csak a feladatok sokféleségét tárja fel előttünk, hanem sokkal inkább a Fő és a tagok közti különbséget, „mert az áldozatot ugyanaz mutatja be most a papok szolgálata által, mint aki a kereszten önmagát földáldozta” (SC 7). Ez érvényes egyébként általában minden egyes hivatalra az Egyházban, hogy azok a Krisztus általi küldés alapján, Krisztus nevében valóságosak (igaziak) és ezért végső soron a hívek nem a hivatal viselőjére, hanem magára a küldő Úrra irányulnak.

A *Presbiterorum Ordinis* erről így beszél: „A papok szolgálata által a hívők lelki áldozata egyesül Krisztusnak, az egyetlen közvetítőnek áldozatával, melyet a papok keze az egész Egyház nevében vérontás nélkül és szentségi módon a szentmisében följajánl egészen addig, amíg az Úr el nem jön<sup>294</sup>. Erre irányul és ebben teljesedik be a papok szolgálata: az evangélium hirdetésével kezdődik, Krisztus áldozatából meríti erejét és hatékonyságát, s arra irányul, hogy „az egész megváltott várost, azaz a szentek gyülekezetét és társaságát egyetemes áldozatul mutassa be Istennek az a Főpap, aki szenvedésében önmagát is földáldozta értünk, hogy mi ilyen kiváló Főnek teste lehessünk”<sup>295</sup>, (PO 2).

Ugyanebben a határozatban így olvashatunk a prédikáció jelentőségéről: „A már keresztény közösségekben, főleg olyanok számára, akik láthatóan alig értik és hiszik azt, amiben részesednek, a prédikáció az igéből születő és táplálkozó hit szentségeinek kiszolgáltatásához szükséges<sup>296</sup>. Ez elsősorban a szentmise igeliturgiájára áll; a szentmisében ugyanis fölbonthatatlan egység jön létre Krisztus halálának és föltámadásának hirdetése, az ígét hallgató nép válasza és az áldozat között, melyben Krisztus a vérével pecsételte meg az új szövetséget, s melybe a hívők önmaguk följajánlásával és az Eucharisztia vételével kapcsolódnak be<sup>297</sup>, (PO 4).

<sup>293</sup> Vö. SC 7; AAS 35:230. (XII. Pius: *Mystici Corporis* enciklika, 1943. június 19.)

<sup>294</sup> Vö. 1Kor 11,26.

<sup>295</sup> PL 41:284. (Szt Ágoston: *De civitate Dei* 10,6.).

<sup>296</sup> Vö. SC 35.

<sup>297</sup> Vö. SC 33, 35, 48, 52.



A felszentelt papság nem önállósodik az Egyházon belül, és senki sem gondolja, hogy a pap a saját áldozatát mutatja be az oltárnál, hanem hogy általa Krisztus keresztségéből lesz jelenvalóvá, és a pap éppúgy, mint a többiek arra van utalva, hogy saját magát belsőleg hozzákapcsolja Krisztus áldozatához. „Az Eucharisztia ünneplése tehát a pap által vezetett hívő közösség középpontja. Tanítsák ezért a papok a híveket arra, hogy a szentmisén ajánlják föl az Atyának az isteni áldozatot, és vele együtt ajánlják föl a saját életüket” (PO 5)<sup>298</sup>.

#### 2.4. Az Isten népe fogalom teremtésteológiai és eszkatológikus irányultsága: *Ecclesia ab Abel et Ecclesia ad eschaton*<sup>299</sup>

Az Isten népe fogalom megteremti a horizontális kapcsolatot a kinyilatkoztatás elindulása, Krisztusban való beteljesedése és az *eszkhaton* között<sup>300</sup>. Az Egyház Isten messiási népe, melynek a Messiás a pásztora. A LG 1. articulusa úgy beszél az Egyházzal, mint az egység és reménység csírájáról az egész emberi nem számára: *jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének*. Az Isten népéről szóló második fejezet két alkalommal beszél messiási népről, a LG 9. cikkelyében („ez a messiási nép, bár... nem egyszer kicsiny nyájnak tűnik, mégis az egész emberiség számára az egység, a remény és az üdvösség életerős magja”) és a LG 69-ben (Isten és az emberek anyja „legyen szószólónk Fiánál... amíg a világ népei... békében és egyetértésben boldogan össze nem gyűlnek az Isten egyetlen népében, az egy és oszthatatlan Háromság dicséretére”) így alkalmazva az ún. „keret-formát”, amely általában a közrefogott rész lényegi, uralkodó mondanivalóját akarja kihangsúlyozni<sup>301</sup>.

A *Sacrosanctum Concilium*-ból mindössze három nagyon pregnáns helyet szeretnénk kiemelni, amely még az Eucharisztia kapcsán emelte ki az Egyház eszkatológikus vonását. Ez szerény alapul szolgálhatott az Egyháznak a *Lumen Gentium*-ban azután bőségesen kifejtett eszkatológikus vonatkozása kifejtésére. Egyfajta értelmezési kulcsként álljon itt a SC három idézete:

---

<sup>298</sup> Volk, H., *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in *LJ XVIII.* (1968), 80-83.

<sup>299</sup> Vö. Kehl, M., *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, 2. Auflage - Würzburg: Echter, 1993, 90-93. Fejezetünkben főleg erre a műre támaszkodunk.

<sup>300</sup> Vö. Cserháti József, *Az Egyház szentségei, A liturgikus reform teológiai alapjai*, Budapest 1972, 124.

<sup>301</sup> Vö. Congar, Y., *Szeretem az Egyházat*, Budapest 1994, *Cette Église que j'aime*, Cerf 1968, ford. Farkas Mária, in *XX. századi Keresztény gondolkodók sorozat* 5. 44-45.

SC 6: „*valahányszor az Úr vacsoráját veszik, az Úr halálát hirdetik, amíg el nem jön*”<sup>302</sup>.

SC 47: „*Üdvözítőnk az utolsó vacsora alkalmával azon az éjszakán, melyen elárultatott, megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát, hogy így a kereszt áldozatát a századokon át eljöveteléig megörökítse, és így szeretett jegyesére, az Egyházra bizza halálának és föltámadásának emlékeztet: az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét*<sup>303</sup> *mint húsvéti lakomát, melyen Krisztust vesszük magunkhoz, lelkünket kegyelem tölti el, s a jövendő dicsőség záloga nekünk adatik*”<sup>304</sup>.

SC 48: „*a szeplőtelen áldozatot nemcsak a pap keze által, hanem vele együtt följáánlván tanulják meg önmagukat följáánlani és napról napra váljanak eggyé Istennel és egymás között a Közvetítő Krisztus segítségével,*<sup>305</sup> *hogy végül Isten legyen minden mindenben*”.

#### 2.4.1. Az Egyház teremtésteológiai szemlélete: „*Ecclesia ab Abel*”

A zsinat az Egyházat Isten szentháromságos *communio*-jának szakramentumaként mutatja be. Az eddeigiekben szó volt az Egyház pneumatológiai és krisztológiai dimenziójáról. Most ejtsünk egy szót az Egyház Atyához való kapcsolatáról. Már a teremtésben, mint a kinyilatkoztatás előjelében felcsillan a Szentháromság titka. „*Az örök Atya... megteremtette a világmindenséget és elhatározta, hogy felemeli, isteni életében részesíti az embereket. Amikor pedig elbuktak Ádámban, nem hagyta el őket, hanem mindenkor adott nekik segítséget az üdvösségre*” (LG 2). A teremtés abban leli meg végső értelmét tehát, hogy Isten, az Atya felemeli saját életébe az embereket. Öröktől fogva elhatározta ezért, hogy a kiválasztottakat szent Egyházba gyűjti, és eleve arra rendelte őket, hogy Fiának képmását öltsek magukra (Róm 8,29). „*Az Egyház előképei megvoltak (praefigurata) már a világ kezdetétől*” (LG 2). Emögött a patrisztikában használt „*ecclesia ab Abel*” gondolat szerepel, amely Egyház „*Ádámától kezdve az összes igazakat, az igaz Ábeltől az utolsó választottig*”<sup>306</sup> *összegyűjti*” (LG 2)<sup>307</sup>. Azért jogos ezt állítani, mert az Atya a világot egészen Krisztusban és rá, a tökéletes igazra irányulva teremtette. Mint kezdettől a teremtésben jelenlévő és ható minta- és cél-oka minden teremtménynek Krisztus teszi lehetővé az Ő történelmi megjelenése előtt és azon kívül is az üdvösségszerző részesedést az Ő igazságában.

---

<sup>302</sup> Vö. 1Kor 11,26.

<sup>303</sup> PL 35: 1613. (Szent Ágoston: *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XXVI., 6,13.).

<sup>304</sup> Az úrnapi officium, 2. vesperás, a *Magnificat* antifónája.

<sup>305</sup> PG 74:557. (Alexandriai Szent Cirill: *Commentarium in Ioannis Evangelium*, XI,11–12.)

<sup>306</sup> Vö. Nagy Szent Gergely, *Hom. in. Evang.* 19,1, in PL 76, 1154.

<sup>307</sup> Congar, Y., *Ecclesia ab Abel*, in Reding, M., *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1952, 79-108.

#### 2.4.2. Az Egyház eszkatológikus perspektívája: Isten országának népe

Ennél a teremtésteológiai szempontnál erősebben kidomborodik a zsinat tanításában az Egyház eszkatológikus perspektívája, amely ismét csak az Atyával hozza kapcsolatba. Az Egyház nagyon tudatosan a teremtés végső célja felől értelmezi magát, ahol az Atya és mindenek Teremtőjének univerzális üdvözítő akarata végérvényesen be fog teljesülni. Ezt a beteljesült teremtést úgy írja körül a zsinat, mint az igazak gyülekezetét „*az egyetemes Egyházban (ecclesia universalis), az Atyánál*” (LG 2). A cél tehát az emberiség egysége és kiengesztelődése egymással és Istennel. Mindaddig, amíg a történelem még csak e cél irányában halad, addig az Egyház egészen az emberek és minden teremtmény univerzális célbaérkezésének szolgálatában áll (vö. Róm 8,19 köv.). Ezért az Egyház Krisztusban szakramentuma, „*vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének*” (LG 1, vö. még LG 9).

Ebben az univerzális egységben látja a zsinat a Krisztusban már jelenlevő és beteljesedése felé haladó Isten országának egyik döntő tartalmi aspektusát. Ennek megfelelően fogalmazódik meg a zsinaton az Egyháznak a viszonya is az Isten országához: az t.i. „*Krisztusnak a misztériumban (sacramentum) már jelenlevő országa*” (LG 3; vö. GS 39). Mivel az Úrtól azt a küldetést kapta, hogy „*Isten országát hirdesse és megalapítsa minden nép között*”, ezért „*ennek az országnak csírája és kezdete a földön*” (LG 5); a „*mindenség megújítását (a világ egyetemes helyreállítását)*” (Apcsel 3,21) tekintve pedig az Egyházat a Lélekben jelenlevő Feltámadott révén nevezhetjük az „*üdvösség egyetemes szakramentumának*” (LG 48) is. Itt is feltehetjük azt a kérdést, amit Krisztus (ill. a Lélek) és az Egyház azonosságára ill. különbözőségére vonatkozólag feltettünk. Az Egyház az Isten országát már „*reálszimbolikusan*” elővételezi, mint Istennek a világba érkezett béke-, igazságosság- és életakarátát, miközben Krisztust követi, már a történelemben anticipálja a történelmet transzcendáló Isten-országot. Másrészt a maga emberi-vétkező lehatároltságában radikálisan különbözik ettől az országtól. Miközben keresi a békét az igazságosságot és az életet, minvégig zarándokként jár az úton, amely út céljaként Isten ezen ígéreteinek végérvényes beteljesedését várja. Az Egyház csak a remény úton-járó közösségeként szakramentuma az Isten országának - és fordítva. Ezért az Egyház értelme nem önmagában van. Az Egyház csak az egész teremtésnek az Isten országába való hazahozatala végett létezik; mindvégig erre az univerzális *communio*-ra marad irányozva, méghozzá azt szolgálva, s abba kell majd egykor felemeltetnie és felvétetnie. Az Egyház eközben a múltó történelemben már Isten szeretetének végérvényes győzelmét hirdeti. Az ember Isten országa

keresésétől abban különbözik az Egyházé, hogy „*az Úr parúziájára, mint jövőbelire azáltal várakozik, hogy magában hordozza az Úr parúziáját mint jelenlévőt*”<sup>308</sup>.

A két aspektus megszüntethetetlen ellentétes irányúságát jellemzi az Egyháznak mint „Isten népének” az újszövetségi, II. Vatikánum által is felhasznált értelmezése. Amikor a LG ezt a fogalmat gyakran előtérbe állítja és a 2. fejezet feliratának címéül választja, akkor ezzel több szándéka is van. Először is ezzel akarja kihangsúlyozni - minden Egyházon belüli megkülönböztetést megelőzve - az összes hívő alapvetően közös méltóságát (LG 10-12). Másodszor épp ez a fogalom emeli ki különösen is az Egyház történelmi karakterét, hisz az, mint Isten igaz és megújított népe egyszerre kontinuitásban és diszkontinuitásban áll Izraellel, melynek Isten népévé történő kiválasztása az Egyház számára örzi meg hatályát (LG 9). Harmadszor ez az egyházértelmezés nyitja meg tekintetünket az Egyházhoz, mint egy szociális valósághoz való tartozás differenciált lehetőségére (LG 13-17). Az emberi test hagyományos modelljét alapul vevő terminológia csak két alternatívát engedett meg vagy tagja valaki Krisztus testének, vagy nem. Így nem maradt játéktér a Krisztus Egyházához való kapcsolódás különböző módjainak a felmutatására, mely az üdvösség szempontjából fontos nagyon. Negyedszer pedig az Isten népe fogalom jól kifejezésre juttatja az Egyház univerzális és missziós jellegét; Isten az Újszövetségben megszüntette a válaszfalat Izrael egyetlen választott népe és a pogány népek sokasága között, amennyiben egy „*népek közül összegyűjtött népet*” alkotott. Ez a gyülekezet (Isten új és egyetlen népe) ezért maga is csak ezen egyetlen népnek a sok kultúra és nép irányában valósuló küldetésének és önfelülmúlásának állandó eseményeként valósul meg (LG 13 és 17). Az Egyház számára ezért a kifelé való küldetés (*missio*) nem a befelé való összegyülekezésből (*communio*) következik, hanem mindkettő alaptendencia csak egymástól való kölcsönös függésben konstituálja Isten népének identitását<sup>309</sup>.

#### 2.4.3. Az Egyház teremtésteológiai és eszkatológikus látásmódjának egymásrairányultsága

Isten népén érthetjük az összes embert, akiket már megváltott az objektív értelemben vett megváltás. Ha az összes olyan emberről beszélünk, akik ténylegesen üdvözültek, vagy üdvözülni fognak, akkor a hagyomány szerinti teljes Egyházzal van szó, az *Ecclesia universalis*-ről, „*az igaz Ábeltől az utolsó választottig*” (vö. LG 2). Az üdvösség története jóval tágabb, mint a kinyilatkoztatás, vagy a szövetség története.

---

<sup>308</sup> Rahner, K., *Kirche und Parusie Christi*, in *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 348-367.

<sup>309</sup> Vö. Kehl, M., *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, 2. Auflage - Würzburg: Echter, 1993, 190-193.

Az Egyház „a Szentség”, mely mindenki számára elegendő: tehát az egyedüli, mely valóban képes arra, hogy összegyűjtse az embereket egyetlen és látható Isten népévé, Krisztus testévé és a Szentlélek templomává. A zsinaton az Egyház, mint „*az üdvösség egyetemes szentsége*” kifejezés azt a helyet foglalja el, amelyet korábban az „Egyházon kívül nincs üdvösség” cipriáni terminusa<sup>310</sup>. Az ember Isten képére van teremtve, de ez a kép alkalmas arra, hogy növekedjék, igazságban, és erősségekben, nemcsak minden egyes személyben külön, külön, hanem az egész emberiségben együttesen is. Ez csak akkor lesz befejezett, ha mindenki egyesül Jézus Krisztus Atyjának megszólításában „Mi Atyánk”<sup>311</sup>.

Isten terve egységes, de két ütemben valósul meg: mindenekelőtt létrehozza a dolgokat (vagy az embert) megadva azokat az energiákat, melyek létformájukhoz illenek; azután ezen energiák lehetőségeit meghaladó beteljesülésre hívja őket. Biblikus értelemben a teremtett dolgok igazsága végcéljukban van, de ez a végcél kezdettől fogva bennük volt, mint csíra vagy ígéret. A teljességen túl a közösségre is vágyakozunk. Messiási az a nép, melyet Isten arra hívott, hogy a világban hordozza az üdvösség ígértét, amelyben egyaránt megtalálható az integritásnak (a teljes életnek) valamint a testvéri egységnek vagy *communio*-nak két értéke<sup>312</sup>.

Isten már akkor látja és akarja az Egyház és a Bárány lakomáját, amikor az embert saját képére és hasonlatosságára teremti. Isten már Ábrahámban is látja és akarja az Isten népét. Úgy is mondhatnánk, hogy Isten teremtő gondolatában az Egyház megelőzte a világot. A II. században Hermasz<sup>313</sup> már agg asszony képében ábrázolta az Egyházat, és meg is adta az okát: „*mert mindenekelőt teremtetett, ... és a világmindenség érte állíttatott fel*”<sup>314</sup>. A Szentháromságos Isten eredetileg a saját *communio*-jában és életében részesedő közösséget akart és az egész teremtés azután ezt a célt szolgálja, és ebbe a közösségbe emeltetik fel valamiképpen. Ez a részesedés pedig legtökéletesebben a liturgiában valósul meg. A Bibliában még a teremtés is a szombatra, a kultusz napjára irányul<sup>315</sup>, amelynek legteljesebb megvalósulása az Eucharisztia.

---

<sup>310</sup> Vö. Congar, Y., *Szeretem az Egyházat*, Budapest 1994, *Cette Église que j'aime*, Cerf 1968, ford. Farkas Mária, in *XX. századi Keresztény gondolkodók sorozat* 5. 38, 39.

<sup>311</sup> Ez Szent Iréneusz gondolata: vö. Wingren, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theologie of Ireneus*, Edinburgh-London 1959.

<sup>312</sup> Vö. Congar, Y., *Szeretem az Egyházat*, Budapest 1994, *Cette Église que j'aime*, Cerf 1968, ford. Farkas Mária, in *XX. századi Keresztény gondolkodók sorozat* 5. 48; 50; 57.

<sup>313</sup> Hermas, *Pastor*, II. látomás, IV. fejezet.

<sup>314</sup> Vö. Clérissac, H. *Le mystère de l'Église*, Párizs, 1918; in *Apotoli atyák*, szerk. Vanyó László, ford. Ladocsi Gáspár, Budapest 1980, 258.

<sup>315</sup> Von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments*, I., 233.

#### 2.4.4. Eucharisztia és az Egyház eszkatológikus vonása<sup>316</sup>

Az Egyház eszkatológikus karaktere a liturgiában sajátos módon nyilvánul meg. Ez egyáltalán nem meglepő, mert a liturgia különös világossággal nyilvánítja ki az Egyház struktúráját és a hit tartalmát. Krisztussal betört az utolsó idő, és ennyiben az Egyház ideje is, az Egyház ideje ugyanis a végső idő, mert benne az Örökkévaló jelen van. Másrészt az ideiglenes (múlандó) is kinyilvánul a liturgiában. Mindez olyannyira elrejtett marad, hogy csak a hitben felismerhető. Ezt látjuk a Jelenések könyvében: *„Akkor láttam, hogy a szent város, az új Jeruzsálem alászállt az égből, az Istentől. Olyan volt, mint a vőlegényének fölékesített menyasszony... Akkor hallottam, hogy a trón felől megszólal egy hangos szózat, ezt mondva: „Íme, Isten hajléka az emberek között! Velük fog lakni és ők az ő népe lesznek, és maga az Isten lesz velük” (Jel 21,2-3)”. Szerepel azonban itt egy ígéret is: „Letöröl szemükről minden könnyet. Nem lesz többé halál, sem gyász, sem jajgatás, sem fáradtság, mert az első elmúltak” (Jel 21,4). Eszerint tehát az istentisztelet egyszerre az eljövendő jelenvalóvá tétele és a mostaninak a jövőbelivel szemben fennálló feszültségének megvilágítása. Hogy a liturgiában mi Krisztusnak, a feltámadottnak a tettében résztveszünk, már azonos az istentisztelet eszkatológikus karakterével. Mert a „keresztényi”-nek az alapstruktúrája a Krisztushoz való hasonulás az Ő halálában és feltámadásában.*

A pászka-misztérium (amely a zsinat kulcsfogalma) - mint a szentmise központi tartalma - a megbonthatatlan kapocs az ideiglenes és a végérvényes, a zarándoklét és a célba érkezettség között, ezért a szentmisének mindig erős eszkatológikus karaktere van. Ez érvényes a szentáldozásra is, mert ez is a mi feltámadásunk oka (Jn 6,54: *„Aki eszi az én testemet és issza az én véremet... feltámasztom az utolsó napon.”*).

A liturgia ezen eszkatológikus karakterével függ össze az is, hogy azon belül értékes kellékek is helyet kaphatnak. Az *„istentisztelethez tartozó tárgyak igazán méltóak, díszesek és szépek legyenek, igazán jelezzék és tükrözzék a mennyei valóságokat”* (SC 122). A liturgiában alkalmazott pompa egyrészt az eljövendő dicsőség jele, másrészt annak is a jele, hogy a liturgiában már most a legfőbb értékről van szó, hisz annak centrumában maga a mi Urunk Jézus Krisztus van jelen az Ő pászkájával. A szerényebb eszközök is képesek azonban csorbítatlanul betölteni ezt a jel szerepet, ha méltó kiképzésűek (*„inkább törekedjenek a nemes szépségre, mint a hivalkodó költekezésre”* /SC 124/), mivel maga az Eucharisziára összegyűlt közösség (amely egy himnikus közösség) a legerősebb jele az említett üdvözítő valóságnak. A keresztény gyülekezetben rejlik az egyik legerősebb tanúsító erő, s abban

<sup>316</sup>

Volk, H., *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in *LJ XVIII*. (1968), 86-89.

nyernek a szerényebb kiképzésű szakrális tárgyak is hatékony jelekké. Pál erről beszél, amikor úgy írja le a közösség prófétai szavának a betérő hitetlenekre és avatatlanokra gyakorolt hatását, mint ami ezt a vallomást váltja ki belőlük: „*valóban közöttetek az Isten*” (1Kor 14,25).

Az Egyház a maga liturgiájában reális kapcsolatban áll a beteljesült Egyházzal, a szentekkel és az egész mennyei világgal: „*A földi liturgiában annak a mennyei liturgiának előízét élvezzük, melyet Jeruzsálemben ünnepelnek, a szent városban, ahová zarándokként tartunk, ahol Krisztus, a szentély és az igazi sátor szolgálja ül Isten jobbján;*<sup>317</sup> *a földi liturgiában az összes mennyei sereggel együtt énekeljük az Úrnak a dicsőség himnuszát; tisztelettel megemlékezvén a szentekről némi részt és közösséget remélünk velük; várjuk az Üdvözítőt, Urunkat Jézus Krisztust, amíg Ő maga, a mi életünk meg nem jelenik, és vele együtt mi is meg nem jelenünk dicsőségében*<sup>318</sup>„ (SC 8). Különös nyomatékkal mondja ki a zsinat Szűz Máriával, a mi mennyei Édesanyánkkal való kapcsolatot (vö. pl. LG 50). Jézus Krisztus anyjaként Ő a szentek között az első helyen áll. A küzdő és a beteljesült Egyház (elválaszthatatlan) összekapcsoltsága egy jele annak, hogy az Egyház önmaga beteljesedését a saját önértelmezésébe belevonja. A zsinat erről többek között ezt mondta: „*Mert Krisztus valamennyi híve az ő Lelkének birtokában összeolvad az egy Egyházba, és egymáshoz kapcsolódik őbenne* (vö. Ef 4,16). *Az úton levőknek és a Krisztus békéjében elszenderült testvéreknek egysége a legkevésbé sem szakad meg, sőt az Egyház mindig vallott hite szerint a lelki javak közösségében erősebb lesz.*<sup>319</sup> *Abból következően ugyanis, hogy az égiek bensőségebben egyesülnek Krisztussal, az Egyház egészét megszilárdítják a szentségben, nemesebbé teszik istentiszteletét, melyet itt a földön bemutat, és sokféleképpen hozzájárulnak az Egyház további épüléséhez* (vö. 1Kor 12,12–27)<sup>320</sup>„ (LG 49). Mindenek Krisztusban való összetartozásának és a már beteljesültben való tevékeny részvételnek a tudata a liturgia elemei közé tartozik. A szentekben rá vagyunk irányítva a már eljövő beteljesedésre; egyúttal ők azok, akik előttünk mint az Egyház tagjai éltek, az út és a győzelem jelei. „*Ezért mi, akiket a tanúknak ilyen felhője övez, váljunk szabaddá minden tehertől, különösen a bűntől, amely behálóz minket, és fussuk meg kitartással az előttünk levő pályát*” (Zsid 12,1).

---

<sup>317</sup> Vö. Jel 21,2; Kol 3,1; Zsid 8,2.

<sup>318</sup> Vö. Fil 3,20; Kol 3,4.

<sup>319</sup> A szellemidézés bármilyen formája ellen szóló, IV. Sándortól kezdődő (1258. szept. 27.) régebbi okmányokon kívül vö. ASS 1865:177. (Szt Officium: *De magnetismi abusu*, 1856. augusztus. 4-i enciklikája) – AAS 9:268. (a Szt Officium válasza, 1917. április 24.) – DS 2823–2825, 3642.

<sup>320</sup> Szt Pál e tanításának összefoglalását lásd. AAS 35:200. (XII. Pius: *Mystici Corporis* enciklika 1943. június 29.).

### 3. Az Egyház mint Krisztus jegyese

Az Újszövetségben a vőlegény, illetve jegyes képe a következő helyeken jelenik meg: Mk 2,19; Jn 3,29-30; Ef 5,22-32; 2Kor 11,1-2; Jel 19,7; 21,2-9; 22,17, az anya képe pedig az alábbi helyeken: Mk 3,35; Jn 16-24; 19,25-27; Jel 12,1-6; 17. A házasság szimbolikája azonban majd a patrisztikus és monasztikus teológiában bontakozik ki csak igazán. Ezt a képet Boyer, Lubac és Balthasar dolgozzák fel a XX. században.

Ahogy az első ember oldalbordájából alkotta meg Isten Évát, úgy a kereszten elszenderült Krisztus oldalából született az Egyház, és ez az a misztérium, amely jelenvalóvá válik az Eucharisztia áldozatában. Az Eucharisztia így módon jelenvalóvá teszi Krisztus és az Egyház nászát, s ezért lehet ez a szentség a legbensőségesebb egység szentsége, és a szeretet köteléke (SC 47).

#### 3.1. A „Krisztus jegyese” és a „Krisztus teste” fogalmak egymáshoz rendeltsége

Szent Pálnál a Krisztus teste képet legjobban az Egyházra gyakran alkalmazott Krisztus jegyese kifejezés közelíti meg. Krisztus az Egyházat mint saját testét az „élet igéi és a keresztség által”, mint folt nélküli mennyasszonyt szerezte meg magának (Ef 5,27) és fordítva: ez a megváltott mennyasszony Egyház nem más, mint Krisztus teste. Az Ószövetség Jahvét tekintette a választott nép vőlegényének (Oz 1-3; Ez 16,60; Jer 3,1), a próféták pedig előre jelezték a Messiásnak az új Izraellel kötendő „házasságát”. Szent Pál szerint az ember férfinak és nőnek alkotása nem csupán a házasság megalapítását célozta, hanem reálisan is előre jelezte Krisztusnak és az Egyháznak titokzatos egységét, mert az Egyház is Krisztus oldalából született. Az Egyház, az atyák Szent Pált követő értelmezése alapján a második Éva. A Jel 19,7-9 beszél a Bárány menyegzői lakomájáról, a Jel 21,2.9. pedig az új Jeruzsálemről (ami az Egyház) mint vőlegényének fölékesített mennyasszonyról. A házassági egységben a férj és a feleség egyek lesznek, de teljesen önálló személyek maradnak, a test képében viszont Krisztus és az Egyház természetfölötti értelemben oly mélyen eggyé válnak, hogy egyetlen „organizmust” (*totus Christus*) alkotnak. A jegyes kép jobban kiemeli ezért az Egyház Krisztussal szembeni relatív önállóságát. A zsinat azonban sehol sem beszél kifejezetten az Egyház személyiségéről, amint az a zsinat előtt egyes teológusoknál felmerült<sup>321</sup>. A *Mystici Corporis* enciklika is felhívta a figyelmet a jegyesség viszonyára, amely alkalmas, hogy a pusztán jogi morális kapcsolatot felülmúlóan egyfajta fizikai egységről beszéljen, mivel „ketten egy testet alkotnak, még ha személyiségüket meg is őrzik”. Morális értelemben „egy lélek és

---

<sup>321</sup> Az Egyház jegyesi személyiségéről beszél például: Maritain, J., vö. *A garonne-i paraszt*, Budapest 1999, Turgonyi, Z. ford., *Le paysan de la Garonne* 1966, 255-262.



szellemmé” vagy egy „szívvé” válnak, mivel egymás szeretetével egyetlen szeretetet akarnak megvalósítani. A házasságban egyszerre fennálló morális és fizikai kapcsolat kétségtelenül mélyebb viszonyra mutat, mint a test képe<sup>322</sup>.

### 3.1.1. A két fogalom egymáshoz rendeltsége a SC tanításában<sup>323</sup>

A SC 7. cikkelyében két kijelentés szerepel az Egyház természetéről. Itt arról a kérdésről van szó, hogy Krisztus mi módon hajtja végre Egyházával a megszentelés és az istendicséret művét. A szöveg világossá teszi Krisztusnak Egyházával való egyesülését, a menyasszony és a misztikus test mély értelmű képével, miután mindenekelőtt Krisztus Egyházában való jelenlétéről beszélt a MeD szavaival: „*Reapse tanto in opere... Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat, quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit*”<sup>324</sup>. Krisztus és az Egyház itt világosan úgy lépnek szemünk elé, mint partnerek egy misztikus házasságban, Krisztus láthatatlanságban, az Egyház pedig láthatóan. Ha a 3. bekezdésben az szerepel, hogy „*Merito igitur Liturgia habetur Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio*”<sup>325</sup>, akkor ez bizonyára csakis arra az esetre vonatkozhat, amikor a kultusz Krisztus által mutattatik be az Atyának. Fontos megállapítanunk, hogy itt hierarchikus fokozatok nélkül az egész látható Egyház nyer Krisztus menyasszonyaként jellemzést.

Ugyanennek a cikkelynek mindkét következő bekezdése Krisztus misztikus testeként tekinti az Egyházat, mégpedig különbséget téve a láthatatlan Krisztus, azaz a Fő, és a látható test között, amely a tagokat magába foglalja, ahogy ezt magyarázatként hozzá is teszi a szöveg, hogy az említett teljes értékű nyilvános istentisztelet „*a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris*”<sup>326</sup> megy végbe. Persze, hogy milyen kevésbé precíz ez a kép az kiderül abból, ha megfigyeljük, hogy egyazon fejezetben nemcsak a Főt és a tagokat együtt nevezi a zsinat testnek (vö. 3. bek.), hanem a tagokat egyedül is testként jelöli meg: „*Liturgia celebratio, utpote opus Christi sacerdotis eiusque corporis, quod est Ecclesia, est actio sacra*

---

<sup>322</sup> Vö. Cserháti József, *Az Egyház szentségei, A liturgikus reform teológiai alapjai*, Budapest 1972 458.

<sup>323</sup> Pascher, J., *Ekklesiologie in der Konstitution über der Heilige Liturgie des II. Vatikanisches Konzils*, in *LJ* 14 (64), 230-232.

<sup>324</sup> „Ebben a nagy műben, amely Istent tökéletesen megdicsőíti, az embert pedig megszenteli, Krisztus mindenkor maga mellé emeli, társává teszi az Egyházat, szeretett jegyesét; az Egyház pedig segítségül hívja az Urát és általa hódol az örök Atyának“ (SC 7/2. bek.).

<sup>325</sup> „Méltnak foghatjuk fel tehát a liturgiát úgy, mint Jézus Krisztus papi szolgálatának gyakorlását“ (SC 7).

<sup>326</sup> „Jézus Krisztus misztikus teste pedig, vagyis a Fő és a tagok együtt, teljes értékű nyilvános istentiszteletet mutatnak be“.

*praecellenter*”<sup>327</sup> (vö. 4. bek.). Külön fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy a látható Egyházat a szöveg semmiképpen sem úgy jellemzi, mintha egy főből és tagokból álló képződmény (alakulat) lenne. Inkább Krisztus testének nevezi az Egyházat, amely ezen beszédmód szerint a láthatatlan Krisztushoz, a Főhöz van hozzárendelve.

Az Eucharisztia szentséges misztériumáról és az egyéb szentségekről szóló fejezetekben szükségesnek bizonyult az Egyházzal is beszélni. Nem kis érdeklődéssel vehetjük azonban észre, hogy ott ez nem a menyasszony és a misztikus test képének együttes alkalmazásával történik. Ez bizonyára a konstitúció keletkezéstörténetével függ össze. Csak a zsolozsmáról szóló fejezetben tűnik fel ismét ez a képi nyelvezet: a zsolozsma „*a vőlegényéhez beszélő menyasszony hangja, sőt Krisztus és az Ő testének (amellyel egyesül) imádsága az Atyához*” (SC 84). A (misztikus) test és a menyasszony képével a konstitúció általában lényegében ugyanazt mondja ki, viszont a Krisztussal való relációnak más-más aspektusát domborítja ki. Ez a két különböző szempont pedig egymást nagyon jól kiegészíti, ezért a két fogalom szorosan egymáshoz tartozik a konstitúcióban több helyen. Az itt idézett 84. cikkelyben nem lett volna szerencsés azt mondani ahelyett, hogy Krisztus az Ő testével egyesülve imádkozik az Atyához, hogy menyasszonyával egyesülve imádkozik, mert a jegyes képében nincs benne az egyesülésnek az a szempontja, hogy Krisztus úgy egyesül az Egyházzal, hogy egyetlen valósággá, egyetlen misztikus testté lesz vele. A jegyes képe azonban magában foglalja a partnerek relatív önállóságát és szembenállását. Ugyanígy szerencsétlen lett volna az első tagmondatban úgy fogalmazni, hogy a Főhöz beszélő test hangja a zsolozsma. A két kép már Pálnál is szorosan egymáshoz kapcsolódik, amint azt különösképpen az Efezusiakhoz írt levél mutatja: „*a férfi feje az asszornak, ahogy Krisztus feje az Egyháznak: testének ő a megváltója*” (Ef 5,23). „*Így a férj is köteles szeretni feleségét, mint saját testét. Aki feleségét szereti, önmagát szereti*” (Ef 5,28). A menyasszony képe alkalmasabb a partnerek közti találkozás kifejezésére, a másik pedig arra, hogy jobban kifejezze az összetartozás bensőségességét. A képek tulajdonképpen tartalma az életre szóló, életet jelentő összetartozás kifejezése, melyet a konstitúció által nem használt szőlőtő és szőlővessző hasonlat fejez ki a legjobban (Jn 15). Ezeknek a képeknek a különbsége azért értékes egy jó egyházfogalom megalapozása szempontjából, mert azok arra emlékeztetnek, hogy Krisztust és az Egyházat nem azonosíthatjuk egyszerűen, mert személyes partneri viszony van közöttük. Még egy helyen használja a konstitúció a misztikus test képet, a zsolozsma szubjektumának megjelölése értelmében: „*Mivel a zsolozsma az Egyház hangja, az egész misztikus testté, mely*

---

<sup>327</sup> „Így tehát minden liturgikus ünnepelés egyedülállóan szent cselekmény: Krisztus, a pap, és teste, az Egyház viszi végbe”.

*Istent nyilvánosan dicsőíti*” (SC 99, 1. bek.). Ez a mondat azt sugallja, hogy az „*egész misztikus test*” kifejezés magát a láthatatlan Főt is magában foglalja. Ez azonban a konstitúció egésze beszédmódjának nem felel meg, hisz abban inkább az Egyháznak az összességét, teljességét jelenti szemben a részegyházakkal. Ez a különbség a 13. articulus 2. bekezdésében lett különös világossággal kimondva, ahol a részegyházak szent ünnepléseinek különös méltósága lett kiemelve.

### 3.1.2. A két fogalom egymáshoz rendeltsége a LG tanításában

Az Egyház Krisztusnak titokzatos teste és jegyese is. A biblikus-patrisztikus képek, amelyek az Egyház Krisztushoz való viszonyát leírják, mindenekelőtt a „Krisztus teste” (Róm 12,5; 1Kor 10,16 köv., 1Kor 12,12-27; Kol 1,18; 2,19; Ef 1,22 köv.; 4,1-16) és a „Krisztus jegyese” (Jel 12,1-6; 19,7; 21,2-9; 22,17; vö. még 1Kor 6,12-20; Ef 5,21-32). Nem véletlen, hogy amikor Krisztushoz való hasonlónak válásunkról van szó a LG 7-ben, akkor az, ezen két kép összefüggésében áll, amelyek épp az Egyház specifikus krisztológiai vonatkozását akarják kifejezni<sup>328</sup>.

a.) Krisztus jegyese: A LG 7-ben ezt olvassuk: *„Krisztus úgy szereti az Egyházat, mint menyasszonyát. Példaképe lett ezzel a férjnek, aki úgy kell, hogy szeresse feleségét, mint saját testét”*.

Az Egyházat *„úgy írják le, mint szeplőtelen Bárány szeplőtelen jegyesét, akit Krisztus szeretett és akiért föláldozta magát, hogy megszentelje, akit felbonthatatlan szövetséggel vett magához és szüntelenül táplál és gondoz, hogy tisztára mosva tartozzék hozzá, s szeretetben és hűségben legyen alárendelve neki”* (LG 6).

b.) Krisztus teste: Az LG 7-ben ezt olvassuk: *„társulunk szenvedéseikhez (passionibus suis), mert a test a Főhöz tartozik, vele együtt szenvedünk (Ei compatibles), hogy vele együtt meg is dicsőüljünk”*. Az Egyház annyiban „Krisztus teste”, amennyiben a Krisztussal való legszorosabb és elválaszthatatlan egységben a felmagasztalt Úrnak a testi, a társadalmi valóságra kiterjedt és sokoldalúan differenciált életterét mutatja be.

A tagok ki vannak téve a bűnnek és a testtel együttjáró viszontagságoknak, maga az Egyház azonban jegyesi mivoltában teljesen büntelen (szeplőtelen). Ezt hangsúlyozza a jegyes fogalom. Az Isten népe fogalom ezzel szemben kifejezetten, a Krisztus teste terminus pedig mellékesen, éppen az Egyház történelmiségét és ennél fogva tagjaiban való bűnösségét domborítja ki.

<sup>328</sup>

Vö. Kehl, M., *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, 2. Auflage - Würzburg: Echter, 1993., 89.

### 3.1.3. A két kép kapcsolata az Eucharisziával<sup>329</sup>

A „Krisztus jegyese” kép - mint említettük - a „Krisztus teste” fogalommal szemben az Egyház Krisztustól való különbözőségét hangsúlyozza. Ez a jegyes Krisztussal személyes kapcsolatban áll, és az Ő szeretete által tisztul meg és szentelődik meg, sőt ez őrizi meg ezt a jegyest attól, hogy saját bűnösségében elpusztuljon (t.i. ezáltal teszi szeplőtelené Krisztus az Ő jegyesét, az Egyházat, megmosva azt a keresztség vizében és eucharisztikus vérében). A központi életnyilvánulások, amelyeken keresztül az Egyház újra és újra Krisztushoz való hasonulását (hozzáformálódását) az Ő testként vagy jegyeseként elnyeri, nem mások, mint a keresztség és az Eucharisztia.

A keresztségben kapnak alapvetően az egyes hívek részt Jézusnak a bűn hatalmát megtörő halálában, és az ebből származó új életben (vö. Róm 6,3 köv.). Jézus életének, halálának és feltámadásának közös eucharisztikus *memoriale*-jában jelenvalóvá lesz, amint az emberek üdvösségére az Atya odaadja egyszülött Fiát, és ezzel összhangban Jézus is saját magát, mégpedig oly módon, hogy a lakoma jelében összegyűlt Egyház reálszimbolikusan bele lesz vonva ebbe az eseménybe, és pedig azáltal, hogy Jézus odaadását átveszi (elfogadja) (a színek vételével), azt önmagán is engedi megtörténni, abba hálát adva és könyörögve beleegyezik (hozzájárul), és ezáltal maga is részesedik Jézusnak az „értetek és mindenkiért” végbevitt odaadásában és szeretetében. Emiatt számít az Eucharisztia „*az egész keresztény élet forrásának és csúcspontjának*” (LG 11, vö. SC 10), azaz minden egyházi életnyilvánulás forrásának és csúcának, mert ebben a szakramentális jelben fejeződik ki a legvilágosabban az Egyház pneumatológiai, krisztológiai és eszkatológiai dimenziójának egysége: A Szentlélek azáltal egyesíti az Egyházat a *communio* egységében, hogy részt ad neki Jézus Krisztus önátadásában. Ebben nyitja fel a Szentlélek mintegy az egymástól elzárkózó emberek egymásért létét, beleemeli az Egyházat Jézusnak az Atya és az emberek felé való nyitottságába és ezáltal azt Isten szeretetének mindent megszentelő és kiengesztelő szentségévé teszi.

Ennek a *communio*-nak a forrása az Eucharisztia, amely az SC 47 szerint az egység jele és a szeretet köteléke, s amelyet mint halálának és feltámadásának emlékeztétét és az irgalom szentségét szeretett jegyesére, az Egyházra bízott, „*hogy így a keresztáldozat a századokon át az ő eljövételéig jelenlévő valóság legyen*”.

---

<sup>329</sup>

Vö. Kehl, M., *im.*, 89.

## **1.E Fejezet: Befejezés: Hogyan konstituálja az Eucharisztia az Egyházat?**

Amikor az Egyház megünnepli az Eucharisziát, mindig önmagát is megvalósítja, mint a pászka-misztériumból születő szakramentumot, és lényegét is kifejezi, miközben megjeleníti azt. Ezt fejtegettük az 1/C fejezetben (Az Egyház mint szakramentum). Megvalósítja magát, mint Krisztus testét, mely elválaszthatatlanul összetartozik Krisztussal (ld. a Krisztus teste képről szóló részt) s melyet a Szentlélek éltet (ld. Az Egyház mint a Szentlélek üdvösségi eszköze című alpontot), amikor Krisztus testéből táplálkozik és a Fővel együtt bemutatja azt az áldozatot, amely már az Egyház áldozata is, de melyben a tulajdonképpeni és fő-cselekvő Krisztus (ld. Krisztus és az Egyház viszonyát elemző 1/B fejezet). Az Eucharisztia konstituálja az Egyházat, mint Isten népét a maga belső strukturáltságában (minden hívő általános papsága, püspök, pap, ld. az Isten népe képpel kapcsolatban mondottakat) és eszkatológikus irányultságában, és szemünk elé tárul az Egyház úgy is, mint Üdvözítőnk szeretett jegyese (ld. a Krisztus jegyese képpel kapcsolatban mondottakat), akire rábízta halálának és föltámadásának emlékeztét (vö. SC 47).

Összefoglaló fejezetünkben egy új (a befejezés címében megadott) tárgyalási szempont szerint tekintünk vissza az elmondottakra, s ismételjük át részben az eddig mondottakat, ez az *obiectum formale quo* egyben a II. Vatikáni zsinat tanításából levont végkövetkeztetésünk is: az Eucharisztia konstituálja az Egyházat.

Hogyan konstituálja? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához kell megvizsgálunk az Eucharisztia ekkleziológiai hatásait.

### **Az Eucharisztia ekkleziológiai hatásai:**

1. Betagol Krisztus testébe és megvalósítja az Egyház egységét
2. Bekapcsol Isten népének papi közösségébe

#### **1. Az Eucharisztia betagol Krisztus titokzatos testébe és létrehozza annak egységét**

A SC 11. cikkelye írt már arról, hogy amikor Krisztus teste megerősíti a híveket, akkor „*kifejezik Isten népének azon egységét, melyet olyan jól jelez ez a fenséges szentség és csodálatosan valóra is vált*”. Ugyancsak ez a gondolat jelentkezik a LG 11-ben: „*akik Krisztus testével táplálkoznak a szentáldozásban, kézzelfogható módon mutatják meg az Isten népének egységét*”. Az Eucharisztia első, tehát egyházi hatása, hogy mélyebb betagolást nyújt Krisztus testébe. Ez az áldozat és az Eucharisztia vételének együttes végső hatása. Mégis megkülönböztetve: az Eucharisztia, mint áldozat a meghalt és feltámadt Krisztussal és a hívek

áldozati, kultikus közösségével egyesít, mint lakoma pedig Krisztusba és titokzatos testébe, az Egyházba épít bele.

„Az Eucharisztia először is bensőségebbé betagolást jelent az eucharisztikus Isten népébe: annak az egyházi egységnek a szentsége, amelynek a szeretet a köteléke. És Krisztus éppen, mint az egyházi egység köteléke van jelen az Eucharishtiában”<sup>330</sup>. Szent Tamás megfogalmazásában „az Eucharisztia az egyházi egység szentsége”<sup>331</sup>. A SC 47. artikulusa pedig az „egység jelének és a szeretet kötelékének” nevezi. A régebbi szentségtanok, Rahner szerint ezt nem vették kellően figyelembe, azaz nem tulajdonítottak az Eucharishtiának „elsődleges hatást”. Az Egyházzal való kapcsolat minden más hatás előtt jelentkezik. Krisztus valóban jelen van a szentségben, és pedig mint az egység köteléke, mint az Isten és emberek közötti szövetség alapja, tehát mint az Egyház egységének forrása. Az Egyház valóban azért van, azért létezik, mert Krisztus Urunk valóságosan mindig szentségi kinyilvánításban adja oda magát érte (Ef 2,25). Az Egyház Krisztus földi megjelenésének jele és eszköze, azaz szentsége<sup>332</sup>.

Minden, ami az Egyházban történik, az Eucharishtiára irányul. Az egyházi közösség kommúniós közösség. Ennek a közösségnek az egységét az eucharisztikus *communio* hozza létre azáltal, hogy mélyebben betagol Krisztus titokzatos testébe az Egyház kultikus kegyelmi közösségébe. Krisztus eucharisztikus teste hivatott a végső, eszkatológikus egységre összegyűjteni Isten népét, s azt előre jelezni. Az LG 11-ben olvashatjuk: „*akik Krisztus testével táplálkoznak, kézzelfogható módon mutatják meg az Isten népének egységét*” amelyet ez a szentség jelez és megteremt. Az Eucharisztia nemcsak egymással egyesíti Isten népének tagjait, hanem Krisztussal is egyesíti őket, még hozzá annál nagyobb mértékben, minél erősebben ápolják a közösségben az egymásközi *communio*-t. 1 Kor 10,17: „*Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindannyian egy kenyérben részesülünk*”. Szent Tamás szerint is az Eucharisztia „*az egyházi egység szentsége*”<sup>333</sup>. „*Az Egyház egysége nem alulról bontakozik ki, hanem Krisztusban van adva, a testével és vérével való kapcsolatban, amit először áldozatul adott, most pedig nekünk nyújt, hogy magunkhoz vegyük*”<sup>334</sup>.

A hitvallásban nem dönthető el a *communio sanctorum* pontos jelentése: a szentek (*sancti*) között fennálló közösséget jelenti-e a kifejezés, vagy a szent dolgok (*sancta*) közösségét, ami mindenekelőtt az Eucharishtiára utalna. Mert a Krisztus testével való *communio* közösséget

---

<sup>330</sup> Schillebeeckx, im. 179.

<sup>331</sup> Szent Tamás, *STh* III. 82,2,2.

<sup>332</sup> Vö. Rahner, K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, 74., 78.

<sup>333</sup> Szent Tamás, *In Johan.* 26,13.

<sup>334</sup> Fries, H., *Aspects of the Church*, Thomas O'Meara OP fordításában, Westminster 1965, 94-95.

teremt befogadói közt. Az sem véletlen, hogy a *corpus mysticum* kifejezés, amelyet mi teljesen az Egyházzal szoktunk azonosítani, először az Eucharisztia szentségét jelentette<sup>335</sup>. A harmadik eucharisztikus ima mondja ki, hogy maga Isten gyűjt ebben a szentségben korról korra szent népet maga köré „*hogy napkelettől napnyugatig tiszta áldozatot mutasson be*”. A LG 3. cikkelye szerint: „*Az Oltáriszentség kenyere egyszerre ábrázolja és megvalósítja a hívek egységét, akik egy testet alkotnak Krisztusban*” (*representatur et efficitur*). Ugyanez a két ige fordul elő a LG 11-ben és az UR 2-ben (ld. még LG 7 és 26)<sup>336</sup>.

Egyház Eucharisztia nélkül és Eucharisztia Egyház nélkül elképzelhetetlen. Rámutat ennek igazságára P. Cooke egyik tanulmányában<sup>337</sup>: az eucharisztikus cselekmény egybegyűjti a keresztény hitkösséget, kifejezi a már meglévő közösséget, mert az eucharisztikus lakoma Isten népének, a szeretetet gyakorló és élő hívő népnek a kifejezése (Mt 5,23-24). Mindez arra akar rámutatni, hogy az Eucharisztia megünneplése, a szeretet szentsége igazi közösséget tételez fel. Az 1Kor 10 és 11 az Eucharisztia megünneplésének feltételeként említi a valódi hitet és életközösséget. A LG 26. cikkelye Nagy Szent Leó pápát idézi: „*azt műveli a Krisztus testében és vérében való részesedés, hogy azzá alakuljunk át, amit magunkhoz veszünk*”. Az Eucharisztia egyesítő ereje olyan nagy, hogy a szakadás ellenére azokban a keleti egyházakban is építi és növeli Isten egyházát, amelyekben érvényes papszentelés van, tehát érvényes Eucharisztia van (UR 15). A pap ugyanis az, aki a szentelés erejénél fogva bemutathatja az eucharisztikus áldozatot és így beteljesíti Krisztus testének, az Egyháznak a felépítését (LG 17). Az *Eucharisticum mysterium* instrukció<sup>338</sup> rámutat, hogy az Eucharisztia megünneplése nemcsak Krisztus, hanem ugyanakkor az Egyház cselekménye is (LG 10: a pap Krisztus személyében és az egész nép nevében mutatja be az áldozatot). Isten népe részvétele ugyanezen nép egységére irányul. Minden ember közösségre hivatott Krisztussal. Ezt az egységet az eucharisztikus áldozat nemcsak jelképezi, de természetfölötti módon meg is valósítja (LG 3). Ebben az áldozatban ugyanis, megváltásunk műve megy végbe. Isten népének az Eucharishtiában megvalósult egységéből következik a titokzatos testről szóló tanítás is. A *Mystici Corporis* enciklika alapozta meg e tant, és a zsinat gyakran használja ezt

---

<sup>335</sup> Vö. Lubac, H., *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au moyen age* Párizs, 1949.

<sup>336</sup> Vö. Jungmann, J. A., *A szentmise, Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*, Eisenstadt 1977, ford. Sántha Máté, *The Mass. An historical, theological and pastoral survey*, Minnesota 1976, az eredeti német kéziratot angolra ford. Fernandes, 267-268.

<sup>337</sup> Vö. Cooke, P., *Eucharist: Source or Expression of Community*, idézi Johanny, *Momento di un dibattito: AAVV, Eucharistia*, 36; vö. Gál, F., *Zsinat és korforduló*, 181-192.

<sup>338</sup> Pál, VI., *Instructio de cultu mysteriorum eucharistici* „*Eucharisticum Mysterium*“, in AAS 59 (1967), 539-573, itt: 3.c.

a képet, amint láttuk az idevonatkozó fejezetben. Ha az Eucharisztia Krisztus testében és vérében részesít, akkor valóban Krisztus misztikus testének lettünk tagjai (LG 7). Az Eucharisztia tehát betagol minket Krisztus testébe. Már a Trienti zsinat az Eucharisziát azon test szimbólumának tekinti, melynek feje Krisztus, tagjai pedig a hívek. DS 1638: „*symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput (1Cor 11,3; Eph 5,23) existit, cuique nos, tamquam membra, arctissima fidei, spei et caritatis connectione adstrictos esse voluit*”. LG 26: „Az Egyház ebből él és növekszik állandóan”<sup>339</sup>.

## **2. Az Eucharisztia kapcsol be Isten népének tevékeny, kultikus papi közösségébe**

A LG Isten népéről szóló fejezete leírja, hogy a Krisztusban hívők közössége papi közösség és ennek legfőbb megvalósítói a szentségek: „*Ezt a papi közösséget a szentségek felvétele és az erényes élet együtt teszi*” (LG 8). Az Egyház Krisztus által létesített istentiszteleti közösség, amelyben a kultikus életmegnyilvánulás középpontjában Krisztus kereszttáldozata áll. Az Egyház az Eucharisztia megünneplésével Krisztus misztériumát a saját (az Egyház) misztériumává teszi. A keresztségben és bérálásban megalapozott általános papság (amely ott még kultikusan passzív) itt lesz igazán Krisztus papságának teljes, azaz gyakorlati részesévé és ezzel az egyházi közösség üdvösséges jelévé.

A SC 7. articulusa szerint Krisztus Istent megdicsőítő és az embereket megszentelő művében társává teszi szeretett jegyesét, az Egyházat, és a liturgiát is ezért úgy tekinthetjük, mint Krisztus papi szolgálatának gyakorlását, melynek során Jézus Krisztus misztikus teste, vagyis a Fő és a tagok teljes értékű, nyilvános istentiszteletet mutatnak be. Mivel a szentmiseáldozat Krisztus és az Egyház minden egyes tagjának áldozata, emiatt sürgeti a konstitúció az Egyház aktív részvételét abban (SC 48). A keresztség nem áldozat, de részesedést ad Krisztus halálában és feltámadásában. A keresztségben Krisztus papságának részesei lettünk, most a krisztusi papság tevékenységében is aktív részt kell vennünk. Az Eucharisztia a kereszttáldozatnak az Egyház által megvalósított szentsége, Krisztus és az Egyház közös áldozata<sup>340</sup>.

### **2.1. Az Eucharisztia mint az Egyház elrejtett titkának feltárása**

---

<sup>339</sup> Jakubinyi, Gy. *A Jelenések könyve eucharisztikus tana a II. vatikáni zsinat fényében*, doktori értekezés, Kolozsvár 1984, 62-64.

<sup>340</sup> Vö. Cserháti József, *Az Egyház szentségei, A liturgikus reform teológiai alapjai*, Budapest 1972, 342-347.



### 2.1.1. Krisztus és az Egyház, a Szentlélek és az Egyház titokzatos összekapcsoltságának lelepleződése az Eucharishtiában

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

A liturgikus ünneplés tehát feltárja az Egyház misztériumát, mert az sokkal nagyobb mértékben Krisztusnak a tette, mint a miénk, és így különös értelemben szakramentális karaktere van. Ennek ellenére - és ez a nagy titok - ez az istentisztelet, Krisztusban kiemelkedő módon részesítve bennünket, a mi istentiszteletünk. *„Valóban e nagy műben, amely Istent tökéletesen dicsőíti és megszenteli az embereket, Krisztus mindig maga mellé veszi szeretett menyasszonyát, az Egyházat, mely Urának hívja Őt és általa tiszteli az örök Atyát”* (SC 7). Eszerint a liturgia az Egyház elrejtett titkának a bemutatása (feltárása) és aktiválódása.

Az Egyház elrejtett titkához az is hozzátartozik, hogy az a Szentlélekkel is titokzatos összekapcsoltságban áll. Ez az, amit az Egyházzal szóló konstitúció így ír le: *„A Lélek az Egyházban és a hívők szívében mint templomában lakik (vö. 1Kor 3,16; 6,19), imádkozik bennük és tanúságot tesz a fogadott fiúságról (Gal 4,6; Róm 8,15–16.26)”* (LG 4).

A liturgia nem csupán megvilágítja Krisztusnak és az Ő Lelkének ezt az Egyházzal való összekapcsoltságát, hanem az üdvösség ezen misztériumát jelenvalóvá is teszi a pászka-misztériumban<sup>341</sup>.

### 2.1.2. Hogyan lehet az Eucharisztia mindig az Egyház egészének áldozata ?<sup>342</sup>

Sevillai Izidor azt mondja: az Egyház, mint „Krisztus teste” ajánlja fel a keresztények áldozatát<sup>343</sup>. A szentmiseáldozatban tehát Krisztus és az Egyház együtt munkálkodik. Krisztus szentségi módon működik benne. Ebből a szempontból nézve Krisztus annyiszor cselekszik, ahány szentmisét mutatnak be. Nem szabad arra gondolnunk, hogy Krisztus részéről minden

<sup>341</sup> Volk, H. *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in LJ XVIII. (1968), 74-76.

<sup>342</sup> Vö. Jungmann, J. A., *A szentmise, Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*, Eisenstadt 1977, ford. Sántha Máté, *The Mass. An historical, theological and pastoral survey*, Minnesota 1976, az eredeti német kéziratot angolra ford. Fernandes, J. 121-126.

<sup>343</sup> Sevillai Izidor, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, PL 83, 394 D.

egyes alkalommal új, fizikai áldozatbemutatás menne végbe, különben a mise új, önmagában vett áldozat lenne. Mindamellett az Egyház valóságosan tevékeny szerepet játszik a szentmiseáldozatban: Ő valósítja meg folytonosan a szentséget az idő és tér egy meghatározott pontján, hogy az összegyűlt hívek egyesülhessenek ezzel az önátadással. A Kálvárián Krisztus egyedül ajánlotta fel az áldozatot; a szentmisén Egyházával és Egyháza által. A Trienti zsinat ezt vértelen áldozatnak nevezi. Természetesen a keresztség is magával hozza Krisztusnak és megváltó művének eleven (aktuális) jelenlétét, de ennek a módja nem áldozati. A keresztségben a szentség felvevője inkább passzív befogadó. Csak az Egyháznak - a II. Vatikáni zsinaton olyannyira hangsúlyozott - tevékeny részvételével éri el az Újszövetség áldozata a neki szánt kiteljesedést. A liturgikus teológusok hosszú ideig szükségesnek találták, hogy a mise áldozati jellegének védelmére összpontosítsák erőiket, hangoztatva, hogy maga Krisztus cselekszik benne. A zsinaton erre már nem volt szükség és helyet kapott az Egyház áldozatának aspektusa is. Az elmúlt századokban nagyon is háttérben maradt, hogy az Egyház is felajánl, attól féltek, hogy ennek révén talán átváltoztató erőt fognak tulajdonítani az egyszerű hívőknek. A középkorig azonban ez a később háttérbe szorult eszme magától értetődő volt. Sevillai Szent Izidor nyelvhasználatában az Eucharisziát felajánló alany az „Egyház” vagy a „keresztények”, vagy egyszerűen csak „mi”. Ha egyszer Krisztus a misztikusan felkent főpap, akkor az egész Egyház is fölkent és megszentelt, minthogy az Egyház Krisztusba testesült<sup>344</sup>.

A félreértés veszélye nélkül mondhatták a misén résztvevő hívekről, hogy celebrálják, bemutatják a misét. A kánonban is szerepel a nép felajánlása: *nos servi tui et plebs tua sancta*. (mi a te szolgálid és a te szent néped). A teológusok mindinkább az érvényességhez megkívánt felhatalmazás, hatalom felől nézték az Egyház cselekvését (ez a skolasztika reakciója is az Egyház hierarchikus rendjét támadó eretnekségekre). Azelőtt viszont az Egyházat mindenekelőtt mint Krisztus jegyesét, mint a Főpap Krisztus testét tekintették, amely ebben a minőségben hivatott felajánlani vele együtt az egyetlen, örök áldozatot. A követelmény csupán a misén való áhítatos jelenlét lett. A SC újra követeli a teljes, tudatos, tevékeny részvételt. „Újból tudatára ébredtünk annak, hogy az Egyház életelebenségének legmeggyőzőbb bizonyága az egész eucharisztikus ünnep a hívők gyülekezetében, hogy éppen ebben valósul meg láthatóan az Egyház lényege”<sup>345</sup>. És erre rájöhetünk anélkül is, hogy mindenestül az orosz teológusokkal (Afanaszjevvel és másokkal) tartanánk, akik az Egyházat

---

<sup>344</sup> Sevillai Izidor, *De Eccl. Off.* 2.26, 2; PL 83-825.

<sup>345</sup> McGarry, L.C., *The Eucharistic Celebration as the True Manifestation of the Church*, in *ITQ* 32 (1965), 325-37.

egyenlővé teszik az Eucharisziával és azt állítják: ahol az Eucharisztia, ott az Egyház, és megfordítva<sup>346</sup>.

Az egész Egyház több, mint a hívek összessége; a Krisztus Lelkétől összetartott titokzatos egység. Ezért hívjuk anyának és jegyesnek, ezért tulajdonítunk neki emberi jellegzetességeket. Azt mondtuk, hogy ez az egész Egyház ajánlja fel az áldozatot, de ezt csak annyiban teheti meg, amennyiben jelen van az oltár köré gyűlt konkrét közösségben (a hívek összességében). A LG 26. cikkelye szerint: „*Krisztusnak ez az Egyháza igazán jelen van a hívők minden törvényes helyi gyülekezetében*”. A dokumentum arra is rámutat, hogy ezeket a gyülekezeteket az újszövetségi iratok egyházaknak nevezik. Tehát ahol az Eucharisztia, ott az Egyház. A dokumentum az oltár köré gyűlt közösséget külön megemlíti úgy is, mint a Titokzatos Test egységének jelképét. A SC 41. articulusa az Egyház legtokéletesebb megnyilvánulását az olyan eucharisztikus ünnepben látja, ahol papok és „*Isten egész szent népe*” körülveszi a püspököt és tevékenyen részt vesz a szent cselekményben. A régi római kánonban olvashatjuk: „*ezt az áldozati adományt fogadd... házad egész népétől*” (a *circumstantes* kifejezés az oltár körül álló hívekre vonatkozik a liturgikus szövegben). A pap az itt és most összegyűlt közösség képviselőjeként cselekszik, viszont ebben valóságosan jelen van (*vere adest*) az egész Egyház<sup>347</sup>.

### 2.1.3. Az Eucharisztia mint a személyes keresztény élet áldozatának jele

Az eucharisztikus áldozat egyedüli cél-oka, hogy az Egyház mindig eggyé válhasson Fejének áldozatával. Szent Tamás kifejezésével élve a felajánlott áldozat a belsőnek a jele, amellyel az ember felajánlja magát<sup>348</sup>. A skolasztikusok megfogalmazásában minden áldozat a jel fájába tartozik (*est in genere signi*), még az eucharisztikus áldozatnak is jel szerepe van. A keresztény életben rejlő önfelajánlás ugyan nem tartozik az istentiszteleti cselekményt létrehozó elemekhez, de azért nem is pusztán alanyi igyekvés, amelynek semmi köze a szentmiseáldozat lényegéhez. A keresztény önfelajánlás istentiszteleti kifejeződést keres. A jel az Eucharisztia, a jelzett dolog: önfelajánlásunk<sup>349</sup>.

### 2.2. Az Eucharisztia mint az Egyház látható szervezetének konstituálója

---

<sup>346</sup> Schulze, L. B., *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, in ZKT 77 (1955), 257-300.

<sup>347</sup> Vö. Jungmann, *im.* 126.

<sup>348</sup> Szent Tamás, *STh*, III., 82, 4c.

<sup>349</sup> Vö. Jungmann, *im.* 233, 235.

Itt mindössze csak utalnunk kell az Isten népéről szóló alfejezetre, ahol pontosan kifejtettük, hogy az Egyház legteljesebb kinyilvánulását akkor nyeri el, amikor a papjaitól körülvett püspök a hívek közösségével együtt ünnepli az Eucharisziát. Ahol az Eucharisztia, ott van az Egyház. Az eucharisztikus ünnep szolgálatok szerinti belső strukturáltsága megfelel az Egyház felépítettségének, és annak legteljesebb megvalósulása.

## **1.F Fejezet: Befejező kiértékelés**

Többször kiemeltük az Eucharisziának a központiságát mind a liturgián, mind az Egyház életén belül, mind pedig abban a tekintetben, hogy az nem más mint a központi misztériumnak, a pászka-misztériumnak a jelenné tétele. Minden fejezetünkben, ahol az Egyháznak valamelyik aspektusát előterjesztettük, mindjárt megtaláltuk az adott részszempontnak a kapcsolódási pontját az Eucharisziával, sőt nem egy lényegi aspektust magából az Eucharisziából bontottunk ki. Így például a liturgiából és annak szívéből az Eucharisziából kiolvashatjuk Krisztus és az Egyház, Krisztus és a Szentlélek, Egyház és az üdvözítő mű, Egyház és az egység, Egyház és az eszkatológia, Egyház és a hierarchia (általános papság, püspök, pap) viszonyát. Tárgyalásunk során mindvégig az Eucharisztia volt a kifejtett ekkleziológia integráló fogalma. Bebizonyítottuk, hogy lehetséges egy ilyen egyháztan, s magát a zsinat ekkleziológiáját is eucharisztikusnak lehet nevezni.

## 2. Fejezet: II. Vatikáni Zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozások, az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatát érintően

### 1. Pápai megnyilatkozások

#### 1.1. VI. Pál, „*A Mysterium Fidei*” körlevél 1965

A dokumentum a hit legértékesebb kincsének nevezi az Eucharisziát. Hivatkozik a *Liturgikus konstitúcióira* és bemutatja annak szándékát, hogy a hívek aktívan vegyenek részt ennek a legszentebb titoknak az ünneplésében, felajánlva az áldozatot Istennek a pappal egységben saját maguk és az egész világ megváltásáért, magukhoz véve, mint lelki táplálékot. A Szent liturgia első helyen áll az Egyház életében (406). Idézi a SC. 47. pontját, és ennek alapján kiemeli, hogy a mise lényegéhez tartozik az áldozat és szentség, amiben a hívek szent közösséggel részesednek (407). Méltatja a Pápa, hogy a liturgikus megújulás kiemelte az Eucharisztia kapcsolatát az Egyház misztériumával, de ugyanakkor megnevezi a pasztorális aggodalom okait a *transsignificatio* és a *transfinalisatio* elméletével kapcsolatban, és hogy „*Nem megengedett példaként hozni a mise közösségi jellegét azért, hogy a magán misét el lehessen távolítani*”. Továbbá: „*nem tartható az, hogy a szentmise áldozatának ünneplése után megmaradt és konszekrált Ostyában a mi Urunk Jézus Krisztus nem lenne jelen*” (409).

A legszentebb Eucharisztia a hit titka

A „*racionalizmus minden mérgét*” visszautasítva fontosnak tartja hangsúlyozni a Pápa, hogy az Eucharisztia misztériuma: „*rendkívüli gazdagságával....természet fölött álló*” (XIII. Leó: *Mirae Caritatis*, Acta Leonis XIII 22) Tehát ehhez a titokhoz csak alázatos hódolattal közeledhetünk, ezért Aranyszájú Szent János szavai szerint: „*szükséges ellentmondás nélkül meghajolni Isten előtt, akkor is, ha az Ő szava ellentétesnek tűnik a mi értelmünkkel és intelligenciánkkal; de többet ér a mi értelmünknel és intelligenciánknál az ő szava... mivel az Ő szava tévedhetetlen*”.

Jeruzsálemi Szent Cirillre hivatkozva beszél a Pápa a szentmise vértelen áldozatáról, és arról, hogy mi mindenért ajánljuk azt fel. Szent Ágostonra hivatkozik a megholtakért bemutatott szentmise mellett érvelve. A hívők is felajánlásra kerülnek a papokon és az áldozaton keresztül.

Ebből levonja a következtetést, hogy minden mise közösségi és szociális jellegű. Még a magánmise is, valójában nem magán, hanem Krisztus és az Egyház cselekvése. Ezért minden

bemutatott mise felajánlás az egész világ üdvösségeért. A Zsinat által hangsúlyozott aktív részvételtől írja, hogy ez nem arra vonatkozik, hogy mindenkinek legyen feltétlenül valami sajátos tevékenysége a liturgiában, hanem egy belső odaadást, részvételt jelent elsődlegesen. A papságot a mindennapi szentmise-bemutatásra hívja.

A szentmisében Krisztus szentségi módon van jelen.

Az áldozat és a szentség ugyanazon titok és nem választható el egymástól. Midőn Krisztus vérontás nélkül feláldozza magát a szentmisében, megjelenítve a kereszt áldozatát, az átváltoztatás szavai által szentségi módon van jelen, mint a hívők elege a kenyér és bor színe alatt. Krisztus jelen van az imádkozó Egyházban, midőn *„Ő maga az, aki imádkozik értünk, mint főpapunk, imádkozik bennünk mint az Egyház feje, és imádjuk Őt, mint Istenünket”* (Szent Ágoston). Miután felsorolja Krisztus jelenléti módjait az Egyházban, megkülönbözteti azoktól a legmagasztosabb jelenléte a szentmiseáldozatban. Bárki is ajánlja fel az áldozatot, a tulajdonképpeni cselekvő mindig Krisztus. Az Eucharisztia a többi szentség mellett az *„imádásra méltó, lelegegánsabb és legszentebb”* (Aedigius Romanus), ugyanis Krisztust magát jelenti és *„mintegy a lelki élet betetőzése és a többi szentség teljessége”* (Aquinoi Szent Tamás). Ez a jelenlét valóságos, nem kizárólagosan, lényegi, ugyanis Krisztus, mint Isten és ember van jelen (Trienti zsinat). Ezt a jelenléte egyesek tévesen mintegy „szellemi” jelenlétnek képzelik, mivel Krisztus mindenütt jelen van az Ő dicsőséges testével, vagy pedig Krisztusnak az Ő misztikus testében való jelenlététől nem különböztetik meg.

Az Eucharisziáról, mint az Egyház egységét jelképező valóságról az egyházatyák és a skolasztikus tudósok szóltak, akiknek tanítását a Trienti zsinat átvette (*Decr. de Eucharistia*).

Szent Cipriánt idézi a Pápa: *„amint a kenyér, amely sok búzaszemből áll össze, ugyanúgy a sok népből egyesült Egyház is”* (Epist. ad Magnum). Mopsuestiai Theodor szerint: *„Az Úr nem azt mondta: ez az én testem jelképe, ez az én vérem jelképe, hanem: ez az én testem, ez az én vérem, így ezzel a hálaadással és a kimondott szavakkal testté és vérré változtak át”* (Máté kommentár).

Krisztus Urunk az Eucharisztia szentségében átlényegüléssel van jelen. Ennek a jelenlétnek a módja a természeti törvényt meghaladja, és valóban a legnagyobb csoda. A Katolikus Egyház Krisztus Testének és Vérének Eucharisziában való jelenlétéről nemcsak tanítással, hanem életvitelével is tanúskodik, amikor ezt a nagy szentséget imádással illeti, amely egyedül Istennek jár. Erről így írt Szent Ágoston: *„Abban a testben maga az Úr lakozik, és ezt a testet nekünk eledelül adja az üdvösséghez. Senki ne vegye magához ezt a testet, hacsak előtte nem*

*imádta és nemcsak, hogy nem vétkezünk, ha imádjuk, sőt akkor vétkezünk, ha nem imádjuk.”*  
(Kommentár a Zsolt 98,9-hez).

Egy külön fejezetben szól az Oltáriszentség imadásáról.

Buzdítás az Eucharisztia tiszteletére.

Ajánlatos, hogy a hívek minél gyakrabban részt vegyenek szentmisén és áldozzanak, hálaadással köszönjék meg Krisztus Urunk nagy ajándékát. Emlékezzenek, (Zsinati kongregáció 1905. dec 20., Szent X. Piusz) *„Jézus Krisztus és az Egyház óhaja, hogy a hívők naponta járuljanak szentáldozáshoz, mivel erőt merítenek az Úrtól a helytelen kívánságok fékezésére, a mindennapi bocsánatos bűnök eltörlésére és a súlyos bűnök elkerülésére”*. Sőt a legszentebb Oltáriszentség látogatását is gyakorolják időnként a templomban. Az Eucharisziát úgy őrizték, hogy az legyen a központja plébániai és szerzetesi életeteknek, sőt az egész Egyháznak és az emberiségnek is. *„Krisztus a szent színek alatt, mint az Egyház láthatatlan feje, a világ Megváltója, a szívek központja, aki által minden van és mi is általa vagyunk”* (1Kor 8,6). Ebből következik, hogy az Eucharisztia-tisztelet elősegíti a „szociális” szeretetet is. Az Eucharisztia Krisztus titokzatos testének a jelét és egységét jelenti. Azok tisztelik tehát igazán, akik Krisztus teste, az Egyház és a világ, pl. béke, stb. irányában is elköteleződnek. Hallgassa meg ezt az égető kérésünket és az Egyházét is minél előbb, hogy mindnyájan egy szóval, egy hittel tisztelhezzük az Eucharisztia titkát, és hogy részesedjünk Krisztus Testében egy testet alkotva (1Kor 10,17), és olyan közösséget alkossunk, amelyet ő akart.

*1.2. II. János Pál pápa és I. Athénagorasz konstantinápolyi pátriárka „Pénétrés de reconnaissance” közös nyilatkozata 1965*

A nyilatkozat amelyet, egyidejűleg adtak ki a II. Vatikáni zsinat kilencedik ülésén és Konstantinápolyban, visszavonja az 1054-ben a Keleti- és a Nyugati Egyház részéről kölcsönösen kimondott kiközösítést. Nem lehet nem érezni a visszavonás eucharisztikus megokolását a dokumentum negyedik pontjában, mely emlékeztet az Úr parancsára: *„ha tehát ajándékosat az oltárra viszed, és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak van valami kifogása ellened, hagyd ott ajándékosat az oltár előtt, menj előbb kibékülni embertársaddal”*.

### 1.3. II. János Pál pápa *Redemptor Hominis* kezdetű enciklikája 1979

Az Eucharisztia és a bűnbánat szentsége című fejezetben, a 20. pontban beszél témánkról: „Az Eucharisztia az egész szentségi élet alapja és csúcsa”, valóságos áldozat, de nem csak Jézusé. „Ebben a szentségben Krisztus akaratából szüntelenül megújul annak az áldozatnak a misztériuma, melyben a keresztt oltárán Ő egészen följánlotta magát az Atyának... Az Eucharisztia... az egységnek a legtokéletesebb szentsége. Amikor ugyanis ünnepeljük az Eucharisziát részesedünk benne, egyesülünk a földi és mennyei Krisztussal, aki közbenjár értünk az Atyánál;<sup>350</sup> de mindig áldozatának megváltó tette révén egyesülünk, az áldozat révén, mellyel megváltott minket, úgyhogy „drága áron vagyunk megváltva”<sup>351</sup> „.

Nemcsak a tanításban, hanem a létben alapvető igazság: az Eucharisztia építi az Egyházat,<sup>352</sup> és úgy alakítja, hogy Isten népének igazi közössége, a hívők összegyűlt társasága legyen, melyet ugyanaz az egység jellemez, melynek az Apostolok és az első tanítványok voltak részesei. Az Eucharisztia ezt a közösséget és egységet mindig újra építi; Krisztus áldozatának alapján építi és újíttja meg, hiszen annak kereszthalála emlékezetét őrzi, akinek vére árán meg vagyunk váltva<sup>353</sup>. Így tehát az Eucharisziában szinte megérintjük az Úr testének és vérének misztériumát, miként ezt a szentség alapításakor kimondott szavak mondják. S ugyanezek a szavak az alapítás erejéből következően az Eucharisztia folytonos ünneplésének is formái lettek, melyeket azok ejtenek ki, akik az Egyházban erre a szolgálatra vannak szentelve. „Az Egyház az Eucharisziából él”-írja, s később ezt a címet viseli majd 2003-as enciklikája. „Ez a szentség egyszerre szentségi áldozat, szentségi egyesülés és szentségi jelenlét... És jóllehet igaz, hogy az Eucharisztia a Krisztust követő emberek emberi összetartozásának is jele volt mindig, és annak is kell maradnia, mégsem lehet úgy bánni vele, mintha csak „alkalom” lenne ezen összetartozás kifejezésére”. Szükséges, hogy „a szeretetnek e Szentsége valóban Isten népe életének középpontjába kerüljön, hogy Krisztus az imádás minden szükséges formájával „szeretetet kapjon a szeretetért”, s így valóban lelkünk élete lehessen<sup>354</sup> „.

Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentségének szoros egymásrautaltsága is kifejeződik: „Krisztus, aki az eucharisztikus lakomára hív, sürget a bűnbánatra is, amikor megismétli: „tartsatok bűnbánatot!” A megtérés szüntelenül megújított szándéka nélkül az Eucharisziában való részesedés elveszíti teljes megváltó hatását. Elvész, vagy legalábbis

---

<sup>350</sup> Vö. Zsid 9,24; 1Ján 2,1.

<sup>351</sup> Vö. 1Kor 6,20.

<sup>352</sup> Vö. LG 11.

<sup>353</sup> Vö. SC 47.

<sup>354</sup> Vö. Jn 6,52.58; 14,6. Gal 2,20.



csökken a lélekben az a készség, hogy önmagát is odaadja Istennek lelki áldozatul,<sup>355</sup> pedig ebben fejeződik ki lényegében és általánosan a Krisztus papságában való részesedésünk”.

1.4. II. János Pál, *Epistula Dominicae cenae ad universos ecclesiae episcopos de ss. Eucharistiae mysterio et cultu* 1980

Az Eucharisztia és a papság kérdésének teljes körét át akarja fogni levelével. „*Hitünk titka*’ (az Eucharisztia), ami az egész hívő népnek adatott, ránk van bízva a többiekért, akik tőlünk várják sajátos szeretetünket és tanúságtételünket, hogy tudjanak „*lelki áldozatokat felajánlani*” (156) -írja a világegyház püspökeinek. Itt kellő hangsúllyal jelenik meg tehát a Szentatya gondolkodásában, mind a hívek általános papságának eszméje, mind a szolgálati papság sajátos hivatása. „*A papi szolgálat bensőséges kapcsolatban van az Eucharisziával*” (157).

Az eucharisztikus kultusz „*az Atyára irányul a Fiú által a Lélekben*” (Jn 3,16) (159). Itt hangsúlyozza az anabatikus irányt, amely emberi kezdeményezésből soha nem lett volna lehetséges, hanem csakis Jézus által. Ugyanakkor a megtestesült Fiúhoz is fordul, aki élete végén egész életét odaadta, amit ezekkel a szavakkal fejez ki: „Ez az én testem...”. Innen származik a liturgikus felkiáltás: „*Halálokat hirdetjük...*”. „*Az egész kultusz, amivel körbe vesszük az Atyát, Fiút és Szentlelket elsősorban az eucharisztikus liturgiában valósul meg*” (162). Krisztus imádata e szentségben különböző jámborsági formákban jut kifejeződésre: egyéni könyörgés az Eucharisztia előtt, imaórák a kitett Oltáriszentség előtt, eucharisztikus áldások, körmenetek, Úrnapja (vö. 163). Fontos, hogy a pápai levél hangsúlyozza ezeket a jámborsági formákat is, mert a II Vatikáni zsinat, mivel fő témája az Egyház volt, az Eucharisziáról csak abból a szempontból tartotta fontosnak, hogy beszéljen, amennyiben az sajátos témája kifejtésében segítette. Ezért beszél az Eucharisziával kapcsolatban az Eucharisztia megcselekvéséről (*actio eucharistica*), mert az az Egyház egy új hangsúlyos szempont szerint való önfeltárása szemszögéből jelentős. Ebben a perspektívában helyet kaphat ugyanis a Zsinat egyháztana számára döntő Isten népe fogalom, és ennek a népnek a tudatos, tevékeny (azaz az Eucharisziát megcselekvő) bekapcsolódása a liturgiába. A liturgiáról mondtak ennek a sajátos célnak a szolgálatában állnak. Ezért nem kell meglepődnünk, hogy szinte szó sem esik az egyéb eucharisztikus jámborsági formákról, hiszen maga a *Liturgikus konstitúció* nem tesz arra kísérletet, hogy egy teljesség igényével fellépő eucharisztia-tant fejtsen ki. Ezt figyelmen kívül hagyva egyesek arra a téves

---

<sup>355</sup>

Vö. 1Pét 2,5.

következtetésre jutottak, hogy az említett jámborsági formákat mivel azokat a Zsinat nem említi, súly nélkülinek vagy egyenesen lényegtelennek, sőt feleslegesnek tekinthetik. Ezt korrigálja a Szentatya, visszaadva azok becsületét. Kifejti az Eucharisztia áldozati jellegét, Egyházhoz való vonatkozását, az Eucharisztia kettős asztalát, és etikai perspektíváját. „A Zsinat jóvoltából megújult bennünk az a tudat, hogy amint igaz, hogy „az Egyház hozza létre az Eucharisziát, ugyanúgy az is igaz, hogy az Eucharisztia megcselekvése hozza létre az Egyházat... amely az utolsó vacsorától az idők végéig ugyanazzal az Isten Fia általi táplálkozással (*communio*-val) építi önmagát, ami örök, húsvéti zálog” (165). Mindig meg kell őriznünk ezt az értelmét az Eucharisziának, minden eucharisztikus összejövetelen, „ami bensőségesen összeköt Krisztussal. Ez alkotja az eucharisztikus kultusz lényegét” (166). A kultusz igazi lényege és célja tehát nem külsődleges, hanem a Krisztussal való legmélyebb azonosulás és egyesülés. A 167. pontban azok leszűkítő értelmezéseivel szemben, akik az Eucharisziát annak pusztán lakoma jellegére redukálják, kimondja a Pápa, hogy az eucharisztikus összejövetel nem csupán testvéri vagy lakoma összejövetel.

#### 1.5. II. János Pál, *Orientale Lumen*, Kelet világossága kezdetű apostoli levele 1995

Kiemeli a dokumentum 10. pontja az Eucharisztia és az ige összekapcsoltságát, és elválaszthatatlanságát, és ordodox sajátosság az, hogy melyik két szempont kerül kidolgozásra ezen dokumentumban: az eucharisztikus esemény szentháromságos irányulása, a másik pedig annak eszkatológiai irányulása. Most csak két reprezentáns idézetet emelnék ki: a 11. pontban arról olvasunk, hogy az Eucharisztia által érik el a hívek a közösséget a Szentháromsággal és válnak az isteni természet részeseivé. Az ember megistenülésének gondolata egészen sajátos öröksége Keletnek, ami pl. a Hit és Egyházszervezet vizsgált dokumentumaiban alig fordult elő. A másik szempont az eszkatológiai: „a kozmikus valóság is meg van hívva a hálaadásra, mert az egész mindenségnek az a hivatása, hogy Krisztus Urunkban újra egybe legyen foglalva, (...) elvetve minden dualizmust és minden öncélú élvezet kultuszát(...). A liturgia feltárja az utat az új ember egyensúlya felé, és tiszteletre szólít fel a teremtetett világban levő (20-21) eucharisztikus lehetőség előtt: a világ arra van rendelve, hogy az Úr fölvegye azt a maga Eucharisziájába, az oltár áldozatában jelen lévő húsvétjába”.

## 1.6. II. János Pál „*Ut unum sint*” kezdetű enciklikája 1995

A 7. pontban leszögezi a pápa, hogy az ökumenikus mozgalom célja Isten egyetlen és látható Egyháza. Az *Ut unum sint* kezdetű pápai enciklika a Zsinat előtti exkluzív megfogalmazásokkal szemben felerősíti a Zsinat hangját, amikor sorra veszi azokat az idézeteket, melyek arról szólnak, hogy protestáns testvéreink között is lehet kegyelmi élet és működhet a Szentlélek. Ezek közül az egyik a 12. pontban olvasható: a Zsinat „hosszasan kifejtette az igazság elemeit”, melyek megtalálhatók a Katolikus Egyház látható keretein kívül: sokan a Szentírást a hit és az élet szabályaként tisztelik, szerető szívvel hisznek Istenben. Többnek közülük püspöksége is van, ünneplik az Eucharisziát, s ápolják a tiszteletet az Istenszülő Szűz iránt. Mindezekhez járul az imádság és más lelki javak közössége; a Szentlélekben, aki adományai és kegyelmei által bennük is munkálkodik megszentelő erejével, és többeket közülük vérük ontásáig megerősített. A Zsinat ökumenikus határozata az ortodox egyházak tekintetében egészen odáig elment, hogy kijelentette: „*az Úr Eucharisziájának ünneplése által ezekben az egyházakban Isten Egyháza épül és növekszik*” (UR15). Dolgozatunk módszere szempontjából jelentős a 14. pont, mely kimondja, hogy a felekezetek egymás számára is erősebb fényben ragyogtathatják fel a krisztus-misztérium némely, közösségük lelkiségében sajátos elemét: „*Ennek a már adott Egyháznak az elemei léteznek, teljes egészükben a Katolikus Egyházban, s részlegesen más közösségekben,*<sup>356</sup> *melyekben a keresztény misztérium bizonyos elemei olykor erősebb megvilágítást nyernek*”. Sok esetben „*A viták és a türelmetlen perlekedések összeférhetetlen állításokká torzították azt, ami valójában egy és ugyanazon valóság két különböző szempontból látott nézete volt*” (38.). A szív megtérésének szükségességét emeli ki a Pápa, de ez magában kell, hogy foglalja az igazsághoz való hűséget is: „*A kompromisszum, hit dolgában ellentmondásban áll Istennel, aki az Igazság. Krisztus Testében, aki „út, igazság és élet”*<sup>357</sup> *... olyan „együttlét”, mely elárulná az igazságot, ellentétben állna tehát a közösségét följajánló Isten természetével és az igazság követelményével*” (15.).

A 45. pontban örömmel állapítja meg a Pápa, hogy a liturgikus megújulási mozgalom hatására a felekezetek közül „*néhányan kifejezett ökumenikus céllal*<sup>358</sup> *elhagyták azt a szokást, hogy úrvacsorájukat csak kivételes alkalmakkor végezzék, és megfogalmazták azt az igényüket, hogy vasárnaponként ünnepeljék*”. Megemlíti a Szentatya, hogy bizonyos, jól

---

<sup>356</sup> Vö. UR 4.

<sup>357</sup> Jn 14,6

<sup>358</sup> Vö. *Enchiridon oecumenicum* 1:1391.

lekorlátozott esetekben nem-katolikus hívek is járulhatnak (súlyos szükség esetén) Eucharisziához katolikus lelkésznel, és hogy az ortodoxiával összeköt bennünket az érvényes Eucharisztia és papság. Fontos az előremutató ösztönzése: „...*Soha nem szabad szem elől téveszteni a szentségekben, főként az Eucharisziában való részesedés ekkleziológiai dimenzióját*” (59.). A 79. pontban a jövőben elmélyítendő témák között olvassuk: az Eucharisztia mint Krisztus testének és vérének szentsége, a dicséret áldozata az Atyának, Krisztus áldozatának emlékezete és reális jelenléte, a Szentlélek megszentelő kiáradása. A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentumával szemben úgy tűnik, mintha erősebben kapcsolná a Pápa az Egyház alapítását egy ponthoz: „*Ő vezeti imádságunkat a vigasztaló Szentlélekben, akit megígért és megadott Egyházának már az utolsó vacsora termében, amikor az Egyházat a maga eredeti egységében megalapította*” (22. pont). Az Eucharisztia ünneplését a 61. pontban a közösség szíveként és modelljeként nevezi meg az enciklika, az apostolutód püspök vezetése alatt. Az Eucharisziát nem a megszakadt egység helyreállítása szentségének tekinti a dokumentum, hanem a már meglévő egység erősítése eszközének és jelének: „*Tovább kell lépnünk a szükséges és elégséges látható egység felé, melynek konkrétumokban kell megmutatkoznia, hogy az egyházak valóban megvalósítsák az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházban való teljes egység jelét, mely majd az Eucharisztia koncelebrációjában fog kifejeződni*” (61). A 86. pont szerint a teljes egység akkor valósul meg, amikor valamennyien részesülnek az üdvösség eszközeinek teljességében, amit Krisztus bízott Egyházára. Örömmel állapítja meg a Szentatya, hogy Róma püspöke primátusának kérdése tanulmányozás tárgya lett az Egyházak Ökumenikus Tanácsa „Hit és Egyházszervezet” bizottságának ötödik világtalálkozóján. A 97. pontban a Katolikus Egyház vallja, „*hogy a részegyház közössége a római Egyházzal és püspökeik közössége Róma püspökével Isten tervében lényeges kelléke a teljes és látható közösségnek. A teljes közösség ugyanis, melynek az Eucharisztia a legfőbb szentségi megnyilvánulása, látható kifejeződését egy olyan szolgálatban találja meg, melyben az összes püspökök egyek Krisztusban és az összes hívő megtalálja hitének megerősítését*”. A felekezetek közötti kiengesztelődés sürgetését is eucharisztikus összefüggésbe állítja. Szent Ciprián magyarázza az összes keresztények imádságát: „*Isten nem fogadja el az áldozatot attól, aki veszekedésben van, sőt azt ajánlja, hagyja ott az oltárt és béküljön meg előbb a felebarátjával...*”. A legnagyobb áldozat, amit Istennek följánlhatunk, a békénk és a testvéri egyetértés<sup>359</sup>.

---

359

CSEL 3:284. (*De dominica oratione* 23.)

## 1.7. II. János Pál, *Dies Domini* apostoli levele a vasárnap megszenteléséről 1998

Az adta a levél megírásához az egyik indokot, hogy vannak régiók, ahol „*halványul az Eucharisztia központi jelentősége és a kötelezettség érzése, hogy hálát kell adni az Úrnak és másokkal együtt kell kérni őt az egyházi közösségben*” (5.). Individualista tendenciák korában nagyon szerencsés a Szentatya megközelítése, ahogyan az Úr napját azonosnak tekinti az Egyház (35.) és az ember napjával. Az Eucharishtiában találhatja meg minden teremtmény Istenét, testvéreit és önmagát: „*Az Isten képmására teremtett ember ugyanis parancsot kapott, hogy...önmagát és minden létezőt visszavigyen őhozzá*” (10). Ezért ez az új teremtés napja is. „*...akik megkapták a keresztség kegyelmét nem csak egyéni jogcímen igazultak meg, hanem mint Krisztus titkos testének tagjai(...)*”<sup>360</sup>. Fontos tehát, hogy összegyűljenek és megjelenítsék az Egyházat, az *ecclesia*-t, azt a közösséget, melyet a föltámadott Krisztus hív össze, aki azért áldozta föl az életét, hogy „*Isten szétszórt fiait összegyűjtse*” (*Jn 11,52*)” (31.). Ezért vasárnaponként, az összejövetel napján nem kell szorgalmazni a kis csoportok miséit (36).

„*Az Egyház életének az Eucharisztia nem csupán intenzív kifejezője, hanem bizonyos értelemben a „születési” helye is*”<sup>361</sup>. *Az Eucharisztia táplálja és alakítja az Egyházat*” (32.). Az Eucharisztia lényegi, egyházi dimenziója minden szentmisében megvalósul. De fokozottan mutatkozik meg azon a napon, amikor az egész közösséget összehívják az Úr föltámadásának emlékeztére (32.).

Gazdagon kifejti a levél az Eucharisztia eszkatológikus vonását:

„*Az Egyház -kifejezve „menyasszony” természetét- ...összegyűjtve gyermekeit az eucharisztikus közösségbe és nevelve őket az „isteni Jegyes” várására, mintegy „gyakorolja vágyát”,*”<sup>362</sup> *miközben ízleli az új ég és az új föld örömét.(...)*” (37, 38.). Minden szentmisében részesedünk az ige és az élet kenyeréből (38). Az Eucharisztia anabatikus, Atyának hálát adó irányát, de a katabatikus is kihangsúlyozza az enciklika.

A 44. pont kiemeli az Eucharisztia közösségi jellegét: „*Krisztus éppen ezért bízta Egyházára ezt az áldozatot, hogy a hívek részesedjenek belőle.(...) Az Úr vacsoráján való részvétel mindig közösség Krisztussal...*”<sup>363</sup>. Ezért az Egyház ajánlja híveinek, hogy *ha szentmisén*

---

<sup>360</sup> Vö. LG 9.

<sup>361</sup> Vö. II. János Pál pápa *Dominicae Cenae levele* (1980. II. 24-én) 4: AAS 72 (1980), 120; *Dominum et vivificantem* enciklika (1986. V. 18-án), 62--64: AAS 78 (1986), 889-894.

<sup>362</sup> “Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamur”, Szt Ágoston: *In prima Joan. tract.* 4,6: SC 75,232.

<sup>363</sup> Rítuskongregáció *Eucharisticum mysterium* instrukciója (1967. V. 25-én), 3b: AAS 59 (1967), 541.; vö. XII. Pius: *Mediator Dei* enciklika (1947. XI. 20-án), II: AAS 39 (1947), 564.

vesznek részt, áldozzanak, de legyenek kellően felkészülve, s ha súlyos bűn terheli lelkiismeretüket, kérjék Isten bocsánatát a bűnbánat szentségében<sup>364</sup>.

A Krisztussal való közösség szorosan összefüg a testvérekkel való közösséggel és egyenes következménye a diakonia és a misszió: „Krisztus tanítványa azzal a feladattal tér vissza mindennapos környezetébe, hogy egész életéből ajándék, Istennek kedves lelki áldozat legyen (vö. Róm 12,1)....Az emmauszi tanítványok, akik, miután felismerték a föltámadott Krisztust a „kenyértörésben”, érezték, hogy azonnal vissza kel térniük testvéreikhez és meg kell osztaniuk velük az Úrral való találkozás örömét (vö. Lk 24, 33-35)” (45.). A Mane nobiscum Domine pápai levél az Emmauszi tanítványok történetét veszi majd alapfonalul.

Örömmel vesszük észre, hogy a hívek általános papságának gondolata több alkalommal méltatásra kerül: „A híveknek tudniuk kell, hogy a keresztségben kapott általános papság erejével „részt vesznek az Eucharisztia felajánlásában”<sup>365</sup>. ...”isteni Áldozatot ajánlanak föl Istennek, s vele együtt önmagukat; mind a fölajánlással, mind a szentáldozással mindenki részt vesz a liturgikus cselekményben”<sup>366</sup> (51.).

Erősen kidomborítja egész levelében a Szentatya az Eucharisztia etikai vonatkozásait: „Az Eucharisztia ünneplésének olyan helyé kell válnia, ahol a testvériség konkrét szolidaritássá válik” (71).

## 1.8. II. János Pál, *Ecclesia de Eucharistia*, Az Egyház az Eucharistiából él kezdetű enciklikája 2003

### 1.8.1. Az enciklika tanításának magyarázata<sup>367</sup>

A levél, amelyet II. János Pál minden évben Nagycsütörtökön intéz a papokhoz 2003-ban, hivatalba lépésének 25. évfordulóján egy enciklikává vált. A címzetek köre pedig Isten egész népére terjedt ki. A csodálat érzését igyekszik ez a dokumentum újjáéleszteni. Ez a csodálat adja meg az egész enciklika hangnemét. „Az Eucharisztia túlságosan nagy ajándék ahhoz, hogy megengedhetne leszűkített és kétértelmű értelmezéseket”(n.10). A hit misztériuma a címe a 6 fejezetből álló enciklika első fejezetének. Az átváltozás (átlényegülés) elméletére való

---

<sup>364</sup> Vö. KEK 1385; Hittani Kongregáció levele a püspökökhöz az elvált és újra házasodott hívők áldozásáról (1994. IX. 14-én): AAS 86(1994), 974.

<sup>365</sup> LG 10.

<sup>366</sup> LG 11.

<sup>367</sup> Cottier, Georg kommentárja.

emlékeztetés után II. János Pál Pápa ezt írja: „*az Eucharisztia valóban „mysterium fidei”, egy olyan misztérium, amely meghaladja értelmünket és amelyet csak hitünk fogadhat be*”. „*Itt az emberi elme szembesül saját, végeességével*”. „*(...) a kenyér és a bor a konszekráció után megszűnik létezni, úgy hogy attól a pillanattól fogva a kenyér és a bor szentségi színei alatt valóságosan az Úr Jézus imádandó teste és vére van előttünk. Krisztus Urunk csodálatos testévé és vérévé lesz, aki innentől fogva valóban megjelenik előttünk a kenyér és a bor szent színeiben*”. Ez az idézet VI. Pál Hitvallásából származik (vö. n.15).

„*Az Eucharisztia a hit misztériuma, mely annyira felülmúlja értelmünket, hogy a legtisztább ráhagyatkozásra kötelez Isten szava iránt, Máriánál jobban senki sem segíthet és nem lehet jobb vezetőnk e magatartásban*” (n.54). Ez a téma, Mária, az „eucharisztikus” asszony iskolája című VI. fejezetében kerül kifejtésre. Tulajdonképpen „mély hasonlóság van a „fiat” között, amivel Mária válaszol az angyal szavaira és a között az Amen között, amely minden hívő ajkát elhagyja, amikor magához veszi az Úr testét” (n.55). Ebben a keretben helyezkedik el a 2. fejezet: Az Eucharisztia építi az Egyházat, a 3.fejezet: Az Eucharisztia és az Egyház apoltoli természete, a 4. fejezet: Az Eucharisztia és az egyházi közösség, és az 5. fejezet: Az eucharisztikus ünneplés szépsége.

Az eucharisztikus misztérium három alapvető aspektusa: az áldozat, a jelenlét és a lakoma kerülnek ismertetésre az első fejezetben. A Szentatya kihangsúlyozza az Eucharisztia eszkatológiai vonását: „*Az Eucharishtiában keltett eszkatológiai feszültség kifejezi és megerősíti az égi Egyházzal való közösséget. [...] Az Eucharisztia valóban az égnek a föld számára megnyíló zuga! A mennyei Jeruzsálem dicsőségének egy fénysugara, amely áthatol történelmünk fellegein és megvilágítja utunkat*”(n.19).

Az enciklika központi témája az Eucharisztia az Egyházhoz fűződő viszonyában. A Krisztus testével való egységben rejlő alkotóerő ellentétben áll az emberiségben a bűnök miatt gyökerező felbomlás (széthullás) csíráival.

Az Eucharisztia misén kívüli kultuszáról szól a 25.-dik pont.

## **AZ ENCIKLIKA ÖKUMENIKUS VETÜLETŰ TÉMÁI**

Megelégszünk az Ecclesia de Eucharistia című enciklika azon részeinek elemzésével, amelyek kapcsolatban állhatnak az ökumenizmussal. Mielőtt belekezdénénk az enciklika szövegébe egy, az enciklikát jellemző paradoxonnal kezdjük: ami egyesít, az meg is oszt.

### ***Ami egyesít, az meg is oszt***

Az Eucharisztia egyesíti az Egyházat (n. 24.). Az Egyház egységének eszköze, és ezáltal a világmindenségnek is a középpontjában áll, a megosztás csíráival szemben. II. János Pál mondja, hogy az Eucharisztia tartalmában „*az egész történelem jelen van*” (n. 5.), „*kapcsolatot teremt ég és föld között. Magában foglalja... az egész teremtetést*” (n. 8. ). Az Eucharisztia egyúttal az egész evangelizáció forrásaként és csúcsaként jelenik meg, mivel célja, hogy minden ember egyesüljön Krisztussal, és benne az Atyával és a Szentlélekkel (n. 22). Az Eucharisztia és az ökumenizmus között tehát mindenekelőtt közös céljuk, az egység, teremt kapcsolatot (vö. n. 43).

Giovanni Battista Montini bíboros, a későbbi VI. Pál 1963. január 26-án megállapította, hogy általában éppen az egységre vezető tényezők azok, amelyek megosztottságot okoznak: „*Különös jelenséget figyelhetünk meg. Ami az egység alapját kellene, hogy képezze... az egység akadályává válhat. A hit megoszt bennünket*”. 1927-ben a későbbi Charles Journet bíboros is jelezte ezt a paradoxont; maga Jézus az, aki megoszt bennünket: „*Jézus, aki maga annyit imádkozott az emberiség egységéért, sokszor és mélyen megosztotta az embereket: amikor csodákat tett, megígérte az Eucharisziát, Istennek nevezte magát, megjelent feltámadása után, voltak, akik hittek és voltak, akik nem. Istennek igen furcsa eszközei vannak az emberek egyesítésére: először mindig megosztja őket. Éppen ezért volt, hogy az emberek belefáradtak ebbe és végül keresztre feszítették*”.

Még az a Krisztus is, akit pedig a II. Vatikáni zsinat szentként, az egész emberi nem egységének jeleként és eszközeként mutat be, a megosztottság forrása. Ebben az értelemben mondhatja Ő maga is, hogy azért jött, hogy megosztottságot vigyen még a családok szívébe is (vö. Lk 12,51-53). Látható tehát az általános paradoxon: ami a legmélyebben egyesít, az meg is oszt. Az Eucharisztia erre egy példa. Ha elvből le akarnánk mondani a megosztás minden tényezőjéről, akkor egy csapásra elveszítenénk az egység igazi tényezőit is. II. János Pál sajnálkozik a szerencsétlen, vagy visszájára fordult ökumenikus próbálkozások miatt. Ezek főképp az Eucharisziának az áldozat és az Egyházi rend szentségének teológiájával való kapcsolatának félreértéséből erednek. Olykor napvilágra kerül az eucharisztikus misztériumot nagyon leegyszerűsítő értelmezés. Áldozati értékétől megfosztottan úgy került megélésre, mintha nem haladta volna meg egy testvéri találkozás értelmét és értékét. Ráadásul az apostoli jogfolytonosságra épülő szolgálati papság szükségszerűsége néha elhomályosul, és az Eucharisztia szentségi mivolta egyedül a hirdetés hatására korlátozódik. Amiből következően olyan ökumenikus kezdeményezések, amelyek habár jó szándékúak itt-ott elmennek olyan eucharisztikus gyakorlat irányába, ami ellentétes azzal a tannal, amelyben az Egyház kifejezi



hitét. „Az Eucharisztia túl nagy ajándék ahhoz, hogy eltűrjessük az azzal kapcsolatos kétértelműségeket és leegyszerűsítéseket” (n.10).

### ***Az Eucharisztia áldozata***

II. János Pál Jézus szavain keresztül emlékeztet a Trienti zsinat eucharisztikus áldozatról szóló tanítására, aki azt mondta tanítványainak, hogy a kenyér, amit szétoszt közöttük az ő teste, amely „értetek adatik”. „*Krisztus áldozata és az Eucharisztia áldozata egy és ugyanaz az áldozat*” (vö. n. 12). A reformáció korában az volt a kényes kérdés, hogy Krisztus áldozatát meg kell-e ismételni, ami azt sugallta volna, hogy ez az áldozat nem volt elegendő. A II. János Pál által idézett Trienti zsinat erre azt felelte, hogy: „*a szentmise megjeleníti a Kereszt áldozatát, nem ad hozzá semmit és nem sokszorozza meg azt. Ami ismétlődik, az az áldozat emlékezéssel történő celebrálása, az áldozat memorialis demonstratio-ja*”. „*A szentmise egyszerre és elválaszthatatlanul a keresztáldozatot megörökítő áldozati emlékezés és az Úr testével és vérével való közösség szent lakomája*”(n. 12.). Ez az áldozat olyannyira döntő az emberiség üdvözülésében, hogy Jézus Krisztus csak azután hajtotta végre azt, és tért vissza az Atyához, „*miután ránk hagyott egy eszközt, mely által úgy részesedhetünk az áldozatban, mintha bemutatásakor jelen lettünk volna*” (n. 11).

### ***Az egyházi rend szentsége***

A Katolikus Egyház megegyezik az Ortodox Egyházzal abban a tekintetben, hogy az egyházi rend szentsége elengedhetetlen az Eucharisztia celebrálásához (n. 29). Ez azt mutatja, hogy a pap teljes mértékben Krisztusnak van alárendelve: az Eucharisziát római katolikus értelemben *in persona Christi* celebrálja, ami azt jeleti hogy „*ajkát és hangját annak a rendelkezésére bocsátja*” (n.5, vö. n. 29.). Az Eucharisztia szükségképpen igényli az egyházi rend szentségét, az egyházi rend szentsége magába foglalja az Eucharisziában való hitet. A két szentség tehát kölcsönösen függ egymástól. Ezt állapította meg Willebrands bíboros, a Keresztény Egységtitkárságnak akkori elnöke 1985. július 13.-án a Nemzetközi Anglikán - Katolikus Közös Bizottság (ARCIC) társelnökéhez írt levelében. Arra hivatkozik hogy XIII. Leó Pápa 1896-ban nem ismerte el az anglikán pappá- szentleléseket, s hogy ezt közvetlenül az az anglikán döntés indokolta, hogy ők a XVI. században a papszentelés szertartásából kihagyták az eucharisztikus áldozat említését. Ha egy folyamat végén az anglikán közösség kijelenti, hogy azon anyagok tekintetében, ahol a tanítás nem fogad el különbséget, ugyanazt a hitet vallja, akkor további közeledésre lenne lehetőség.

A felszentelt pap nélkülözhetetlensége kifejezésre juttatja, hogy az Eucharisztia nem egy emberi mű, hanem egy ajándék (felülről). Nyilvánvalóvá teszi, hogy az Eucharisztia, amit

celebrálnak olyan ajándék, amely alapvetően meghaladja a gyülekezet erejét (képességét) és pótolhatatlan ahhoz, hogy az eucharisztikus ünneplés a keresztdozathoz és az utolsó vacsorához kapcsolódjon (n. 29).

### ***A kölcsönös áldoztatás és az Eucharisztia együtt-celebrálása***

Az egyházi rend szentsége magában foglalja az apostoli *successio*-t. A Nicea – Konstantinápolyi Credo-ban vallott apostoliságot nem mindenki értelmezi ugyanúgy. II. János Pál három vetületet határoz meg: 1. az Egyház az apostolokon alapszik, 2. az apostolok hitét adja tovább (n. 27), 3. Az apostoliság szükségszerűen magában foglalja az egyházi rend szentségét, vagyis az érvényes, püspök által történő pappá szentelések megszakítatlan sorozatát. (n. 28). A protestáns hagyományok ezt az ordinált hivatalt inkább hasznosnak, mintsem szükségesnek ítélik. Az egyházi rend szentségként való értelmezését a lutheri reformáció és a reformátusok is elvetették. Ennek a harmadik pontnak az elvetése azt jelenti a Katolikus Egyház számára, hogy a reformáció egyházai nem őrizték meg az apostoli örökség teljességét, ami mindenképpen hiányosság az ő egyházi létükben, mivel az érvényes püspök és papszenteléseknek a kezdetekig visszamenő sora *„elengedhetetlen ahhoz, hogy a szó teljes és eredeti értelmében Egyházzal beszélhessünk”* (n. 28). Ez volt az a fő ok, amelyre a II. Vatikáni zsinat hivatkozott, mondván, hogy az egyházi közösségek már nem birtokolják az Eucharisziát a maga teljességében, annak ellenére, hogy az ő celebrációjuk is megőrzött valamit az alapvető elemekből. Meg kell különböztetni a kölcsönös áldoztatást, amit olykor elfogad, és a közös celebrálást amit soha sem fogad el a Római Katolikus Egyház. A katolikus álláspont nem csupán az Eucharisztia és az egyházi rend szentségének teológiájából vezethető le.

#### **a.) A kölcsönös áldoztatás külső és belső aspektusai**

Mivel az Eucharisztia az Egyház közösségének legmagasabb szintű szentségi megnyilvánulása, követelmény annak celebrálásakor, hogy a közösség külső (látható) kötelékeit is tiszteletben tartsák (n. 38): Egyetlen celebráció sem tartozik elhatárolható módon pusztán ahhoz a közösséghez, amely azt végzi: az minden esetben megköveteli a püspökkel és a pápával való közösséget (vö. n. 39 és 53), amire minden eucharisztikus ima emlékeztet. Itt nem valami önkényes fegyelmező szabályról van szó, hanem az egyházi közösség és az Eucharisztia alapvető kapcsolatáról.

Az Eucharisztia *„megkívánja, hogy a communio kötelékei valóságosak legyenek a szentségek, különösen a keresztség és az ordo tekintetében”*. Ezért nem lehet szentáldozásban részesíteni azt a személyt, aki nincs megkeresztelve, vagy *„visszautasítja az eucharisztikus misztériumra*

*vonatkozó teljes hitigazságot*” (n. 38). Ezért három, tisztán szentségi követelményt állítottak fel. Az első a lelkészre vonatkozik, akinek részesülnie kellett az egyházi rend szentségében. A másik kettő a szentáldozásban részesülő személyre vonatkozik: meg kell, hogy legyen kereszttelve, és hinnie kell az eucharisztikus misztériumban. A különvált testvérek szenvednek attól, hogy kizárva érzik magukat a katolikus Eucharisziából, és ezt sokszor úgy fejezik ki, mint Krisztussal való kapcsolatuk és belé vetett hitük kétségbe vonását. Ilyen, a lelkek mélyét érintő ítéletet azonban csak Isten hozhat. A Katolikus Egyház azonban úgy véli, hogy ez a kérdés nemcsak az egyén lelkében vetődhet fel, hanem a közösség szintjén is: *„A Szentség kifejezi e közösségi köteleknek mind láthatatlan dimenzióját - mely Krisztusban a Szentlélek hatására összeköt bennünket az Atyával és egymással – mind látható dimenzióját, amiből az apostolok tanításában, a szentségekben és a hierarchikus rendben való communio következik*”. Az egyházi *communio* látható és láthatatlan elemei közötti egyértelmű kapcsolat alapvető az Egyház mint az üdvösség szentsége (n. 35 vö. n. 49-50) számára. Az Eucharisziában való részvétel nem csupán egy személyes és belső közösséget jelent Krisztussal, hanem egy téren és időn átnyúló külső és belső közösséget azokkal, akik részt vesznek az Eucharisziában.

Az Eucharisziában való részvétel *„a legkövetkezőbb kifejezése... Isten népe egységének*” (n. 43). A katolikus Euchariszián megjelenő különvált testvér tudatában van-e annak, hogy éppen a legünnepélyesebb módon fejezi ki a Római Katolikus Egyházzal való teljes közösségét? A kérdés egyébként magukhoz a katolikusokhoz is szól, mert katolikus Euchariszián áldozni tulajdonképpen annyit jelent, mint katolikusként lenni.

#### b.) A kölcsönös áldoztatás elmélete

Alapvetően nem elfogadott, mert az teljes közösséget feltételez. „A Katolikus Egyháznak, mind az Eucharisztia és a szolgálati papság kapcsolatáról, mind az eucharisztikus áldozatról szóló tanítása az utóbbi évtizedekben az ökumenikus mozgalmon belül termékeny dialógusok tárgya lett” (n. 30).

Az *Ut unum sint* című enciklikájában, amelyet itt újból idéz (vö. n.46), II. János Pál a kölcsönös áldoztatás lehetséges eseteivel kapcsolatban az Ökumenikus Direktóriumra hivatkozik. Néhány kivételes esetben lehetséges (a szabály továbbra is az, hogy a szentségekben való részesüléshez teljes egyházi közösség szükséges). Feltételei eléggé rugalmasnak tűnnek azon keleti egyházak hívei számára, amelyek megőrizték a püspökséget és az Eucharisziát. Láthatjuk, hogy habár a kölcsönös áldoztatás néhány szükséghelyzetben elfogadható, azonban semmiképpen sem az, ha a különvált testvér tagadja pl. a szolgálati papság szükségességét e szentség érvényességéhez, mert aki kéri, nem rendelkezik a

megkívánt feltételekkel, hiszen nem fogad el egy, az Eucharisziára vonatkozó, lényegi hitigazságot (vö. még n. 46: „*katolikus hívő nem áldozhat olyan közösségben, amelyben az egyházi rend szentsége nem érvényes*”). Az egyházi rend szentségének kérdése az Eucharisztia ökumenikus kérdésének középpontjában áll.

#### c.) Az ökumenikus együtt-celebrálás (koncelebráció)

A Katolikus Egyház számára az Eucharisztia mindenekelőtt a teljes egység kifejezése, s ez magával hozza az igényt a teljes egységre a hitvallás kötelékében, az áldozat és az egyházi rend kérdésében. Addig nem lehetséges ugyanannak az eucharisztikus liturgiának az együtt-celebrálása, amíg ezen kötelékek sértetlensége helyreállításra nem kerül (n. 44.). Egy ilyen celebráció, a szereplők esetleges jóhiszeműségétől függetlenül tulajdonképpen hazugság. Ez nemcsak hogy nem járul hozzá az egység fejlődéséhez, hanem tulajdonképpen akadályozza azt azáltal, hogy azt sugallja: mivel a célt már elérték, szükségtelen azon tovább dolgozni. Egy ilyen koncelebráció nem lehet érvényes módszer és még akadályozhatja is a teljes egyesülést azáltal, hogy minimalizálja a távolság értékét, amely elválaszt bennünket a céltól (n. 44.). Addig nem lehet *intercommunio*-ról beszélni, amíg a *communio* látható kötelékei helyre nem állnak. Az Eucharisztia 2 aspektusa: az egység kifejezése és gyarapításának eszköze. Ezért a koncelebráció tilalma teljes, míg bizonyos szükséghelyzetben és feltételekkel az üdvösség érdekében elfogadott, hogy részesüljön az Eucharisziában nem-katolikus hívő a Római Katolikus Egyházban (vö. n. 45.), de ezt nem nevezhetjük *intercommunio*-nak.

#### ***Az Eucharisztia és a kiengesztelődés szentsége***

Az enciklika emlékeztet annak szükségességére, hogy aki súlyos bűnének tudatában van, az járuljon a kiengesztelődés szentségéhez mielőtt áldozik (vö. n. 36. 37.). Az Ortodox Egyház álláspontja is hasonló. Az áldozáshoz engedés esetében a protestáns testvérekről pedig, azt kellene feltételezni, hogy azok sosem követtek el súlyos bűnt, vagy arra valamilyen módon bocsánatot nyertek, amire az Egyház nem jogosult.

#### ***Szűz Mária és más szentek kultusza***

A szentek kultusza a viszály egyik alapja volt. Az Eucharisztia kifejezetten magában foglalja az égi szentekre való utalást, akikkel közösségben azt celebráljuk. „*Az Eucharisziában keltett eszkatológiai feszültség kifejezi és megerősíti az égi Egyházzal való közösséget*”, Szűz Máriával, az angyalokkal, a szent apostolokkal, a dicsőséges mártírokkal és az összes szentekkel. Ez az Eucharisztia egy kiemelkedő aspektusa: a Bárány feláldozását ünnepeelve

egyesülünk a mennyei liturgiával társulva az óriási sokasághoz, mely így kiált fel: „*Üdv Istenünknek, aki a trónon ül*” (Jel 7,10).

„*Átélni az Eucharishtiában Krisztus halálának emlékezetét mindig magában foglalja ennek az ajándéknak az átélését is. Azt jelenti, hogy magunkkal visszük azt, aki minden szentmisében anyaként adatik nekünk. Beiratkozunk az Anya iskolájába. Mária minden egyes szentmisén jelen van az Egyházzal együtt, mint az Egyház Anyja... ezért emlékezünk meg Máriáról minden szentmisében*”. Az Eucharisztia valóban az ég olyan részlete, amely megnyílik a földre. Ami minden szentre érvényes, az nevezetesen érvényes Szűz Máriára is. „*Amennyiben az Egyház és az Eucharisztia elválaszthatatlan, akkor Mária és az Eucharisztia is az*” (n. 57.). A pápa ezzel kapcsolatban kelet és nyugat egységét említi. Az égi szentekkel való kapcsolat, amely minden eucharisztikus celebrációban megjelenik maga után vonja a halál utáni élet koncepcióját, amit a reformáció nem teljesen ugyanúgy értelmez. És főképp magában foglalja az emberek aktív részvételét az üdvösség területén ebben az életben és odaát, ami két antropológiát különböztet meg.

### ***Mindennapi Eucharisztia***

II. János Pál az Eucharisztia mindennapi celebrálására hív (n. 31.). Az utolsó vacsora mindennapos celebrálása, nem tartozik a mai protestáns hagyományok közé. A reformációt megelőző katolikus tannal kapcsolatban pedig épp a gyakori áldozás hiányát kritizálták az egyházi praxisban. Maga Kálvin az utolsó vacsorán való gyakori és aktív részvételre buzdított, ami saját korában a katolikus gyakorlatnál gyakoribb áldozást jelentett. Sajnálkozik amiatt, hogy a szertartások csak vasárnap történnek. A mindennapos Eucharisztia az ortodox hagyományokhoz sem tartozik hozzá, többek között a böjthöz és a gyónáshoz kötődő fegyelmi okok miatt, éppúgy mint a liturgia méltóságának keleti felfogása (amelyet a nyugatiak kétségkívül követhetnének) miatt. Ez az eltérés nem új és már jóval a Róma és Konstantinápoly közti szakítást megelőzően létezett. Szent Ambrus már megállapította: „*Ha ez a kenyér mindennapi, miért várnál egy évet, hogy megkapd, mint a görögök szokása keleten? Fogadd be minden nap azt, ami minden nap hasznodra válik. Akinek sebe van gyógyírt keres. Számunkra seb a bűnnek alávetve lenni, az égi gyógyír a tiszteletre méltó szentség*”. A II. János Pál Pápa által felvetett mindennapi celebráció ökumenikus kérdés a nyugati hagyományok között éppúgy, mint Kelet és Nyugat között.

### ***Az Eucharisztia kultusza a misén kívül***

A nagy protestáns hagyományok majdnem minden esetben tagadják a magán, a celebráción kívüli valós jelenlétet, az anglikánok kivételével. Az ortodox vallás nem tagadja a celebráción

kívüli valós jelenlétet és ehhez folyamodik a betegek áldozásakor, de nem fogadja el az Eucharisztia Katolikus Egyházban gyakorolt imádásának gyakorlatát. Márpedig II. János Pál pápa élénken ösztönzi azt, számos szent példájára hivatkozva és rámutat lelkipásztori célszerűségére korunkban, amikor a kereszténységnek az ima által kell kitűnnie (vö. n. 25.).

### ***Az eucharisztikus hit újabb lehetséges magyarázatai***

Az ökumenikus párbeszéd hív, hogy segítsen legyőzni a terminológiához kapcsolódó viszályokat. II. János Pál emlékeztet a VI. Pál által felállított, új teológiai formulákra vonatkozó szabályra, az Eucharisziával kapcsolatban: *„Minden teológiai magyarázatnak, amely e misztérium értelmét (megértését) keresi, szilárdan tartania kell, hogy a tárgyi valóságban független a mi gondolkodásunktól, a kenyér és a bor a konszekráció után megszűnt létezni; úgy, hogy attól a pillanattól fogva a kenyér és bor szentségi színei alatt valóságosan az Úr Jézus imádandó teste és vére van előttünk”* (n. 15.).

### **Összefoglalás**

Az Eucharisziára vonatkozó egyetértés önmagában azt jelentené, hogy az ökumenizmus célját elértük. Az Eucharisztia jelenti és valósítja meg az Egyház egységét. Az Eucharisztia feltételezi a hit külső és belső elemeinek kapcsolatát. A keresztények közössége még nem tökéletes, és még nem fejezhető ki egy közösen celebrált Eucharisziában.

#### **1.8.2. Az enciklika katolikus olvasata**

### ***A Német Püspöki Konferencia elnökének, Karl Lehmann kardinálisnak az Ecclesia de Eucharistia enciklika megjelenésével kapcsolatos sajtónyilatkozata (2003.április 17.)***

Személyes hangvételű írás, a pápa péteri szolgálata 25. évének, pap- és püspökszentelésének (1946, 1958) összefüggésében. Az írás fő témája az Egyház és az Eucharisztia közötti kölcsönös összefüggés. Az alapkijelentés újra és újra elhangzik, hogy az Eucharisztia építi fel az egyházi közösséget, egyre mélyebben vezet ahhoz és az Egyház növekedési folyamatának középpontja. Vannak benne teológiai alapvető megfontolások, meditatív szakaszok és a pasztorális helyzetre és az Eucharisztia jelentésére vonatkozó utalások.

A szöveg egy széles ökumenikus horizontban áll, de elsősorban a Katolikus Egyház számára adott tanítást. Az enciklika hangsúlyozza, hogy kelet Eucharisztia értelmezése elmélyíti a mondottakat és tanúsítja a mi közös hitünket. Az Eucharisztia végidőbeli irányulásának erős hangsúlyozása és az Eucharisztia és a Lélek kapcsolatának a hangsúlyozása további bizonyíték erre. A pápa kiemeli az Eucharisztia világfelelősségét *„És mit mondjunk a*

„globalizált” világ ezernyi ellentmondásáról, amelyben a gyengébbek, kicsinyek, szegények sorsa szinte teljesen kilátástalan? És mégis ebben a világban kell felragyognia a keresztény reménynek! Ezért is akart velünk maradni az Úr az Eucharishtiában, beleírva ebbe az áldozati és lakomai jelenlétbe a szeretetétől megújult emberiség ígését” (20. pont). Gyakran idézi a nagy ökumenikus enciklikáját „*Ut unum sint*” (1995.). Óv egy elsietett eljárástól, az eucharisztikus közösség tekintetében és emlékezetbe idézi a Kánonjogi Kódex és az Ökumenikus Direktórium rendelkezéseit (vö. 43-46. pont). Ameddig az egyházi közösség látható köteléke létre nem jön, addig nagy visszafogottság szükséges. Világossá teszi, hogy „*jelenleg (30. pont) mindenekelőtt a püspöki hivatal apostoli successio-jában mutatkozó hiányosságok miatt a reformációs egyházak hivatalai nem ismerhetők el*”. (A 30. pont itt hivatkozik az Ökumenikus Dekrétum 22.; 27-30, 45-46. pontjaira). Ez a visszafogottság csak az első pillantásra tűnik annak, hiszen egy sor kihívást támaszt a teológia és a keresztények együttélése számára. Sok minden már lehetséges és szükséges a keresztények egymás közti életében és tanúságtételében. Az Úr asztalánál való közösség eléréséig még nemcsak több időre van szükségünk, hanem néhány nagyobb akadály legyőzésére is. Ezt az előttünk álló, 2003. májusi Berliini Ökumenikus Egyházi Nap előtt újra tudatosítanunk kell.

#### 1.8.3. Az enciklika fogadtatása protestáns testvéreink részéről

##### ***A Lutheránus Világszövetség általános titkárának prof. dr. Ishmael Noko megnyilatkozása***

Akár a II. János Pál pápa korábbi enciklikái ez a dokumentum is erősen pasztorális beállítottságú. Lényege szerint az enciklika a római katolikus keresztényeknek címzett, és a tartalma is specifikusan római katolikus. Mégis a dokumentum nagy részét - beleértve az úrvacsora spirituális jelentéséről szóló fejezeteket - a lutheránusok is elfogadhatják. Mivel az úrvacsorát Krisztus alapította, aki önmagát ebben a szakramentumban mindazoknak odaajándékozta, akik a keresztség által öbelé tagozódtak, ezért az úrvacsora ünneplés határai az egyetemes Egyházban nem fedhetők le annak egyházi intézményeivel. Még a Római Katolikus Egyház is elismeri ezt. Ebben a helyzetben az Egyház látható egységének keresése az aktuális ökumenikus dialógus központi törekvése. A teljes egyházi közösségről alkotott egyetértés által növekedhetne az Egyház egységének láthatósága. Az enciklika megemlíti az utóbbi években megcélzott jelentős eredményeket a Római Katolikus Egyházzal való ökumenikus dialógusban. Az enciklika valójában alkalmat ad egy olyan jövőbe vetett reményre, amelyben a mi keresztény hitünkben való teljes közösség megvalósulhat. Ezzel egyidejűleg újra hangsúlyozza az értelmezést, hogy a reformáció egyházai, melyek nem állnak teljes közösségben a Római Katolikus Egyházzal és melyeknél hiányzik az egyházi

rend, ezekben az egyházakban az Eucharisztia teljes értékű realitása nem adott. Ez a kijelentés azt mutatja, hogy a II. Vatikáni zsinat óta folytatott ökumenikus párbeszéd hosszú évei, ami az Eucharisziára és annak az intézményes Egyházhoz való viszonyára is vonatkozott, a Tanítóhivatal oldaláról ezen a területen nem eredményezett új kezdeményezéseket. (Csodálkozva állapítja ezt meg). Felvetődik továbbá a kérdés, hogy mennyiben lehet hatásuk a bilaterális dialógusoknak a Római Katolikus Egyházra nézve az Eucharisztia kiszolgáltatására vonatkozó szabályok és előírások tekintetében. A Megigazulásról szóló közös nyilatkozat (1999) hivatalosan az Evangélium alapigazságaiban egyetértést juttatott kifejezésre. Lassan megértjük, hogy egy ilyen egyetértésnek az egyházi gyakorlatra levont közvetlen következtetéseinek útjában ekkleziológiai és egyházjogi tényezők állnak. Az, hogy az intézményes egyházi kapcsolatokra nézve semmiféle következtetést nem vontak le az elméleti egyetértésből, ennek negatív kihatásai lehetnek az ökumenikus mozgalomra. Emiatt a tanbeli kérdésekben való egységesülésnek az értéke megkérdőjeleződik. Mindazok, akik az ökumenikus dialógusokat nyomon követik, vagy abban részt vesznek, világosan látják, hogy az *intercommunio* és a koncelebráció egy sokkal nagyobb fokú egyházi közösség elemei és a Római Katolikus Egyházzal való kapcsolatban a közeljövőben nem várható. Jelenleg az a kérdés, hogy egy teljes közösséghez vezető úton a kölcsönös eucharisztikus vendégbarátság tekintetében hogyan szélesíthetők ki átmeneti pasztorális rendelkezések. Ez a kérdés különösen az olyan tradíciókban égető sürgősségű mint a lutheri, ahol a szakramentumok az Egyház értelmezésének és egységének központjában állnak. Meg kell erősítenünk fáradozásainkat nemcsak az ökumenikus dialógus, hanem az imádság és a közös élet területén is, hogy egyházaink szakramentális élete - amelyekben Krisztus maga van jelen valóságosan – egyre kevésbé legyen egy olyan terület, ahol egyenatlenség uralkodik, hanem egyre inkább az egység isteni forrásává váljon, amelyért Jézus imádkozott, és amelyet mindnyájan vágyakozva várunk.

***A VELKD katolikus megbízottjának dr. Johannes Friedrich tartományi püspöknek az állásfoglalása***

Az enciklika egyik érdeme, hogy az istentiszteletnek az Egyház számára való központi jelentőségét kifejező módon nyomatékosította. Ezzel, mint Evangélikus Egyház alapvetően és örömmel egyetérthetünk. Persze, számunkra hiányzik a hasonló felértékelése az igének. Az Evangélikus Egyház nézőpontjából mindig ragaszkodni kell ahhoz, hogy az Egyház ígére és szakramentumra alapul és ige és szakramentum által cselekszik.

Általában elmondható, hogy ebben a szövegben sem egy új tanítás nem lett kibontva, sem pedig egy ismert tanítás nem lett kiélezve. A II. Vatikáni zsinat álláspontja az Egyház



szakramentalitásáról meg lett erősítve az enciklikában avégett, hogy az Egyház és az Eucharisztia elválaszthatatlan összetartozását ismétlje. Az úrvacsorának a felszentelt papsággal való szigorú összekapcsolását és egy szakramentálisan eltúlzott egyházértelmezést az Evangélikus Egyház nem oszthat.

A 30. fejezetben az ökumenikus aktivitásokat határozottan méltatja. A pápa azt mondja *„Hálát kell adnunk a Legszentebb Szentháromságnak, hogy e témakörben oly jelentős előrelépések és közeledések történtek, melyek felébresztik a reményt a hit eljövendő teljes közösségére”*. Ezzel világossá válik, hogy ebben a dokumentumban nem egy antiökumenikus vagy ökumené kritikus állásfoglalásról van szó. Az egyházi közösséget még nem értük el a *transsubstantiatio*-tan és a felszentelt papság terén mutatkozó eltérő álláspontok miatt. Ezért nem lehet mise helyett ökumenikus ige-istentiszteletet tartani és ezért nem lehetséges az eucharisztikus vendégbarátság. Egyúttal ezen a helyen a dokumentum ajtókat nyitott meg ill. hagyott nyitva, amennyiben nem zárja ki a vasárnapi ökumenikus ige-istentiszteletet a mise mellett. Ezt írja azonban: Az ökumenikus igeliturgia és a közösen végzett imádság *„...az ilyen –megfelelő körülmények között önmagukban dicséretes – szertartások és találkozók előkészítik a vágyott teljes közösséget, az eucharisztikus közösséget is beleértve, de nem helyettesíthetik azt”*. Ez egy fontos jelzés Rómából, mely által minden ökumenikus érületű ember bátorítva érezheti magát.

Meglepetésemre nemcsak az eucharisztikus liturgiának közös ünneplése (45), hanem a kölcsönös eucharisztikus vendégbarátság (44) is generálisan el lett utasítva. Kifejezően idézi a pápa az „Ut unum sint” enciklikából: *„Mégis nagyon vágyódunk arra, hogy az Úr egyetlen Eucharisztiaját közösen ünnepeljük, és ez a vágy már közös dicséret és könyörgés tárgya. Közösen fordulunk az Atyához, és ezt egyre inkább egy szívvel tesszük”*. Ezzel ezen a helyen legalábbis a közös célért való ökumenikus fáradozást kifejezetten pozitívan értékeli.

Sőt a 45. pontban az eucharisztikus vendégbarátság megnyitását találjuk egyes különleges esetekben, egyes olyan személyeknek, akik olyan egyházak, vagy egyházi közösségek tagjai, akik nincsenek teljes közösségben a Katolikus Egyházzal.

A 46. pont kiterjeszti ezt a bűnbocsánat és a betegek kenetének szentségére is, ha *„vágyódnak fogadni e szentségeket és szabadon kérik és kifejezik azt a hitet, amelyet a Katolikus Egyház vall e szentségekben”*. Itt egy esélyt látunk a különböző felekezetű házaspárok és családok számára.

Az enciklika egyrészt egy megújult kísérlet arra, hogy egy dogmatikus tanítói irattal reagáljon pasztorális szükségekre (paphiány, vegyes házasságok) és ökumenikus kérdésekre. Másrészt lelkipásztori kérdések, akárcsak az ökumenikus aktivitások nagyon méltatva lettek. Az új dokumentumban arra való törekvést látok, hogy a római katolikus eucharisztia-

tanra emlékeztessen és azt kifejtse, mégpedig egyidejűleg óvatosan a pasztorális és ökumenikus kérdések felé nyitva vagy legalábbis a perspektívákat nyitva hagyva. Hogy a dokumentumot teljes kihatásában méltassuk, meg kell állapítsuk, hogy az utolsó nagy eucharisztikus enciklikákhoz képest (Caritatis Studium 1898. és Mirae caritatis 1902., melyeket XIII. Leó pápa tett közzé) ökumenikus szempontból sokkal inkább segítségünkre van. A Lutheránus Világszövetség 1947-ben Lundban (Svédország) alakult, azóta 136 tag egyházat számlál, 76 ország lutheránusai tartoznak hozzá.

A *Német Protestáns Egyház Zsinata* kibocsátott egy egyezményt az enciklikát illetően, amelyben azt olvassuk, hogy az enciklikában bemutatott katolikus tanítás nem volt új, de „*durva (udvariatlan) módon*” lett bemutatva.

### ***Az EKD (Németország Evangélikus Egyházai) egyházi hivatalának reakciója***

Az enciklika egy, jóllehet nagyon különleges pap, végrendeleti nyilatkozata. Személyes karaktert visel, és az ismert úrvacsora- és hivatal-értelmezést erősíti meg. A dogmatikus és ökumenikus dimenzió abban ismerhető fel, hogy az enciklika ismételten ragaszkodik a Katolikus Egyház különös szolgálati vagy felszentelt papságához, mint az Eucharisztia nélkülözhetetlen előfeltételéhez. A szöveg nagy részében egy szigorú és kiélezett katolikus úrvacsora teológia jellegét viseli és korábbi megnyilatkozások vonalában áll és marad. Ezért a Berlini Ökumenikus Egyházi Napok tekintetében is józanul meg kell állapítanunk, hogy jelenleg az úrvacsora közös ünneplése és értelmezése nem tűnik lehetségesnek. Az Egyházi Tanács ebből kifolyólag a néhány héttel ezelőtt publikált „*Az úrvacsorának az Evangélikus Egyházban való értelmezéséhez és praxisához adott iránymutatás*” című könyvre utal. Abban átfogóan bemutattuk, hogy evangélikus értelmezés szerint az az úrvacsora, melyet az Evangélikus Egyházban ünnepelnek, a teljes érvényesség tekintetében semminek sincs híjával. Az Evangélikus Egyház, ezért nem lát lehetőséget arra sem, hogy a megkeresztelt keresztényeket az eucharisztikus vendégbarátságtól visszatartsa, amennyiben azok a saját egyházaikban az úrvacsorára meg vannak hívva. Hannover, 2003. április 17. Christof Vetter

### ***Gregory Cameron az Anglikán Communio Hivatala ökumenikus ügyeinek igazgatója***

Az Anglikán Communio Hivatala tisztelettel értesült az enciklikáról. Öszentsége a pápa megfelelő pillanatot választott arra, hogy minden keresztény figyelmét felhívja az Eucharisztia keresztény hitéletben betöltött központi fontosságára, és ékesszólóan kifejezte újra ezen szakramentum római katolikus értelmezését. Újra megállapította a fennálló korlátait az eucharisztikus osztozásnak, amint azt a kánonjog meghatározta. Nagyon reméljük, hogy az

enciklika az Anglikán Communio és a Katolikus Egyház közötti kölcsönös dialógus egy eszközeként el lesz fogadva tanulmányozás végett. 2003. április 23.

### ***Az EKD tanácsának nyilatkozata az Ökumenikus Egyházi Nappal kapcsolatban***

Minden evangélikus úrvacsora ökumenikus jelleget visel magán

A Berlini Ökumenikus Egyházi Nap előtt néhány héttel és az enciklika után néhány nappal így nyilatkozik az EKD tanácsa: Evangélikus értelmezés szerint a prédikációs istentiszteletnek azonos rangja van mint az úrvacsora istentiszteletnek. De az evangélikus úrvacsora istentiszteleteknek is van egy ökumenikus dimenziójuk, azokban Jézus Krisztus a kenyér és a bor színe alatt jelen van közösségében. Ezt emelte ki az EKD januári úrvacsorával kapcsolatos írásában. Jézus Krisztus ennek a lakomának egyszerre az ajándéka és az ajándékozója. Mindenek előtt: maga Krisztus a meghívó. Krisztusnak ezen meghívása fontosabb mint a hivatal értelmezésben mutatkozó bármilyen konfesszionális különbségek. Ezen belátás miatt minden megkeresztelt keresztény meg van hívva az evangélikus úrvacsorához, aki csak a saját egyháza *ordo*-ja szerint az úrvacsorához járulhat. Az enciklika világos lekorlátozásokkal van összekapcsolva. Ezek a tárgyak szerint nem új lekorlátozások goromba, rideg, éles formában jöttek elő az enciklikában, melyek megterhelték az Ökumenikus Egyházi Napra vonatkozó diszkussziót. Az EKD tanácsa ezért egy, már az úrvacsora írásban kifejtett tényre emlékeztet: a Szentírás semmilyen indokot nem tartalmaz arra nézve, hogy az úrvacsora érvényességét egy apostoli *successio*-ban álló papsághoz kapcsolja. Az úrvacsora istentiszteletet ordinált lelkésznők és lelkészek egy biblikusan megalapozott és felelős formában vezethetik, és ebben az apostolokhoz való hűségben állnak. Wülfinghausen /Hannover, 2003. Április 25. Christof Vetter (15 tagja van az EKD-nak)

### ***1.9. II. János Pál, Ecclesia in Europa, 2003***

Három fő részre tagozódik az enciklika: A remény evangéliumának hirdetése, A remény evangéliumának ünneplése, A remény evangéliumának hirdetése. A remény evangéliumának ünneplésével kapcsolatban, a 75. pontban beszél az Eucharisziáról, eszkatológus perspektívában.

### ***1.10. II. János Pál, Mane nobiscum Domine levele az eucharisztikus év megnyitására***

A 2004-es Eucharisztia év megnyitására készült. Lényegileg összefoglalja az Ecclesia de Eucharistia című enciklikát, de sajátos, lelkesítő hangsúlyokkal, közérthető módon. Az Emmauszi tanítványok történetén keresztül eredeti módon mutatja be az ige és az Eucharisztia egymásra utaltságát. A Máriával együtt Krisztusra fordított tekintetünket akarja elvezetni a

világosság misztériumának szemlélésén keresztül (II. fejezet) a testvér megpillantásán át (III. Az Eucharisztia mint a communio forrása), az evangéliumra és szolidaritásunkra éhes embertársainkig (IV. Az Eucharisztia a „misszió” kiindulópontja és programja). A szolidaritás kifejezés egyre gyakoribb a Hit és Egyházszervezet Eucharisziával kapcsolatos kijelentéseiben is.

## **2. Kongregációs dokumentumok**

### *2.1. Rendelkezés az Eucharisztia titkának megünnepléséről, Szent Rítuskongregáció 1967*

Ez a dokumentum, teológiai megalapozó részében ragyogó kompendiumát nyújtja a II. Vatikáni zsinat Eucharisziával kapcsolatos kijelentéseinek, majd konkrét gyakorlati rendelkezéseket mond ki, melyek segítenek abban, hogy a Zsinat tanításai ne maradjanak holt betű, hiszen a *lex orandi-lex credendi* elv alapján azok mélyen bevésődhetnek az emberi lélekbe. Az Eucharisztia *communio*-jellegét fejezi ki az a rendelkezés, hogy lehetőleg az adott misében konsekrált Hostia-t vegyük magunkhoz, így a jelek szintjén jobban kifejezhetjük, hogy egy kenyér, egy test vagyunk (31. pont).

### *2.2. A Hittani Kongregáció „Mysterium Ecclesiae” nyilatkozata 1973*

Az Egyház misztériuma, amelyet a II. Vatikáni zsinat új fényben világított meg több teológus írásának lett visszatérő tárgya. Nem kevés tanulmány ezek közül odáig jutott, hogy alapvető kérdésekben is ellenkezett a katolikus hittal. A Hittani Kongregáció ezért szükségesnek tartotta összegyűjteni azokat az igazságokat, amelyeket korunkban megkérdőjeleznek. Témánk szempontjából az I. és a VI. fejezet jelentős. Az I. fejezet *Krisztus Egyházának egysége* címet viseli és gyakorlatilag megismétli az UR 3; UR 4; LG 8 tanítását, amit majd a Dominus Iesus nyilatkozat is idéz, szintén a relativizáló tendenciákkal szemben. Idéz még VI. Pál *Ecclesiam suam* enciklikájából és az UR 6-8-ból. Jelentős még *A Krisztus papságához társult Egyház*

című VI. fejezet. Itt téves értelmezések miatt újra meg kell erősítenie a zsinati tanítást: „Az Úr Krisztus az ő Egyházának részt adott papságából, amely egyrészt a hívek általános papságát jelenti, másrészt a szolgálati, vagy hierarchikus papságot. Ezek nem csak fokozatilag, hanem lényegileg különböznek, mégis kölcsönösen kiegészítik egymást az Egyház közösségében<sup>368</sup>.”

---

<sup>368</sup>

Ld. LG 10.

A hívek általános papságát is kifejezetten nagyra értékeli dokumentum: azok, akik a keresztségben újjászülettek „királyi papságuk erejével részt vesznek az eucharisztikus áldozatban, és azt a szentségek felvételében, az imádságban és hálaadásban, a szent élet tanúságtételével, önmegtagadással és tevékeny szeretettel valósítják meg”<sup>369</sup>.

A szolgálati papság pedig Krisztus, a Fő személyében cselekedve ajánlja fel eucharisztikus áldozatot Krisztus és az ő misztikus testének tagjai nevében<sup>370</sup> a Szentlélekben az Atyaistennek. Ellenkező véleményekkel szemben megerősíti a dokumentum, hogy a szolgálati papságot az apostoli időktől fogva kimutathatóan változatlanul szent rítus keretében ruházták át (ld. 1Tim 4,15; 2Tim 1,6) és ez a rítus eltörölhetetlen karaktert ad és nem csak kegyelmet egy funkció betöltéséhez. „Csak pap cselekedhet Krisztus személyében, és csak pap vezetheti és valósíthatja meg az áldozati lakomát, melyben Isten népe Krisztus felajánlásával egyesül”<sup>371</sup>. Ezt konkrét visszaélések miatt kell kihangsúlyoznia a dokumentumnak.

### 2.3. A Hittani Kongregáció „*Communio notio*” írása 1992

A Hittani Kongregáció, félreértelmezések tisztázása végett szükségesnek tartotta, hogy szóljon az Egyház *communio*-ként való értelmezésének néhány aspektusáról

Itt is megfigyelhető a törekvés, hogy a *communio* fogalomba integrálják mindazokat a tartalmakat, amelyek az Egyház gazdagságát kifejezik. Sok megközelítés ugyanis „teljesen elégtelen, mert nem tudatosítja, hogy az Egyház a *communio* misztériuma, nem eléggé integrálták az Isten népe és a Krisztus teste fogalmába és nem ad kellő hangsúlyt az Egyház, mint *communio* és mint a *sacramentum* viszonyának”. A harmadik pont **a *communio* fogalom definícióját** adja: „A *communio* minden egyes emberi lény személyes egysége a Szentháromsággal és az emberiség többi részével, mely a hittal<sup>372</sup>, a földi Egyház valóságában veszi kezdetét és az égi Egyház eszkatológikus beteljesülése felé irányul<sup>373</sup>.

A *communio* mindig kettős dimenziót foglal magában: egy vertikálist (*communio* Istennel) és egy horizontálist (*communio* az emberek között). A *communio* ajándék Istentől, Isten

---

<sup>369</sup> LG 10.

<sup>370</sup> Ld. VI. Pál, Sollemnis Professio Fidei, 24, AAS 60 (1968), p. 442.

<sup>371</sup> Püspöki Szinódus, 1971: I. De sacerdotio ministeriali, pars prima, n. 4, AAS 63 (1971), 906.

<sup>372</sup> EV 1/18. EV1Jn 1,3: „Amit láttunk és hallottunk, azt hirdetjük nektek is, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis közösségben vagyunk az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal.” 1 Kor 1,9; II. János Pál: Christifideles laici apostoli buzdítás 1988. XII. 30. n. 19.

<sup>373</sup> Fil 3,20-21; Kol 3,1-4; Lumen Gentium 48.

*kezdeményezésének gyümölcse. Az új kapcsolat az ember és Isten között - amely Krisztusban van megalapozva és a szentségeken keresztül közlődik - kiterjed az emberek közti új kapcsolatra is*”. Egy eucharisztikus ekkleziológiának tehát, ha nem akar elégtelennek bizonyulni, nem szabad egy leszűkített *communio* fogalommal operálnia, hanem ki kell tárulnia mind vertikális, mind horizontális irányba, és épügy a láthatókra és a láthatatlanokra. Az 5. pont szerint az Eucharisztia az a hely, ahol az Úr, testével táplálva testté formál minket. Ez a közösség nem csak földi. A szentek tiszteletének (különösen Szűz Mária) a lényege ezért megfelel az Egyház mélységes valóságának, amely a közösség misztériuma (6.).

A II. fejezet az egyetemes Egyház és részegyházak viszonyáról szól: *„az egyetemes Egyház jelen van bennük minden lényeges elemével (33)”* (7.). Egyesek tévesen azt állítják, *„hogy minden részegyház önmagában teljes alany és az egyetemes Egyház a részegyházak kölcsönös egymás elismerésének az eredménye... Amikor a részegyház gyengíti valódi közösségét az egyetemes Egyházzal, belső egysége is kárt vall (37)”* (8.).

Az egyetemes Egyház *„nem gondolható el a részegyházak összességéként vagy a részegyházak föderációjaként (41), mivel ontológiailag, az Egyház egy és egyetlen, megelőzi a teremtetést (42), és életet ad a részegyházaknak, mint lányainak”* (9.).

A részegyházak az Egyházban vannak és belőle valósulnak meg (45) (10.). Ez nem hasonlítható ahhoz, ami a tisztán emberi csoport vagy a társadalom egésze és részei közt van.

A III. fejezet: Az egyházak közössége, Eucharisztia és püspökség

Szükséges az egység és a közösség a részegyházak között az Eucharishtiában és a püspökségben (11.). *„Az eucharisztikus ekkleziológia újrafelfedezése, noha kétségtelen értékekkel rendelkezik, néha egyoldalúan helyezi a hangsúlyt a helyi Egyház princípiumára. Azt állítják, hogy ahol az Eukarisztiát ünneplik, ott az Egyház titkának teljessége jelen van, oly módon hogy, az egység és egyetemesség semmilyen más princípiuma nem lényeges. Nem veszik figyelembe eléggé, hogy éppen az Eucharisztia teszi lehetetlenné a részegyház bármilyen önelégültségét. Valóban az Úr eucharisztikus testének egysége és oszthatatlansága magában foglalja misztikus testének egységét, amely az egy és oszthatatlan Egyház. Az eucharisztikus központból fakad minden ünneplő közösség, minden részegyház szükséges nyitottsága. Éppen ezért is a péteri szolgálat léte, amely a püspöki testület és az egyetemes Egyház egységének alapja, mélységes megfelelésben van az Egyház eucharisztikus jellegével”* (11.).

A 13. pont szerint a püspök látható princípiuma és alapja a részegyház egységének (55), de **ahhoz, hogy minden részegyház teljes értelemben Egyház legyen** – részleges jelenléte az

egyetemes Egyháznak, minden lényeges elemével, így az egyetemes Egyház modellje alapján konstituálódva – **jelen kell lennie benne** mintegy saját elemként, az Egyház legfőbb tekintélyének: **a püspöki kollégiumnak, „fejével a római pápával együtt és soha nem e fő nélkül” (56).** Az egyetemes Egyháznak saját elemei: a római püspök primátusa és a püspöki kollégium, belső alkotórészei minden egyes részegyháznak. Tehát *„Péter utódjának szolgálatát nemcsak globális szolgálatként kell látnunk, amely a részegyházakat 'kívülről' éri el, hanem már az egyes részegyházak lényegéhez tartozik 'belülről' „(58).*

*„A liturgia megmutatja azt: hogy az Eucharisztia minden ünneplésének végrehajtása egységben van nemcsak a saját püspökkel, hanem a pápával, a püspöki renddel, a teljes papsággal és a néppel is (62). Az Eucharisztia minden érvényes ünneplése kifejezi ezt az egyetemes egységet Péterrel és az egész Egyházzal, vagy objektíve igényli, mint a Rómától elszakadt keresztény egyházak esetében” (63) (14).*

Az Egység és különbözőség az egyházi közösségben című IV. fejezetben olvashatjuk még: Ahol meg van az apostoli folytonosság és az érvényes Eucharisztia (ortodoxia), ott kiérdemlik a részegyházak címet (74).

**Az egyetemes Egyházzal való „közösség, Péter utódja által képviselve, nem külső kiegészítője a részegyháznak, hanem egyike belső alkotóelemeinek” (18).** A szó legteljesebb értelmében vett eucharisztikus ekkleziológia ezek alapján csak ott lehetséges, ahol a legmélyebb és legtágasabb a communio tartalma, s ezért ki kíván terjedni az egység szolgájával, a pápával való közösségre is.

#### 2.4. A Hittani Kongregáció „Dominus Jesus” nyilatkozata 2000

A Megigazulásról szóló dokumentumban használták az „egyházaink” kifejezést. A lábjegyzetben azonban már ott is olvashatjuk, hogy itt nem kívánjuk tisztázni, hogy mit értünk Egyház alatt. A Hittani Kongregáció és a Keresztények Egységének Pápai Tanácsa utólagos tisztázó dokumentumában már nem is használja azt a kifejezést, hogy Evangélikus Egyház, hanem „az evangélikusok”-ról beszél. Már az *Unitatis Redintegratio* zsinati dokumentum is kimondta, hogy azok tekinthetők Egyháznak, akik az Eucharisztia teljes titkát megőrizték. A *Frankfurter Allgemeine Zeitung* így írt a dokumentum megjelenésekor: *„Ökumenikus kapcsolatról beszélni két olyan résztvevő között, amelyek közül az egyik nem ismeri el a másik Egyház-voltát, nevetséges (az ökumené így nem jelentene mást), mint a római katolicizmus tetője alatti egyesülést”; „ami most beköszöntött, az az ökumené hosszú hallgatásra ítélese”.* Az EKD Tanácsának Elnöke, Kock szerint *„a reformáció egyházait az*

*egyházi rangsor legalsó fokára helyezték*”, a szándék nyilvánvaló „minden más egyházat a Rómához való visszatérésre bírni, ezzel minden ökumenikus reménységet egyszersmind eltemetni”. Karl Lehmann mainzi püspök (a Német Katolikus Püspöki Kar elnöke) több érzékenységet kívánt volna a nyilatkozat formájával és időzítését tekintve, ugyanakkor hamis udvariaskodásnak tartaná, ha az ökumenizmus határait nem mondanánk ki. Az új évszázad első évében, szeptember 5-én tették közzé a nyilatkozatot és szeptember 3-án avatták boldoggá IX. Piust, aki a I. Vatikáni Zsinaton a pápai tévedhetetlenség dogmáját kihirdette és aki az antimodernista dekrétum szerzője. A dokumentum műfaja se nem dogma, se nem enciklika, hanem nyilatkozat, éppúgy mint a testvéregházak kérdésével kapcsolatos megjegyzés. Világosan szól a relativizmus és a pluralizmus ellen, amely minden vallást az üdvösség azonos értékű útjának tart. A reformáció egyházai egyet tudnak érteni az első három fejezettel, ahol Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatás teljességét és véglegességét, Jézus Krisztus egyedüli üdvözítő és közbenjáró szerepét és a Szentlélek szerepét hangsúlyozza. Egyet tudnak érteni az evangélikusok az olyan kijelentéssel mint pl. „Isten országa....nem azonos az Egyház látható valóságával”. Nem tudják elfogadni viszont azt, amit a „testvéregházakkal” kapcsolatban tett megjegyzésében kifejt. A 16. pontban ezt olvassuk: „A hívőknek vallaniuk kell, hogy – az apostoli jogfolytonosságban gyökerező (LG 20) – történeti folytonosság van a Krisztus által alapított Egyház és a Katolikus Egyház között: Krisztus egyetlen egyháza, ...e világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányozott Katolikus Egyházban létezik (*subsistit in*)” (LG 8). A *subsistit in* ('létezik') kifejezéssel a II. Vatikáni Zsinat két tantételt akart összhangba hozni: az egyik az, hogy Krisztus Egyháza a keresztyének megosztásai ellenére a maga teljességében csak a Katolikus Egyházban létezik; a másik, hogy „a megszentelés és az igazság sok eleme létezik határain kívül” (LG 15, UR 3), vagyis azokban az egyházakban és egyházi közösségekben, melyek még nincsenek teljes közösségben a Katolikus Egyházzal”<sup>374</sup>. A 17. pontban azt olvassuk, hogy „Krisztusnak tehát egyetlen Egyháza van, mely a Péter utóda, s a vele közösségben lévő püspökök által kormányozott Katolikus Egyházban létezik...azok az egyházi közösségek ellenben, melyek nem őrizték meg az érvényes püspökséget és az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát (UR 22), nem

<sup>374</sup>

Ezért ellenkezik a zsinati szöveg hiteles jelentésével azok értelmezése, akik a *subsistit in* formulából azt a tételt vezették le, hogy Krisztus egyetlen Egyháza a nem katolikus egyházakban és egyházi közösségekben is létezhet. „ezzel szemben a Zsinat azért választotta a *subsistit* szót, hogy rávilágítson: az igaz Egyháznak egyetlen léte (*subsistentia*-ja) van”, még látható határain kívül csupán „az Egyház elemei léteznek, melyek – mivel magának az Egyháznak elemei – a katolikus Egyház felé irányulnak és vezetnek” (Hittani Kongregáció: Megjegyzések Leonardo Boff, Egyház: Karizma és hatalom c. könyvéhez): AAS 77 (1985) 756-762.



*egyházak a szó sajátos értelmében; mindazonáltal akiket e közösségekben megkeresztelnek, azok a keresztség révén beletestessülnek Krisztusba, ezért bizonyos, jóllehet tökéletlen közösségekben vannak az Egyházzal*” (UR 3). *„Ezért a hívőknek nem szabad azt képzelniük, hogy Krisztus Egyháza nem más, mint – elkülönült, de valamilyen formában mégis egy – egyházak és egyházi közösségek bizonyos összessége; s azt sem gondolhatják, Krisztus Egyháza ma már igazából sehol sem létezik, hanem csak célnak tekinthető, mely felé minden egyháznak és közösségnek törekednie kell*” (Mysterium Ecclesiae 1.pont).

#### 2.4.1. A dokumentum római katolikus olvasata

Ratzinger bíboros elmondja a dokumentum háttérével és jelentésével kapcsolatban, hogy az elsősorban a relativizmus és a vallásos pluralizmus eluralkodó jelenségével szemben fogalmazódott meg sürgető iránymutatásként. Ezek az irányzatok a történelmi Jézus és Isten azonosságát elvetik és azt mondják, hogy emberi korlátai miatt kinyilatkoztatása is lehatárolt, ezért a többi vallás komplementer módon kiegészíti a keresztény kinyilatkoztatást. Ezen irányzatok szerint éppen ezért az Egyház hittételei sem rendelkezhetnek az abszolút szükségszerűség értékével és a Krisztusban feltárt egyetemesen kötelező igazságot fundamentalizmusnak tartják és *„merényletnek a modern szellemiség a szabadság és a tolerancia ellen”*. A dialógus *„többé nem az igazságra vezető út, hanem a saját vélemény, hit, meggyőződés felvetése a másoké mellett ugyanazon a szinten, következésképpen a párbeszéd az egymás közt relatív állásfoglalások egyszerű cseréjére szorítkozik”*. Tarcisio Bertone (a dokumentum másik aláírója) érsek a nyilatkozat műfaját és tanbeli tekintélyét megvilágítva elmondja, hogy az egy kongregáció munkájának gyümölcse a perfektus aláírásával, de mivel a záradékban az szerepel, hogy II. János Pál pápa a nyilatkozatot *„biztos tudással és apostoli tekintélyével érvényesítette, megerősítette”* ezért e a legfőbb egyházi tekintély súlyát hordozza, ennél fogva nem a Hittani Kongregáció egy lehetséges véleményét tükrözi, hanem kötelező erejű a katolikus keresztények számára. A *„szilárdan hinni kell”* formula a tanítás *definitív* erejét húzza alá. Monsignore Fernando Ocáriz (A Kongregáció konzultora) a dokumentum *ekkleziológiai* tartalmát tekintve a II. Vatikáni zsinattal áll összhangban amikor azt mondja, hogy Krisztus egyetlen Egyházat alapított, mely a Katolikus Egyházban, élén a Péter-utód pápával, és a vele egységben lévő püspökökkel áll fenn (*subsistit*). Ezzel a Zsinat azt akarta hangsúlyozni, hogy Krisztus Egyháza a történelmi megoszlások ellenére folyamatosan létezik a Katolikus Egyházban, még hozzá a maga teljességében, míg azon kívül, ha nem is a teljesség, de a megszentelődés és az igazság elemei vannak jelen. Ennek

fényében megállapította, hogy a nyilatkozat szerint az apostoli folytonosságot, a püspökség és az Eucharisztia helyes értelmezését megőrző ortodox egyházak ugyan nem részesülnek a Krisztus alapította Egyház teljességében, mindazonáltal részesülnek abból a teljességből, melynek látható jele a Katolikus Egyház. Ezzel szemben azok a közösségek, melyekben nem létezik az apostoli folytonosság és az Eucharisztia teljes értelmezése, még kisebb mértékben hordozzák a részt a teljességből, és ezért illeti őket az egyházi közösség, és nem pedig az Egyház kifejezés.

Puskás Attila: A Hittani Kongregáció „*Dominus Iesus*” kezdetű nyilatkozatának értelmezése<sup>375</sup>, in *Teológia* 2001.1-2 szám, 54-59.

Ez a referátum Kerekeasztal beszélgetés a MEÖT rendezésében, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2000. Október 19. Ez a beszélgetés alkalmat kínált immár az álláspontok higgadtabb, és az egymás szempontjaira jobban odafigyelő megvitatására. Az Egyház egyetlensége és egysége című IV. fejezettel foglalkozik. A dokumentum csupán kivonatoltan és csak annyit vázol fel a Katolikus Egyház önértelmezéséről (vö. főleg a másfél oldallal a IV. fejezetben), amennyire mondanivalója szempontjából feltétlenül szüksége volt, mert fő témája nem az Egyház, hanem Krisztus egyetlensége és megváltói művének egyetemessége (12 oldal). A sajtóban gyakran úgy tüntették fel a dokumentumot, mint egy ökumenizmusra mért csapást, pedig hogy erről szó sincs, azt mind a pápa októberi beszéde, mind a püspökök és felelős teológusok nyilatkozatai mutatják. Egyfelől érthető a mérsékelt bírálók közös kifogása, hogy a dokumentum nem építette be pl. a katolikus-evangélikus teológiai munkacsoportok eredményeit, másrészt amíg ezek az eredmények nincsenek jóváhagyva Katolikus Egyház Tanító Hivatala által, addig egy kötelező érvennyel fellépő dokumentumban nem szerepelhetnek. Mindazonáltal utalhatott volna arra a dokumentum, hogy az említett kérdésekben párbeszéd folyik. Mérsékelt bírálatok elismerik, hogy lényegében a II. Vatikáni zsinat tanításának megismétléséről van szó, mind a „*subsistit in*” (LG 8; UR 3) mind az egyházak és az egyházi közösségek megkülönböztetése tekintetében (LG 15; UR 3; UR19) az *Eucharisztia* és apostoli *successio* kritériuma alapján (UR 15; 22). Az Egyház hivatalos megnyilatkozásaiban következetesen használta az említett zsinati helyek terminológiáját, kivételt csupán a Megigazulásról szóló dokumentum „egyházaink” kifejezése

---

<sup>375</sup> Kerekeasztal beszélgetés a MEÖT rendezésében, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2000. okt.19. Ez a beszélgetés alkalmat kínált immár az álláspontok higgadtabb, és az egymás szempontjaira jobban odafigyelő megvitatására.

jelent, bár a megjegyzésben ott is olvashatjuk, hogy az aláírók saját egyház-értelmezésüknek megfelelően használják a szót. A protestánsok méltatlankodására az adott okot, hogy az ökumenikus munkacsoportok (pl. katolikus-lutheránus) használják az „egyházaink” kifejezést (pl. *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?* 1986.) Az idézett 17. pontban két téves elképzelés elutasítása következik. Az egyik azzal kapcsolatos, hogy Krisztus Egyháza nem egyházak és egyházi közösségek összessége, és az egyetemes Egyház nem a részek összeadódása által keletkezik, hanem megelőzi a helyi vagy részegyházak létét, melyek éppen belőle jönnek létre, megjelenítve és kifejezve Jézus Krisztus egyetlen, egyetemes, szent, katolikus és apostoli Egyházát (vö. LG 9.) Ezek a részek akkor nevezhetők egyházaknak vagy részegyházaknak, és akkor jelenítik meg az egyetemes Egyházat a maga teljességében, ha az összes lényegi egyházalkotó elemmel rendelkeznek. Az Egyház ezen részegyházak *communio*-ja (LG 23) és ugyanakkor az egyházak az Egyházban és az Egyházból vannak. A másik tévedést elutasítva mondja ki a dokumentum, hogy Krisztus Egyháza nemcsak cél, hanem már reális, hitben felismerhető valóság.

a., A Krisztus Egyháza nem idea, célkitűzés, és nem is csupán láthatatlan lelki valóság, hanem látható, intézményes, strukturális vonásai is vannak (vö. Az Egyház mint szentség LG 1; Az Egyház és a megtestesült Ige analógiája LG 8). Ahogy Krisztusban az isteni és emberi természet nem azonosítható és össze nem keverhető, úgy Krisztus és az Egyház sem, de nem is választhatók szét. Az Egyház nem létezhet Krisztus nélkül, és Krisztus is köti magát az Egyházhoz. Ez utóbbi protestáns részről nem egyértelmű, hiszen ott különböző vélemények vannak, pl. Karl Barth *Kirchliche Dogmatik* c. művében az Egyházat úgy fogja fel, hogy az Isten kezében csak egy eszköz az emberek üdvözítésére. Ezzel szemben a Zsinat felfogásában, új és örök szövetséget kötött az Egyházzal, ezért az Egyház megkapja az ő világ végéig való jelenlétének és a Lélek asszisztenciájának ígéretét és ezért az Egyház az üdvösség egyetemes eszköze nem pedig egy a sok közül. Az üdvösség eszközeit hiánytalanul csak a Római Katolikus Egyházban találhatjuk meg. Az említett „*subsistit*” kifejezés csak az UR 3-mal együtt olvasva értelmezhető helyesen. K. Rahner is helytelenül fordítja a LG 8 ezen kijelentését a „*verwirklicht*” kifejezéssel. A „*subsistit*” teljes fennállást, egész szerinti fennállást jelent. Valószínűleg a skolasztika világából származik a kifejezés, ahol a *subsistentia* a személyt jelenti, azt a valóságot, amely mindennel rendelkezik, ami fennállásához szükséges, nem szenved hiányt semmiben, teljességében létezik. Mire vonatkozik ez a teljesség az LG 8-ban? A protestánsok számára az Egyház *congregatio fidelium* (*communio sanctorum*) nem pedig az üdvösség javaiban megvalósuló közösség. A katolikus felfogás ezzel szemben itt a szakramentalitás szempontjából, az üdvösség eszközeinek teljessége felől (hitvallás, ige, szentségek, pápai primátus) fogalmaz. Mi a

*communio sacramentorum*, nem pedig a *communio sanctorum* szempontjából mondjuk, hogy ez a teljesség fennáll. Ezzel csupán azt állítjuk, hogy a megtestesülés struktúrája érvényes az Egyházra is, ahol az üdvösség jelekben testesül és nem elhanyagolható a jel és az érzékelhető struktúra, nem pedig azt vonjuk kétségbe, hogy a protestánsoknál is működik a Szentlélek. A protestánsok is elfogadják, hogy a keresztség egyszerre tagosít be Krisztusba és az Egyházba, de ez a betagozódás náluk statikus, ahogy a megigazulás is pontszerűbb (így a közösség vonatkozása elhomályosul), persze utána jön náluk a megszentelődés folyamata. Ezzel szemben nálunk ez a betagozódás egy folyamat, amely az Eucharishtiában válik teljessé, az Egyház életében nálunk minden az Eucharishtiára irányul és ebből forrásokozik és ez az ekkleziológiai vonatkozás teljesen hiányzik a protestáns felfogásból.

A protestáns felfogás ellenére az ökumenikus párbeszéd célkitűzése csak a látható és teljes egység az (*ecclesia sacramentorum*) lehet.

b., Krisztus Egyháza már alapításától fogva folyamatosan létező valóság, mely a Szentlélek támogatása miatt nem fogyatkozhat meg épségében.

A II. Vatikáni zsinat a Katolikus Egyház és a nem katolikus keresztény egyházak kapcsolatában a *communio* különböző fokait állapítja meg (teljes, részleges) a hit megvallása, a szentségek vétele és az egyházkormányzat (LG 14) kritériuma alapján. Ezért írja Ratzinger bíboros levelében, hogy „*ahol az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát*” és a püspöki hivatalt nem őrizték meg, azokat a közösségeket nem nevezhetjük „testvéregháznak”, vagy „nővéregháznak” és ott kerülendő „egyházaink” kifejezés, ezeket egyházi közösségeknek kell tekinteni (UR 22.: „tőlünk különvált egyházi közösség-nek”). A DI 17. pont is ezt a kritériumot támasztja alá, de mindhárom szöveg nyitva hagyja a kérdést, hogy mit kell érteni érvényes Eucharishtián és püspökségen. Ezért mondhatja Johannes Friedrich, hogy: „*most már csak arról kell beszélni, hogy mi az egyházi hivatal és az érvényes Eucharisztia*”. Az LG 8. pont szövegezése során a „*subsistit in*” kifejezés helyett az „*est*” kifejezést használták a tervezetben, amit később azért vetettek el, mivel nem akarták mindenestől, egész terjedelmével és kizárólagos értelemben azonosítani Krisztus Egyházát és a Katolikus Egyházat, hiszen „szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság: ezek mint Krisztus Egyházának tulajdonát képező adományok, a katolikus egység ösztöngői” (LG 8). Ez azonban nem jelenti, hogy Krisztus Egyháza a maga teljes létével (*subsistentia*) vö. UR 3: „*Az üdvösség eszközeit hiánytalanul... csak Krisztus Katolikus Egyházában érhetjük el*”) a Katolikus Egyházon kívül is, mint alkotmányos és rendezett társaság fennállna. A pápa, amikor egy kongregáció útján tanít, mint ebben a dokumentumban, akkor azt nem tekintélyének teljes súlyával teszi. A Dominus Iesus nem tartalmaz dogma-definíciót, de kötelezi a katolikus hívőket. Hét esetben szerepel a „*firmiter*

*credendum est*” fordulat, vagy annak változata, amely olyan tanítást jelez, ami a hit letéteményhez tartozik, definitív és végérvényes. Itt persze csupán szentírási, hitvallási, vagy korábbi dogmatizált kijelentések megismétléséről van szó. A kritikus mondatban, amiben a „*susistit*” kifejezés szerepel a „*fideles profiteri tenentur*” (a hívőknek vallaniuk kell) forma jelzi, hogy elfogadásra kötelező, de nem végérvényes, definitív tanításról van szó, ahogy az LG 8-ban sem.

2.4.2. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Elnökségének nyilatkozata a *Dominus Iesus* kezdetű dokumentumról Budapest 2000. szept.14.

*„Egyetértünk a dokumentummal abban, hogy a mai vallási és filozófiai pluralizmus világában fontos meghúzni azokat a határokat, melyek átlépése nem egyeztethető össze a keresztény hittel. Ugyanakkor sajnálatosnak tartjuk (és ez az eddigi dialógus hitelességét kérdésesé teszi)…, hogy a nyilatkozat értelmében más egyházak és egyházi közösségek csak annyiban tekinthetők egyházaknak, amilyen mértékben követik a Katolikus Egyház által meghatározott igazságokat (az apostoli folytonosság, a püspökség és az Eucharisztia helyes értelmezése)”. Aggodalomra okot adónak tartja a dokumentum záradékát („biztos tudással és apostoli tekintéllyel”), mely a dokumentum definitív és kötelező erejét húzza alá. Mindezek ellenére remélik, hogy ez nem jelenti a párbeszéd végét és javasolja, hogy a dokumentumot a történelmi egyházak képviselői közösen tanulmányozzák. Ezt Bábel Balázs, a Magyar Katolikus Püspöki Kar Ökumenikus bizottságának elnöke is javasolja, és egyúttal kinyilvánítja, hogy az „nem tartalmaz semmilyen új tanítást”, csak azt foglalja össze, amit a II.Vatikáni Zsinat dokumentumai és II. János Pál pápa enciklikái az elmúlt évtizedekben megfogalmaztak (ismételve Ratzinger szavait), szept.13.*

2.4.3. A dokumentum református fogadtatása

A Református Világszövetség Főtitkárának Setri Nyomi-nak a levele Edward Idris Cassidy bíboros, a Keresztény Egység Titkársága elnöke részére 2000. szeptember 8. : *„Ez a nyilatkozat értelmezésünk szerint ellentmond a II. Vatikáni Zsinat szellemiségének és ellentétben áll a kapcsolatok azóta történt alakulásával...a konzervatív katolikus irányzat törekvésének körébe tartozik”* szemben a Zsinattal, mely a kapcsolattartás addig elzárt lehetőségeit nyitotta meg és visszahozza a II. Vatikáni zsinat előtti szellemet”. Leírja, hogy éppen a jövő héten kerülne sor a megkezdett dialógus következő szakaszára, és a felmerült

alternatíva ellenére, hogy megszüntetjük a tárgyalás sorozatot, a református egyházak családja, mivel elkötelezte magát az együttműködésre, folytatja a párbeszédet. Az ülésen viszont napirendre tűzzük a felmerült kérdést, hogy a Római Katolikus Egyház hogyan tekinti református családot. Háláját fejezi ki, hogy a Keresztény Egység Titkárságán keresztül eddig oly módon működtek együtt, ami Jézus Krisztus egész Egyházát szolgálta, amelynek – szavai szerint - *„mindketten részei vagyunk”*. Arra hívja fel Cassidy bíborost, hogy *„tisztázzátok, hogy továbbra is azt hihetjük-e, hogy a Római Katolikus Egyház komolyan veszi a „különleges rokonságot és kapcsolatot”* (Dekrétum az ökumenizmusról, 19.), *amely a Római Katolikus Egyházat a protestáns egyházakhoz kapcsolja.*

#### 2.4.4. A dokumentum lutheránus fogadtatása

A Lutheránus Világszövetség főtitkárának Ishmael Noko-nak nyilatkozata 2000. Szept. 8.

Kifejezi, hogy tanulmányozni és megvitatni kívánja ezt a dokumentumot (a testvéregyházak kifejezéssel kapcsolatos kísérő irattal együtt) a római katolikus partnerével. *„Az a tény nem új számunkra, hogy a Római Katolikus Egyház eddig is csak az ortodox egyházakat nevezte testvéregyházaknak”*. Az evangélikus egyházak nem hajlandók azonban elfogadni azokat a kritériumokat (érvényes püspökség, az Eucharisztia titkának teljes megőrzése), amelyeket a Hittani Kongregáció feltételként szab ahhoz, hogy egy közösséget Egyháznak nevezhessünk. Csalódását fejezi ki, hogy a dokumentum nem vette figyelembe a 35 éve folyó ökumenikus párbeszédet, és más lelkiületet tükröz, mint amivel sok evangélikus - római katolikus kapcsolatunk során találkoztunk. Azt állítja, hogy a Megigazulásról szóló közös nyilatkozat megközelítése sokkal inkább segítő jellegű volt, mert az használta ugyan az „egyházaink” szót, de tisztázó megjegyzésében azt állítja, hogy „az „Egyház” szót úgy használták a nyilatkozatban, mint ami az egyes egyházak önértelmezésére vonatkozik, *„anélkül, hogy megoldani szándékoznának valamennyi idetartozó ekkleziológiai problémát”*. A Lutheránus Világszövetség továbbra is az ökumenikus dialógus elkötelezettje marad.

Dr. Harmati Béla püspök véleménye a Vatikán nyilatkozatáról 2000. szept 14.

*„A most megjelent nyilatkozat meglepetés, mert nem felel meg az elmúlt harminc év egyházak közötti párbeszéd-szellemének. Bár nem tartalmaz semmi újat ahhoz képest, amit a II. Vatikáni zsinat vagy a pápai enciklikák időközben megfogalmaztak, nem értjük, miért éppen a*

*millenniumi évben kellett, a jelentős eredményeket elért ökumenikus közeledés... ellenére felhívni a katolikus püspöki konferenciákat arra, hogy a kölcsönös érintkezésben ne nevezzék az ortodox egyházakon kívül a többi egyházat Egyháznak, hanem csak egyházi közösségnek*". Az augsburgi nyilatkozat után ez a nyilatkozat visszalépést hozott, ugyanakkor Jézus követőinek, egyházainknak nincs más útja, mint az egység és megbékélés keresése, a kölcsönös kiengesztelődés.

Dr. Hafenscher Károly: A *Dominus Iesus* egyetemes jellegű hittani nyilatkozatra reflexió<sup>376</sup>

Nagyon méltatja a dokumentum szándékát, hogy hangsúlyozottan akar Jézus Krisztushoz ragaszkodni, páratlan személyéhez és így a centrumra összpontosít, eleget téve az igazságok hierarchiájának, mindent Krisztus uralma alá helyezve. Ez óriási előrelépés szerinte az I. Vatikáni zsinat szelleméhez és kifejezéseihez képest. Komolyan veszi a relativizmus teológiai veszélyét, mely Jézustól független *via salutis* lehetőségeket kínál. Elutasítja azonban, hogy a IV. fejezet az Evangélikus Egyházat más protestánsokkal és anglikánokkal együtt harmad osztályba sorolja, és megjegyzi, hogy az Egységtitkárság nem használta mindig ezt az osztályozást. Mégis II. János Pál pápa október 1-jén elhangzott beszéde indítására várja, hogy a nyilatkozat az *„ökumenikus párbeszéd alkalmas platformja lesz a jövőben*". Aggodalommal tekint vissza a szeptember 3-án tartott boldoggá avatásra, ahol IX. Piusz pápa (az I. Vatikáni zsinat megnyitója), az *antimodernizmus* megszemélyesítője) talán jelzés értékűen került egy szintre XXIII. János pápával (a II. Vatikáni zsinat megnyitója és az *aggiornamento* alakja), és kérdezi *„Mi határozza meg ezután Rómát, az I. vagy a II. Vatikáni zsinat, lehet - e a kettőt egyensúlyba hozni?”* A *„subsistit in”* kifejezést magyarázva félreérti azt a következő mondatában: *„Így a közös hitvallásainkban megvallott Anyaszentegyházat Róma önmagával azonosítja, vagyis az una sancta catholica apostolica ecclesia és az ecclesia romana között teljes egyenlőség áll fenn*".

Végül megjegyezzük, hogy az Egyházak Ökumenikus Tanácsa is visszalépésként értelmezi a dokumentumot az ökumené terén.

---

<sup>376</sup> Kerekasztal beszélgetés a MEÖT rendezésében, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2000. okt.19. Ez a beszélgetés alkalmat kínált immár az álláspontok higgadtabb, és az egymás szempontjaira jobban odafigyelő megvitatására.

## 2.5. A Hittani Kongregáció „Nota”-ja a „nővéregyházak” kifejezéssel kapcsolatban 2000

Az alábbi idézetekből kitűnik, hogy a Római Katolikus Egyház annyira gyökeresen az Eucharisziából értelmezi önmagát, hogy ahol nincs érvényes Eucharisztia, ott nem is beszélhetünk Egyházzal.

10. Tulajdonképpen értelme szerint kizárólag a részegyházak (vagy részegyházak szövetségei mint például patriarkátusok vagy egyháztartományok) *nővéregyházai* egymásnak<sup>377</sup>. (...) Az egyetemes, egy szent, katolikus és apostoli Egyház nem nővére, hanem *anyja* minden részegyháznak<sup>378</sup>.

11. (...) A római Egyház, mint részegyház is nevezhető az összes részegyház *nővére*nek. De nem helyes azt mondani, hogy a Katolikus Egyház *nővére* egy részegyháznak, vagy részegyházak egy szövetségének. Ez nem csupán terminológiai kérdés. Sokkal inkább arról van szó, hogy a katolikus hit egy alapvető igazságára kell itt ügyelni: Krisztus Jézus Egyháza egyetlenségére. Egyetlen Egyház csak egy van<sup>379</sup>, ezért az *egyházak* többesszámú alakja csak a részegyházakra alkalmazható.

Ezért, hogy a félreértések és a teológiai pontatlanságot megelőzzünk, az elkövetkezendőkben kerülendő az olyan megfogalmazások használata, mint „*egyházaink*”. Ezen megfogalmazások ugyanis azt feltételezik, hogy több egyházzal nemcsak a részegyházak szintjén, hanem a Credo-ban vallott egy, szent, katolikus és apostoli Egyház szintjén is beszélhetünk. Ezzel pedig elhomályosítják ennek tényleges létezését.

12. (...) A *nővéregyházak* kifejezés csak olyan egyházi közösségekre alkalmazható, melyek az érvényes püspöki rendet és az érvényes Eucharisziát megőrizték.

## 2.6. Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció, *Redemptionis Sacramentum*, Instrukció egyes megtartandó, illetve kerülendő dolgokról a legszentebb Eucharisziával kapcsolatban 2004

Már II. János Pál pápa is írja *Ecclesia de Eucharistia* című körlevelében, hogy szükséges lesz egy ilyen gyakorlati útmutatás, épp az Eucharisztia legszentebb misztériuma iránti aggodalomból, ugyanis sok visszaes gyakorlat alakult ki a Egyházban. A 89. pontban szintén megjelenik az 1967-es instrukcióban is említett útmutatás, de azt a megokolást is kapja, hogy

---

<sup>377</sup> Vö. az *Unitatis Redintegratio* dekrétum 14. Pontjának, és VI. Pálnak I. Athenagorszhoz írt *Anno inuente* brévéjének a 2. és 3. Lábjegyzetben idézett szövegeivel.

<sup>378</sup> Vö. Hittani kongregáció *Communio* irata, (1992. Május 28), 9: AAS 85 (1993) 843-844

<sup>379</sup> Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció, 8; Hittani kongregáció, *Mysterium Ecclesiae* nyilatkozata, (1973. Június 24.), 1: AAS 65 (1973) 396-398.



így „a jelek által is jobban kitűnjék, hogy az áldozás az éppen bemutatásra kerülő áldozatban való részesedés”. Az 56. pontban pedig a püspökkel és a pápával való *communio* kifejeződéseként szerepel, hogy a kánonban meg kell említeni a nevüket. Számos ilyen és hasonló előírás szerepel dokumentumunkban, ami a teológiai hangsúlyváltást is mutatja.

### 3. Keresztény Egységalkárság dokumentumai

#### 3.1. I. Ökumenikus Direktórium, I. rész 1967

##### II. A lelki ökumenizmus előmozdítása a Katolikus Egyházon belül

Ebben a fejezetben beszél a dokumentum a keresztények egységéért végzett imádságról, amelyet nem csak január 18-25. közé eső héten, hanem egyéb jelentős ünnepek körüli napokban is tanácsol. A katolikus hívőket „készítsék fel az egységért való imában. Mivel pedig az Eucharisztia az a csodálatos szentség, amely „jelzi és megvalósítja az Egyház egységét” (UR 2), nagyon fontos felhívni a figyelmet a szentmise jelentőségére, a szentmisében könyörögni az egységért. Imádkozzák az egységért mondható votív misét is” (23). Az Eucharisztia tehát nem csak jelzi, hanem meg is valósítja az egységet. Eddig ezt protestáns testvéreink is el tudnák fogadni, de milyen értelemben lehet az Eucharisztia az egység megvalósításának eszköze? Ez tisztázódik a dokumentum későbbi részeiben.

##### IV. Közös részesedés lelki javakban a különvált testvérekkel együtt.

Az „egység érdekében nem elegendő, ha a keresztények csupán a felebaráti szeretetet gyakorolják a mindennapi életben, hanem meg kell engedni bizonyos lelki javakban való közös részvételt is... azok közül az elemek és javak közül „amelyeknek együttese élteti és építi az egyházat, néhány sőt több nagyon értékes jó létezhet az egyház határain kívül is” (UR 3). Ezek a javak, „amelyek Krisztustól származnak és hozzá vezetnek, joggal képezik Krisztus egyetlen egyházának tulajdonát” (UR 3) és jó szolgálatot tehetnek az egység kegyelmének megszerzésében: jelezhetik és megerősíthetik azokat a kötelekeket, amelyek fennállnak a katolikusok és a különvált testvérek között” (24). Kerülni kell az indifferentizmust és a prozelitizmust „a lelki javakban való közös részesedés magában foglalja a közösen végzett imádságokat, szent helyeknek és tárgyaknak közös használatát és a szentségekben való közös részvételt” (28.). „A szentségekben való közös részvétel azt jelenti, hogy valaki egy Egyháznak, vagy vallásos közösségnek valamilyen liturgikus cselekményében, vagy szentségében vesz részt” (29.). „A 'liturgikus cselekmény' valamely Egyháznak, vagy közösségnek szokásokkal, előírásokkal és szerkönyvekkel szabályozott istentisztelete, amelyet az illető közösség felszentelt szolgálja, vagy megbízott tagja hivatalból végez” (35.). Szabad, sőt kívánatos, hogy imádságban egyesüljenek, mert az hatékony eszköz az egység

kegyelmének elnyerésére, s egyúttal találó módon jelzik, hogy van még olyan kötelék, amely összekapcsolja a katolikusokat a különvált testvérekkel (UR 8,31.). *„A szent cselekményben való közös részvételt nem szabad olyan eszköznek tekinteni, amely válogatás nélkül alkalmazható a keresztények egységének helyreállítása érdekében. Ez a közös részvétel elsősorban két elvtől függ: az Egyház egységének kifejezésétől és a kegyelemközlő eszközökben való részvételtől. Az egység kifejezése általában tiltja a szentségekben való közös részvételt; a kegyelemközlés néha ajánlja”* (UR 8,37.). *„mivel a keleti egyházak, ámbár elszakadtak, mégis valóságos szentségekkel rendelkeznek, s főleg – az apostoli jogfolytonosság lévén – birtokában vannak a papságnak és az Eucharisziának, amelyek nagyon szorosan hozzánk kapcsolják őket, bizonyos közös részvétel a szentségekben – megfelelő körülmények között és az egyházi hatóság jóváhagyásával – nem csupán lehetséges, hanem ajánlott is”* (UR 15, 32.). A hit dolgában elég szoros közösség áll fenn *„azon kívül az Úr Eucharisziájának ünneplése által ezekben az egyházakban Isten egyháza épül és gyarapszik”* és *„ezek az egyházak, ámbár elszakadtak, igazi szentségek birtokában vannak, főleg – az apostoli jogfolytonosság következtében – a papság és az Eucharisztia kincsét mondhatják magukénak”* (UR 15). Ezért megvan az ekkleziológiai és szentségtani alap ahhoz, hogy ezekkel az egyházakkal szentségi közösséget gyakoroljunk; nem zárva ki az Eucharisziában való közös részvételt sem, *„és ha biztosítjuk a megfelelő feltételeket és az egyházi hatóság hozzájárulása is meg van hozzá”* (UR 15). A gyónás az Eucharisztia és a betegek szentségének felvételénél akár a helyi Katolikus Egyházi Hatóság, akár a Püspöki Szinódus, vagy a Püspöki Kar csak akkor adjon engedélyt a szentség közös vételére, ha az illetékes keleti egyházi hatóságokkal tárgyalást folytattak és a tárgyalások pozitív eredménnyel végződtek (41). Engedélyezéskor ügyelni kell a kölcsönösségre (42). *„Szükséghelyzeteket kivéve a szentségek közös vételének jogos indoka lehet az, hogy akár fizikailag, akár erkölcsileg lehetetlen valaki számára, hogy a szentséget a saját egyházi közösségében vegye fel. Így meg lehet akadályozni azt, hogy valaki hosszú időn át a szentségek kegyelmi támasza nélkül maradjon”* (43). Mivel... eltérő gyakorlat van az áldozás gyakorisága, az áldozás előtti szentségi gyónás és a szentségi böjt tekintetében, ügyelni kell arra, hogy a katolikusok ne keltsenek megütközést a keleti testvérekben azzal, hogy nem követik az ő szokásaikat... lehetőségeik szerint igazodjanak a keletiek fegyelméhez (44). *„A keletiek elmehetnek római katolikus paphoz gyónni, ha saját papjuk nem áll rendelkezésükre, ugyanígy a katolikus hívő is, de ügyelni kell, nehogy bármelyik fél a prozelitizmus gyanújába keveredjék”* (45). *„Ha egy katolikus hívő az 50. pontban felsorolt okok miatt a különvált testvéreknél vesz részt a szent liturgiában, azaz szentmisén, vásár- vagy ünnepnapon, eleget tett a szentmisén való részvétel kötelezettségének”* (46). *„A római katolikus hívők megfelelő*

*indokkal, részt vehetnek a különvált keleti testvérek liturgiájában: hivatalos küldetésben, rokonság, jóbarátság, ismerkedés címén. Ilyenkor bekapcsolódhatnak a vendéglátó Egyház imádságaiba, a liturgikus szertartás hívőkre tartozó részeibe. Az áldozásra vonatkozóan azonban meg kell tartani a 42. és 44. pontban mondottakat” (49). Az 52. és 53. pont arról szól, hogy katolikus iskolákban és kórházakban módot kell biztosítani, hogy keleti testvéreknek legyen módjuk saját papjuktól kapni a lelki irányítást és a szentségekkel való ellátást.*

A többi különvált testvérrel való szentségi közösség

*„A szentség kiszolgáltatása egy hívő közösségben a közösségnek olyan cselekménye, amely a hit az istentisztelet és az élet közösségét fejezi ki. Ezért, ha valahol hiányzik a szentségben való közös hit, tilos a különvált testvérek és a katolikusok közös részvétele a szentségekben, különösen a gyónásban, az Eucharishtiában és a betegek kenetében”. Mivel azonban a szentségek egyrészt az egység jelei, másrészt kegyelemforrások, az egyház kellő ok miatt megengedheti, hogy egy különvált testvér valamelyik szentségben részesülhessen. A szentség felvételét halálvesztélyben, rendkívül súlyos esetben (pl. üldözés, börtön) akkor lehet megengedni, ha az illető a saját egyházi közösségének pásztorát nem érheti el, önként kéri a katolikus paptól a szentséget, kifejezi az illető szentségre vonatkozó hitet, amelyet a Katolikus Egyház vall és megfelelő módon felkészült a szentség vételére. Egyéb, hasonlóan sürgős esetben a helyi Ordinárius, vagy a Püspöki Kar döntsön. Hasonló helyzetben katolikus hívők e három szentséget csak olyan közösség lelkipásztorától kérhetik, amely közösségben felszentelt papság van (54)! „Nem szabad megengedni, hogy különvált testvér az Eucharisztia ünneplésének liturgiájában szentírási olvasmány lektora legyen, vagy hogy prédikáljon. Ugyanezt el kell mondanunk a katolikusokról is, akik az Úrvacsora szertartásán vannak jelen, vagy részt vesznek valamelyik közösség igeliturgiáján. Egyéb, nem eucharisztikus szertartásokban a helyi Ordinárius engedélyezhet bizonyos fokú aktív részvételt, ha a másik közösség illetékes vezetője beleegyezését adja” (55). „Ahhoz, hogy katolikusok jelen lehessenek megengedett módon különvált testvérek liturgikus istentiszteletén, megfelelő jogos ok kell. Pl. hivatalos küldetés, rokonság, barátság, a megismerés vágya, ökumenikus összejövétel stb. Ilyenkor.... nem tiltott, hogy a katolikusok részt vegyenek minden olyan imádságban, életben, mozgásban, amelyek nem ellenkeznek a katolikus hittel. Ugyanez érvényes fordítva is... Az ilyen liturgikus részvételnek – amely azonban mindig kizárja az Eucharisztia vételét! - tudatosítania kell a közösen birtokolt kincseket, és a résztvevőket rá kell döbbenetnie a köztük levő elkülönülések súlyosságára” (58). A 61. és 62. pont arról*

beszél, hogy katolikus iskolákban, intézményekben, kórházakban a lelkipásztoroknak legyen módjuk híveiknek lelki segítséget nyújtani.

*3.2. I. Ökumenikus Direktórium, II. rész: A Keresztény Egységtitkárság Instrukciója. Azokról a különleges esetekről, amikor nem katolikus keresztények a Katolikus Egyházban az Eucharisztiahoz járulhatnak, 1972*

Az itt közreadott szabályok csak magyarázzák a második Vatikáni zsinat Ökumenikus Dekrétumát (UR 8) és az Ökumenikus Direktóriumot (44, 55).

Témánk szempontjából döntő a második fejezet, amelynek címe: az Eucharisztia és az Egyház misztériuma: „*nagyon bensőséges kapcsolat van az Egyház misztériuma és az Eucharisztia misztériuma között*”.

(A.) Az Eucharisztia valóságosan tartalmazza azt, ami az Egyház létének és egységének alapja: Krisztus Testét, amelyet az Úr áldozatul adott és híveinek az örök élet kenyereként adta át. Krisztus Testének és Vérének szentsége, amelyet az Úr megalapozásul Egyházának adott, természete szerint magával hozza a következőket:

- a szolgálati papi hatalmat, amelyet Krisztus apostolainak és utódainak, a püspököknek és papoknak átadott, azzal a felhatalmazással, hogy szentségi módon vigyék végbe az Ő papi tettét, amellyel egyszer s mindenkorra felajánlotta magát az Atyának a Szentlélekben és híveinek adta magát, hogy benne egyek legyenek;
- e szolgálat egységét, amelyet Krisztusnak az Egyház fejének nevében, s következésképpen a szolgálati papság hierarchiájában kell végezniük;
- az Egyház hitét, amelyet az Egyház az Eucharisztia ünneplésében vall meg, és általa válaszol a Szentlélekben a Krisztusban kapott ajándékokra. – Ha e három elemével együtt csorbitatlanul szemléljük, akkor az Eucharisztia Szentsége a Krisztus által létrehozott reális egységet jelzi, Krisztus Egyházának látható egységét, melyet nem veszíthet el (LG 3; UR 4).

(B.) „*A szentmise ünneplése Krisztusnak és Isten hierarchikusan rendezett népének cselekménye. Az egész keresztény élet középpontja mind az egyetemes Egyház, mind a helyi egyházak, mind pedig az egyes hívők részére*” (a Római Misekönyv általános rendelkezései I, 1). A szentmise áldozatával az Egyház, amikor Krisztus misztériumát ünnepli, a maga misztériumát is megünnepli, és konkrét formában fejezi ki a maga egységét. Az oltár körül összegyűlt hívek áldozatot ajánlanak fel a pap keze által, aki Krisztus nevében cselekszik és megjelenítik Isten népének közösségét, amelyet az egy hit megvallása kapcsol össze. Ily

módon jellé és egy nagyobb közösség képviselőivé válnak. A szentmise bemutatása már önmagában hitvallás, amelyben az egyház magára ismer és általa kifejezi önmagát. Ha ugyanis megfontoljuk a kánonok csodálatos tartalmát és azt a gazdagságot, amely a mise állandó és változó részeiben van; s ha nem tévesztjük szem elől, hogy az igeliturgia és az Eucharisztia liturgiája egyetlen istentiszteleti cselekedetet alkot (vö. PO 4), akkor könnyen belátható, hogy mennyire igaz ez az axioma „*Lex orandi, lex credendi*”(vö. XI. Piusz pápa, *Quas primas* kezdetű enciklika; PO 5; SC 2,6).

(C.) Az Eucharisztia helyi ünneplése és az Egyház egyetemes közössége közötti kapcsolat azokból az imádságokból is kitűnik, amelyeket a kánonokban a pápáért, a helyi püspökökért és a püspökök testületéért mondunk. Amit az Eucharisziáról, mint a keresztény élet központjáról és csúcjáról mondunk, az az Egyház egészére és az egyes tagokra egyformán érvényes. De különösen érvényesül azokon, akik tevékenyen vesznek részt a misében, s főleg az áldozókon. A misében történő áldozás valójában a legteljesebb részvétel az Eucharisziában, mert akkor teljeseedik be Krisztus parancsa: „Vegyétek és egyétek!” (SC 55; vö. UR 22).

### (3.) AZ EUCHARISZTIA LELKI TÁPLÁLÉK

Az Eucharisztia hatásai közé tartozik, hogy lelkileg táplálja azokat, akik az Egyház hitével veszik magukhoz, mert az Úr a Testét és Vérét az örök élet eledeléül adta<sup>380</sup>.

(b) Bár az Eucharisztia lelki táplálék, és hatására a keresztény ember szorosabb kapcsolatba kerül Krisztussal, mégsem lehet bármilyen magasrendű egyéni célok eszközévé. A hívőknek ugyanis Krisztussal, a misztikus Test Fejével való egységéből egymás közötti kapcsolata is következik. Az Apostol szava szerint a hívők egysége az egy eucharisztikus kenyér vételére épül: „*Hiszen egy kenyér, egy test vagyunk mi sokan valamennyien, akik ugyanabból az egy kenyérből részesülünk*”<sup>381</sup>. E szentség segítségével „*az ember Krisztusba testesül és tagjaival egyggyé válik*”<sup>382</sup>. Az Eucharisztia gyakori vétele által a hívők egyre inkább belenőnek Krisztus testébe, és egyre jobban részesei lesznek az Egyház misztériumának<sup>383</sup>.

(c) Tehát az Eucharisztia lelki szükséglete nem csupán a személyes lelki élet gyarapodását érinti, hanem a lehető legközvetlenebbül kapcsolatban áll Krisztus Egyházába való

---

<sup>380</sup> Vö. Jn 6,54-58.

<sup>381</sup> 1Kor 10,17.

<sup>382</sup> Denzinger-Schönmetzer 1322.

<sup>383</sup> Denzinger-Schönmetzer 1322.

elmélyültebb tartozásunkkal is, mert az Egyház „az Ő teste és teljessége annak, aki mindent mindenben betölt”<sup>384</sup>.

#### (4.) ÁLTALÁNOS SZABÁLYOK AZ EUCHARISZTIÁHOZ BOCSÁTÁS KÜLÖNBÖZŐ ESETEIRE

Ami a Katolikus Egyház tagjait illeti, számukra az Eucharisztia misztériumának e két szempontja teljesen összefonódik: azaz, az Eucharisztia mint az egész, egységes közösség ünnepe és mint az egyesek személyes és közösségi lelki életének igényeit kielégítő táplálék. Ugyanez általánosan majd akkor valósul meg, ha Krisztus minden tanítványa az egy Egyház tagjává lesz Isten akarata szerint.

Az összes megkereszteltekben megvan az Eucharisztia iránti lelki igény. Akik nincsenek teljes közösségben a Katolikus Egyházzal, azok lelkiismeretük szava szerint a saját közösségük papjaihoz mennek. Akiknek nem áll módjukban saját papjukhoz eljutni, vagy más megfontolások miatt katolikus pap kezéből akarják magukhoz venni az Eucharisztia szentségét, azok esetében két követelménynek eleget kell tenni: az egyházi közösség épsége és a lelkek java...

(a) Semmiféle konkrét lelkipásztori helyzet nem lehet ok arra, hogy hűtlenek legyünk az Egyház misztériuma és az Eucharisztia misztériuma közötti szoros összefüggéshez. Az Eucharisztia-ünneplése ugyanis természete szerint a hitvallásban és az egyházi közösségben való teljes egységet jelzi. (...)

(b) ...Egyes esetekben ...akik kifejezik, hogy az Eucharisziával kapcsolatban ugyanazt hiszik, amit a Katolikus Egyház; éhséget éreznek e szentségre, de hosszabb időn keresztül képtelenek eljutni saját pásztorukhoz. Ezért jószántukból kérik a szentséget, méltók a vételére és életük valóban keresztény emberhez illő. (...) Lelki fejlődésük és az Egyház misztériumába és egységébe való mélyebb belenövés igénye vezérli őket.

Más keresztények áldozása ne sodorja veszedelembé, vagy ne zavarja meg a katolikus hívők hitét.

(5.) Az Ökumenikus Direktórium az Eucharisztia vételének szabályozásánál különbséget tesz a keleti keresztények és egyéb keresztény közösségek tagjai között<sup>385</sup>. A keleti egyházak, ámbár elszakadtak, rendelkeznek a szentségekkel - főleg megvan náluk az apostoli jogfolytonosság, a papság és az Eucharisztia. Kisebb a veszélye annak, hogy az egyházi és az eucharisztikus közösség közötti kapcsolat elhomályosodjék<sup>386</sup>. Legújabbán VI. Pál pápa

---

<sup>384</sup> Ef 1,23.

<sup>385</sup> Ökumenikus Direktórium 44, 55.

<sup>386</sup> Ökumenikus Direktórium 39-40

figyelmeztetett rá, hogy „Egyházunk és a tisztelendő Ortodox Egyház között majdnem teljes egység áll fenn, akkor is, ha még nem tökéletes ez az egység...”<sup>387</sup>

Ha azonban olyan keresztény közösség tagjairól van szó, amely közösségnek az Eucharisziára vonatkozó hite eltér az Egyház hitétől, s amelyekben nincs meg a papság szentsége, ezeknek a katolikus Eucharisziához engedése azzal a veszéllyel jár, hogy elhomályosul az a lényeges összefüggés, amely az eucharisztikus közösség és az egyházi közösség között áll fenn. A Direktórium ezért tiltja az áldoztatást, kivéve a „*casus urgentis necessitatis*”-t, a szükséghelyzeteket. Ilyenkor azonban fejezzék ki az Egyház hitével való közösségüket az Eucharisziára vonatkozóan, azaz, hogy úgy fogadják az Eucharisziát, ahogy Krisztus alapította és az Egyház adja. Az ortodoxokkal szemben ilyen kérdést nem kell feltenni, hiszen az Eucharisztia körül ugyanazt a hitet vallják, mint a katolikusok.

(6.) A Direktórium lehetőséget ad a püspököknek arra, hogy eldöntsék: konkrétan megvannak-e a sürgető szükséghelyzet feltételei.

A halálveszélyt leszámítva a Direktórium két példát hoz fel: a börtönben levők és az üldözöttek esetét. De említést tesz „*más, hasonló szükséghelyzetekről*”. Ez pedig a lehetőségek körét tágabbra vonja. Előfordulhat ugyanis, hogy keresztények súlyos lelki szükségben vannak, és képtelenek saját közösségükkel kapcsolatot teremteni. Álljon itt példaként a diaszpóra esete.

Ezek gyakran nélkülözik saját közösségük minden lelki támogatását, s nem tudnak segítséget kapni, csak áldozatok árán.

### *3.3. A Keresztény Egységtitkárság közleménye az 1972. június 1-én kiadott Lelkipásztori Instrukcióhoz, 1972*

(1.) Az 1972. VI. 1-i instrukció megjelenése után különböző értelmezések láttak napvilágot. Olyanok is, amelyek távol állnak az instrukció tartalmától és szellemétől.

(2.) ...A Keresztény Egységtitkárság semmiképpen sem akarta megváltoztatni azokat a normákat, amelyeket a II. Vatikáni zsinat Ökumenikus Dekrétuma, és annak pontosabb kifejtése, az Ökumenikus Direktórium tartalmaz.

(3.) Az Instrukció alapelvei a következők:

---

<sup>387</sup>

Az Athenagorasz pátriárkának írt levélből, amelyet 1971. febr. 8-án adtak át Melitó, kalkedoni pátriárkának.

(a) Feloldhatatlan kapcsolat van az Eucharisztia misztériuma és az Egyház misztériuma között; az egyházi közösség és az eucharisztikus közösség között. Az Eucharisztia ünneplése önmagában kifejezi a hitvallás teljességét és a teljes egyházi közösségben való életet.

(b) Az Eucharisztia a megkereszteltek számára lelki táplálék, amely lehetővé teszi, hogy a hívők Krisztus életét éljék, szorosabb egységbe kerüljenek Vele, és intenzívebben vegyenek részt az üdvösség misztériumában.

(4.) Az eucharisztikus közösség fejezi ki az összetartozást, azaz a hívek egymásközi kapcsolatát, s egyúttal az az eszköz, amely fenntartja és erősíti köztük az egységet.

Ha viszont az Eucharisziát olyan személyek veszik magukhoz, akik között nincs meg a teljes egyházi közösség, az Eucharisztia nem fejezheti ki annak az egységnek teljességét, amelyet természete szerint jelöl, hisz éppen ez az egység az, ami a jelen esetben hiányzik. Az ilyen gyakorlat nem tekinthető olyan eszköznek, amelyet arra lehet felhasználni, hogy a teljes egyházi közösség megszülessen.

(5.) Mindemellett a Direktórium megadja a lehetőséget arra, hogy kivételt tegyenek, mivel az Eucharisztia a lelki élethez szükséges táplálék.

(6.) ...Az instrukció egyedi esetekről szól, amelyeket egyenként kell vizsgálni. Nem hozható tehát olyan általános rendelkezés, amely rendkívüli esetet tipikussá tesz, vagy régebbi esetre hivatkozva *epikia* alapján akar eljárni a továbbiakban.

...Ha egy területen ugyanaz az eset gyakran ismétlődik, a Püspöki Konferencia hozhat olyan általános rendelkezést, amellyel biztosíthatja, hogy minden egyes esetben meglegyenek a szükséges feltételek.

(7.) Ahhoz, hogy a Katolikus Egyházban járulhassanak az Eucharisztia szentségéhez, azt a követelményt állítja fel, hogy fejezzék ki: az Eucharisziáról ugyanazt hiszik, amit a katolikusok. Ez a hit azonban nem korlátozódik a „reális jelenlétre”, hanem magában foglalja mindazt, amit a Katolikus Egyház az Eucharisziáról tanít.

(8.) ...A keleti keresztények olyan Egyházhoz tartoznak, amelynek hite az Eucharisziáról ugyanaz, mint a Katolikus Egyházé.

(c) ...Az ő esetükben az okok, amelyek indokolják az Eucharisztia vételét, jóval tágabb kört ölelnek fel.

(9.) Az Eucharisztia vételének kölcsönössége csak azokkal az egyházakkal kapcsolatban merül fel, amelyekben megvan az apostoli jogfolytonosság, a papság és az Eucharisztia szentsége. Tehát katolikus hívő nem kérheti mástól az Eucharisziát, csak „*olyan pásztortól, aki érvényesen pappá van szentelve*” (55. p.).



(10.) Az Eucharisztia közös vétele utáni vágy alapján az összes keresztény egyházak egységére irányul, ahogyan azt Krisztus akarta.

### 3.4. II. Ökumenikus Direktórium 1993

Nem foglalkozik témánkkal.

## 4. Rendkívüli Püspöki Szinódus

### 4.1. Rendkívüli Püspöki Szinódus 1985. december 7., *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*

A dokumentum B.) pontjának címe: az Egyház életének forrásai. Két ilyet jelöl meg: a.) Iste igéje b.) A szent liturgia. Számunkra a b.) pont jelentős, mely méltatja a zsinat eredményeit, de kiemeli, hogy a liturgiában való aktív részvétel „*nem csupán a külső aktivitásban áll, hanem mindenekfölött a belsőséges és lelki részvételben, a Jézus Krisztus húsvéti misztériumában való élő és gyümölcsöző részvételben*” (vö. SC 11)<sup>388</sup>. Már ez a dokumentum is meghív bennünket, hogy térjünk vissza a misztagógikus katekézishez.

A dokumentum C.) pontja az Egyház mint *communio* címet viseli, és Istennel való közösségként, Jézus által a Szentlélekben definiálja azt. „*Ez a közösség Isten szavában és a szentségekben áll fenn. A keresztség a communio kapuja és alapja az Egyházban. Az Eucharisztia az egész keresztény élet csúcsa és forrása* (vö. LG 11)<sup>389</sup>. *Krisztus eucharisztikus testének communio-ját jelenti és hozza létre, vagyis építi minden hívő belsőséges communio-ját Krisztus testében, ami az Egyház (1Kor 10, 16). A communio ekkleziológia az Egyház rendjének és mindenekfelett annak a helyes kapcsolatnak is alapja, amely az Egyházban az egység és különbözőség között található*”. Ez alapján mind a püspöki kollegialitás, mind az ökumenikus *communio* gyakorlásához mintát ad. Ez a dokumentum sem tesz mást, mint, hogy megerősíti a zsinat eredményeit, elsősorban annak *communio*-egyházképét.

## 5. Nemzetközi Teológiai Bizottság

### 5.1. Nemzetközi Teológiai Bizottság, *Themata selecta de ecclesiologia occasione XX. anniversarii conclusionis concilii oecumenici Vaticani II, 1985*

---

<sup>388</sup> EV 1/18.

<sup>389</sup> EV 1/313.

Röviden szeretném felvázolni a dokumentum tartalmát néhány magyarázó megjegyzéssel együtt:

## 1. Az Egyház Jézus Krisztus általi alapítása

### 1.1 Az Egyház alapítás fokozatainak kibontása: ezek között szerepel az Utolsó Vacsora

Az Egyház alapítását nem egyetlen pillanatnak tekinti a dokumentum, hanem Jézus egész élete és tevékenysége hozza létre azt. Sok minden, amit Jézus húsvét előtt tett, vagy mondott (előkészítő elemek) csak húsvét után nyilvánul meg (kibontakozó elemek) pedig lehet, hogy az Egyház alapvető elemeihez tartozik. A *Lumen Gentium* zsinati dokumentum 2. pontjában is ezt olvassuk: „Az Egyház előképei meg voltak már a világ kezdetétől, előkészítése Izrael népének történetében, alapítása a végső időben. Az Egyház alapítása a végső időben történt; nyilvánosság elé lépett a Szentlélek kiáradásakor és a történelem végén éri el dicsőséges kiterjedését”. A jelen dokumentum következő, nem teljesen elkülöníthető fázisokat állapítja meg az Egyház alapításának folyamatában: 1. Az Isten népére vonatkozó ószövetségi ígéretek, melyek jelen vannak Jézus ígehirdetésében. 2. Jézus felhívása a megtérésre és a benne való hitre. 3. A tizenkét apostol meghívása és intézményesítése. 4. Péter nevének megváltoztatása, az apostolok közötti különleges kiemelése és küldetése. 5. Krisztus elutasítása Izrael részéről, valamint a zsidó nép és Jézus tanítványai közötti szakadás. 6. Jézus történeti cselekedete az Utolsó Vacsorán, szabadon vállalt szenvedése és halála. 7. Az Úr feltámadása révén a tanítványok újraegyesítése és húsvét után a sajátos egyházi életbe való bevezetése. 8. A Szentlélek elküldése által az Egyház létrejön mint Isten alkotása. 9. A tanítványok küldetése a pogányok felé és a pogányokból létrejött Egyház megalapítása.<sup>390</sup>

## 2. Az Egyház Isten új népe

### 3. Az Egyház mint „misztérium” és „történelmi szubjektum”

### 4. Isten népe és inkulturáció

### 5. Részegyház és egyetemes Egyház

### 6. Isten új népéről mint hiarerhikusan rendezett társaságról

### 7. Az általános papságról, annak a szolgálati papsághoz fűződő viszonyában

#### 7.2. A két papság közötti reláció

Krisztus papságában a szolgálati és általános papság különböző módon részesül (LG 62). Mindkettő Krisztus szentségi megszentelő tevékenységéhez tartozik. A kettő szükségképpen kiegészíti egymást (1731).

#### 7.3. A két papság szakramentális fundamentuma

---

<sup>390</sup>

Kránitz Mihály: *Az egyház, alapvető hittan III.* Budapest, 1999., 51.

A papság két formája az Egyház szentségi életében gyökerezik és az Eucharishtiában jut kifejeződésre (1732).

8. Az Egyházzól mint Krisztus szakramentumáról

9. Krisztus Egyházának egyetlenségéről

10. Az Egyház eszkatológikus gyökerei: Isten országa és az Egyház

Már a dokumentum fejezetcímei is mutatják, hogy az Egyház értelmezésében, a zsinaton felmerülő új szemléletmódok sokféleségének a tradicionális modellekbe integrálására történik meg egy kísérlet: az Egyház mint Isten népe (2.), mint *koinonia* (5.), mint *societas* (6.), és mint szakramentum (8.). Ezeket a modelleket együttesen kívánja alkalmazni és egyiket sem akarja abszolútizálni, ahogyan az Egyház alapítását sem akarja kizárólagosan egyetlen pillanathoz kapcsolni.

## V. RÉSZ: Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata a XX. századi ökumenikus párbeszédben

### 1. Fejezet: Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata az EÖT Limai Dokumentum előtti megnyilatkozásaiban<sup>391</sup>

Az Egyházak Ökumenikus Tanácsa 150 tagegyházzal Amszterdamban alakult meg 1948-ban, de előzményei az 1910-es edinburgh-i első protestáns világkonferenciáig nyúlnak vissza. Az Egyházak Ökumenikus Tanácsa azoknak az egyházaknak a közössége, amelyek elismerik a mi Urunk Jézus Krisztust Istennek és Megváltónak. Az ortodoxia az ökumenikus mozgalom első fázisában a protestantizmussal és az anglikanizmussal szemben alulreprezentált volt és ebben a helyzetben csak a fontosabb ortodox egyházaknak, az Egyházak Ökumenikus Tanácsába való belépésekor történt változás 1961-ben Új-Delhiben. A Római Katolikus Egyház részvételét az hátráltatta, hogy elkerüljék azt a félreértést, hogy a Római Katolikus Egyház a tagok közé való belépésével azt nyilvánítaná ki, mintha ő is csak egy egyház lenne a sok közül, holott önértelmezése szerint Jézus Krisztus csak egyetlen Egyházat alapított. A II. Vatikáni zsinat mindenesetre döntő fordulatot hozott. Róma beleegyezésével 1968-ban Uppsala-ban római katolikus teológusok lettek beválasztva a Hit és Egyházszervezet Bizottságba. A Római Katolikus Egyház a mai napig sem tagja az Egyházak Ökumenikus Tanácsának. A kezdeti fázisban a törekvések arra irányultak, hogy legyőzzék a különbségeket. 1952 Lund és még inkább 1963 Montreal óta olyan szándékok kerültek előtérbe, hogy a konvergenciákat és az egyetértéseket fejezzék ki. Az alapvető különbség a lelki, láthatatlan és egy szerves, látható egység között, ami a mozgalom korai fázisát meghatározta áthidalásra került. A meggyőződés, hogy Jézus Krisztus Egyházának látható manifesztációt is kell találnia Nairobi (1975) óta az Egyházak Ökumenikus Tanácsának alkotmányában kifejezésre is jut, amikor a látható egységet tűzi ki célul az egy hitben és az eucharisztikus közösségben. Hosszú éveken keresztül a Hit és Egyházszervezet Bizottság munkájában olyan témák domináltak, amelyek az Egyház egységét közvetlenül érintették, míg Löwen (1971) óta azt a kísérletet vállalták, hogy az Egyház egységét az emberiség egységének kontextusába állítsák, és ott keressék.

---

<sup>391</sup> Jelen fejezetet a következő magyarázó kommentár alapján mutatom be: Schäffer, Gerhardt Karl, *Eucharistie in ökumenischen Kontext, zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1982*, Göttingen 1988.

## 1. A Faith and Order Bizottság első világkonferenciája, Lausanne 1927

### 1.1. Bevezető megjegyzések

Az 1982. január 12-én Limában elfogadott Keresztség, Eukarisztia, Hivatal dokumentum egy 55 évig tartó ökumenikus út eredménye volt, ami Lausanne-ban kezdődött.

A világkonferencia résztvevői különböző elvárásokkal érkeztek, nem kis száma a résztvevőknek a szerves egység létrehozását, mások az egyházak föderációját vagy praktikus együttműködését tűzték ki célul, egy harmadik csoport pedig pusztán az egyházak bemutatkozása és kölcsönös megismerése fórumának tekintette a találkozót. Maga a konferencia így fogalmazza meg célját: *„Konferenciánk arra hivatott, hogy a hitnek és az egyházi szervezetnek a kérdéseiről tanácskozzon, és döntően elutasítja azt, hogy a jövőbeli újraegyesülésnek a feltételeit megállapítsa. Célja sokkal inkább abban áll, hogy azt állapítsa meg, hogy milyen széleskörű a konferencián belül a nyilvánvaló egyetértés az alapvető kérdésekben és a „nem-egyetértés”-nek még milyen nagyobb horderejű pontjai maradtak”*<sup>392</sup>.

### 1.2. Előkészítő munkálatok és referátumok

#### a.) Előkészítő munkálatok

Az amerikai episzkopális egyházak 1920-ban, Genfben egy előkészítő konferencián egyengették a protestáns felekezetek közötti közös hit és egyházszervezet létrehozására felállítandó Faith and Order Bizottság létrehozásának útját, ami 1927-ben Lausanne-ban megalakulásra is került. A világkonferencia hét ülésének témája: 1. Felhívás az egységre, 2. Az Egyház örömhíre a világnak – Az Evangélium, 3. Az Egyház lényege, 4. Az Egyház közös hitvallása, 5. Az Egyház hivatala, 6. A szentségek, 7. A keresztények egysége és a fennálló egyházak ahhoz való viszonya. Mi a 6. ülés témájára fogunk koncentrálni, a 3. és az 5. ülés témáját pedig csupán érintjük. A Téma-Bizottság az előkészületek során kérdéseket küldött a felekezeteknek a keresztségre és az Eucharisziára vonatkozóan. A válaszok alapján egy egyezményt fogalmazott meg, meghatározva azokat a pontokat, amelyekben szükséges

---

<sup>392</sup> Sasse, H., *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Lausanne 3-21 August 1927*, Im Furche-Verlag, Berlin, 1929, 530.

egyetértésre jutni egy újraegyesült Egyházban az Eucharisziát érintően: 1. az Eucharisztia az Úr halálának megemlékező ünneplése; 2. az Úr jelen van abban (a hitben) egész megmentő erejében; 3. a hívő tőle spirituális ételt kap, amelyen keresztül az Úrral való köteléke megújítatik és megerősítettik; 4. az ő Úrral való közösségének megújítása és megerősítése által, a hívő megerősíti és megújítja az Úr testének más tagjaival való egységét<sup>393</sup>.

Míg az egyik csoportja a felekezeteknek csak egy jogszerű (érvényes) püspök által ordinált pap elnöklését engedi meg az Euchariszián, addig a másik csoport, ahol nem maradt fenn az ordinált hivatal, *a posteriori* érvel, arra hivatkozva, hogy ők is megtapasztalják az Isten kegyelmét az Eucharisztia ünneplése során. A Bizottság a következő pontokban fejt ki véleményét: 1. A tagok meg vannak győződve, hogy az ebből a szentségből áradó kegyelem ereje Istentől származik, és nem emberektől; az ember csupán Isten instrumentuma. 2. Nairobi Ennek a szentségnek a szolgája nem a maga javára cselekszik, hanem a közösségért és az Egyházért. 3. A *minister sacramenti*-t ordinálni kellene, hogy megkapja a felhatalmazást arra, hogy Istenért cselekedjen (*to act for God*), és reprezentálja az egész Egyházat Isten előtt. 4. A szentség érvényességét nem kellene megkérdőjelezni, amikor nem ordinált személy elnökle alatt valósul meg. 5. Néhányan hisznek a hívők általános papságában és ezért képviselik, hogy olyan valaki is elnökölhet Euchariszián, aki nem részesült ordinációban, de megválasztotta egy Egyház<sup>394</sup>.

A konferencia elé bocsátott tárgyalási anyagban a szentségekkel kapcsolatos magyarázatok két rítusra korlátozódnak, a keresztségre és az Eucharisziára, amely a legtöbb egyháznál szakramentumnak számít. A központi probléma az, hogy mi az Isten része, és mi az ember része a szentségekben. Két szélsőséges pozíciót következetesen elutasít a dokumentum: az egyik az egyoldalú, objektív szemlélet, mely szerint a szentségekben csupán Isten tettéről van szó, a másik éppoly egyoldalú, mert a szubjektív oldalt, a szentség felvevőjének a befogadó képességét tekinti a szentség hatására nézve kizárólagos és döntő jelentőségűnek. Egy köztes felfogást képvisel, ami az összes egyház és tradíció számára elfogadható, és ami a szentség hatását Isten és az ember tettének összetalálkozásaként mutatja be.

---

<sup>393</sup> Sasse, H., *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Lausanne 3-21 August 1927*, Im Furche-Verlag, Berlin, 1929, 82-83.

<sup>394</sup> U.o. 83.

## a.) Referátumok a „szentségek” témához

A megbeszélések azokra a pontokra korlátozódtak, amelyekben bizonyos fokú egyetértés garantált volt. A VI. szekció tárgyalásait ezért sokan kétkedve nézték és néhány konferencia résztvevő távol is maradt abban a meggyőződésben, hogy ezeknek a tárgyalásoknak így semmi tényleges eredménye nem lehet. Az előkészítő anyag két rítusra korlátozódott, amelyet minden keresztény szentségnek nevez, a keresztségre és az úrvacsorára.

Nicholai, Ochrida püspöke az ortodox szentség-felfogás bemutatásában hangsúlyozta a szentségek hetes számát, és elutasította azok hierarchizálását, mint az egyházak tapasztalatával ellenkezőt: *„visszariadunk a gondolatától, hogy a hét szent csodálatos misztériumának valamelyikét lebecsüljük. Antropológiailag-szótériológiailag a szentségek összessége a léleknek a bűn sötét mélységéből az Isten országának dicsőséges magasába való felemelkedésének hétoldali drámáját mutatja be. A szentségek hetes száma megfelel az ortodox felfogás szerint a Szentlélek hét különböző hatásának, működésének. A szentségek tulajdonképpen adományozója, kiszolgáltatója a Szentlélek”*. Amennyiben a Szentháromság harmadik személyét a misztériumok szubjektumaként fogják fel, akkor kerül napfényre a *sacramentum*-oknak az ortodoxiára jellemző pneumatológiai megalapozása. Az Eucharisziát *„Isten örök szeretete misztériuma”*-nak nevezi, ami az áldozaton keresztül valósul meg. Az Eucharisziában Krisztus maga a mi igazi ételünk (és ez a tény különbözteti meg karakterisztikusan a többi szentségtől), *„hogy minket igaz emberekké tegyen, a mennyek országának polgáraivá és halhatatlan testének valóságos tagjaivá”*<sup>395</sup>. *„Ebben a szentségben nem csak ajándékait (mint más misztériumokban), hanem önmagát adja”*<sup>396</sup>.

Hangsúlyozza a római tradícióval együtt a *transsubstantiatio*-t, és ennek során skolasztikus nyelvet vesz igénybe.

A kongregacionalista J. V. Bartlet referátuma az úrvacsorában látja a legsúlyosabb problémát, amellyel a konferenciának foglalkoznia kell, mivel az úrvacsora a közösség legnagyobb akadályává vált. Egy új, a historikus módszer segítségével vállalja a kísérletet, hogy megvilágítsa a keresztség és az úrvacsora eredeti jelentését, s elkülönítse attól, ami ehhez csak később járult hozzá. Ő csak a keresztséget és az Eucharisziát tekinti szentségeknek ez alapján, mert szerinte csak azokkal kapcsolatban beszélhetünk, tisztán az Újszövetségben megtalálható, Jézus általi meghatalmazásról. Az értelmezésbeli különbségek okát ő a

---

<sup>395</sup> Uo. 345.

<sup>396</sup> Faith and Order, *Lausanne 1927*, 287.

Szentíráshoz való, eltérő katolikus és protestáns közelítési módban véli felfedezni. A protestánsok az Újszövetséget a saját fényében olvassák, mindig az Ószövetséggel összevetve. Az alapvető gondolat, ami az úrvacsorában szimbolikus kifejezést talál, Jézusnak a megváltó halála. Egyedül az 1552-es anglikán imádságos könyvben, a *Prayer Book*-ban látja Bartlet az úrvacsora eredeti jelentésének a megőrzését: „*Vegyétek és egyétek, emlékezve arra, hogy Krisztus értetek meghalt. Tápláld magad általa szívedben, a hit által, hálaadással*”. Az úrvacsora központi gondolatához, hogy tudniillik az nem más, mint Jézus megváltó halálának a szimbolizálása, első fázisban további gondolatok kapcsolódtak, amelyekben Bartlet a legitim továbbképzését látja az eredeti jelentésnek: az úrvacsora, mint az Egyház egységének jele; Krisztus, mint az élet kenyere a lélek számára; és az úrvacsora, mint az Egyháznak Krisztus odaadásához való hozzákapcsolódása. A *realpraesentia* gondolatában ezzel szemben ő egy hellenista jövevénygondolatot látott, ami egzegetikusan tarthatatlan, és alapvetően ellentétben áll a keresztény vallással. Ő a református úrvacsora-értelmezésnek egy durva formáját képviseli. Ezen gondolatmenet alapján azt a következtetést vonja le, hogy azokkal az egyházakkal, amelyek egy realiztikus úrvacsora-felfogást képviselnek, az úrvacsora-közösség kizárt.

Bartlet hangsúlyozza - egy Ágostoni fordulatot átvéve - a szentségeknek a „*verbum visibile*” karakterét. A *sacramentum*-nak az igével szembeni különös voltát Bartlet antropológiailag-pszichológiailag alapozza meg. A *sacramentum*-ok másképp hatnak, mint az ige, nem érvek által, hanem szuggesszív erővel hatolnak lényünk rétegeibe, a félig-tudatosnak és az intuitívnak a területére, ahol az akarat forrása található. Amennyiben Bartlet az úrvacsorát a személyes megélés összefüggésében - ami az úrvacsora különböző interpretációi közepette is azonos – tekinti, annyiban a protestánsok és a katolikusok közötti úrvacsora-közösség is lehetségesnek tűnik. Ez a találkozási pont a különböző tradíciók között.

A baptista Ashworth referátumában ezt olvashatjuk: „*Mi baptisták... állítjuk minden egyes ember jogát és képességét arra, hogy Istent Krisztusban közvetlenül megtalálja, bármilyen fajta intézmény vagy ember közvetítése nélkül*”<sup>397</sup>. Az Egyház jelentőségének relativizálása és a szentségek értelmezése érthető ebből az alapaxiómából. A szent cselekmények (*ordinances*), keresztség és úrvacsora, pusztán szimbólumok, amelyek „*a keresztények belső tapasztalatának lényegi elemeit, a hívők szívében elevenen tartják, és egyre inkább bevésik*”<sup>398</sup>. Ashworth gondolatmenete Zwingli-ével rokon, amennyiben egyrészt a szent cselekményeket a *sacramentum* eredeti értelmében az egyesek hitvalló aktusaként érti,

---

<sup>397</sup> Uo. 368.

<sup>398</sup> Uo. 368.



másodszor az Istennel való misztikus egyesülésről beszél, amelyek a külső rituális eseményekkel párhuzamosan a lélekben történnek. Ennek a szentség-értelmezésnek a horizontjában nyer az úrvacsora háromszoros értelmet: 1. alkalom a hívők misztikus közösségére Üdvözítőjükkel, 2. a találkozás lakomája a testvérekkel és a velük való közösség kifejezése, 3. a hívők emlékezése Krisztus áldozatára és ennek az áldozatnak a Lelkével való betöltődése a keresztyényeknek. Az egyesek lelki tapasztalatának jelentőségét tekintve a szentségtanban való egyetértés - mint az Egyház egységének a feltétele - számára relativizálódik. Ashworth ennek megfelelően kívánatosnak tartja, hogy egy egyesült Egyházban a legnagyobb szabadság legyen szavatolva a szentségek tartalmával, formáival, számával és hatásával kapcsolatban.

A metodista Hughes a dogmatikus-történelmi utat nem tartja ígéretesnek és sikerre vezetőnek, s e helyett praktikus lépésekre hív fel. Az úrvacsora-közösség lehetősége és szükségessége először is a már fennálló egység alapján lehetséges, azután a lakoma-karakter alapján, amelyhez Krisztus és nem egy egyház hív meg bennünket és végül azon körülmény alapján, hogy a szentáldozásnak a szentsége a mi átélésünk tekintetében legmagasabb fokban ugyanazzal a jelentéssel bír. Az átéléssel szemben másodlagosak a dogmatikus magyarázatok különbözőségei.

A kegyelemfelfogás katolikus és protestáns típusa egymástól eltérő. Az első típus szerint a szentség kegyelme az isteni lényeknek az emberi természetbe való belesüllyedésében áll (*Einsenkung*), tehát egy metafizikai eseményben. A másik felfogás ragaszkodik a kegyelem önállóságához, amely nem egy természetfeletti ajándék, hanem amelyet az Istennek Krisztusban kinyilatkoztatott szerető akarataként kell értenünk. Lang és Schoell erre az eltérő kegyelem-értelmezésre vezeti vissza a szentségek értelmezése közti különbséget. Amíg Lang a két felfogást egy formulával megpróbálja egymáshoz kapcsolni, mely szerint a szentségek a Szentléleknek és az Egyház élet-nyilvánulásainak az ajándékai, addig Schoell, az eltéréseket továbbhangsúlyozva, a kegyelem-értelmezésben fellépő különbséget az Isten-értelmezésben rejlő különbségre vezeti vissza. Az egyik oldal Schoell szerint a metafizikaira a másik az etikaira, a lelkiismeretire, érzelmire helyezi a hangsúlyt.

Az anglikán Quick kifejtésében végül már csak arra a kérdésre korlátozódik, hogy mi az Isten és az ember része a szentségekben. Hangsúlyozza az ajándék karakterét a szentségeknek, amelyeknek belső realitása – *res sacramenti* – Istennek egy tette, s különbséget tesz a szentségek érvényessége (*validity*) és hatékonysága (*efficacy*) között. Az emberi rész a szentségekben számára „bizonyos mértékű együttműködésben vagy legalábbis elfogadási

*készségben mutatkozik meg*<sup>399</sup>. Az Istentől ajándékozott kegyelem mértéke függ az emberi együttműködéstől vagy a befogadástól. Ezt korlátozza az az állítása, hogy Isten cselekvésének hatása nem mérhető a tudatos megértés vagy a megérzés által. Hasonlóan Bartlet pszichológiai látásmódjához a szentségeket Quick is antropológiailag a tudattalan vagy a tudatalatti rétegekhez rendeli hozzá.

A referátumokban taglalt kérdések legnagyobb része előkerült a VI. szekció beszámolójában.

A következő alapvető eltérések domborodnak ki a referátumok alapján:

- Először: napfényre kerül a *fides qua* és a *fides quae creditur* (a hitaktusnak és a hittartalomnak) eltérő súlyozása.
- Másodszor: eltéréseket találhatunk az Írás és a tradíció értelmezésében.
- Harmadszor: a referátumokban találhatunk egy kísérletet arra, hogy a különböző szentség szemléleteket a kegyelemnek különböző értelmezéséből kiindulva magyarázzák.
- Negyedszer: különböző ekkleziológiai álláspontok jelennek meg: egy perszonális – lelki (szellemi) és egy institucionális-szakramentális.

Egyik oldalon az empirikusan tapasztalható, konkrét Egyház az *ecclesia universalis*-sal azonos, a másik oldalon azonban a fennálló egyházak részei és manifesztációi az egy Egyháznak. A referátumok szemléletében a tanbeli döntések alapvető relativizálása figyelhető meg, a *fides quae*-t másodlagosnak tekintik. Ezt a célt szolgálja az a kísérlet is, hogy a különböző tanbeli felfogásokat a historikus módszer segítségével történelemtől függőnek, s ebből következőleg partikulárisnak mutassák be. Egy harmadik kezdeményezés a sacramentum-ok szemléletében fellelhető eltéréseket a különböző kegyelemértelmezésre és ebből kiindulva az Istenről való eltérő gondolkodásra vezeti vissza és megállapítja, hogy két, önmagában konzisztens tanbeli koncepcióról van itt szó, amely kettőt egymással komplementerként kell tekinteni. Ez a három kezdeményezés arra irányul, hogy megmutassa, hogy a tanításban és a praxisban való különbözőségeknek az egy Egyházban terük van. A referátumokban megállapítható megoldási kísérletek közül az első a lelki átélésből kiinduló, a második a történelmi, a harmadik pedig a komplementáris kiindulás.

Az első megközelítési módot újra megtaláljuk az Edinburghi világkonferencia összefüggésében, a történelmi értelmezés Lausanne után nyer fokozatosan teret, és a harmadik megközelítés pedig még egyszer módosított formában, 1948-ban, Amszterdamban jelenik meg.

---

<sup>399</sup>

Uo. 362.

### 1.3. A „Szakramentumok”-ról szóló VI. szekció

„A szakramentumokban van egy külső jel és egy belső kegyelem és a szentségek kegyelemeszközök, amelyeken keresztül Isten láthatatlanul működik bennünk... Isten azonban az ő kegyelmének ajándékaiban nincs korlátozva saját szentségeire”<sup>400</sup> – olvassuk a dokumentumban. A dokumentum nem vállalja fel, hogy vitatott kérdéseket tárgyaljon, sem azt, hogy a különbözőséget az egyes kérdésekben egy esetleges alapdifferenciára vezesse vissza. Mindenekelőtt az egyetértéseket állapítja meg a következő pontokban:

- a.) a dokumentum aláhúzza a szentségek (ezen a keresztséget és az úrvacsorát érti) ekkleziális dimenzióját és relevanciáját.
- b.) A szakramentum teológiai helye az üdvösség *applicatio*-ja (alkalmazása) a Lélek által. Egyetértés van abban, hogy a Szentlélek az, aki a kegyelmet közvetíti, mert ő veszi abból ami Krisztusé, és hozza a lélekhez közel a hit által. A szakramentumok itt pneumatológiai és krisztológiai vonásokat kapnak. Anélkül, hogy szándékos lett volna, a formulázások egy *ex opere operato*-nak nevezhető kegyelem értelmezés irányába mutatnak. A „hit által” kifejezés még nem szerepelt a dokumentum első megfogalmazásában. A lutheránus Rust ajánlatára került bele. Ezzel a fordulattal elutasítja a szentségek mechanisztikus értelmezését. Másrésről a szentségek objektivitása is megőrződik a dokumentum egészében. A hit fogalom azt a funkciót tölti be, amit Quick az ő referátumában együttműködésnek és az ember oldaláról történő befogadásnak nevezett.
- c.) Elismerésre kerül, hogy a szentségek isteni alapításon nyugszanak.
- d.) A dokumentum hangsúlyozza, hogy az Egyház a szentségeket hálaadással isteni ajándékként kell, hogy használja. Ez a formula az eredeti ortodox és anglikán javaslatot mutatja be, mely az Egyháznak a szentségi alapítás rendszeres betartására való kötelezettségét ki akarta fejezni.
- e.) A szakramentumok tekintetében a külső jel és belső kegyelmi adomány összetartozása karakterisztikus.
- f.) A dokumentum a szentségeket kegyelmi eszközökként jellemzi, másrésről megállapítja, hogy Isten kegyelmi cselekvésében nem korlátozódik a szakramentumokra. A kegyelemben való részesedés a szentségeken kívül is lehetséges.
- g.) Az ortodox és más egyházak számára jellemző a szakramentumok hetes száma, és azok érvényes intézéséhez szükséges megfelelő (*rechte* - valódi, igazi) hivatal.
- h.) A protestáns egyházak csak a keresztséget és az úrvacsorát ismerik el szentségként.

i.) A kvékerek az Istennel való közvetlenség elérése kedvéért nem valósítanak meg semmilyen szakramentális rítust. Mégis a szakramentális gondolatnak nagy értéket tulajdonítanak.

#### Az úrvacsora

A VI. szekció a keresztségre és az Eucharisziára korlátozódik, ugyanúgy, mint az előkészítő anyag. A mindössze két bekezdés az úrvacsoráról négy-négy megállapítást tartalmaz. Egyrésről az egyetértést, másrésről pedig a különbözőségeket sorolja fel. A következő pontokban ismerhetünk fel egyetértést:

*„We believe that in the Holy Communion our Lord is present, that we have fellowship with God our Father in Jesus Christ His Son, our living Lord, who is our one Bread, given for the life of the world, sustaining the life of all His people, and that we are in fellowship with all others who are nited to Him. We agree that the Sacrament of the Lord’s Supper in the Church’s most sacred act of worship in which the Lord’s atoning death is commemorated and proclaimed, and that it is a sacrifice of praise and thanksgiving and an act of solemn self-oblation”<sup>401</sup>.*

#### Különbözőségek:

- a.) A jelenlét fajtája és módja kérdésében különböznek a szemléletek, és abban, hogy ez a jelenlét hogyan viszonyul az elemekhez és az igében való jelenlétéhez.
- b.) Különbségek vannak az emlékezés és az áldozat közelebbi felfogásában.
- c.) Az elemek viszonya az úrvacsorában közvetített kegyelemhez is különbözőképpen van meghatározva.
- d.) A szentségi cselekményt végző személynek, a cselekmény érvényessége és hatása közötti kapcsolatnak a kérdésében is eltérnek a vélemények.

---

<sup>401</sup> „Hisszük, hogy a szentáldozásban a mi Urunk van jelen; hogy mi Istennel, a mi Atyánkkal Jézus Krisztusban, az ő Fiában, a mi élő Urunkban egy közösséget alkotunk, aki a világ életéért feláldozott egyetlen kenyerünk, mely egész népét táplálja, és úgy van jelen, hogy mi közösségben vagyunk mindenkivel, aki Vele egyesült. Egyetértünk továbbá, hogy az Egyház istentiszteletének legszentebb aktusa, amelyben megemlékezünk az Úr kiengesztelő haláláról és hirdetjük azt, és hogy ez a dicséret és a hála áldozata, és a legszentebb önfelajánlás aktusa", uo. 16.

#### 1.4. Kiértékelés

##### a) Az Eucharisziát celebráló személy hivatalának kérdése

Az egyik csoportja a felekezeteknek csak egy apostoli *successio*-ban álló pap elnöklését engedi meg az Euchariszián, a másik csoport pedig, ahol nem maradt fenn az ordinált hivatal *a posteriori* érvel. A harmadik szekció az Egyház természetével foglalkozik, és kimondja, hogy „Az Egyház Istentől választott eszköz, ami által Krisztus a Szentlelken keresztül kiengeszteli az emberiséget Istennel, a hit által”<sup>402</sup>. Mivel egy a Krisztus és egy a benne való élet és egy a Szentlélek, aki elvezet minden igazságra, ezért egy Egyház van, amely szent, katolikus és apostoli, melyet bizonyos jegyeiről lehet felismerni, s ezek között a jegyek között lényegiként szerepel az ötödik pontban, hogy abban kell lennie egy hivatalnak a pasztorális szolgálatra, az igehirdetésre és a szentségek intézésére. A hatodik lényegi jegyként pedig az imádságban, istentiszteletben, az összes kegyelemeszközben a szentségre való törekvésben és az ember szolgálatában való közösséget említi a dokumentum. Ezek fontos elemek, mert Krisztus akarata, hogy az egy test egy élete manifesztálódjon a világ számára.

Az V. szekció, amelynek témája: „*The ministry of the Church*”, megállapítja, hogy a tagegyházak között a következő öt kérdésben lényegi egyetértés van. 1. A hivatal Isten ajándéka Egyházának, és esszenciális annak létezése számára. 2. A hivatal állandó felhatalmazását és hatékonnyá tételét Krisztus és az ő Lelke által kapja. 3. A hivatal célja, hogy részesítse az embereket Krisztusnak a megmentő és megszentelő jótéteményeiből a pasztorális szolgálaton, az örömhír hirdetésén és a szentségek intézésén keresztül, ami a hit által válik hatékonnyá. 4. A hivatal van megbízva az Egyház kormányzásával, vezetésével részben vagy egészében. 5. Erre a hivatalra a Szentlélek által meghívott és az Egyház által elfogadott személyek az ordináció aktusa által vannak meghatalmazva az imádság és a kézfeltétel által. A különböző keresztény közösségekben a történelem folyamán a hivatal eltérő formái alakultak ki a változatos körülményeknek megfelelően<sup>403</sup>.

A VII. szekció felsorolja 6 lényeges jegyét egy egyesült Egyháznak: 1. közös hit, 2. keresztség, 3. a Szent lakoma, mint az egyházi közösségnek a kifejezése és a közös istentiszteleti életnek a megkoronázása, 4. általánosan elismert hivatal, 5. szabadság a szentségi kegyelem, a hivatal, az egyházi auctoritas értelmezése kérdésében, 6. tér a prófétai lelki adományokra.

---

<sup>402</sup> The First World Conference on Faith and Order, Lausanne 1927, London 1927, 7.

<sup>403</sup> Vö. uo. 9-14.

b) Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?

Itt kinyilvánul az úrvacsora közösségnek és a teljes egyházi közösségnek az összetartozása: „teljes egyházi közösség csak akkor valósulhat meg, ha Isten minden gyermeke nyitva áll az Úr asztalánál való közösség útjára”<sup>404</sup>. Feltűnő, hogy a két előzetes tervezetben az úrvacsora közösséget csak az egység alkotórészeként és jeleként tekintik, még a végérvényes fogalmazásban két ellentétes felfogás jelenik meg az úrvacsora-közösség és az egyházi közösség viszonyát érintően: míg az egyik álláspont az úrvacsora közösséget kizárólag az egyesülési folyamat megkoronázó lezárásának tekinti, a másik tézis képviseli, hogy Isten magát az úrvacsora közösséget egy teljes egységre és egyesülésre szolgáló eszközként kínálja. Az egyházi válaszok közül például a *South India United Church* pozitívan méltatja a VI. szekció megnyilatkozásait és válaszában Hughes referátumának szemléletéhez hasonlóan képvisel, amely szerint az úrvacsora az Úr lakomája, amelyre maga hív meg, és akinek az asztalához mindenki szívesen látott, aki őt szereti „No matter what their individual belief or theory of the Sacrament may be”<sup>405</sup>. Az úrvacsora és az Egyház egysége közötti összefüggés tekintetében az úrvacsorában az egységet megalapozó eszközt lát, és nem elsősorban egy már fennálló egység megerősítését szolgáló jelet.

c) Az intercommunio és a realpraesentia kérdése

Az úrvacsora Bartlet szerint nem más, mint Jézus megváltó halálának a szimbolizálása. A realpraesentia-t hellenista jövevénygondolatnak tartja. Ezért szerinte azokkal az egyházakkal, amelyek egy realisztikus úrvacsora-felfogást képviselnek, az úrvacsora-közösség kizárt.

A személyes megélés összefüggésében - ami az úrvacsora különböző interpretációi közepette is azonos – tűnik csak lehetségesnek.

A baptista Ashworth szerint is a keresztség és úrvacsora, pusztán szimbólumok. Zwingli eucharisztia-értelmezése figyelhető meg nála, ami azonban a későbbi *FO* dokumentumokban háttérbe szorul. Az egyesek lelki tapasztalatának jelentőségét tekintve a szentségtanban való egyetértés - mint az Egyház egységének a feltétele - számára relativizálódik.

A metodista Hughes szerint is másodlagosak az átéléssel szemben a dogmatikus magyarázatok különbözőségei.

---

<sup>404</sup> Uo. 547 (végső megfogalmazás).

<sup>405</sup> Uo. 138.

Schoell észrevétele, hogy a katolikus felfogás szerint a szentségek hatása a Krisztussal való lelki, testi egyesülésben áll, amely attól függ, hogy az elemek vajon tényleg a fizikai-metafizikai üdvösségjavaknak a hordozói-e. Az evangélikus típus ezzel szemben az úrvacsora magját lelki eseményként tekinti: „*annak az érzékelhető tanúsítása, hogy Krisztus teste és vére értünk adatott, a hit megerősítésére, a lelkiismeret megvigasztalására és a bűnök bocsánatának valamint az élet megjavításának egy bizonyos biztosítékául kell, hogy szolgáljon*”<sup>406</sup>. Ezért az úrvacsora kérdésében mutatkozó különbségek a perszonális és metafizikai gondolkodás közti különbségre vezethetők vissza szerinte.

A VI. szekció úrvacsorával kapcsolatos részében végül kimondja a dokumentum, hogy „*a szentáldozásban a mi Urunk jelen van*”. Bartlet azt javasolta, hogy fűzzék bele: „*különös módon*” - ezt a javaslatot azonban elutasították. A jelenlétnak egy specifikus módjával néhány szabad keresztény egyház nem tudott egyetérteni.

Az ortodox egyházak hivatalos válaszukban így nyilatkoznak: „*A második szekciónak az evangéliumról szóló kijelentéseitől eltekintve a tudósítás összes többi része a keleti Egyház alapelveivel összeegyeztethetetlen. Ott nincs communio in sacris, ahol a hit totalitása hiányzik*”.

#### d) Az ige és a szakramentum elválaszthatatlan összekapcsoltsága

A lutheri egyházak a Lausanne-i dokumentumra adott hivatalos válaszukban ezt nyilatkozzák:

„Lutheri szempontból különösen értékes lett volna, ha három momentumot erősebben tekintetbe vettek volna:

a/ Az ige és a szakramentum viszonyának momentumát, amely szerint az ige a szakramentum magjaként azonosítható;

b/ hogy az igében és a szakramentumban közvetített kegyelem ugyanaz, tehát mindkét eszköznek a bűnök megbocsátásban áll a hatása;

c/ hogy a hit a szentségek üdvös vételéhez szükséges feltétel”.

#### e) Áldozat-e az Eucharisztia?

A VI. szekcióban az úrvacsora eucharisztia-karaktere, annak dicsérő és hálaáldozatként (*sacrificium laudis*) való jellemzésében hangsúlyozódik, és akkor, amikor „*szabad önfelajánlás aktusa*”-ként jellemzik.

---

<sup>406</sup>

Uo. 366.

f) Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise

Az úrvacsora ünneplése, mint az Egyház legszentebb istentiszteleti cselekménye anamnetikus és hirdető karaktert visel, amennyiben abban az Úr megváltó halálát emlékezetbe idézzük és hirdetjük (VI. szekció).

g) Az Eucharisztia mint a Szentlélek lehívása

Nicholai, Ochrida ortodox püspöke, a „szentségek” témával kapcsolatos referátumában emeli ki a pneumatikus aspektust (ld. fent): *„A Léleknek az epiklézisnél megvalósuló leszállása által lesznek az elemek Krisztus testévé és vérévé transzszubsztanciálva”*. A Szentlélek azonban az úrvacsorával kapcsolatos végső definícióban említésre sem kerül. A szentségekről szóló általános részben azonban megtaláljuk a pneumatikus megalapozást.

h) Az Eucharisztia mint a koinonia forrása

Érdekes megfigyelnünk, hogy Nicholai ortodox püspök referátumában még úgy látta az Eucharisziát, hogy a szentségi renden belül azok közé a misztériumok közé tartozik, amelyek inkább a személyes életre és elsősorban az egyesek személyes megváltására vonatkoznak. Ebben a tekintetben alapvetően különböznek a Lausanne-ban az ortodoxia részéről előterjesztett megnyilatkozások a későbbi évek ortodox tanulmányaitól. A párbeszéd további folyásában a Hit és Egyházszervezet Bizottságban az ortodoxia úgy lépett fel, mint az Eucharisztia ekkleziológiai jelentőségének szószólója és az Eucharisztia és az Egyház közötti alapvető reláció tekintetében egy, az ökumené számára fontos alapigazságot hangsúlyozott.

A dokumentum azonban végül is aláhúzza a szentségek ekkleziális dimenzióját és relevanciáját. A szentségeknek az Egyház testvéri és közösségi életével való viszonyának hangsúlyozásával és a liturgikus mozgalom tapasztalataira hivatkozva a dokumentum elutasítja a kizárólagosan az individuumra vonatkozó magyarázatot. A szentségeknek lényegileg *communio* karaktert tulajdonít (*The Sacraments* című VI. szekció).

Az úrvacsora kettős tekintetben közösségi lakoma: ez alapozza meg – vertikálisan – a közösséget Istennel és az Atyával, a Fiú jelenléte erejével, és egyúttal ez közvetíti horizontális módon a közösséget mindazok között, akik Krisztussal össze vannak kapcsolva. Az úrvacsora nemcsak az ünnepen résztvevők *communio*-ját alapozza meg, hanem ebből kifolyólag



mindazokkal közösségbe állít, akik az ünnep Ura által egymással össze vannak kapcsolva. Anélkül, hogy ez kifejezettebb lenne, ez a gondolat az úrvacsora katolicitását nyilvánítja ki.

## Összefoglaló megjegyzések

A referátumokban megjelenő szélsőséges kálvinista és zwingliánus értelmezés a végső szövegezésben nem érvényesült, de hatását mégis érezteti. Nem fogadja el a dokumentum, hogy egy csupán láthatatlan Egyház egysége elegendő lenne, hiszen a szentségek és a hivatal tekintetében is megjelöl egy olyan minimumot, ami szükséges, viszont itt még ezt eléggé szűkre szabja és egymásnak ellentmondó gyakorlatokat is megtűr. A Hit és Egyházszervezet felfogása ebben a tekintetben később egy nagyobb láthatóság irányába elmozdul (vö. Nairobi 1975). Az úrvacsora áldozati dimenziójához szóló kijelentésekben – az úrvacsora mint *sacrificium laudis* és az önfelajánlásnak az aktusa kifejezésekben – nevezik meg a momentumokat, amelyek a különböző koncepciókban közösek, anélkül, hogy ezzel az áldozati tematikában egyetértést céloznának meg. Krisztus *realpraesentia*-ja is kiemelésre kerül, de nincs közelebbről meghatározva, pontosítva, hogy vajon Krisztus jelenlétének a módja az úrvacsorában különös vagy nem, és hogy az igében és az elemekben való jelenléttel összefügg-e. A különbségeket nem fejt ki közelebbről, és nem vizsgálja a dokumentum. Bartlet, Lang és Schoell kezdeményezése a differenciák historikus, dogmatikus besorolásával kapcsolatban nem került bele a szentségekről szóló tudósításba. Teljesen hiányzik még Lausanne-ban az Eucharisztia világ-vonatkozása (etikai, missziós és eszkatológiai vonása). Az úrvacsora-kérdés az egyháztörténelem során elég alkalmat szolgáltatott a konfliktusokra. A tudósítás mégis egy továbbvezető dialógus bázisaként szolgált és egy minimum megformulázása annak, ami közös. A tudósítás megkísérelte a *fides qua* és a *fides quae creditur* összetartozását igazolni. Lausanne nem tett semmilyen praktikus lépést az úrvacsora-közösség irányába, ami a kongresszus sok résztvevőjénél csalódást okozott. Lausanne sokkal kevesebb választ adott, mint amennyi kérdést feltett.

## 2. A Faith and Order Bizottság második világkonferenciája, Edinburgh 1937

### 2.1. Bevezető megjegyzések

A Lausanne-i konferencia nagy érdeme abban volt, hogy megállapította az egyetértéseket és a különbségeket az egyházak közötti teológiai párbeszédben, és a párbeszédet megindította. A Lausanne-i konferencia célkitűzése a felfogások leltározása volt, amit nem teljesen sikerült

elérnie, de annál inkább megvalósult Edinburgh-ban. Mégis Edinburgh egy továbbvezető lépést is jelentett Lausanne-hoz képest.

Célkitűzését így határozza meg: „*a delegáltak azért jöttek össze, hogy az okokat fontolgassák, amelyek a keresztény egyházakat egymástól elválasztják, és a pontokat, amelyekben azok a keresztény közösségben egyesítve vannak*”<sup>407</sup>. Temple érsek a megnyitó prédikációjában kifejezte, hogy a tradíciók különbözőségének pusztán permanens felmutatása, azt a veszélyt rejt magában, hogy az egyházak közötti szakadékokat, különbözőségeket inkább bebetonozza, minthogy legyőzné. A teológiai előkészületek a II. világkonferencián intenzívebbek voltak és egy Teológiai Bizottságot állítottak fel ebből a célból.

## 2.2. A Teológiai Bizottság előmunkálatai a hivatal és a szakramentumok kérdésében

A bizottság 1934-ben egy konferencián Hertensteinben, Svájcban kezdte meg munkálatait.

### A.) A szentségek alapításának hiteles bázisa

Az újszövetségi szövegeknek Kenyon és Legg általi analízise ahhoz az eredményhez vezetett, hogy Pálnak és Márknak egymástól független tudósításai a legrégebbi hagyományt tükrözik, ennél fogva „*as the authoritative record of the institution of the Eucharist*”<sup>408</sup>, azaz az Eucharisztia alapításának hiteles okmányaként identifikálhatók. Rawlinson tanulmánya<sup>409</sup> az egyházi Eucharisztia kettős eredetének téziséét állítja fel. Ez a tétel a gyökerét a történelmi Jézusnak tanítványaival való lakoma ünneplésében találja meg, és ebben a perspektívában úgy mutatkozik meg, mint közösségi lakoma a Feltámadottal és mint a várt Isten országa közösség elővételezése. A másik gyökerét pedig Jézusnak az utolsó vacsorán kimondott szavaiban és végbevitt tetteiben leli, aminek történelmi magjaként ő a kenyér Jézus általi nyújtását és megtörését, és Jézusnak az ígét: „ez az én testem” és „ez a szövetség vére” tekinti. Az Eucharisziát a Feltámadottal való közösség lakomájaként értelmező felfogást túlhaladó interpretáció Pálnál szerepel, amely az Eucharisziát úgy fogja fel, mint eszközt Krisztus áldozatában való részesedésre.

---

<sup>407</sup> Hodgson, L., *Edinburgh*, 364.

<sup>408</sup> Kenyon, F., Legg, S., *The Textual Data*, in Dunkerley, R., *The Ministry and the Sacraments*, 286

<sup>409</sup> Vö. Rawlinson, A., *Church, Baptism and Eucharist in the New Testament*, in Dunkerley, R., *The Ministry and the Sacraments*, 287.

Goguel a hangsúlyt Jézus utolsó vacsorájának eszkatológiai dimenziójára helyezi. Goguel szerint az utolsó vacsora két része eredetileg komplementer volt: a serleg és a megfelelő szavak eszkatológiailag szignifikánsak, és az Isten országának jövőjére vonatkoznak; a kenyér és a kenyér fölötti szó a halálban odaadott testet jelenti, ezért tehát a múltra és a jelenre is vonatkozik. A dokumentum vallja, hogy az egyházi úrvacsora Jézusnak az utolsó vacsorájára visszavezethető és úgy ítéli meg, hogy az úrvacsorának konkrét történelmi bázisa van Jézus életében.

Az ágostoni alapelv felismerésével, hogy a szakramentumok Krisztuséi, a Római Katolikus Egyház és a tradíció jelentőségét legalábbis kezdetleges módon relativizálta.

## B.) Történelmi áttekintés

A jelentés ezután egy olyan fejezetet tartalmaz, amely a szentségekről szóló tanításnak a történelmi fejlődését mutatja be az ősegyháztól a modernig.

a/ A még osztatlan Egyház idejére jellemző egy gazdag és kifejezetten szakramentális egyházi élet, ami „*in the varieties of teaching*”<sup>410</sup>-ben nyilvánult ki.

b/ A középkori Egyház korszakát dokumentumunk a szisztematizálás periódusának látja.

c/ A reformátorok ragaszkodtak Isten ígéjéhez. A szakramentumot úgy kell érteni mint *verbum visibile*.

d/ Az individuum megszentelése az Egyház terében valósul meg: a szentségekben cselekszik az Egyház, mint egész és az Egyház cselekvésében és általa valósul meg a Szentlélek működése. A Szentlélek működésében „*the power of our Lord's incarnation*”<sup>411</sup> nyilvánul ki, másrésről az Úr dicsőségének a jövőbeli kinyilatkoztatásához való kapcsolat, mint aminek az elővételezése és kezdete a szentségi megszentelődésben tárul fel.

e/ A XX. század kezdete óta olyan tendenciákat lehet megállapítani, amelyek a szakramentális aspektushoz egyre erősebben fordulnak oda. A dokumentum az ősegyházat orientációs pontként tekinti a szentség-probléma megoldására.

---

<sup>410</sup> „a tanítás változataiban”, uo. 9.

<sup>411</sup> „A mi Urunk megtestesülésének ereje”, uo. 17.

### C.) A szentségek konstitutív jegyei

A Hit és Egyházszervezet Bizottság számára nem volt szükséges és nem is volt lehetséges, hogy egy kötelező definíciót alakítson ki a szakramentumról. Az első világkonferencia leírását átvéve hangsúlyozzák, hogy elegendő lenne a vitákban az egyetértés, hogy szakramentum nem más, mint „*an external action dealing with material things to which a spiritual significance is attached by Divine institution*”<sup>412</sup>. A szentségek lényegére vonatkozóan a következő pontokban uralkodik egyetértés:

a/ Isten az ő tevékenységében nincs a szentségekhez kötve

b/ a tulajdonképpeni tevékenykedő a szentségekben Krisztus maga, aki a Szentlélek által az ő kegyelmét ajándékozza, a hivatalviselő csupán eszközként tevékeny és az Egyház megbízásából cselekszik. A hívők hite a szentségek gyümölcsözősége szempontjából szükséges.

### D.) Eucharisztia

Elutasítja a dokumentum azt a kísérletet, hogy az Egyház egységére egy meghatározott eucharisztia-tan alapján törekedjen. A kereszténység a XIII. századig egy általánosan elismert Eucharisztia-definíció nélkül létezett. Ez az ortodox egyházakra még ma is érvényes. Az Eucharisztia-nak alapvető lelki értelmezését és az ebben fennálló egyetértést a dokumentum pontokba szedve felsorolja.

### E.) Méltatás

Lausanne-ban dominált a komparatív módszer, a III. Bizottság munkája összehasonlító felsorolással mutatja be a különbségeket majd azt is megkísérli megmutatni, hogy a különbségek különböző gondolkodási struktúrákra és nyelvi beszédformákra vezethetők vissza, és nem szükségképpen tárgyi különbségekről van szó. A teológiai felfogások kulturális függőségére is rámutathatunk. Egy harmadik formája a különböztetésnek az egyházakat-elválasztó és az egyházakat nem-elválasztó különbségek csoportosítása.

---

<sup>412</sup> „Egy külső tett, amely olyan materiális dolgokkal foglalkozik, amelyekhez spirituális jelentés kapcsolódik, isteni alapítás révén”, uo. 23.

### 2.3. I. szekció: „a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme”

A Lausanne-i konferenciának az volt a tézise, hogy a szentségek felfogásában mutatkozó különbségeknek a gyökerei a kegyelem különböző értelmezésében találhatók, ezért a kegyelem témáját a II. világkonferencia is fölvetette. Az Edinburgh-i I. szekció arra a következtetésre jutott, hogy ez a kérdés nem nyújt okot arra, hogy az egyházak közötti elválasztást fenntartsuk. Egyértelműen elismerték a kegyelmet az üdvösség egyedüli okaként. Az I. szekció tudósítása tematizálta a hagyományos „*sola gratia*” vitaformulát és hídverést vállalt az eltérő tradíciók között. A mi üdvösségünk Isten ajándéka és az ő kegyelmének gyümölcse. Ez nem az emberek érdemeire van alapozva, mi azonban nem azért hiszünk, hogy az isteni kegyelem tevékenysége az emberi szabadságot és felelősséget hatályon kívül helyezze. Igazi szabadság egyedül akkor érhető el, ha az ember az isteni kegyelemre a hitben válaszol. Isten szeretetének az ellentétét nem a szabadság jelenti, hanem a megkötöttség.

### 2.4. III. szekció „Krisztus Egyháza: hivatala és szakramentumai”

Edinburgh-ban is a szakramentum kérdés összefüggésében helyezkedik el az úrvacsora. Míg azonban az I. világkonferencia a hivatal és a szakramentum önmagában összefüggő kérdését elkülönítve tárgyalta, addig Edinburgh-ban föl lett adva ez az elkülönítés is. Tanácsosnak tűnt a hivatalt és a szakramentumot egy szekcióban taglalni, mivel egyes egyházak számára a szentségek érvényessége a hivatalnak egy meghatározott formájától függ.

#### I. A szentségek szerzője

Lausanne már kimondta, hogy a szakramentumok isteni alapításon nyugszanak. Az edinburgh-i jelentés ezt továbbviszi. Minden szentségekről szóló tanítás számára, maga Jézus Krisztus a legfelsőbb auctoritas. Az Újszövetség tanúsága szerint „*A keresztség és az Eucharisztia... arra vezethetők vissza, amit Jézus földi életében tett és tanított*”<sup>413</sup>. Ezek a rítusok organikusan, szervesen, Jézusnak a tetteiből következnek és nőttek ki, és a Szentlélek vezetése alatt a történelemben találták meg a kiformalódásukat. A szakramentumok Krisztus ajándékai Egyházának. A Szentlélek adja meg az Egyháznak, hogy annak tradíciója a szakramentumok tekintetében hűségesen megőrződött.

---

<sup>413</sup>

*The Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh 1937, V. I. 1., 20.*

## II. A szentségek lényege

„A szentségeket Krisztus ajándékozta az Egyháznak, láthatatlan kegyelmének látható jeleként. Azok nem pusztán jelek, hanem foglalói és pecsétjei a kegyelemnek és a kegyelem elfogadásának eszközei”<sup>414</sup>. „Krisztus a legfőbb auctoritas a szentségekre vonatkozóan, amennyiben ő maga az, aki minden egyes szakramentumot a Szentlélek által valóságos szakramentummá tesz (*accomplishes=perficit*)”<sup>415</sup>. Krisztus a tulajdonképpeni cselekvő, az elsődleges szubjektuma a szentségeknek. A szentségekben Krisztus cselekszik és a kegyelem Krisztus személyes működésén keresztül közvetítettik. A hit szükséges feltétel a kegyelem hatékony befogadásához. Tagadja a mágikus praktikákat és a mechanikus hatását a szakramentumoknak.

## III. A szentségek száma

A kvékerek (*Gesellschaft der Freunde*) és az üdvhadsereg nem ünnepelnek szentségeket a szó szoros értelmében. A katolikusok és ortodoxok ragaszkodnak mind a hét szentséghez, míg a protestánsok általában csak a keresztséget és az úrvacsorát tekintik annak.

## IV. Érvényesség

C. Quick különbséget tesz a hatékonyság, az érvényesség, a regularitás, illetve kanonicitás között, és így definiálja az érvényességet: „*ott van érvényes szakramentum, ahol az alkalmazott jel mindig helyesen, Krisztus alapításával egyetértésben alkalmaztatik*”<sup>416</sup>. A jelentés hozzáfűzi, hogy az érvénytelenség ítélete a „nem korrekten megvalósult” értelemben nehezen mondható ki, mert egyik egyház sem mondhat ki ilyen ítéletet egy másiknak a szentségeiről a dokumentum szerint. A „*validitas*” problémáit olyan tanítástanbeli különbségekre vezeti vissza a dokumentum, amelyek a hivatal és a szentségek közötti viszonyt érintik. Három különböző pozíciót lehet felsorolni:

---

<sup>414</sup> Uo. V. II. 2., 21.

<sup>415</sup> Uo. V. II. 4., 21.

<sup>416</sup> Hodgson, L., *Edinburgh*, 158. Vö. C. Quick, *The Doctrine of the Church of England on Sacraments*, in Dunkerley, 124 köv.

1. A szentség mindig csak egy érvényesen ordinált vagy felszentelt hivatalviselő által valósul meg (kivéve a keresztséget és a házasságot).
2. Ezzel szemben áll az a beállítottság, amely az ordinációt nem tekinti Krisztus által alapított szentségnek, mindamellett azon a véleményen van, hogy az ordinált vezető az igazi intézője (*richtige Verwalter*) a szentségeknek.
3. Egy harmadik pozíció az ordinációt jóllehet szentségnek tekinti, de nem tekinti lényeginek az ordinált vezetőt egy szentség érvényessége tekintetében.

Az ortodoxok elutasították a „*validitas*”-t tárgyaló részét a dokumentumnak és utaltak arra, hogy az ortodox tanítás szerint érvényes szentségek csak azok, amelyeket

1. kánonilag ordinált és beiktatott hivatalviselő végez,
2. ahol a szentségi rendje az Egyháznak helyesen valósul meg.

## V. Az úrvacsora

A dokumentum úrvacsorával kapcsolatos szövege két fejezetre tagozódik, amelyekben az értelmezés számára lényegi s vitán fölüli kérdéseket tárgyal: Krisztus jelenlétének és az úrvacsora áldozati dimenziójának kérdését. E. Lewis szerint az úrvacsora keretében a kenyér és a bor elveszíti természetes célját és egy más vonatkozásnak a keretében új meghatározást nyer, új célt, tudniillik azt, hogy Krisztust a hívőknek közvetítse. Lewis úgy gondolja, hogy ezen transzfinalizációs magyarázat segítségével<sup>417</sup> az alapítási igék magjával („ez az én testem”, „ez az én vérem”) a különböző egyházi felfogásokat összhangba hozhatja.

Lincoln püspökének a szekció elé terjesztett emlékirata az eucharisztikus áldozatról a munkának lényegi impulzusokat kölcsönzött<sup>418</sup>. Azt a tézist képviseli, hogy az Eucharisztia kezdettől fogva össze volt kapcsolva az áldozat gondolatával. Az áldozat fogalmának az áldozat és a halál azonosítása értelmében való leszűkülése a X. század óta azonban Nyugaton egy kiút nélküli apóriához vezetett, miközben az Eucharisztia áldozati dimenzióját egyesek (tévesen és nem az Egyház hivatalos tanítását követve) úgy vélték fenntartani, hogy a szentmisét a keresztáldozat megismétléseként tekintették.

Ennek a püspöknek az áldozat-fogalma értelmében az Eucharisztia áldozati dimenzióját úgy mondhatjuk ki, hogy a keresztnek az egyszerűsége is megőrződik: a kenyérnek és a bornak az eucharisztikus följánlásában, a mi imádságunkban mi magunkat ajánljuk fel Istennek, és istentiszteletünkben a mennyei istentiszteletbe lépünk bele, egyesítjük magunkat Krisztus

<sup>417</sup> Vö. Trooster, S., *Transsubstantiatie*, in Streven 18, 1965, 737 köv.

<sup>418</sup> A „Das eucharistische Opfer” című emlékirat. A III. szekció első megfogalmazásához II. függeléként van hozzáfűzve – vö. Hodgson, im. 159.

mennyei áldozatával, aki az ő menybemenetele után ember is maradt, s megtörténik a mi átváltozásunk Istenből kiindulva.

Az Edinburghi dokumentum fejtegetésében átveszi ennek a memorandumnak az áldozattal kapcsolatos lényegi gondolatait. Alapvető a szöveg számára a tág áldozat-fogalom.

#### 2.5. IV. szekció: „Az Egyház egysége az életben és istentiszteletben”

A dokumentum a konföderáció, vagyis az egyházak szövetségének a modelljét a praktikus együttműködés eszközének tekinti, de megállapítja, hogy egy ilyen szövetség nem lenne képes arra, hogy az Egyház igazi lényegét kifejezésre juttassa. Az egységtörekvés végső célját a „testületi egység” („*körperschaftliche Vereinigung*”) és az „organikus egység”<sup>419</sup> fogalmakkal jelöli meg a dokumentum. Nem pusztán az egyházak közötti praktikus együttműködés a cél, hanem a hitnek és istentiszteletnek az egysége is. Az úrvacsoraközösség számára szükséges előfeltétel mindenekelőtt a lényegi egység a hitben, vagyis a hitvallásban. A hit tanúsításaként ismeri el a dokumentum az apostoli és a niceai hitvallást.

#### 2.6. Kiértékelés

Edinburghban alapvető hermeneutikai kérdések nyitva maradtak. Mivel nincs egység abban a kérdésben, hogy mit értünk, mit kell érteni Egyház alatt, a hivatal vonatkozásában nem lehet egyetértésre jutni.

##### a) Eucharisztia és hivatal

Krisztus maga „*the Minister of every Sacrament*”<sup>420</sup>. A mágikus és mechanikus felfogását a szentségeknek éppúgy elveti a dokumentum, mint a szentségeket végrehajtó hivatalviselő túlhangsúlyozását.

A hivatali személy cselekvésének instrumentális karaktere van, egyrésztől úgy cselekszik, mint Krisztusnak egy eszköze, másrésztől az Egyházat szolgálja. A szentségeket Krisztus kölcsönözte az Egyháznak, helyüket az Egyházban találják, és az Egyház cselekvése által

---

<sup>419</sup> Report, 323.

<sup>420</sup> Uo. 26. „minden szentség kiszolgáltatója”



valósulnak meg. Krisztus az elsődleges szubjektuma a szentségeknek, így az Egyház levezetett értelemben szubjektum, másodlagos szubjektum.

Ezzel a szöveg az Egyház egységének a perspektíváját villantja fel és követeli az egyházaktól, hogy szentségeiket az *ecclesia universalis* perspektívájába állítsák be. „Ehhez a célhoz szükség van egy ordinált vezetőre, akiről mindenki elismeri, hogy a szentségeket az egyetemes Egyház nevében végzi”<sup>421</sup>. Az egyetemes Egyház kifejezésen nem egy, már fennálló, lelki Egyházat ért a dokumentum, hanem a látható egyetemes Egyházat, amelyre törekszünk. Az ordinált lelki vezető mint az Egyház egységének garanciája jön tekintetbe.

Az ortodox delegátusok az úrvacsorával kapcsolatos edinburghi fejtegetésekhez egy nyilatkozatot fűztek hozzá, amelyben ők a specifikusan ortodox látásmódot az Eucharisziáról bemutatták. Ebben azt mondják „Az eucharisztia ünneplése csak egy érvényesen ordinált lelkész által valósulhat meg”.

A III. szekció VII. fejezete a „Hivatal” címet viseli. Itt a következő megállapításokat találjuk:

- (I.) A hivatalt Jézus Krisztus alapította testének felépítésére; ez ajándék az Egyháznak, az ige és a szakramentum szolgálata számára.
- (II.) A lelki hivatal nem zárja ki a királyi papságot, amelyre minden keresztény hivatott, hanem feltételezi azt.
- (III.) A lelki hivatalra való ordináció az Újszövetség és az Egyház történelmi szokásai szerint az imádság és kézfeltétel által követelmény.

Egy egyesült Egyház számára lényegi, hogy általánosan elismert hivatallal rendelkezzen<sup>422</sup>.

A IV szekció „Az Egyház egysége az életben és istentiszteletben” címet viseli, ennek II. fejezete leszögezi, hogy a hivatallal szülő tanításban a következő differenciák legyőzését szükséges feltételként tekinti az úrvacsora közösséghez és a testvérületi egyesüléshez:

- (I.) Maga Krisztus alapította a lelki hivatalt az Egyházban a püspök, presbiter, diakónus hármasság megjelenésében;
- (II.) A történelmileg kialakuló püspöki hivatal lényegi a testvérületi egyesülés szempontjából;
- (III.) Bár Krisztus egy lelki hivatalt alapított, a püspökökben (akik nem azonosak a papokkal) azok nem lényegileg szükségesek,

---

<sup>421</sup> Uo. V. IV. 4., 24.

<sup>422</sup> Uo., V. VII., 26-27.

(IV.) Az Egyház lényege szerint nem szorul rá valamifajta különös ordinatio-n nyugvó lelki hivatalra.

Az egyházi reakciók azt a benyomást keltik, „*that it is on the question of Ministry and Sacraments that our greatest differences appear*”<sup>423</sup>.

#### b) Realpraesentia

A dokumentum kinyilvánítja, hogy egyetértés van hitünkben Krisztus *realpraesentia*-jával kapcsolatban. Mégis az ókatolikus egyházak válaszukban elutasították Krisztus jelenlétének szellemi jelenlétként való felfogását, mint elégtelent.

#### c) A III. szekció VI. fejezete „Az úrvacsora” címet viseli

A dokumentum úrvacsorával kapcsolatos szövege két bekezdésre tagozódik, amelyekben az úrvacsora értelmezése számára két lényegi s vitán fölüli kérdést tárgyal: Krisztus jelenlétének és az úrvacsora áldozati dimenziójának kérdését. A lausanne-i tanúságtételt, hogy az Úr „az úrvacsorában jelen van”, a diszkussziók során átvették, és a „valóságosan” kifejezés hozzáfűzésével megerősítették és pontosították. Ez a hozzáfűzés: „*wahrhaft*”, a „*wirklich*” szóval szinonim értelemben alkalmazták: „*Christus im Abendmahl wahrhaft gegenwartig*”<sup>424</sup>. Krisztus jelenléte az úrvacsorában nem a felvevő hitétől függ. Krisztus jelenléte közelebbről „*lelki jelenlét*”-ként (*geistliche Gegenwart*<sup>425</sup>) mutatkozik be. Ezzel a valóságos jelenlét perszonális és pneumatikus *praesentia* értelmében lett kimondva. Krisztus jelenléte üdvözítő jelenlét, és a szöveg hangsúlyozza, hogy Krisztus itt van, de semmit sem mond arról, hogy miért és kiért van itt. Krisztus személyének a jelenléte értünk való jelenlét. A tudósítás Krisztus meghatározott reális jelenlétét általános értelemben vett jelenlétként nevezi meg. A meghatározás nem mutat vonatkozást a specifikus eucharisztikus szituációhoz, hanem az igehirdetés és a közösség liturgikus gyülekezetének más szituációira éppúgy alkalmazható lenne. A szöveg nem tesz semmilyen kijelentést Krisztusnak az úrvacsorában való jelenléte sajátosságáról. Szomatikus illetve szubsztanciális *realpraesentia*-ról nincs szó. A speciális eucharisztikus *realpraesentia* tulajdonképpen kontroverz kérdésének

---

<sup>423</sup> „hogy a hivatal és a szentségek kérdésében nyilvánulnak ki a legnagyobb különbségek közöttünk”, uo. *Second Series*, 41.

<sup>424</sup> Uo. V. VI. 1., 25.

<sup>425</sup> *The Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh 1937*, V. VI. 2., 26.

tematizálásáról való lemondásnak egy másik oka is lett. Minden egyes definíciója a *modus essentiae*-nak szükségképpen beszűkítéshez vezet. Krisztusnak az úrvacsorában való jelenlétének definiálási kísérleteit a múltban való egyenetlenség okaként azonosítja a dokumentum. A következő pontok fontosak a dokumentum szerint az úrvacsora ünneplés számára: „*kenyér és bor, imádság és alapítási szavak nem hiányozhatnak az ünneplésnél, és abban lényegi egyetértésben kell lennünk, hogy miben áll az Eucharisztia hit számára való jelentősége*”<sup>426</sup>.

#### d) Intercommunio

Nem pusztán az egyházak közötti praktikus együttműködés a cél, hanem a hitnek és istentiszteletnek az egysége is, úrvacsora-közösség vagy *intercommunio*, mindkét kifejezést szinonim értelemben használja a dokumentum, mely a legteljesebb kifejezése két vagy több egyház egymás iránti kölcsönös elismerésének. A szakramentumokban fennálló közösségnek a megvalósulása magában foglalja a résztvevő egyházak elismerését igaz Egyházként, illetve valóságos részeként az egy Egyháznak. Az úrvacsora-közösséget minden egyes valóban igazi egyházi egység szükséges alkotórészeként kell tekintenünk.

Azok között az egyházak között, amelyek mindkét evangéliumi szakramentumot gyakorolják, minden további nélkül lehetséges *intercommunio*, a résztvevők egyik csoportja szerint, míg egy második csoport szerint a szentségek kölcsönös érvényesnek elismerését az úrvacsora-közösség feltételének kell tekinteni. A szakramentális istentiszteletben való egység követeli a lényegi egységet a szentségtanban és a szentségek praxisában. Némely Egyház kettő, mások hét, ismét mások egyáltalán egyetlen egy szakramentumot sem gyakorolnak. A szakramentumok számát a dokumentum szerint nem szabad átléphetetlen választóvonalnak tekinteni.

#### e) Az ige és a szakramentum összekapcsoltsága

A reformátorok ragaszkodtak Isten ígéjéhez. A szakramentumot úgy kell érteni, mint *verbum visibile* és ennyiben „*a personal assurance of the real presence of the Divine Word of Grace, which works for the strengthening and development of our faith. The Sacraments are seals*

---

<sup>426</sup>

Uo., V. VI. 1., 25.

*and pledges of the Divine promises, and of the Real Presence of Christ*”<sup>427</sup>-ként kell érteni. A szentségek reformációs redukálása kettőre, a dokumentum szerint annak a szakramentum értelmezésnek a következménye, amely a Krisztus általi közvetlen alapítást, konstitutív elemként tartja meg. „*Az úrvacsora úgy értendő, mint verbum visibile*”

Az I. szekció (a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme) tudósítása párhuzamba állítja az ígét és a szakramentumot. Mind a kettő kegyelemközvetítő, amelyek által Isten a hitben befogadható kegyelmét ajándékozza, amely Krisztusban jelent meg. Ige és szakramentum azonos értékű, azonos rangú a kegyelem közvetítés tekintetében. Az a felfogás, hogy az ígének pusztán előkészítő funkciója van a tulajdonképpeni kegyelemeszköznek tekinthető szakramentumhoz viszonyítva, és az ellentétes elképzelés, mely szerint a szakramentumot az ige pusztán függelékének kellene tekinteni, ezzel ki lett zárva. Annak következményeként, hogy az ige és a szakramentum azonos értékű, *media salutis*, a kegyelem egységét és oszthatatlanságát hangsúlyozza a tudósítás. A szakramentumok közvetítik ugyanazt az egy kegyelmet, de másképp, mint az ige. Az ige az embereket a megtérésre, a bűnbánatra hívja, és megerősíti, biztosítja a bűnbocsánatot. Engedelmisségre vezet és felépíti őket a hit és a szeretet közösségévé. A szentségek által Isten az Egyháznak minden egyes tagjában, a közösségnek a folytatólagos életét fejleszti, és azt, hogy Isten akaratát a világ életében megtestesítsék. A Szentlélek a szakramentumok által az Egyházat önmagává, Krisztus testévé teszi. Az egyházak között a hangsúly olykor az ígére, máskor a szentségekre helyeződik. A felvázolt fejezet a kegyelemről, az ígéről és a szentségekről a protestáns egyházak lényegi törekvéseit tette magáévá, amennyiben az ígét és a szakramentumot egyenrangú kegyelmi eszközként fogja fel.

A szentségek nem pusztán jelek, hanem foglalói és pecsétjei a kegyelemnek és a kegyelem befogadásának eszközei. Közelebbről meghatározva először is elutasítja a dokumentum egy tisztán szignifikatív felfogását a szakramentumoknak, azaz egy olyan értelmezést, miszerint a szentségeket mint megemlékező jeleket, pusztán szimbólum értelmében értenénk „*notae professionis inter homines*”<sup>428</sup>, ahogyan azt Zwingli képviselte. E mögött az elutasítás mögött egy meghatározott jelfogalom áll, a szöveg a jel alatt egy pusztán informáló jelet ért. A tudósítás a szakramentumokat a Heidelbergi katekizmus felfogását követve a kegyelem

---

<sup>427</sup> „a kegyelem valódi jelenlétének személyes biztosítéka, amely hitünk megerősítésére és kibontakoztatására szolgál. A szentségek az isteni ígéreteknek és Krisztus valódi jelenlétének pecsétjei és zálogai”, uo. 14.

<sup>428</sup> Zwingli, H., *De vera et falsa religione commentarius*, in *Hauptschriften*, 10/35 köv.; A CA XIII. Zwinglivel szemben kimondja, hogy a szentségek nem csak „*notae professionis inter homines*”, hanem „*signa et testimonia voluntatis Dei erga nos*”, amelyek bennünk a hitet generálják (létrehozzák), BSLK 68,1.

foglalójának és pecsétjének nevezi. A szentségeknek az a funkciójuk, hogy Istennek a kegyelmét tanúsítsák, és a hitet biztosabbá tegyék, és megerősítsék. A szentségek nemcsak a kegyelem megerősítésére, hanem azok közlésére is szolgálnak. A Lausanne-ban és a jelen Teológiai Bizottság jelentésében használt leírása a szakramentumnak – „*an external action dealing with material things to which a spiritual significance is attached by divine institution*”<sup>429</sup> – pontosította, hogy mit értünk a szakramentum fogalom alatt. Kritikusan azonban mégis meg kell jegyeznünk, hogy a szakramentum lényegének a meghatározása olyan fogalmak átvétele által történik, amelyek különböző tradíciókból származnak, és amelyeket a szöveg csak egy egyszerű addícióval egymás mellé állít, anélkül, hogy a fogalmak különböző indikációira figyelne.

A szentségek kötelezőségét (*Verpflichtung*) és azoknak az üdvösséghez való szükségességét illetően pusztán abban van egyetértés, hogy „*Isten kegyelmi működése nem korlátozódik a szentségekre*”<sup>430</sup>. Különbség van viszont abban, hogy egyáltalán a szentségek az üdvösséghez szükségesek-e és mennyiben. Pl. a lábjegyzetben az ortodox felfogást olvashatjuk, mely szerint: „*A szentségek Istentől alapított kegyelmi eszközök, amelyek általában az üdvösséghez szükségesek*”<sup>431</sup>

A kvékerek (*Gesellschaft der Freunde*) és az üdvhadsereg nem ünnepelnek szentségeket a szó szoros értelmében. Az anglikánok az ortodoxokkal szemben soha nem állapították meg pontosan a szentségek számát, de rámutatnak arra, hogy a keresztség és az úrvacsora kiemelkedő helyet foglalnak el, és csupán ezeket értelmezik „*az üdvösséghez általában szükségesek*”-ként, s ezt a nézetet némely luteránus is osztja. A szentségek száma kérdésének tekintetében Edinburgh a mindenkor ismert álláspontot ismétli meg, relativizálja azonban a katolikusok és a protestáns egyházak között fennálló különbségeket egy utalással, hogy az 5 rítus, amelyet a protestánsok nem ismernek el szakramentumként, protestáns oldalról „*ünnepléses vallási cselekményeknek*”<sup>432</sup> felelnek meg, amelyeket a második *Helvét Hitvallás* kifejezését használva „*instituta Dei utilia*”-nak<sup>433</sup> tekint a dokumentum.

---

<sup>429</sup> „Egy külső tett, amely olyan materiális dolgokkal foglalkozik, amelyekhez spirituális jelentés kapcsolódik, isteni alapítás révén” in *Report of the Theological Commission*, in Dunkerley, R., *The Ministry and the Sacraments*, 23.

<sup>430</sup> *The Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh 1937*, V. II. 3., 21.

<sup>431</sup> Uo. V. II. 3., 21 / 3. lábjegyzet.

<sup>432</sup> Uo. V. III.

<sup>433</sup> *Confessio Helvetica posterior (Confessio et Expositio simplex Orthodoxae Fidei, 1566)* XIX., in *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, 259, 17 köv.

A szentségek számában való különbség nem legyőzhetetlen akadály az egységhez (III. szekció: „Krisztus Egyháza: hivatala és szakramentumai”, I. A szentségek száma).

f) Az „áldozat” fogalom

Alapvető a szöveg számára a tág áldozat-fogalom, ahogyan azt még az Úr, a tanítványai, és az ősegyház tekintette, ami „nemcsak Krisztusnak a halálát foglalja magába, hanem az engedelmességét is, amelyet az ő hivatalában a földön gyakorolt, és életét mint feltámadottnak és mennybe-felmentnek életét, amelyben engedelmisségben továbbra is Atyjának akaratát teszi és örökké él, hogy értünk közben járjon. Egy ilyen áldozatot nem lehet megismételni, de az Eucharishtiában az egész Egyház hirdeti és bemutatja”<sup>434</sup>.

Monahan archidiakonus azt állította, hogy teológiailag nem helyes a feltámadott és mennybe felment Úrnak az életét az ő áldozatának részeként tekinteni. Attól félt, hogy ezzel a keresztdozat egyszerűségének és tökéletességének gondolata kerül veszélybe. Erre vonatkozóan azt mondja, hogy a felmagasztalt élete az „engedelmisség és szolgálat élete”, az „értünk való könyörgés”<sup>435</sup> élete. Az áldozat lényegét az Isten iránti engedelmisségben látja.

g) Áldozat-e az úrvacsora?

A Teológiai Bizottság a hivatal és a szakramentum kérdésében tett előmunkálataiban leszögezi, hogy „egyetértés van a hitünkben abban, hogy az Eucharisztia Krisztus áldozatát reprezentálja”.

Az áldozati gondolatot, ami Lausanne-ban pozitívan csak az úrvacsora dicséret és hálaáldozat jellegére való utalással lett kimondva, a dokumentum most kiterjeszti, noha nem jut el odáig, hogy az úrvacsorát áldozatként írja le, azonban megmutatja, hogy mennyiben lenne elfogadható ez a gondolat a protestantizmus területén is. A tág - a Feltámadott tevékenységét átfogó - áldozat fogalom szempontjából szükséges, hogy az *anamnesis* gondolatot, amit Lausanne hangsúlyozott, a *repraesentatio* gondolatával egészítse ki a dokumentum. Az áldozat tematikájába nyert belátás lehetővé teszi, hogy a dokumentum Lausanne-nél precízebben beszéljen az úrvacsora eucharisztia-karakteréről az imádság és az *ethos* dimenziójában, és hogy kiemelje annak *koinonia* aspektusát. Lausanne-nel szemben új a pneumatológiai és ezzel az eszkatológiai dimenzió hangsúlyozása és az úrvacsora esszenciális elemeinek felsorolása. Ezzel már Edinburgh-ban, 1937-ben megtalálták az alkotó elemeket,

---

<sup>434</sup> The Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh 1937, V. VI. 2., 25.

<sup>435</sup> Hodgson 230.

amit a Lima szöveg 1982-ben alapvetően meghatározott. Ez érvényes arra a kísérletre is, hogy az úrvacsorát egyrészt az Isten kegyelmének a *verbum visibile*-jeként, másrészt Eucharisziaként, Isten népének hálaadó aktusaként fogják fel.

Kinek az áldozata az úrvacsora?

Az Eucharisziát a Feltámadottal való közösség lakomájaként értelmező felfogást túlhaladó interpretáció Pálnál szerepel, amely az Eucharisziát úgy fogja fel, mint „*a means whereby the Church came to be identified with the Lord in His sacrifice, a communion of the Lord's Body and Blood, a ritual means of participation in all that the Lord's sacrifice means*”<sup>436</sup>.

A tudósítás rámutat a Szent Ciprián és Szent Ágoston nevével összekapcsolt különböző látásmódokra, ahol az egyik azt hangsúlyozza, hogy a szentségek az Egyházhoz tartoznak és csak az Egyházon belül alkalmazhatók érvényesen, még a másik azt mondja, hogy a szentségek elsősorban Krisztushoz tartoznak, melyben az van bennfoglaltan, hogy a szentségek érvényessége nincs az Egyház általi auctorizációra ráutalva.

Az áldozat lényegét az Isten iránti engedelmességben látja. Sohasem lehet megismételni, de az úrvacsorában az egész Egyház hirdeti és bemutatja. Itt Krisztus áldozata és az Egyház tette közti kapcsolat az úrvacsorában ki lett mondva. Ez a kapcsolat nem gondolható el Krisztus áldozatának az Egyház általi megismétléseként. Ezzel kinyilvánította a dokumentum, hogy Krisztus áldozata mindig Krisztus áldozata marad, és sohasem válik az Egyház áldozatává, így nem minősül pusztán emberi művé. Luthernak az aggódása ugyanis az volt, hogy a szakramentum azáltal a legistentelenebb félreértést szenvedné el, hogyha azt hinnénk, hogy a mise egy „jó mű (*gutes Werk*) és áldozat”<sup>437</sup>. Ezért ragaszkodik Krisztus áldozatának az egyedül elegendő voltához. A megismételhetetlenség és egyszeriség már a Zsidókhoz írt levélben is nyilvánvaló. A Zsidókhoz írt levél „*ephapax*” kifejezése is Krisztus áldozatának egyszeriségét mondja ki. Krisztus áldozata állandó (folytatólagos) (*perennierende*), megörökített áldozat.

Krisztus áldozata és az Egyház tette közti összefüggés az úrvacsoránál pozitív kifejtést talál a szövegben, annál a kifejezésnél, ahol azt olvassuk, hogy Krisztus áldozata az úrvacsorában

---

<sup>436</sup> Uo. 301. „egy eszköz, mely által az Egyház egyesítette önmagát az Úrral, az Ő áldozatában; az Úr testének és vérének áldozata, egy rituális eszköz ahhoz, hogy az Egyház részesévé váljon mindannak, amit az Úr áldozata jelent”

<sup>437</sup> Vö. WA 6, 512, 7 köv.

hirdetetik és bemutatatik. Az Előkészítő Bizottságnak összefoglaló tudósítása Krisztus áldozata és az Eucharisztia közötti összefüggést a reprezentáció fogalom által fejezte ki: „*we all believe that the Eucharist represents the Sacrifice of Christ*”<sup>438</sup>. Az Edinburghi nyilatkozat kapcsolódik a reprezentáció ezen gondolatához, még ha a fogalom maga nem is kerül elfogadásra. Krisztus áldozatának a reprezentációja az úrvacsoránál különböző módon, tehát a hirdetett ige és a rituális bemutatás *modus*-ában is megvalósul. Az ige és a rituális bemutatás nem egy pusztán utalás értelmében, nem a jelzett dolog valóságától elválasztott jel értelmében, hanem effektíven részt ad Krisztus áldozatában és ebbe állít bele. Az úrvacsora Krisztus áldozatában részesít és nem csupán annak egy hozadékában, eredményében, hanem magában Krisztus áldozatában. Luther egy másik koordinációs rendszer összefüggésében gondolja el Krisztus áldozatának, mint keresztdáldozatnak és szentségnek az egymáshoz rendeltségét. Ő különbséget tesz a *factum* és az *applicatio facti* között a *factum* és az *usus facti* között. Krisztus műve a bűnbocsánat megszerzése a kereszten, a történelemnek egy egészen meghatározott pontjában történt.

Az ige és a szakramentum Luther szerint az akkor megszerzetteket osztja ki és úgy ad részt a múltbeli üdvözítő esemény gyümölcsében, hogy nem jeleníti meg magát az üdvözítő eseményt. Krisztus áldozatának reprezentációja gondolatával szemben Luther a félreértés lehetősége miatt, hogy itt egyfajta mise-áldozatról van szó, bizalmatlan lett volna. Hogy az úrvacsorában Krisztus áldozatától elválasztott áldozatról lenne szó, ezt az elképzelést szövegünk gondosan elkerüli, Luther szándékát megőrizve ebben. Az úrvacsorában való részvétel az Úr áldozatában való részvételt jelenti, és a vele való közösségnek a megvalósítását. Az úrvacsorában elsődlegesen Krisztus áldozatának valóságába való beleállítottságról van szó, ezt az önadaadást a szöveg az imádás és szolgálat kifejezésekkel határozza meg közelebbről. Az imádás és a szolgálat kultikus és etikus önadaadást valósít meg két szinten, mivel mi Krisztussal egyesítve vagyunk és benne egymással, (vonatkozva az 1Kor 10,17-re) az odaadás elsősorban közösségileg realizálódik, mint Isten népének az odaadása. Azután ez az odaadás individuálisan is megvalósul, amikor a közösségnek minden egyes tagja az önátadásnak ezt a közösségi aktusát a sajátjává teszi, és ez nem csak egy ceremónia formájában történik, hanem mély erkölcsi értelemben, mert az alapgondolat minden áldozat és odaadás számára: „*Nézd, jövök, hogy akaratomat szívesen teljesítsem, ó Istenem*”. Az áldozatot nem pusztán Krisztus áldozatában való részvétel következményeképpen kell felfogni, hanem ennek a részvételnek kifejezésekképpen. Ezt a

---

<sup>438</sup> Report of the Theological Commission, in Dunkerley, R., *The Ministry and the Sacraments*, 40, „mindannyian hisszük, hogy az Eucharisztia Krisztus áldozatát jeleníti meg”



tudósítás különösen az imádsággal kapcsolatban juttatja kifejezésre. A szöveg az úrvacsorát az „*imádság csúcspontja*”-ként<sup>439</sup> jellemzi. Ezt azzal alapozza meg, hogy minden úrvacsorát maga az Úr ajánl fel és mi mindnyájan egyesítve vagyunk Vele imádságaiban, amelyekben ő Isten ajándékaiért és értünk imádkozik. Tehát az úrvacsoránál beleegyezésről, Isten népének és az egyeseknek Krisztus tettébe való beleegyezéséről és belefűzőttégéről van szó. Krisztus a tulajdonképpeni szubjektuma az úrvacsorának a *primus causator*. Minden egyes úrvacsorát, amit mi ünneplünk, az Úr maga ajánlja fel és vezet. Az emberi cselekvés úgy mutatkozik meg, mint a lakoma Urának ebbe a tettébe való önmagát beleadása. Az isteni és az emberi tett közötti relációt az edinburghi dokumentum tradicionális fogalmakkal írja le: mivel pedig az Újszövetség szerint Jézus imája egy hálaadó imádság, ebből következik, hogy az úrvacsora nem csak Isten kegyelmének *verbum visibile*-je, hanem Isten népének foganatosított hálaadása (Eucharisztia) is. Az ortodox delegátusok az úrvacsorával kapcsolatos edinburghi fejtegetésekhez egy nyilatkozatot fűztek hozzá, amelyben ők a specifikusan ortodox látásmódot az Eucharisziáról bemutatták és kimondták, hogy az Eucharisziában találja „*a mi Urunknak egyszeri és egyetlen bemutatott áldozata a kiterjesztését*”<sup>440</sup>, melynek során nyitott maradt, mit kell értenünk kiterjesztésen.

#### i) Eucharisztia és Szentlélek

A szöveg végül hangsúlyozza az úrvacsora pneumatológiai dimenzióját. A Krisztus áldozatában való részvétel a Szentlélek erejében történik. „*Itt teljességgel a Szentlélek területén vagyunk. Általa fogadjuk be az áldást és az ajándékokat*”<sup>441</sup>. Az a hely, ahol az úrvacsorát ünnepeljük, egy „*idők közötti*” hely, és a szituáció amelyben zajlik, az Isten vándorló népének a szituációja, amely az eredetét a Szentlélek erejében megvalósult történelmi testté válásban találja. Az Eucharisztia pneumatológiai dimenziója mindenhol hangsúlyozódik, ami a legmegfoghatóbban a Lélek-hívásban, a konszekrációs imádságon belül figyelhető meg.

#### j) Az Eucharisztia mint a koinonia forrása

A szentségeknek különös jelentőséget tulajdonít a dokumentum az Egyházhoz való viszonyukban. A szakramentumokat nem szabad önmagukban tekinteni, hanem az Egyház

---

<sup>439</sup> Hodgson 315.

<sup>440</sup> Vö. *uo.* V. VI. 2. 1. lábjegyzet, 26.

<sup>441</sup> *The Second World Conference on Faith and Order, Lausanne 1927, V. VI. 2., 26*

szakramentumaiként, amely Krisztus teste. Sokkal inkább azzal hangsúlyozza a szakramentum és az Egyház közötti összefüggést a jelentés, hogy úgy tekinti a szakramentumot, mint ami az Egyház terében valósul meg, legmélyebben abban alapozódik meg, és hogy a Szentlélek a szakramentumok által az Egyházat önmagává, Krisztus testévé teszi.

A középkori Egyház korszakát a Teológiai Bizottság, hivatal és szakramentum kérdésében tett előmunkálatai során a szisztematizálás periódusaként jellemzi: a szentségek száma hétben lett megállapítva és a *transsubstantiatio*-s tant dogma rangjára emelték és kifejlődött a szentmiseáldozattal kapcsolatos tanítás. Kritizálja a jelentés a *communio*-ról a konszekrációra való hangsúly-áthelyeződést, a laikusok kehelyből való áldozásának a megvonását és azt a felfogást, hogy a szentmiseáldozat mechanikus értelemben hat, továbbá a privát misék gyakorlatát. Ugyanitt olvassuk az Eucharisziával kapcsolatban annak megállapítását, hogy egyetértés van abban az egyházak között, hogy Krisztussal és egymással az úrvacsora szakramentumában „*spiritualis unio*” jön létre.

#### k) Eucharisztia és eszkatológia

Az úrvacsora mint „*the great corporate act of worship of the Christian Church*”<sup>442</sup> a megtestesülésen alapul, és az Úr jövetelére mutat rá (a Teológiai Bizottság hivatal és szakramentum kérdésében tett előmunkálatai, Eucharisztia).

### 3. A Faith and Order Bizottság harmadik világkonferenciája, Lund 1952.

#### 3.1. Bevezető megjegyzések

Az első két világkonferenciához képest újdonság az, hogy közben a Faith and Order mozgalomból az Egyházak Ökumenikus Tanácsának Faith and Order Bizottsága lett. Az Egyház témáját vetette fel a Hit és Egyházszervezet Lundban, mert azok a különbségek, amiket az Edinburghi dokumentumban láttunk, pl. a szentségek értelmezése tekintetében, a különböző egyház-értelmezéseken alapulnak. Az eddigi világkonferenciák munkamódszere a leltározás és az összehasonlítás módszere volt, amelynek az alkalmazása Amszterdamban csúcsosodott ki abban a kísérletben, hogy az egyházak közötti legmélyebb különbségeket a katolikus és a protestáns alapbeállítottság közötti különbségként mutassa ki. O. S. Tomkins a

---

<sup>442</sup> „a keresztény Egyház istentiszteletének nagy egyesített aktusa”, uo.41.

Faith and Order Bizottság általános titkára azt mondja, hogy ez az összehasonlító módszer legfeljebb arra alkalmas, hogy bebetonozza a konfesszionális különbségeket. Egy krisztológiai módszert javasol.

A konferencia átvette Tomkins javaslatát: „*Csak annyiban juthatunk egymáshoz is közelebb, amennyiben Krisztushoz közelebb jutunk*”<sup>443</sup>.

Edinburghnál erősebben hangsúlyozza Lund a jelentőségét az un. nem teológiai faktoroknak az egyházak szétválásának okozói között. Ami az úrvacsora kérdését illeti, Lund ebben Lausanne és Edinburgh példáját követve annak nem szentel egy önálló fejezetet, de azoktól eltérően Lund az úrvacsorát érintő kérdéseket nem a szakramentumok kérdéskörében tárgyalja, hanem az istentisztelet formái és az *intercommunio* témák összefüggésében.

A Lundi IV. és V. szekció jelentéseiből, az előkészítő munkálatok megfelelő Tanulmányi Bizottságainak megfontolásaiból, és a *Formen des Gottesdienstes* dokumentumból a mi vizsgálódásunk számára három szempont adódik, amelyeket a következőkben alaposan tárgyalunk: az ige és a szentség viszonya, az úrvacsora értelmezése és az *intercommunio*. Az első és a harmadik témát a szisztematikus részben részletezem majd.

### 3.2. Az ige és a szentség viszonya a „*Ways of Worship*” Teológiai Bizottság előkészítő munkálatai szerint

#### (A.) A kontextus: Liturgikus mozgalom

1937-ig, Edinburghig a Hit és Egyházszervezet mozgalom nem tett kísérletet arra, hogy az istentisztelet lényegének és különbözői formáinak vizsgálata által az egyházak kölcsönös megértését és közeledését elősegítse. Amikor 1939-ben az edinburghi konferencia a „*Ways of Worship*” Teológiai Bizottság fölállítása mellett döntött, az azon a meggyőződésen alapult, hogy az istentisztelet az Egyház egzisztenciáját tekintve nem kevésbé jelentős, mint a hitbéli tanítás és az egyházszervezet. Ez a belátás a liturgikus mozgalom impulzusainak köszönhető.

#### (B.) Az ige és a szentség közötti viszony-meghatározás típusai

---

<sup>443</sup>

*Verfassung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in Stählin, W., *Lund*, 62.

Az edinburghi diszkusszió az igét és a szakramentumot alapvetően azonos értékű *media salutis*-ként tárgyalja. A lundi IV. szekció „*Az istentisztelet formái*” című dokumentuma erre a szemléletre nyúlik vissza: „*az olvasmányban és az ige hirdetésében és a szentségek végzésében nyújtja az Isten nekünk az ő kegyelmét, s önmagának szabadító megismerését és belevon bennünket az ő közösségébe*”<sup>444</sup>. Ebből a belátásból következik a ragaszkodás az istentisztelet egységéhez, amennyiben az csak az istentisztelet szakramentális és nem szakramentális aspektusának egységében manifesztálódik a maga teljességében. Edinburgh az ige és a szakramentum egyenértékűségének elvi tézisében nem lát ellentmondást a különböző egyházak előforduló praxisával, jóllehet megállapítja, hogy az egyházak különböző hangsúlyt és nyomatótkot fektetnek az ígére vagy a szakramentumra. De ez csak a hangsúly kérdése. Amit Edinburgh leíró módon fogalmazott meg, az most Lundban tiltó formában jelenik meg: „*az ige és a szakramentum viszonyában megjelenő véleménykülönbségek vezettek a prédikációnak és a szentség kiszolgáltatás fontosságának különböző hangsúlyozásához. Ennek többé már nem szabad a pusztá hangsúlyok ügyének lenni*”<sup>445</sup>.

A Teológiai Bizottság munkálatainak eredményét a szisztematikus rész 2.2. pontjában közöljük, mert annyira karakterisztikus összefoglalása témánknak, hogy továbbra is érvényességgel bír.

(C.) Az ige és a szentség viszonyának az istentisztelet témájának keretében tárgyalásához

A bizottság előkészítő munkája mutatja, hogy nemcsak különböző hangsúly elhelyezésekről van szó, hanem hogy az ige és a szentség értelmezésbeli különbözőségei részben a szentháromságtannak és a krisztológiának bizonyos koncepcióira vezethetők vissza. A protestáns teológia már előkészítette a Lund által megismételt edinburghi felismerést, hogy az igét és a szentséget elvi azonos értékűségükben mutassa be, e mögött azonban a katolikus teológia még elmaradt.

### 3.3. Az úrvacsora értelmezése

#### a) Eucharisztia és hivatal

---

<sup>444</sup> Stählin, W., *Lund 41., Die Berichte der Lunder Weltkonferenz.*

<sup>445</sup> Uo. 42.

A szentségek kiszolgáltatásához szükséges egy különös szolgálat, ami az általános papságon alapul, mely egyes egyházakban a keresettséggel adott, máshol a keresettséggel adott, de a beteljesülését a konfirmációban találja meg vagy a megkenésben illetve más rítusban. A reformáció egyházaiban a közösség általi meghívás gyakran lényegi alkotórésze az ordinációnak. Habár a kvékerek erősen hangsúlyozzák minden hívő papságát és nem ismernek el egy különös hivatalt, mégis olyan embereket bíznak meg, akiknek nagy tapasztalatuk van az istentiszteletben. Az ortodox liturgiában és a római misében is elengedhetetlen normális feltételek között a laikusok részvétele. A laikusok papsága elengedhetetlen része Krisztus, Egyháza általi működésének. Szomorú, hogy egyes reformációs egyházakban a XVI. században az egyház-vezetés feladatköre folyamatosan meg lett fosztva klerikális jellegétől, később pedig demokratikus gyülekezetek vezetői ideáljának mására szekularizálódott. A nem-reformációs egyházakban pedig fennállt a veszély, hogy minden hívő papsága elfelejtődik, és pusztán az ordináltakra szűkül.

(A *Formen des Gottesdienstes* című dokumentum II. fejezetéből)

## b) Az egyházszervezet különbözősége mint az *intercommunio* akadály

Svédország lutheránus egyházai pl. püspöki ordináció által megszakítatlanul biztosított *successio*-hoz ragaszkodnak, mégis *communio*-ban állnak más országok minden lutheránus egyházával, attól függetlenül, hogy azok ilyen *successio*-ra igényt tartanak-e ill. van-e náluk püspöki szentelés egyáltalán. A fő akadály a lutheránusok számára a szentségtanok eltérése. A keleti ortodoxok, az ókatolikusok és sok anglikán nem tudnak elfogadni a tanítás és az egyházszervezet közt ekkora eltéréseket. Számukra a püspöki hivatal nemcsak Krisztus Egyházának *bene esse*-jéhez tartozik, hanem annak *esse*-jéhez és az apostoli *successio*-ban álló püspökség az egész szentségi rendnek lényegi része. Ezen szemlélet szerint a Szent *Communio*-t csak az képes celebrálni, akit ordináltak és csak az fogadhatja azt, akit az adott Egyház érvényes rendje szerint konfirmáltak. Az, hogy az egyik egyház a másik szenteléseit érvényesnek ismerje el nemcsak lényegi dogmatikus egyetértést, hanem a püspöki *ordinatio* által garantált megszakítatlan apostoli *successio*-t követeli meg. A dél-indiai egyházak (melyek nem rendelkeznek püspöki szenteléssel, és sok nem-püspökileg ordinált lelkészük és meg nem konfirmált hívük van) 1947-es kialakulása óta Anglia Egyháza döntött abban, hogy ezekkel az egyházakkal, csak ún. korlátozott *communio*-ban állhat. Canterbury érseke 1946. nov. 3-i beszédében az Anglia Egyháza, anglikai szabadegyházak és Skócia Egyháza közti bizonyos fokú *intercommunio* kérdésének összefüggésében felvetette a javaslatot, hogy „minden egyes püspöki és nem-püspöki közösség a maga különös hivatali hatalmának egészét a másik közösség minden lelkészének átruházná, akik azt fogadni akarnák”.

Van egy olyan értelmezés (ortodox, anglo-katolikus), hogy azok az egyházak, melyek az apostoli *successio*-val az említett értelemben nem rendelkeznek, valójában nem is egyházak; nem részei a természetfeletti intézménynek (*institutio*), mely által a szentségi kegyelem árad, mert szenteléseik nem érvényesek, és a szakramentális rendszer teljes egészében az érvényes szentelésektől függ. A nem-püspöki egyházak ezért jöllehet igazi krisztusi közösségek és istentiszteleteiket a legnagyobb tisztelettel tekinthetjük kegyelemeszközöknek azok számára, akik azokban részt vesznek, azonban az ezekben az egyházakban nyújtott szakramentumok valójában egyáltalán nem szentségek. Ezen nézet szerint kizárt az *intercommunio* a nem-püspöki egyházakkal.

Azután egy másik nézet (pl. az anglikán) az apostoli *successio*-t nem egyetlen döntő pontnak tekinti abban, ami egy Egyházat konstituál, hanem a többi között egy elengedhetetlen elemnek, ezért a nem-püspöki egyházakat „nem tökéleteseknek” tekinti, mert nem hordozzák minden elemét az Egyháznak, de nem mondja azt, hogy azok nem lennének egyházak.

„Nem reménytelen a helyzetünk, mert Isten nem köti magát pusztán a saját maga által alapított kegyelemeszközhöz, hanem más módon is közölheti azt” – mondják.

(Az *Intercommunion* című dokumentum VI. fejezetéből)

c) Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?

(a.) Az első álláspont, hogy az *intercommunio* joggal és az újraegyesülés hasznára megelőzheti az egységet. Ennek a képviselői kifogásolták, hogy az *intercommunio* nem feltétel nélküli. Az *intercommunio*-nak a feltétele csupán a közös élet Krisztusban, ami elegendő. Az *intercommunio* előfeltétele tehát egy bizonyos együttélése az egyházaknak, amelyben a Krisztusban előre adott egység manifesztálódik. Ezen vélemény képviselői szerint az Ökumenikus Tanács tagjai között már egy olyan szituáció áll fenn, amely egy olyan alapvető egységet jelent, hogy az úrvacsora közös ünneplése nemcsak jogos, hanem kívánatos. Az *intercommunio* nem pótlása az újraegyesülésnek. Ez nem cél önmagában.

Az *intercommunio* a kereszténység anormális szituációjának felel meg, s mint ilyen eszköze a teljes egység elérésének. Ennek az álláspontnak a háttérében az úrvacsorának egy olyan értelmezése áll, amely mindenekelőtt az úrvacsorának a *koinonia*-t létrehozó funkcióját veszi figyelembe, anélkül, hogy ezt az aspektusát kifejezettebben és közelebbről kifejtene. A bizottság dokumentumában egy lutheri értelmezésből kiinduló kísérletet figyelhetünk meg, amely a megosztás orvosságának eszközeként tekinti és fogja fel az úrvacsorát. Ez a kiindulás az úrvacsorában lényegileg a bűnbocsánat eszközét látja és a kereszténység megosztását bűnösnek értelmezi, ami csak a bűnbocsánat által győzhető le, amelyet az úrvacsora ajándékozik. Ebben az értelemben az egység, mint szeretet a szentáldozás gyümölcse<sup>446</sup>.

Torrance „*Eschatology and the Eucharist*” című tanulmányában az Eucharisztia jelentőségét úgy fogalmazta meg, hogy az nem más „*as the divinely given Sacrament of unity, indeed the medicine for our divisions*”<sup>447</sup>.

„*If the Eucharist cannot be subordinated to history or to any particular conception of order, but is the transcendent manifestation of the Son of man within history until He come in the fullness of His glory, then the Eucharist is above all the divinely given means of unity in the*

---

<sup>446</sup> A másik oldalon „Különösen a lutheránusok között vannak olyan vélemények is, melyek szerint az úrvacsora elsősorban a bűnök megbocsátásának egy eszköze, és az általános megbocsátás kegyelme nélkül a mi szétszakítottságunk bűnös szituációja nem győzhető le. Ebben az értelemben az egység mint szeretet a Szent Communio gyümölcse” (Intercommunion című dokumentum, IV/b.).

<sup>447</sup> „mint az Istentől kapott egység szentsége, valóban a mi megosztottságaink orvossága”, Torrance, T., F., in *Intercommunion*, 304.

*Church*”<sup>448</sup>. Az Eucharisztia Torrance szerint az egységet megvalósító jelként mutatkozik meg, amennyiben Krisztusnak az önközlése az Eucharishtiában megteremti Krisztus testének egységét.

Az ökumenikus szituációra nézve is azt javasolja Torrance „*that intercommunion should come early in the approach of the Churches toward full unity in the ecumenical fellowship, for that unity can never be reached so long as the separated Churches refuse to give each other the divine medicine for their healing*”<sup>449</sup>.

Az európai lutheri-református dialógus - amelynek eredményeit a Leuenbergi Konkordia (1973) rögzítette - jellegzetességét mutatja, hogy az egyezmény azáltal véli az egyházi közösség helyreállítását elérni, hogy az egyházak egymásnak szószék és úrvacsora közösséget nyújtanak, ami az ordinációnak a kölcsönös elismerését és az intercelebrációnak a lehetőségét is magában foglalja.

(b.) A másik felfogás szerint a „szentségekben való közösség joggal csak ott áll fenn, ahol egy nagyobb egység van a tanításban, és ahol kölcsönösen elismert hivatal vagy az egyházi életnek organikus egysége áll fenn”. Az egyházaknak az Ökumenikus Tanácsban való összecsatlakozása még nem kielégítő alap az úrvacsorában való közösségre.

Egy átfogó *intercommunio*-s gyakorlat az úrvacsora megvetését jelentené és a „újraegyesülés végső reményének az elárulását”. Attól félnek, hogy az *intercommunio* alibit adna, hogy a *status quo*-ba belenyugodjunk és a megoszlást nem gyógyítaná, hanem bebetonozná. Ezzel egy hamis eszközt fogadnánk el, amely a törésnek a gyógyulását az *intercommunio* rendszeres és kényelmes gyakorlása által várná<sup>450</sup>.

---

<sup>448</sup> „Ha az Eucharishtiát nem lehet alárendelni a történelemnek vagy bármiféle rend sajátos koncepciójának, hanem az Emberfiának a történelmen belüli transzcendens manifestációjának tekintjük, míg el nem jön az Ő dicsőségének teljességében, akkor az Eucharisztia mindenek fölött az Egyházban az Istentől kapott egységnek az eszköze”, uo. 348.


<sup>449</sup> „hogy az *intercommunio*nak hamarosan gyakorlattá kellene válnia az egyházak közeledésében, az ökumenikus közösségben való teljes egységük felé haladva, amely egység soha sem érhető el addig, ameddig az egymástól elszakadt egyházak visszautasítják azt, hogy egymásnak nyújtsák az isteni orvosságot gyógyulásukra”, uo. 349.

<sup>450</sup> „Az igazi tragédia, szégyen és bűn nem abban áll, hogy mi nem tudunk az Úr asztalához összegyűlni, hanem, hogy mi egész egyházi életünkben egymástól elválasztva, skizmában élünk, miközben egy test akarunk lenni. Ameddig ez a szituáció fennáll, addig állandóan kell, hogy fájjon és, hogy érezzük ennek szégyenét, ahelyett, hogy az *intercommunio* kényelmes látszatomegoldását választanánk, mert az nem egy individuális cselekmény, hanem az Egyháznak, mint egy testnek a cselekménye” (*Intercommunio* című dokumentum, IV/a.).

Ennek a szemléletnek a képviselői elutasítják az *intercommunio*-t, mint az Egyház egységének az eszközét. A tanításban való egyetértés és az egyházszervezetnek vagy az Egyház életének organikus egysége az Úr asztalánál való közösség előfeltétele. A Lundban bemutatkozó különböző magatartásokat vagy viszonyulásokat az *intercommunio* kérdéséhez a dokumentum úgy tipizálta, hogy nem utalt a különböző felekezetekre.

#### d) Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség

Az Eucharisziának ezen túl lényegi ekkleziális dimenziója van. Az Eucharisztia és Egyház témák legszorosabban egymásra vonatkoznak. Az Eucharisziában mutatkozik meg az, ami valójában az Egyház, és az Eucharisztia valósága csak az igaz Egyház keretében ragyog fel. Alapvető az Egyház és az Eucharisztia összefüggésére nézve a meghatározás: „*The Sacrament of Holy communion is a sacrament of unity*”<sup>451</sup>. Mint az egység sakramentuma az Eucharisztia az Egyház sakramentuma. Az Eucharisztia az Egyház valóságát jelzi, abban manifesztálódik az Egyház teljessége: „*Az Eucharisztia által, az Eucharisziában egyesülnek a hívek a Krisztussal és egymással egy testté. Eucharisztikus koinonia tehát az egy Egyházban való communio-t jelenti, a tagoknak a tökéletes egyesülését, Krisztus egyetlen testének az egy Egyház tagjainak a tökéletes egyesülését*”<sup>452</sup>. A *communio*-ban az Egyház tökéletes egysége megtapasztaltatik, így az *ecclesia* csak egységben ünnepelheti ennek megfelelően az Eucharisziát.

A hitben követelt egység nemcsak az eucharisztia-tanra mint olyanra vonatkozik, hanem ortodox felfogás szerint a hitnek a totalitását is át kell fognia. Az Egyház egysége, amelyet az Eucharisztia jelez, végül a püspökre, mint középpontra irányul és ahhoz van rendelve. Ő a tulajdonképpeni Leiturgos, Krisztust reprezentálva az Eucharisztia egy személyű celebránsa. Ez azt jelenti, hogy csak egy a püspök, illetve egy általa megbízott pap elnöklete általi eucharisztikus gyülekezet tekinthető teljesnek, azaz a Katolikus Egyház teljességét birtoklónak és helyileg megjelenítőnek. Az Ortodox Egyház megőrizte az ignáci felfogást: „*Egy igaz Eucharisztia az, amelyet a püspök vagy egy általa felhatalmazott vezet. Ahol a püspök ott a  (a nép és a teljesség), mintha Krisztus maga lenne, és ott a katolikus Egyház*”<sup>453</sup>.

Ennek alapján fogalmazza meg az ortodox Afanassiev a maga alapelvét:

---

<sup>451</sup> „A szent communio szentsége az egység szentsége”, Zander, L., *Intercommunion and Co-Celebration*, in *Intercommunion*, 351.

<sup>452</sup> Papandreu, *Eucharistie*, 88.

<sup>453</sup> Ign. Smyrn. 8, 2.



„Ahol az Eucharisztia, ott az igazi Egyház, és ahol az igazi Egyház, ott az Eucharisztia”<sup>454</sup>.

Mivel az ortodox Egyház magát az egyetlen igazi Egyházként érti, ezért véleménye szerint szigorú értelemben teljesen hiánytalan Eucharisztia csak nála található. Az Eucharisztia szentségében való közösség az egy Egyházban való közösséget is jelenti és nem választható el az Egyház teljes hitének megvallásától és az Egyház rendjétől. Ennélfogva az Eucharisztia nem eszköze az egységnek, hanem annak jele és megkoronázása. Az *intercommunio* ortodox elutasítása az Egyház és az Eucharisztia lényegének vázolt felfogásából adódik.

Az alapelvnek, hogy az Úr asztalánál való közösségnek az előfeltétele az egyházi közösség, megfelel az Ortodox Egyház gyakorlata, hogy az ortodoxok és az ősi keleti egyházak a koptok, örmények, szírek, vagy az éppen az ortodoxok és a Római Katolikus Egyház között létezik egy messzemenő egyetértés szentségtan tekintetében, de nincs *intercommunio* éppen amiatt, mert nem áll fenn egyházi közösség. Eucharisztia-közösség nem lehetséges ott, ahol a hit alapján elkülönülés van, azaz a nagy ősi zsinatok hitvallásaiban vagy az Egyház alapvető rendjében, az apostoli struktúra ősegyházi továbbfolytatásában, tehát az apostoli *successio*-ban fogyatkozás van. Ezek az elemek egymástól nem elválaszthatók, egy élő egészből van szó, amit az ember az Egyház életében való részvétellel tapasztalhat meg. Az ortodox Egyház ennélfogva szigorúan ragaszkodik az ősegyházi látásmódhoz, mely szerint az úrvacsora-közösség egyházi közösség és azt föltételezi. Elutasítja az *intercommunio*-t és ehelyett az egy Egyházban való közös *communio*-ra irányul.

A korlátozott *communio*-nak a tradicionális gyakorlatát, az úrvacsora-közösség és az egyházi közösség összetartozásának tézise teológiailag megalapozza. Ezt az összefüggést a VELKD Ökumenikus Bizottsága Lundhoz csatlakozva újonnan hangsúlyozta és nemcsak az *intercommunio*-t, hanem a nyitott *communio*-t is kifejezetten elutasította.

A skandináv praxis, a nyitott és kölcsönösen nyitott *communio*, azon a meggyőződésen alapul, hogy az úrvacsora nem az emberek kezében, hanem az Egyház Urának a kezében van. Az egy úrvacsora függetlenül a különböző tanbeli felfogásoktól mindenütt ott van „where a Chirstian Church is celebrating Holy Communion according to the Holy Scripture, the words of institution being read”<sup>455</sup>. Ez a látásmód felveti a kérdést, hogy vajon itt nincs-e eloldva az úrvacsora a maga ekkleziális alapvonatkozásától. Érdekes, hogy egy közösen képviselt

---

<sup>454</sup> Afanassiev, N., *Una sancta*, in *Irenikon* 36, 1963, 453.

<sup>455</sup> „Ahol egy keresztény egyház a Szent Communiont ünnepli a Szentírás szerint, és az alapítási szavakat olvassák fel”, Hickinbotham, J. P., *Existing Rules and Customs of the Churches*, in *Intercommunion*, Appendix A, 374.

alaptételből a német és a skandináv lutheránusság különböző következtetéseket von le. Ezért szükséges, hogy reflektáljunk az úrvacsora-közösség és az egyházi közösség relációjára. A lutheri alaptétel így hangzik: egyházi közösség és úrvacsora-közösség függenek egymástól és megkövetelik egymást. Az úrvacsora-közösség az egyházi közösséget előfeltételezi és az előbbi az utóbbiban valósul meg.

A lutheránusság ugyanúgy, mint az ortodoxia és a római katolicizmus ragaszkodik az egyházi közösség és az úrvacsora-közösség összetartozásának ősegyházi elvéhez. Különbséget tesz azonban az Egyház egységének értelmezésében az ortodox és a római katolikus felfogás között, amennyiben a lutheri látásmód szerint szervezetileg bemutatható egység relativizálódik arra nézve, ami Krisztus testének az életét konstituálja és ezért az Egyház egységét elegendően meghatározza.

A keresztség az eucharisztikus megerősítést követeli, és fordítva, az Eucharisztia a keresztségi inkorporációt és ezzel együtt az Egyházat, mint Krisztus testét előfeltételezi. Másrésről az Egyház a konszekrált elemek által részesül Krisztus testében és vérében és így, az Eucharishtiában válik valóságosan Egyházzá, „*a membered Body under the Headship of Christ*”<sup>456</sup> és ezzel láthatóvá válik, mint Krisztusnak a történelemben való teste.

Torrance szerint az Egyház az Eucharishtiában válik Egyházzá.

#### e) Az „áldozat” fogalom

A tudósítás mindenekelőtt hangsúlyozza, hogy biblikusan igazolt az, hogy Isten szeretetének az úrvacsorában ünnepelt misztériumát az áldozat terminológiája segítségével írjuk le. A szöveg a Jn 1,29-hez folyamodik „*Nézzétek, az Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit*”. Edinburgh arról beszélt, hogy Krisztus áldozata az úrvacsorában proklamálódik és mutattatik be. Lund visszafogottabb maradt ezen a helyen, jöllehet egyetért azzal, hogy Jézus áldozata egyszeri, elegendő és nem ismételhető meg, és hogy a felmagasztalt Úr, mint örök közbenjáró értünk lépett be az Atyához. A földi és a felmagasztalt Úr cselekvését itt Edinburghnál világosabban megkülönböztették és nem sorolták minden megkülönböztetés nélkül az áldozat fogalom alá. Követi az Edinburgh-i jelentést, amikor arról beszél, hogy a mi istentiszteleti válaszuk a dicséretben, imában és hálában és önátadásban áll, amit Krisztus nevében az Atyának mutatunk be.

---

<sup>456</sup> „egy Krisztus fősége alatti tagolt testté”, uo. 342.

f) Áldozat-e az úrvacsora?

W. Stählin, tájékoztat bennünket a „*Ways of Worship*” Bizottság számára megfogalmazott tanulmányában<sup>457</sup> a lutheránusok között újonnan elkezdődött törekvésekről, hogy visszanyerjék az úrvacsora áldozati aspektusát. Jóllehet Stählin az úrvacsora áldozat dimenzióját a hálaáldozat értelmében magyarázza, mégis megfigyelhető nála is Luthernek az alapvető bizalmatlansága az áldozat gondolata iránt. Az áldozat tematikájával kapcsolatos viták a lutheránusságban csak XII. Piusz *Mediator Dei* enciklikájának megjelenésekor robbantak ki újra. H. Asmussen volt az, aki szerint a reformáció idején jogos invektívák a pápai enciklikában tartalmazott, az Eucharisztia áldozati jellegével kapcsolatban alkalmazott kijelentésekre vonatkozóan messzemenően tarthatatlanná váltak, ezért sürget bennünket, hogy újra foglalkozzunk az áldozat tematikájával<sup>458</sup>.

Az anglikán A. G. Hebert megállapítja: „*The eucharistic Sacrifice, that storm-centre of controversy, is finding in our day a truly evangelical expression from the „catholic” side, when it is insisted that the sacrificial action is not any sort of re-immolation of Christ nor a sacrifice additonal to His one Sacrifice, but a participation in it*”<sup>459</sup>. Hebert mindenekelőtt O. Casel teológiájára utal amit a „*Ways of Worship*” bizottság riportja is igazolt, és új közeledést tett lehetővé a római katolikus és nem katolikus egyházak közötti kölcsönös megértéshez. Casel figyelmünket az Eucharisztianak egy az ókor végétől nyugaton messzemenőleg elfelejtett aspektusára irányítja, a misztérium jelenlétre, a reális emlékezésre, a commemoratív aktuális presentia-ra, és hangsúlyozza az Eucharisztia ünneplésében megvalósuló üdvözítő mű jelenlétét. Az alaptétele abban áll, „*hogy a keresztény liturgia Krisztus megváltói művének az Egyházban és az Egyház által való rituális megvalósítása, tehát az isteni üdvözítő tett jelenléte a szimbólumok fátyla alatt*”<sup>460</sup>. Az áldozati dimenzió kérdésében Casel kiindulásából két lényegi következtetés származik. Luthernál és részben a Trient utáni katolikus teológiában az úrvacsorában Krisztus üdvözítő műve gyümölcsének az *applicatio*-járól volt szó. Casel szerint az üdvözítő tett annak megjelenítése által van jelen és az ünneplésben azzal együtt megvalósíttatik.

---

<sup>457</sup> Stählin, W., in *Ways of Worship*, 212 köv.

<sup>458</sup> Asmussen, H., *Abendmahl und Messe*, 27 köv.

<sup>459</sup> „Az eucharisztikus áldozat, ami a viták viharának középpontja, napjainkban katolikus oldalról igazán olyan kifejezésre talál, amivel a protestánsok is egyetérthetnek, amikor hangsúlyozza, hogy az áldozati cselekmény nem valamiféle újra-feláldozása Krisztusnak, sem pedig az Ő egyetlen áldozatát kiegészítő áldozat, hanem részesedés abban”, Hebert, A. G., *Ways of Worship*, 77.

<sup>460</sup> Casel, O., *Mysteriengegenwart*, in *JLW*, 1928, 145.

A második következtetés abban áll, hogy Casel számára az Eucharisztia áldozati karaktere a keresztáldozatnak a lakomában való megjelenítésével adott. Az áldozati dimenzióknak ebben a megalapozásában Hebert és a „*Ways of Worship*” bizottság ígéretes alapot látott az áldozat problematikájának ökumenikus tárgyalásához, sőt Casel látásmódjával meg van az az alap, amelyre a Trienti zsinat a miséről szóló kijelentéseit felépíti. A Trienti zsinat Krisztus testének és vérének a kenyér és a bor színe alatti bemutatásában látja az Eucharisztia áldozati karakterét. A mise ezért úgy jelenik meg, mint Krisztusnak egy mindig új áldozata, ami által, mivel a bemutatás magában áldozat, Krisztus keresztáldozata jelenvalóvá válik. Trient után egyes teológusok a keresztáldozat megismétléséről vagy megújításáról beszéltek. Casel vázlatának az az érdeme, hogy világossá teszi hogy az Eucharisztia áldozati karaktere Krisztus üdvözítő művének megjelenítésével adott, és abban áll.

Hicks, Lincoln püspöke az Edinburgi konferenciát értelmező munkájában már azt írja, hogy az ember nem képes befogadni Krisztus áldozatát anélkül, hogy maga is részt ne venne az Ő áldozatában. Ez a Krisztus teste gondolathoz vezet, ahol a celebráló a feltámadt Krisztus, aki tagjait az Atyának való önátadásában egyesíti. Megingott a Zsidókhoz írt levél szokásos kálvinista magyarázata is, mely szerint a mennyi oltáron bemutatott áldozat minden földi áldozati praxis megszüntetését követeli. A reformációs egyházak szerint csak Krisztus egyszeri áldozata áldásaiért való dicséret- és a hálaáldozatról beszélhetünk.

g) Kinek az áldozata az úrvacsora?

Hogyan viszonyul a mi istentiszteletünk a földön, Krisztusnak a mennyben való örök közbenjárásához? Itt két egymástól eltérő szemlélet áll egymással szemben, az egyik az ajándék és a válasz sémájában gondolkodik és a Krisztus jótetteinek megfelelő emberi dicséret és hálaáldozatról beszél. A másik abban áll, hogy „*a szent úrvacsorában a mi Urunk Jézus Krisztus a mi főpapunkként azt, ami az ő teste (az Egyházat) örök áldozatával egyesítve felajánlja ...*”<sup>461</sup>.

Az Eucharishtiában nem csupán Jézus halálára, hanem az ő Földön való áldott megjelenésének egészére, feltámadására, mennybemenetelére és örök dicsőségére emlékezünk. Ez az ortodox teológiában mindig a tradíció része volt. Ez csapódik le Maria Laach teológiájában, ahol Odo Casel és mások egy misztériumról beszélnek, ami nem ismétlődik meg, hanem megjelenítettik.

---

<sup>461</sup>

Stählin, W., *Lund*, 44.

Az úrvacsora az Úré vagy az Egyházé, illetve mennyiben lehet az úrvacsora az Egyház lakomája is? Ezt a kérdést teszi fel a dokumentum. Az úrvacsora lényegileg az Úrnak a lakomája. Krisztus maga hív meg a lakomához és a lakomában ő a tulajdonképpeni cselekvő. Aki önmagát, mint megfeszítettet és „újra eljött”-ett nekünk ajándékozza. Az úrvacsora, amelyet az első és második ádvent közti úton ünneplünk, levezetett módon az Egyház lakomájának is nevezhető, amennyiben az Egyház az a hely, amely az úrvacsora teremtménye és instrumentuma. Az Egyháznak azonban sohasem szabad a lakoma úrnőjévé válnia. Sokkal inkább a lakoma, mint úrvacsora abban őrzi meg lakoma jellegét, hogy az mint Krisztus testének, Krisztus teste közösségének lakomájaként, mint „*meal of the receiving and worshipping Church*”<sup>462</sup> ünnepeztetik. Az Úr lakomájának az Egyház lakomájához való rendeltsége elkerülné a figyelmünket, ha a lakomában csak Krisztusnak az egyesek számára adott ajándékát látnánk, és akkor is, ha az Egyház magát „*selfinvented doctrines*”, „*arbitrary orders*” vagy „*autoctratic practice of admission to an exclusion from Holy Communion*”<sup>463</sup> által abszolúttá tenné.

Az *intercommunio*-val foglalkozó előkészítő bizottság az úrvacsorát értelmezve a b.) pontban azt írja, hogy az egy szakramentum, amelyben ő „*valóságosan jelen van, hogy nekünk adja önmagát, hogy egyesítsen minket önmagával, örök áldozatával és egymással*”<sup>464</sup>.

#### h) Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise

Mindhárom teológiai bizottság kijelentette, hogy az edinburghi konferencia óta az úrvacsora értelmezés tekintetében konvergálás figyelhető meg. Lund megkísérelte ezeket a konvergenciákat egy kötegbe gyűjteni és egyúttal a Lausanne-ban és Edinburghban megállapított egyetértésekből az összegzést levonni. Így született meg a következő kijelentés az úrvacsora jelentéséről: Krisztus testének és vérének a szentsége „*Krisztus testté válására, földön való működésére és az Ő halálára és feltámadására való emlékezés lakomája*”<sup>465</sup>.

Az úrvacsorának Edinburghban kihagyott anamnetikus dimenziója Lundban Lausanne-hoz csatlakozva ismét hangsúlyt nyert. Lausanne az emlékezés tárgyaként azonban az Úr halálát nevezte meg, Lundban ez az aspektus kiterjesztésre került, amennyiben a megemlékezés

---

<sup>462</sup> „a részesedő és imádó Egyház lakomája”, *Intercommunion*, 298.

<sup>463</sup> „magától kitalált tanok”, „önkényes egyházszervezeti formák” vagy „a szentáldozáshoz bocsátás vagy az abból való kizárás autokratikus gyakorlása” által, uo. 298.

<sup>464</sup> Stählin, *Lund*, 53; *Interkommunion*, 30.

<sup>465</sup> Stählin, *Lund*, 53; *Interkommunion*, 30.

Krisztus életére vonatkozik a megtestesüléstől az feltámadásig. Ez a kiterjesztés elsősorban a megfelelő ortodox hagyománynak az átvételét mutatja.

Torrance a Páli úrvacsora hagyomány két eleméből kiindulva (1Kor 11,23-25), „*ezt cselekedjétek az én emlékezetemre*” és „*halálokat hirdetjük Urunk, amíg el nem jössz*” az *anamnesis* és a proklamáció két fogalmát az áldozati karakterrel kapcsolatos megfontolásainak központjába állítja. Az *anamnesis* „*sacramental memory*”-ként történik Isten és az emberek előtt, ennél fogva két oldala van, amit nem szabad sem összekeverni, sem szétválasztani. Az egyik oldal szerint az *anamnesis* az Egyház aktusa, Krisztus áldozatának emlékezése és ennyiben történeti karaktert visel. A másik oldal szerint az *anamnesis* a Szentlélek tevékenységeként értendő – Torrance hivatkozik a Jn 14,26-ra („*a Vigasztaló... eszetekbe juttat mindent, amit mondtam nektek*”), amely a megemlékezett valóságot jelenvalóvá teszi. Szakramentális *anamnesis*-ben az Egyház az eucharisztikus eseménnyel Krisztus passiójába lép bele. Krisztus halálának eucharisztikus proklamációja magában foglalja a „*Self-conssecration of the Lamb of God, the Self-presentation of the Mediator before the face of the Father in his intercession for the Church*”<sup>466</sup>. Az Egyház proklamációja ezzel a titokkal nem azonos, de nem is választható el attól. Sokkal inkább ezen titok szentségi és analóg levezetéseként fogható fel. Torrance az *anamnesis*-t és a proklamációt párhuzamos kijelentésekben írja le, így a különbség köztük abban áll, hogy Krisztus halála proklamációja az *anamnesis*-nél erősebben juttatja kifejezésre a Krisztus áldozatában való részesedésnek eszkatológikus karakterét. Torrance Krisztus engesztelő áldozata egyedülállósága és egyedül elegendő volta megkárosítása nélkül képes az úrvacsora áldozati karakterét kimondani, ez azáltal válik lehetővé, hogy az *anamnesis*-t és a proklamációt a pneumatológia keretében gondolja el és így annak objektív karakterét képes észrevenni. Az úrvacsora áldozat, mivel az, mint Krisztus áldozatának objektív *anamnesis*-e és proklamációja Jézus áldozatában részt ad. A Torrance által bevezetett *anamnesis* fogalom az áldozati karakterrel kapcsolatos további diszkussziók számára gyümölcsözőnek mutatkozik.

Lundban az úrvacsora anamnetikus aspektusának kiszélesítése történt, amennyiben a megemlékezés Jézus Krisztus egész életére vonatkozik, a megtestesüléstől a feltámadásig. Krisztusnak az úrvacsorában való *praesentia*-ja gondolatát annyiban mélyítették el, hogy ez a *praesentia* üdvösséggel teljesként (*heilsvolle*) került kimondásra.

„*This dominical sacrament of Christ's Body and Blood, controlled by the words of institution, with the use of the appointed elements of bread and wine, is: a.) a memorial of Christ's*

---

<sup>466</sup> „Isten Bárányának ön-odaszentelését, a Közvetítő ön-bemutatását az Atya színe előtt az Egyházért való közbenjárásában”, in Torrance, T., F., *Eschatology and the Eucharist*, in *Intercommunion*, 326.

*incarnation and earthly ministry, of His death and resurrection; b.) a sacrament in which He is truly present to give Himself to us, uniting us to Himself, to His eternal Sacrifice, and to one another; and c.) eschatologically, an anticipation of our fellowship with Christ in His eternal kingdom*<sup>467</sup>.

#### i) Az Eucharisztia mint a *koinonia* forrása

A Lundi dokumentum Krisztus áldozatával kapcsolatban világossá teszi Krisztusnak az értünk való jelenlétét. Krisztus „*valóban jelen van, azért, hogy magát nekünk ajándékozza, hogy minket önmagával az ő örök áldozatával és egymással összekapcsoljon*”<sup>468</sup>. Az úrvacsora ajándékát tehát közelebbről úgy határozhatjuk meg, hogy *communio*. Edinburghnál világosabban kapcsolja össze Lund az áldozat témáját Krisztus jelenlétével.

A személyes istentisztelet csak a közösség istentiszteletén alapulhat, az Istennel, a Krisztusban való közösségen (*koinonia*-n) és mindazokkal való közösségen, akik egyek Krisztusban. A *koinonia* nem a mi privát jámborságunkhoz tartozik, nem is az egyes megváltott lelkeknek az összegyülekezése, hanem a *koinonia* az az út, amelyen keresztül az Isten eléri az embert.

#### j) Eucharisztia és *communio sanctorum*

„A *koinonia* nem csak a földön küzdő Egyházat foglalja magába, hanem a mennyei Egyházat is, a korábban hazatért szenteket és az angyalokat” (*Formen des Gottesdienstes*).

#### k) Eucharisztia és eszkatológia

Az úrvacsora jelentésének lundi értelmezése különböző idődimenziókra irányul, múlt, jelen és jövő, amelyek a lakomát meghatározzák. A lakomában az Úr múltjára emlékezünk, az ő kegyelemteljes jelenlétét megtapasztaljuk, és az Úr jövőjét elővételezzük (anticipáljuk).

---

<sup>467</sup> „Krisztus testének és vérének ez a krisztusi szentsége, amelyet az alapítási ígék szabtak meg a Krisztus által kiválasztott kenyér és bor használatával jelenti: a.) Krisztus megtestesülésének és földi szolgálatának, halálának és feltámadásának emlékeztét b.) egy szakramentumot, amelyben Ő valóban jelen van, hogy nekünk adja önmagát, egyesítve minket önmagával, örök áldozatával és egymással; c.) eszkatológiailag pedig Krisztussal az Ő örök királyságában való közösségünk elővételezését.”, in *The Report of the Third World Conference at Lund, Sweden, august 15-28, 1952*, London 1952, 40.

<sup>468</sup> Stählin, *Lund*, 53; *Interkommunion*, 30.

Edinburgh az úrvacsora helyét „idők közötti” helyként határozta meg, Lundra pedig az emlékezés és a remény *coincidencia*-ja (egybeesése) és az idődimenzióknak az egymásba nyúlása (a lakomára vonatkozóan) karakterisztikus.

Az utóbbi években felfigyeltek az egyházak az Eucharisztia eszkatológikus karakterére (vö. Lk 14,15), ami a keleti liturgiában világosan kifejeződött. Ami Nyugat reformációs egyházait illeti, ott is láthatjuk, hogy pl. az alapítási szavak után hozzáfűzik, hogy „*halálokat hirdetjük Urunk, amíg el nem jössz*” (1Kor 11,26). Franciaország reformált egyháza a *Didaché*-ből származó imádságot veszi be könyörgésébe, annak végidőre vonatkozó tartalmával, s következő záró szavaival: „*Jöjj el Urunk Jézus*”. Skócia Egyháza és az angol, kongregacionalista ordo szerint az eucharisztikus konszekrációs imádság az Úr dicsőséges visszatérése ígéretere való emlékezés.

(Lund, *Formen des Gottesdienstes*)

Mindkettő, a keresztség és az Eucharisztia „*have to do with the breaking of the Christevent into time here and now, and with our participation in the new creation*”<sup>469</sup>. Ezekben és ezek által közvetítődik a Krisztus-esemény. Ennek a közvetítésnek van egy lényegi eszkatológikus dimenziója, amely a jelen és a jövő, a régi és az új teremtés közötti feszültséget annyiban átfogja, amennyiben a krisztus-eseménynek a *praesentia*-ja a keresztségben és az Eucharishtiában a krisztusmisztérium *praesentia*-jaként valósul meg, amelynek a teljes leleplezése még előttünk áll. A keresztség és az úrvacsora ebben a tekintetben „*miraculous and active signs*”<sup>470</sup>. Ezek az elővételezett valóság eszkatológikus manifesztációjára utalnak. Jelszerűségében közvetíti a keresztség és az Eucharisztia szentsége a jelzett valóságot, szakramentális módon. A keresztségben és az úrvacsorában meghatározó eszkatológikus feszültség a jelen és a jövő, a régi és az új teremtés között úgy van megalapozva, hogy a kettőnek az egysége differenciált egységként mutatkozik. Az egy szakramentum két különböző momentumot fog át: a keresztséget és az úrvacsorát. Torrance a keresztségben mint „*primary eschatological act of the Gospel*”<sup>471</sup> az Egyház számára alapvető szakramentumot látja, amelyben definitív módon a Krisztus valóságba való belefűzés, a Krisztus testbe, az Egyházba való inkorporáció történik. Amennyiben az új teremtés életében való részadás a bűnös világ feltételei között megvalósul, szükség van a keresztségre és az

---

<sup>469</sup> „Mindkettő kapcsolódik a krisztuseseménynek itt és most létező időbe való betöréséhez, és az új teremtésben való részesedésünkhöz”, uo. 311.

<sup>470</sup> „természetfeletti és aktív jelek”, uo. 310.

<sup>471</sup> „az Evangélium elsődleges eszkatológikus aktusa”, uo.314.



Eucharisziára, amelyben újra és újra a keresztség által adott megújul, megerősödik és megőrződik.

Eszkatológiai az úrvacsora a Krisztussal való közösség Isten országában való anticipációjaként mutatkozik be.

#### **4. Faith and Order Paper 29: One Lord, One Baptism, 1960**

Ez a dokumentum egyháztani kérdéseket feszeget. Csupán felsoroljuk fejezeteit, és idézünk a témánk szempontjából jelentősebbnek tartott 5. fejezetből.

Szemelvények a dokumentumból, és dokumentum felépítése:

- (1.) Krisztus és az Egyház szétválaszthatatlansága
- (2.) Az Egyház és a Szentháromságos Isten
- (3.) Izrael, az Egyház és a nemzetek
- (4.) Krisztus és a Szentlélek léte és munkája
- (5.) Az Egyház mint Jézus Krisztus közössége

- (a.) Az Újszövetség minden tanítása Krisztus létét az Egyházban és működését a közösség életében központinak és meghatározónak tartja.

Ez érvényes az „*ecclesia*” kifejezésre, amely az Isten által Krisztuson keresztül összehívott közösséget jelenti, a hívők közösségét. Az Egyházra alkalmazott szentírási képek: Isten népe, Izrael, a szövetség közössége; Krisztus teste; ország, város, templom, papság, szent nemzet; háztartás, család, fiak, testvérek, menyasszony; szőlőfűrt, fa, juh; szentek, kiválasztottak, dicsőítés, magasztalás; tanítványok, hívők, a hűségesek; rabszolgák, szolgák, tanúk, katonák, barátok; új emberiség, új teremtés, igazságosság; mennyország, zarándok.

Ezen képek nagy része majd a LG-ban is megjelenik.

A Szentírásban az Egyházat leíró nevek és képek változatossága jelzi a hozzájuk tartozó valóság gazdagságát és titokzatosságát. Ezeket mind figyelembe kell venni, ha értelmezzük a Szentírást, mivel egymást módosítják és igazolják, és csak teljes összefüggésében érthetjük meg az Egyházat minden dimenziójában<sup>472</sup>. Így folytatódik a dokumentum:

---

<sup>472</sup> Vö. a II. Vatikáni zsinatról szóló részét a dolgozatnak, ahol Isten népe, Krisztus teste és Krisztus jegyese képek egymást kiegészítve feltárják az Egyháznak mint liturgikus misztériumnak a valóságát.

Ezek egyikét se lehet abszolutizálni a többitől függetlenül. Azonban világosnak tűnik, hogy mindezek együttesen kifejezik az Egyház függését Jézus Krisztus személyétől és tetteitől (ami természetesen nem zárja ki az Atya és a Szentlélek szerepét).

(b.) A Pál apostoltól származó kifejezés „Krisztus teste” különösen szemléletesen jelenti a bizalmas kapcsolatot Krisztus és az ő Egyháza között.

Ennek a megnevezésnek a gazdagságát jelzi ahogy összefonódik azzal a számos sokrétű és változó asszociációjú móddal, amelyek az Egyházat jellemzik. Azok, akik Krisztusban és általa egyesülnek, egy testté válnak öbenne (Róm 12,5; 1Kor 12,12 köv.). Ezek az emberek az ő halálában keresztkedtek meg, Krisztussal együtt őket és a világot is keresztre feszítették (Róm 6,3 köv.; Gal 2,19-21; 6,14-17). Krisztus testében részesülnek az Eucharishtiában (1Kor 10.16-18). Azáltal hogy kapcsolatban vannak Krisztus haldokló testével, saját testükben hordozzák a haldokló Jézust, hogy ezáltal megnyilvánuljon Jézus élete is a testükön (2Kor 4,10-12; 5,10; Fil 1,20). Azáltal hogy megosztóznak vele szenvedéseiben, belépést nyernek feltámadásának erejébe. (A keresztségben ugyanis eltemetkezünk vele együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk. - Róm 6,4 köv.) Krisztus feltámadásának ereje, azáltal, hogy az emberi testet megdicsőült testének hasonlóságára változtatja, képessé tesz arra, hogy mindent alá vessünk neki (Róm 8,17; Fil 3,10. 21.).

Ez a test fűzi össze az embereket a szentáldozásban, és általa egy új emberiség születik Krisztusban. A Test tagjai a Szentlélek közreműködése által kapcsolódnak össze, és egy testté válnak a szeretet ereje által. A „Test” egyszerre fejezi ki az egymásra utaltságot, az együttérzés tisztességét, a Szentlélek működésének erejét és az elhivatottság és a remény megtestesülését is. A „Test” ugyanakkor kifejezi az emberek egyesülését is Jézusban, a közösség bizalmát az élet Ura felé, valamint az Úr akaratát és munkáját is az embereken keresztül.

(c.) Az Egyház mint Krisztus teste a hívek életének azon misztériuma, miszerint Krisztusban és Krisztussal élnek.

## **5. A Faith and Order Bizottság negyedik világkonferenciája, Montréal 1963**

### *5.1. Bevezető megjegyzések*

1963 július 12-én 270 delegált személy gyűlt össze Montréalban. Jelentősebb újdonság, hogy az ortodoxiából 12 egyház 70 delegátusa volt ott. Különös jelentőségű volt még az Egyházak Egységének Titkárságáról érkező római katolikus megfigyelők hivatalos részvétele. A strassburgi teológus R. Mehl<sup>473</sup> kiemeli, hogy nagy jelentősége van az egyházak egységének az EÖT harmadik plenáris ülésén, Neu-Delhiben (1961) megfogalmazott leírásának, amely az ökumenikus mozgalomnak új perspektívákat nyitott. A konferencia sokkal inkább a hagyományos és a szokott formulák (pl. az egyházak szolgái) megismétlésére korlátozódott és megállapította, hogy nincs egyetértés az Egyházak Ökumenikus Tanácsának keretében

<sup>473</sup>

Vö. Mehl, R., *Der gegenwärtige Stand der Ökumenischen Bewegung*, in ÖR 13, 1964, 4 köv.

tapasztaltak leírásában. Kiváló ökumenikus jelentőségűnek tartja Mehl az orosz, lengyel, bulgár és a román ortodox egyházak Neu-Delhiben megvalósuló belépését az Egyházak Ökumenikus Tanácsába, és az ortodoxia specifikus hozzájárulását a pneumatológia területén látja. Az úrvacsora tekintetében a IV. szekció nyilatkozata jelentős, amelynek címe: *Krisztus Egyházának istentisztelete és egyetlensége*, s ezen kívül az előkészítő Teológiai Bizottság *Gottesdienst* című dokumentuma.

## 5.2. IV. szekció: Az úrvacsora

### 5.2.1. A Teológiai Bizottság *Gottesdienst* című dokumentuma

A istentisztelettel kapcsolatos Teológiai Bizottság 1954-ben alakult és három kontinensen dolgozott a maga feladatán (Európa, Ázsia, Észak-Amerika). Minden egyes szekciónak egy saját beszámolója keletkezett. A három szekciónak a beszámolói attól a törekvéstől meghatározottak, hogy a lundi belátásokat realizálják. Biblikus módszert alkalmaz, de emellett az istentiszteleti formák történelmi fejlődésének észrevételezése is megtörténik, azzal a céllal, hogy a mi istentiszteleti életünket a Biblia fényében ítéljük meg és korrigáljuk. Az Edinburghra és Lundra való előkészületi munkálatokban dominált a komparatív módszer. Az istentisztelettel kapcsolatos bizottság beszámolóiban azonban kinyilvánul a Hit és Egyházszervezet munkájának a Lundból kiinduló módszertani újra-orientálódása. Az istentisztelettel kapcsolatos beszámolót átható biblikus és történelmi módszer átvételével az ökumenikus eucharisztia-párbeszéd is új alapvetést nyer.

### 5.2.2. Nyilatkozat az úrvacsoráról a Montreali IV. szekcióban

A IV. szekció témája: „Istentisztelet és Krisztus Egyházának egyetlensége”. Ez három alszekcióban lett tárgyalva: „Az istentisztelet és a jelen embere”, „Egy időszerű nyilatkozat a keresztséghez és úrvacsorához”, „Nyitott *communio*, *intercommunio* és teljes úrvacsora közösség”.

#### a.) Az úrvacsora értelmezése

A lundi javaslatához kapcsolódva Montreal az úrvacsorát a keresztséghez való vonatkozásában tárgyalja. A szekció beszámolója hangsúlyozza egyrészt a különbséget a keresztség és az úrvacsora között, amely a keresztség egyszerisége és megismételhetetlensége és az úrvacsora állandó ismétlése miatt adott. Négy súlypont alatt fejti ki úrvacsora-értelmezését a dokumentum: a.) az úrvacsora Isten ingyenes ajándéka az Egyháznak, (nem az egyeseknek); b.) az úrvacsora áldozati karaktere; c.) az úrvacsora katolikus dimenziója; d.) az úrvacsora eszkatológikus dimenziója.

#### b.) Az úrvacsora ünneplése

Az úrvacsora liturgikus elemeit sorolja fel és értelmezi ebben a részben.

### 5.3. *Úrvacsora - istentisztelet ökumenikus rendezvényeknél*

A montreali IV. szekció három alszekciója közül az egyik eredetileg a nyitott *communio*, *intercommunio* és a teljes úrvacsora közösség témára lett fölállítva. Egyrészt a Lund óta tett ökumenikus fejlődés, az egyházak közötti uniós tárgyalások és a fiatalok sürgetése kölcsönöztek az *intercommunio* kérdésének sürgősség tekintetében magas fokot, másrészt az, hogy a Lundhoz csatlakozó felerősödve zajló diszkussziók az *intercommunio* kérdésében nem hoztak közeledést a Lund óta megismert különböző álláspontok között.

### 5.4. *Kiértékelés*

Az úrvacsoráról tett Montreali kijelentések egyrészt a Lundban megállapított egyetértéseknek a kiszélesítései, másrészt az eddigi úrvacsoráról szóló megnyilatkozásokhoz új aspektusokat fűznek hozzá. Új az pl., hogy Montrealban az úrvacsorát a keresztséghez való viszonyában szemléli a Hit és Egyházszervezet Bizottság.

#### a) Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?

Mehl azt szeretné megmutatni, hogy az alternatívát: *intercommunio* mint az egység eszköze vagy az egység célja, teológiailag inadekvátnak kell tekinteni. Az első alternatívát alapul vevő látásmód elvéri az Eucharisztia igazságát annyiban, amennyiben abban a felfogásban az Eucharisztia egy emberek által alkalmazott eszközként jelenik meg a *koinonia* létrehozására. A valóságban az eucharisztikus *koinonia* ezzel szemben csak akkor fogható fel sajátos jellegében kellőképpen, ha azt ajándékozott kegyelemként értjük.

Ebben az összefüggésben kezd beszélni az *intercommunio* problémájából Mehl, ami Montrealban ismét napirendre került. Lund óta a fiatal generációk között sok akadály eltávolításra kerülhetett, anélkül, hogy ebből a tanítás összezavarása származott volna. Ezért szerintem újra napirendre kell tűzni a kérdést. A Montreali konferencia Mehl indításait nem vette át, és lemondott az *intercommunio* alapvető problémájának megújított tárgyalásáról. Sokkal inkább az ökumenikus konferencia során tartott úrvacsora-istentisztelet kérdésére korlátozódik. Egy nyitott *communio* mellett egy zárt *communio*-t kell tartani e szerint, amelynél a rendezvény egyházaihoz nem tartozó delegátusok és a rendező egyházhoz nem tartozó delegátusok is résztvesznek, anélkül, hogy a lakomát magukhoz vennék.

## b) A kegyelem abszolút elsőbbségének és ingyenességének a hangsúlyozása

Montrealban kifejezetten megjelenik ez az aspektus. Az úrvacsora lényegileg Isten ajándéka, és pedig Isten ajándéka az Egyháznak, ennél fogva elsődlegesen nem az egyeseknek. Az ajándék a beszámoló szerint a megfeszített és megdicsőült Krisztus jelenlétében áll:

„Az Úr vacsorája Isten ajándéka Egyházának, a megfeszített és megdicsőült Krisztus jelenlétének szakramentuma, amíg el nem jön”<sup>474</sup>.

„Isten nagy tettei, melyek a keresztyén istentiszteletben jelenvalóvá válnak, valóban történelmi események. Ez azt jelenti, hogy azok egyszer s mindenkorra történtek. Azok egyszeriek (*ephapax*) és nem megismételhetők vagy kiterjeszthetők (*ausgedehnt*). Ha ismétlésről lenne szó, akkor a keresztyén hitből misztériumkultuszt csinálnánk. Még a *repraesentatio* szót is a legnagyobb óvatossággal kell használni. Éppen azért, mert Isten nagy tettei igazi történelem, ezért annak köztünk való jelenléte nem a mi kultikus cselekedeteinktől függ, hanem egyes egyedül magától Isten kegyelmétől. Minden olyan kifejezést is kerülnünk kell, ami ahhoz állna közel, mintha Isten ezen nagy tetteit a mi időnkbe ki lehetne terjeszteni. Isten az ő nagy tetteit a történelemben Fia által viszi végbe, az emberek szívében pedig a Szentlélek által”<sup>475</sup>.

## c) Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség

A keresztség, mint definitív betagozódás a királyi papság (1 Pét 2, 9) és az Isten népének istentiszteleti életébe képezi az úrvacsora alapját és megfordítva: az úrvacsora a keresztségben befogadott ajándéknak tartós megújulását és megtartását szolgálja: „*az úrvacsorában Krisztus testének a tagjai megtartatnak az ő Urukkal és Üdvözítőjükkal való egységben*”<sup>476</sup>.

A liturgikus mozgalom által kezdeményezett indításokra utalva javasolja a beszámoló az egyháznak a/ az úrvacsora gyakori ünneplését, b/ a laikusok aktív liturgikus részvételét, c/ egy kenyérkosár és egy közös kehely használatát, d/ az úrvacsorának az egész összegyűlt közösség általi vételét, e/ a vasárnap és a nagy keresztyén ünnepek jelentőségének hangsúlyozását. A gyakori úrvacsora ünneplés javaslata vélhetőleg a reformáció egyházainak lett címezve. A b-d-ig terjedő pontok végülis megfelelnek a II. Vatikáni zsinatnak a szent liturgia (*sacra liturgia*) megújításáért tett törekvéseivel, amennyiben a zsinat minden liturgikus reform normájaként az Isten egész népének teljes tevékeny részvételét állapította

<sup>474</sup> Montreal 1963, Nyilatkozat az úrvacsorához , 2. Az úrvacsora értelmezése/ a), 117. paragrafus.

<sup>475</sup> Teológiai Bizottság *Gottesdienst* című jelentése a IV. Világkonferenciához, I. rész/1., Az európai szekció tudósítása.

<sup>476</sup> Montreal 1963, 66, *Die Berichte der Montrealer Weltkonferenz*, in *Die Einheit der Kirche*, hg. L. Vischer, 181 köv.

meg, a laikusok által vett kelyhet elvben megengedte, és a szentmisének a karakterét mint közösségi ünnepet aláhúzta<sup>477</sup>.

A IV. szekció, amelynek címe „Krisztus Egyházának istentisztelete és egyetlensége” az I. fejezetben (A keresztény istentisztelet természete) arról ír, hogy az ökumenikus mozgalom áldásai közé tartozik, hogy újra felfedezik az egyházak a keresztény istentisztelet kettős irányát, hogy az egyszerre Isten szolgálata és a világ szolgálata, ami a „liturgia” biblikus *terminus*-ban is kifejeződik és az Egyház életének központi és meghatározó aktusa (*the central and determinative act of the Church's life*<sup>478</sup>). Újra hangsúlyozódik, hogy lényegi kapcsolat van az Egyház istentisztelete és missziós feladata között, a világnak az Egyháztól való tragikus elidegenedése idején Isten arra hív minket, hogy újra felfedezzük a keresztény istentisztelet örömét, mélységét és erejét.

„A keresztény istentiszteletnek az a karakterisztikuma, hogy Krisztusban a Szentlélek által végezzük és ezért Krisztus egész testének, az egész Isten népének az aktusa”<sup>479</sup>.

„Pünkösdkor lett nyilvánvalóvá a Krisztus által az Egyházban megkezdett új teremtés a jelenlegi világ közepette; és a Szentlélek soha nem hagyott fel azzal, hogy összegyűjtse és az Egyházba új életet leheljen az idők végéig. A Szentlélek gyűjti össze az Egyházat, Isten népe nélkül pedig nem lehetséges keresztény istentisztelet. Kölcsönhatásnak kell lennie a közösségi istentisztelet és a személyes jámborság között. Az istentisztelet az egész közösség aktusa. Az istentisztelet vezetője tehát nem egy Isten előtt privilegizált ember, hanem ő is részt vesz az egész közösség istentiszteletében, mint olyan, aki a lelki szolgálat bizonyos részét végzi”<sup>480</sup>.

---

<sup>477</sup> Montreal 1963, 67, *Die Berichte der Montrealer Weltkonferenz*, in *Die Einheit der Kirche*, hg. L. Vischer, 181 köv.

<sup>478</sup> *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, Faith and Order Paper 42, London 1964, 68-83. Németül: *Montreal 1963*, Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, 12-16. Juli 1963, 69. „az egyház életének központi és meghatározó aktusa”.

<sup>479</sup> Teológiai Bizottság *Gottesdienst* című jelentése a IV. Világkonferenciához, I. rész/6. Az európai szekció tudósítása.

<sup>480</sup> Vö. *Gottesdienst, Berichte der Theologischen Kommission über den Gottesdienst an die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, Kanada (1963)*, Faith and Order Paper 39, Zürich 1963, 7-29.

#### d) Áldozat-e az úrvacsora?

Montreal az úrvacsorát, mint eszközt jellemzi, amely által a keresztdózat, amit hirdetünk, az Egyházban hatékonnyá válik. Krisztus áldozatának az úrvacsorában való reprezentációjának a gondolatát, amely az edinburghi kijelentések áldozati tematikával kapcsolatos kijelentéseinek háttérét képezte, Montreal nem vette át. Visszafogottabban jelzi a montreali beszámoló az úrvacsorát a keresztdózat hatékonnyá tételének eszközeként.

Az egyszer kiszolgáltatót és soha meg nem ismételt keresztség a 'királyi papság' (1Pét 2,9) folytonos istentiszteleti életébe és Isten népébe vezet be (inkorporál Krisztus testébe). „*In the Holy Eucharist or Lord's Supper, constantly repeated and always including both word and sacrament, we proclaim and celebrate a memorial of the saving acts of God (1Kor 11,23). What God did in the incarnation, life, death, resurrection and ascension of Christ, he does not do again. The events are unique; they cannot be repeated or extended or continued. Yet in this memorial we do not only recall past events: God makes them present through the Holy Spirit who takes of the things of Christ and declares them to us, thus making us participants in Christ (1Kor 1,9)*”<sup>481</sup>. Abban egyetértünk, hogy az Úr vacsorája Isten ajándéka Egyházának, a megfeszített és megdicsőült Krisztus jelenlétének szakramentuma, amíg el nem jön, és egy eszköz, ami által a keresztdózat, amit hirdetünk operatív, (azaz kifejti hatását) az Egyházon belül. Az úrvacsorában, mi az ő testének tagjai Fejünkkel és Megváltónkkal való egységben, aki felajánlotta magát a kereszten: általa, vele és benne, aki a mi nagy Főpapunk és Közbenjárónk, ajánljuk fel az Atyának a Szentlélek erejében dicsőítésünket, hálaadásunkat és közbenjárásunkat. Töredelmes szívvel ajánljuk fel magunkat élő és szent áldozatként, olyan áldozatként, melynek mindennapi életünk egészében is ki kell fejeződnie. Ebben a vacsorában elővételezzük a Bárány esküvői vacsoráját Isten királyságában.

(Montreal, IV. szekció: Krisztus Egyházának istentisztelete és egyetlensége, II. Keresztség és Szent *Communio*, 73. o. 116. paragrafus)

---

<sup>481</sup> „A Szent Eucharisziában vagy az Úr vacsorájában, folytonosan megismételve és mindig beleértve az ígét és a szakramentumot, hirdetjük és ünnepeljük Isten szabadító tetteinek emlékeztétét (1Kor 11,23 köv.). Amit Isten Krisztus megtestesülésében, életében, halálában, feltámadásában és mennybemenetelében tett, azt nem teszi újra. Az események páratlanok (egyetlenek); azokat nem lehet megismételni, kiterjeszteni vagy folytatni. Már magán ezen a *memoriale*-n sem csupán emlékezünk múltbeli eseményekre: Isten azokat jelenvalóvá teszi Szentlelke által, Aki Krisztus javaiból (dolgaiból) vesz és kijelenti azokat nekünk, eképpen tesz minket Krisztusban részesedőkké (1Kor 1,9)”, *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, Faith and Order Paper 42, London 1964, 73.



*„The Lord’s Supper a gift of God to his Church, is a sacrament of the presence of the crucified and glorified Christ until he comes, and a means whereby the sacrifice of the cross, which we proclaim, is operative within the Church. In the Lord’s Supper the members of the body of Christ are sustained in their unity with their Head and Saviour who offered himself on the cross: by him, with him and in him who is our great High Priest and Intercessor we offer to the Father, in the power of the Holy Spirit, our praise, thanksgiving and intercession. With contrite hearts we offer ourselves as a living and holy sacrifice, a sacrifice which must be expressed in the whole of our daily lives. Thus united to our Lord, and to the Church triumphant, and in fellowship with the whole Church on earth, we are renewed in the covenant sealed by the blood of Christ. In the Supper we also anticipate the marriage-supper of the lamb in the Kingdom of God”<sup>482</sup> (uo. 117. paragrafus).*

A keresztdozat a szöveg szerint olyan hatékony, hogy Krisztus testének tagjai ezáltal tartatnak meg az ő Főjükkel és Üdvözítőjükkel való egységben. Ez az egység manifesztálódik Krisztus teste tagjainak egész odaadásában, az Egyház áldozati szolgálata tehát nem csupán abban tekintendő mint Edinburghban, hogy az elemek mint áldozati ajándékok – a változás után – lesznek felajánlva. A keresztények áldozata Krisztus áldozata leírásának megfelelően sokkal inkább perszonális kategóriában mondatik ki. Másodsorban Krisztus tette és a keresztények tette közötti viszony nem az isteni jótett és az emberi válasz sémájában van elgondolva, mint ahogyan azt egy Lundban képviselt inkább protestáns álláspontnak felel meg. A montreali kijelentéseket sokkal inkább az a törekvés határozza meg, hogy a katabatikusnak és anabatikusnak a szigorú antitézisét legyőzzék. A keresztények áldozati szolgálata Krisztusnak az üdvösséget szerző odaadásába való beleadásként valósul meg. Kultikus dimenzióban ez az áldozati szolgálat a dicsőítésben, a hálaadásban, és a könyörgésekben Krisztus által, Krisztussal és Krisztusban, mint a mi Főpapunkban és Közbenjárónkban, az Atyának a Szentlélek erejében van felajánlva. A *parepositio*-k

---

<sup>482</sup> „Az Úr vacsorája Isten ajándéka Egyházának, a megfeszített és megdicsőült Krisztus jelenlétének szakramentuma, amíg el nem jön, és egy eszköz, mely által a kereszt áldozata, amit hirdetünk, operatív az Egyházon belül. Az Úr vacsorájában Krisztus testének tagjai megerősítést nyernek az ő Főjükkel és Üdvözítőjükkel való egységükben, aki felajánlotta magát a kereszten: őáltala, ővele és őbenne, aki a mi hatalmas Főpapunk és Közbenjárónk ajánljuk fel az Atyának, a Szentlélek erejében, dicsőítésünket, hálaadásunkat és közbenjárásunkat. Töredelmes szívvel ajánljuk fel önmagunkat élő és szent áldozatként, olyan áldozatként, amelynek napi életünk egészében is ki kell fejeződnie. Eképpen, egyesülve az Úrral és a dicsőséges Egyházzal és az egész földön zárandokló Egyházzal közösségben, újulunk meg a Krisztus vére által megpecsételt szövetségben. A vacsorában még elővételezzük a Báránynak Isten királyságában való lakodalmi vacsoráját is.”, *The Fourth World Conference*, 117. Paragrafus, 73.

segítségével keresi a szöveg a félreértések kizárását, mert az is lehetséges volna, hogy ezen felajánlás során egy különálló műről beszéljünk.

#### e) Az Eucharisztia és a hívők egyetemes papsága

Etikai perspektívában a keresztények áldozati szolgálata abban manifesztálódik, hogy ők magukat ajánlják fel, mint egy „*élő és szent áldozatot, amely a mi mindennapi életünkben kell, hogy kifejeződésre jusson*”. Anélkül, hogy ezt itt jelezné, a szöveg a Róm 12,1-re hivatkozik.

Krisztus győzelme szabaddá teszi az embert az igaz Isten imádására. A megváltott ember imádja az Istent, a.) amikor megköszöni az életet és szeretetének mindennapi ajándékait, b.) amikor világunk fenyegetettsége és szükségletei között könyörög az egész emberiségért, c.) amikor egész testét és életét a mindennapi hivatásban és szolgálatban felebarátaiért odaadja. Ez az új emberiség istentisztelete, mely minden ember nevében történik. Az Egyház részt vesz Jézusnak minden ember megváltásáért folytatott győzelmes küzdelmében, ezért istentiszteletében sem szigetelődhet el azoktól, akik még nincsenek megszabadítva. Az ember istentiszteletében szabad arra, hogy minden teremtet dolgot Isten dicsőségére felhasználjon. A Föld minden ajándékát Istennek szentelheti, és ezzel Istenhez visszaviheti, amit ő adott nekünk. Istennek nincs a maga számára szüksége áldozatra, sokkal inkább azt akarja, hogy felebarátaink javára hozzuk meg azokat. Róm 12,1: „*Kérlek tehát benneteket, testvérek, Isten irgalmasságára, hogy adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen a ti ésszerű istentiszteletetek*”. Ennek az imádásnak az emberi élet minden területét át kell fognia, ami a testi-lelki emberhez tartozik (tudomány, technika, asztali imádság stb.). 1Tim 4,4-5: „*Mert Isten minden teremtménye jó, és semmi sem elvetendő, amit hálaadással vesz magához az ember, mert szentté lesz Isten igéje és az imádság által*”. Az istentiszteletek nagy hiányossága ma, hogy elveszítették a kapcsolatot az emberek mindennapi életével, pedig Jézus maga is a leghétköznapibb táplálékot vette a kezébe. Az áldás a közösségi istentisztelet végén munkájukba, otthonaikba küldi a hívőket Isten oltalmával, hogy ennek az áldásnak a békéjét hordozzák<sup>483</sup>.

#### f) Az Eucharisztia és a Szentháromság

---

<sup>483</sup> Vö. Teológiai Bizottság *Gottesdienst* című jelentése a IV. Világkonferenciához, I. rész, Az európai szekció tudósítása.

Amíg a teológiai alapvetést az amerikai beszámolóban lényegileg az istentisztelet krisztológiai megalapozásaként végezték el, addig a kelet-ázsiai beszámoló, és mindenekelőtt az európai szekció az istentisztelet szentháromságos bázisát emelte ki. Az európai albizottság istentisztelet-teológiájának vázlata a *Credo* három cikkelyének sémájára épül fel. A szentháromságos beszéd szükségessége az európai szekció számára abból a tézisből következik, hogy az istentisztelet centrumában az üdvösségtörténet megjelenítése áll (vö. Teológiai Bizottság *Gottesdienst* című jelentése a IV. világkonferenciához).

„Az istentisztelet által... valósítják meg a keresztény közösségek, minden egyes korszakban Istennek a történelemben való hatalmas tetteinek megemlékezését (*anamnesis*) és hirdetését”<sup>484</sup>.

A szentháromságos gondolkodás szükségességének a belátása vélhetőleg az európai szekció szorgalmazásából az istentisztelet vonatkozásában érvényre jutott és egyre nagyobb teret kapott. Az úrvacsorával kapcsolatos kijelentéseknek szentháromságos strukturálása, amelyek az Accra – papír számára és a Lima dokumentum számára karakterisztikusak, az európai szubkomisszió *Gottesdienst* című teológiai vázlatának a hitvallás három cikkelyére orientálódó vázlatában találta meg előképét.

#### g) Eucharisztia mint Krisztus anamnézise és a Szentlélek lehívása

Mehl az ortodoxia specifikus hozzájárulását a pneumatológia területén látja. A IV. Világkonferenciához csatlakozó úrvacsoráról szóló diszkusszió az *anamnesis* és epiklézis kérdéseivel foglalkozott és ezzel az úrvacsora pneumatológiai dimenziójához fordult oda. A nagyobb ortodox befolyásnak is köszönhető ez.

Az úrvacsora anamnetikus dimenziójának kérdése Montrealban az üdvösségtörténetnek az istentiszteleten való jelenvalóvá tétele gondolatában jelent meg.

Montreal a páli úrvacsora tradícióra hivatkozva (1Kor 11,23-26) írja le az ígét és a szakramentumot magában foglaló úrvacsorát, mint Isten szabadító tettei megemlékezésének ünneplését és hirdetését. A beszámoló ezt állítja: „*amit Isten Krisztus megtestesülésében az életében és halálában, feltámadásában és mennybemenetelében tett, azt nem teszi még egyszer. Az események egyszeriek, ezeket nem lehet megismételni, sem meghosszabbítani, vagy kiterjeszteni vagy továbbfolytatni*”. Másrészt a beszámoló felfogása szerint egy olyan szemléletmód, amely az üdvösség eseményének egyszerisége hangsúlyozása kedvéért az *anamnesis*-t pusztán egy múltbéli eseményre való emlékezésként tekintené, az eucharisztikus

<sup>484</sup>

Mehl, R., *Der gegenwärtige Stand der ökumenischen Bewegung*, in ÖR 13, 1964, 12.

*anamnesis*-nek a karakterével nem számolna. A pozitív kifejtésben a beszámoló az eucharisztikus *anamnesis* lényegét a következőképpen határozza meg: „*az eucharisztikus megemlékezés ünneplésében...nemcsak múltbéli eseményre emlékezünk: Isten azt Szentlélek által jelenvalóvá teszi, aki azt abból veszi, ami Krisztushoz tartozik és nekünk ígéri azt, és minket így Krisztusban részesedőké tesz (1Kor 1,9)*”. Világosan nyilvánul ki ebben a meghatározásban az a törekvés, hogy egy pneumatológiai alapvetés által, a szentháromságos vonatkozások megőrzésével az *anamnesis* megjelenítő karakterét kidolgozza. A beszámoló ennek során az európai szekció megfelelő gondolatait teszi magáévá és alkalmazza azt az úrvacsorára. Már a Lunnal való összefüggésben találkoztunk Torrance kísérletével, aki az *anamnesis*-t a pneumatológia keretében gondolta át. Ez a szempont felismerhető a montreali IV. szekció beszámolójában is. Az összehasonlítás a montreali kijelentések és Torrance koncepciója között persze a montreali érvelésnek egy gyenge pontját is megmutatja: míg Torrance a szakramentális *anamnesis*-t az Egyház és a Szentlélek tevékenységének egymás áthatásaként érti. Azt a kérdést, hogy az *anamnesis*-re vonatkozólag az Egyház és a Lélek tevékenysége hogyan viszonyul egymáshoz, Montrealban bizonyára nem kellőképpen gondolták át.

Montreal érdeme azonban, hogy az úrvacsora anamnetikus karakterét szentháromságos horizontba ágyazza és pneumatológiai alapvetést is ad annak.

Isten hatalmas üdvözítő tettei, amit a prédikációban meghirdetünk, és amiről az Eucharishtiában megemlékezünk, nem csupán egy halott múlt, amit más történelmi eseményekhez hasonlóan emlékezetünkbe visszahívunk. Persze azok valóban történeti események, de egyetemes jelentőségűek, mert azok Isten nagy tettei voltak, melyeket minden ember megmentésére vitt végbe. Ezért azok mindig és mindenhol jelenlévők, ahol Isten úgy határozott, hogy önmagát az embereknek egyszülött Fiában a Szentlélek által kinyilatkoztatja<sup>485</sup>.

Isten nagy tettei a történelemben, amelyeket a Fiú által a Szentlélekben valósított meg, az emberek szíve számára jelenlévők.

A „*für*” prepozícióval a szöveg Isten történelmi tetteinek objektív jelenlétét próbálja hangsúlyozni és azt hogy nem a hit teszi ezeket az eseményeket jelenlévővé, hanem maga a Szentlélek.

Az Eucharishtiának a teremtéshez való vonatkozása, amely az eddigi tárgyalások során az Eucharisztia jelentésével kapcsolatban nem jutott kifejezésre, és az úrvacsora pneumatológikus dimenziója úgy jelenik meg a dokumentumban, amikor a teremtésért való hálaadásról és az epiklézisről van szó, mint olyan területek, amelyek kidolgozásra várnak.

---

<sup>485</sup>

Montreal, A Teológiai Bizottság *Gottesdienst című jelentése*.



#### h) Az Eucharisztia mint a koinonia forrása

Új a korábbi megnyilatkozásokkal szemben Montrealban az úrvacsora katolikus momentumának hangsúlyozása. Eddig az úrvacsora *communio* karakterét annak ekkleziális oldala szerint egymásközi közösségként írták le, Montreal azonban ennek az aspektusnak az univerzalizálásában emelkedik ki, mely szerint az úrvacsorában az egész katolikus Egyházzal való egyesülés valósul meg. Ez azt jelenti, hogy amennyiben az Egyház katolicitását, mint térben és időben való katolicitást fogják fel, akkor az nem más, mint egyesülés a győzedelmes Egyházzal és az Egyház egész földön elterjedt közösségével. Az úrvacsora nemcsak a résztvevőket kapcsolja egymással össze, hanem az adott helyen Eucharisziára összegyűlteket az egész Egyházzal való egységbe állítja. Az *intercommunio* kérdésében való lényegi továbbjutás csak akkor lehetséges, ha az Eucharisztia és az Egyház relációjának kérdése magyarázatot kap. Az Úrral és az Egyházzal való egyesülés, ami az úrvacsorában történik, Montrealban a szövetség biblikus motívumával kapcsolódik össze: a Krisztussal és az Egyházzal való egyesülésben „*megújítottunk a szövetségben, amely Krisztus vére által lett megpecsételve*”<sup>486</sup>. A Montreali nyilatkozat hangsúlyozza az ünneplőknek a lakomában bekövetkező reális bevonását a Jézus vérének kiomlása által megalapozott új üdvösségrendbe, az újszövetségi úrvacsora hagyományokban lévő szövetségi gondolatot felelevenítve. Ez pedig Krisztussal és az Egyházzal a „*totus Christus*”-szal való egyesülésként valósul meg. Az egyházak egységének próbaköve a helyi Egyház, mert a faji, osztálybeli, nemzeti és ideológiai megosztottságok itt nyilvánulnak ki a leginkább égető fájdalommal. Az univerzálisnak lokálissá kell válnia, hogy reális legyen. Jelen dokumentumunkban a „Krisztus teste” kifejezés az univerzális Egyházra vonatkozik. Lokális kongregáció (helyi gyülekezet, közösség) alatt a keresztényeknek a helyi közösségét értik, mely Krisztus rendelése szerint az ige hallgatására és az úrvacsora ünneplésére gyűlt össze. Minden kongregáció az egyetemes Egyház manifesztációja. Idézzük emlékezetünkbe dokumentumunk I. szekciójának megegyezését: „*Thus each... congregation participating in Christ is related to others not by participation in some higher structure or organization but rather by an identity of existence in Christ... Some would hold that certain Christian communities claiming the name 'church' do not fully manifests the one Church (and some too would add that no community fully*

<sup>486</sup>

„Az Úr vacsorájában Krisztus testének tagjai megerősíttetnek az ő Főjükkel és Üdvözítőjükkel való egységükben... Eképpen, egyesülve az Úrral és a dicsőséges Egyházzal és az egész földön zarándokló Egyházzal való közösségben, újulunk meg a Krisztus vére által megpecsételt szövetségben. A vacsorában még elővételezzük a Báránynak Isten királyságában való lakodalmi vacsoráját is.”, The Fourth World Conference, 117. Paragrafus, 73.

*manifests the one Church); but all would recognise that in these communities also Christ is present and his Lordship is acknowledged, and that their members in some sense therefore belong to the one Church*”<sup>487</sup>.

Kifejezik egyetértésüket, hogy az egyetemes Egyház megnyilvánul a helyiben, amennyiben abban megvalósítják azt az egyéget, mely a New-Delhi egyezményben fogalmazódott meg: „*We believe that the unity which is both God’s will and his gift to his Church is being made visible as all in each place who are baptized into Jesus Christ and confess him as Lord and Saviour are brought by the Holy Spirit into one fully committed fellowship, holding the one apostolic faith, preaching the one Gospel, breaking the one bread, joining in common prayer, and having a corporate life reaching out in witness and service to all, and who at the same time are united with the whole Christian fellowship in all places and all ages in such wise that ministry and members are accepted by all, and that all can act and speak together as occasion requires for the tasks to which God calls his people*”<sup>488</sup>.

„*Worship, as the act of the Church in which the one God and Father of all glorified and his word in the Bible communicated, similarly expresses and strengthens participation in the wholeness of the Church. Thus the congregation does not worship by itself; it worships in and with the whole Church as the communion of saints. Because Christ himself is present in our acts of worship, these acts at the same time express and strengthen our communion with him and with one another, although they are still performed in our divided traditions. Holy Communion is also the act of the Church in which the churches break the one bread with the Lord himself present. Thus in spite of our painful separation at the Lord’s Table we have*

---

<sup>487</sup> „Így minden... Krisztusban részesedő kongregáció kapcsolatban van a többivel nem valamely magasabb struktúrában vagy szervezetben való részvétel által, hanem a Krisztusban való lét azonossága által... Néhányan úgy tartják, hogy bizonyos keresztény közösségek, melyek magukat egyháznak nevezik, nem egészen manifestálják az egyetlen Egyházat, (és mások hozzátesszik, hogy egyetlen közösség sem manifestálja teljes egészében az egyetlen Egyházat), azonban mindnyájan elismerik, hogy ezekben a közösségekben is Krisztus van jelen, az ő uralmát elismerik és a tagok ezáltal valamiképpen az egyetlen Egyházhoz tartoznak”. *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, Faith and Order Paper 42, London 1964, Section I, 44 köv., 24 és 26.

<sup>488</sup> „Hisszük, hogy az egység, mely egyszerre Isten akarata és az Ő ajándéka Egyházának, láthatóvá válik, mindazokon a helyeken, ahol megkeresztelkednek Jézus Krisztusban és Úrként és Messiásként vallják meg, és a Szentlélek által egy teljesen elkötelezett közösségbe gyűlnek össze. Ebben a közösségben vallják az egy apostoli hitvallást, hirdetik az egy evangéliumot, megtörik az egy kenyeret, közösen imádkoznak, közösségi életet élnek, melyben tanúbizonyságot tesznek, és mindenkit szolgálnak válogatás nélkül. Ugyanakkor egységben vannak az egész keresztény közösséggel, minden helyen és korban, oly módon, hogy a hivatalok és a tagok mindenki által elfogadottak, és bárki cselekedhet és beszélhet a másikért, amint az alkalom megköveteli a feladatot, melyre Isten hívja népét.”, *New Delhi Speaks*, SCM Press, 1962, 55.

*communion in him who gives himself in every act of communion, Here too, in ecumenical obedience, the local church is called to make manifest in itself the presence of the one Church*”<sup>489</sup>.

#### i) Eucharisztia és etika

A Montreal utáni Eucharisztia körüli diszkusszióban az Oltáriszentség szociális etikus és misszionárius jelentősége egyre erősebb hangsúlyt kapott. A keresztyének áldozata a Róm 12,1 értelmében kultikus és etikus aspektusokat is magában foglal.

„Az egyházak közötti ekkleziológiai és az osztályokon, fajokon vagy nemzeteken alapuló szociális megosztottság ellentmond az igazi istentiszteletnek”.

(Montreal, IV. szekció/ a.)

Szerepel még az Eucharisztia és az evangelizáció szempont.

## 6. Montreáltól Bristolig 1967

### 6.1. Bevezető megjegyzések

1964 augusztusában a Hit és Egyházszervezet Bizottság egy munkaülésen találkozott Aarhusban, hogy egy új periódust előkészítsenek. Egymás megismerésének egy ilyen hosszú periódusa után a Hit és Egyházszervezetnek végre az egység megvalósításának útjára kell lépnie. Az úrvacsora témán való további munka 1964 és 1982 közti években az Aarhusban új módon leszögezett keretekben folytatódott. Ez azt jelenti, hogy kifejezetten a konszenzus megvalósítása lett a célkitűzése az úrvacsorával kapcsolatos dialógusnak. 1964-től Accráig,

---

<sup>489</sup> „Az istentisztelet, mint az Egyház cselekedete, melyben az egy Istent, mindenek Atyját dicsőítik, és az ő bibliai igéjét közvetítik, ugyancsak kifejezi és megerősíti az Egyház teljességében való részvételt. Így a kongregáció nem önmagában dicsőít, hanem az egész Egyházzal, mint a szentek közösségével. Mivel Krisztus önmaga is jelen van istenimádatunkban, ezek a cselekedetek kifejezik és megerősítik a vele és az egymással való egységünket is, annak ellenére, hogy megosztottságban mutatjuk be őket. A Szent communio ugyancsak az Egyház olyan aktusa, melyben az egyházak a jelenlévő Krisztussal együtt törik meg az egy kenyeret. Így, fájó tagoltságunk ellenére is, az Úr asztalánál közösségben vagyunk Őbenne, aki a communio minden aktusában odaadja Önmagát. Itt is, ökumenikus engedelmisségben, a helyi Egyház arra hivatott, hogy megmutassa önmagában az egyetlen Egyház jelenlétét.”, *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, Faith and Order Paper 42, London 1964, 83.



1974-ig 10 év telt el, utána 1977-ig kiértékelték a reakciókat az Accra dokumentumra. Az Accra egy köztes időben szerepel Aarhus és Lima között, mint egy tanulmányi folyamatnak egy része. Másrészt Limát illeti az úrvacsora dialógus lezárásaként nagy jelentőség.

*Az úrvacsorával kapcsolatos dialógus az Aarhustól (1964) – Bristolig (1967) tartó fázisban*

A IV. világkonferencia megbízta a Hit és Egyházszervezeti Bizottságot Aarhusban, hogy kezdjen el egy tanulmányt az Eucharisziáról. A titkárság mindenekelőtt J.-J. von Allment kérte meg, hogy állítson össze egy tanulmányt az Eucharisziáról. Az Allmen által megfogalmazott munka képezte a L. Vischer által írt tanulmány mellett a titkárság által Grandchampban, 1965-ben szervezett konzultáció alapját, amely egy rövid tudósításban a problémaköröket felsorakoztatta, amelyekben konvergenciák rajzolódtak ki. Aarhus javaslataival egyetértve alakítottak ki azután 1966-ban egy Teológiai Bizottságot. Ez a Teológiai Bizottság az első összejövetelén Crét-Bérarban 1967 áprilisában a regionális csoportok válaszait kiértékelték és egy a Montreal utáni diszkussziókat összefoglaló jelentést fogalmazott meg, amelyet a Hit és Egyházszervezet Bizottság az 1967-es Bristol-i ülésén elfogadott és publikált.

## *6.2. Találkozó Aarhusban a Faith and Order Commission és a Working Committee között, 1964*

Az Eucharisztia tanulmány vázlatpontjai meghatározzák a későbbi Bristol-i dokumentum strukturáltságát és tartalmát. Ezt a címet viseli: „*The Eucharist – a sacrament of unity*”<sup>490</sup>. A tervezett tanulmány munkacímében a kora keresztény terminus technicus, az Eucharisztia jelenik meg. A Montreal-i tartó párbeszédben az Eucharisztia fogalom csak alkalmilag tűnik fel, inkább az úrvacsora terminus dominál. A montreali beszámoló azonos módon használja fel az úrvacsora, az Eucharisztia, az Abendmahl és a Herrenmahl kifejezéseket, anélkül, hogy a különböző megnevezésekkel, különböző tartalmi szándékukat kapcsolná össze. Ha most Aarhustól kezdve az Eucharisztia-fogalom a Hit és Egyházszervezet párbeszédében előtérbe lépett, akkor milyen tartalmi szándékok vannak ezzel a fogalomválasztással összekapcsolva? Egyre inkább a lakoma, mint esemény kerül előtérbe, amelyben nemcsak – ahogyan az Abendmahl megnevezés mutatja – Krisztus ajándékozza üdvösséggel teljes, hitben

---

<sup>490</sup>

*FO Paper 44, 1965, 54.*

elfogadható jelenlétét, hanem amelyből kiindulva átfogó módon a közösség hálaadásáról, imádságáról, áldozatáról éppúgy szó van, mint a közösségnek a szociális és missziós tevékenységéről. A memorandum javaslata szerint az Eucharisztia jelentését a következő négy szisztematikus súlypont körül kell kifejezni: az Eucharisztia, mint szakramentum, mint transzformáló erő, az Eucharisztia és az Egyház, s végül az Eucharisztia és az egység kapcsolata.

### 6.3. *L. Vischer és J.-J. von Allmen megfontolásai*

Az aarhusi irányelv vázlatából kiindulva L. Vischer és J.-J. von Allmen megkísérelték történelmi, illetve dogmatikai megfontolásokkal továbbfolytatni az úrvacsora-diszkussziót a Faith and Order Bizottságon belül.

#### *L. Vischer: Eucharistie – Zeichen der Einheit (Eucharisztia – az egység jele)*<sup>491</sup>

Vischer abból a tételből indul ki, hogy a történelem magában hordja az Eucharisztia megújulásának lehetőségeit, amelyek egy ma létező Egyházban sem váltak még valósággá. Az újszövetségi úrvacsora szövegek kutatásának történelemkritikai megfontolása alapján megállapítja, hogy az ősegyházban az egy Egyháznak a talaján is különböző liturgiák léteztek egymás mellett. Egy messzemenően azonos alapstruktúra mellett csodálatra méltó különbözőségeket mutatnak fel. További gondolatait a *Kiértékelésben* olvashatjuk.

#### *J.-J. von Allmen: Notes on the Lord's Supper*

Allmennek ez a műve egy szisztematikus vázlatot mutat be, amely az úrvacsora ökumenikus teológiájának az alapvonalait tartalmazza. Az a szándéka, hogy az ősegyházból a mai Egyház tanuljon. A módszere egyszerre ekkleziális és biblikus. Allmen kifejti az úrvacsora jelentését hat aspektusban. Művének dolgozatunk szempontjából jelentős gondolatait a *Kiértékelésben* olvashatjuk. Az első két polaritás az anamnézis és az epiklézis.

---

<sup>491</sup>

Vischer, L., *Eucharistie – Zeichen der Einheit*, FO/ 66: 59, 1966.

#### 6.4. Kiértékelés

##### a.) Eucharisztia és hivatal

Vischer foglalkozik művében az „apostoli hivatal és Eucharisztia” problémájával. Mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy az Újszövetség semmiféle felvilágosítást nem ad a szóbáhozott problémához és a korai atyák idejéből származó adatok túl szűkösek ahhoz, hogy a hivatal és az Eucharisztia viszonyáról szóló tanítást megalapozzák. Másrészt az Eucharisztia elnöklése már a korai időben az apostoli *successio*-ban álló püspöknek vagy egy általa ordinált papnak van fenntartva, mint annak a jele, hogy az ünneplés az igazi közösség keretében valósul meg. Feltételezése szerint bizonyos történelmi körülmények – éles különbségtétel a klérus és a laikusok között, a reformáció egyházaiban az apostoli *successio* megtörése – vezettek volna azután a pap szerepének az Eucharishtiában való egyre erősebb hangsúlyozásához.

##### b) Az Egyház, mint Eucharishtiát ünneplő közösség

Vischer eucharisztia-tanulmány vázlata ezt a címet viseli: „*The Eucharist – a sacrament of unity*”<sup>492</sup>. A tanulmány célja az Eucharishtiának „*in its relation to the unity and disunity of the Church*”<sup>493</sup> szemlélése.

A második két polaritás, amelyet Allmen tematizál, az úrvacsora ekkleziológiai dimenzióját érinti: Krisztussal és a testvérekkel való *communio*; az úrvacsora, mint a határoknak és az Egyház teljességének kinyilvánítása. Allmen a testvéri közösséget megalapozó Krisztussal való közösséget Ágostonhoz csatlakozva a „*Christus totus, caput et corpus*” konstituálásaként írja le, amely csak Krisztus *realpraesentia*-jának gondolatát feltételezve írható le. Az úrvacsora konstituálja az Egyházat és kinyilvánítja annak határait és teljességét. Határait, amennyiben annak baptizmális, apostoli és lokális karakterét láthatóvá teszi. Ezeken a határokon belül kinyilvánuló teljességét, amennyiben az Egyház struktúráját és misztériumát megjeleníti. Strukturálisan az Egyház, a helyi közösségi Eucharishtiában, mint rendezett, nyájra és pásztorra tagozott testület mutatkozik be.

---

<sup>492</sup> FO Paper 44, 1965, 54.

<sup>493</sup> FO Paper 44, 1965, 54.

c) Az Eucharisztia, mint Krisztus anamnézise

Allmen kifejti az úrvacsora jelentését hat aspektusban. Az első polaritás számára az anamnézis és az epiklézis. Allmen akárcsak Montreal kiemeli az anamnézis megjelenítő karakterét és azt „*ritual evocation of an event in order to give it its original force*”<sup>494</sup>-ként tekinti.

Tartalmilag az eucharisztikus anamnézis Jézus halálára vonatkozik és ezért az egész üdvösségtörténetre. Másrészt, mint Montreal az anamnézist Allmen is kizárólag egyházi cselekményként írja le. A Montreal számára alapvető pneumatológiai dimenziót nem veszi tekintetbe, az anamnézis és az epiklézis közötti feszültséget a két liturgikus elem közötti egymásmellettiisége javára feloldja.

d) Az Eucharisztia, mint a Szentlélek epiklézise

Allmen érdeme, hogy az epiklézis témával összekapcsolt problémát felvetette. Az epiklézis – „*the prayer which asks that God, through his Holy Spirit, will make the Supper truly what Jesus wanted it to be*”<sup>495</sup> – egy, még ha nem is a lényegi jegye Kelet eucharisztikus tradíciójának, az alapítási szavak utáni liturgikus helyével kinyilvánítja, hogy az Eucharisztia eszkatalogikus eseményének megvalósulása ki van vonva az emberi hatalom alól, és ezért képes az Eucharisztia kegyelmi karakterét megmutatni. Allmen szerint a keleti hagyomány, Isten szuverenitásának szempontját megfelelőbben érvényre tudja juttatni, mint a krisztológailag orientált nyugati tradíció, amely az alapítási szavakra, mint döntő konszekrációs pillanatra való koncentrációval Krisztus szavainak erejét hangsúlyozza, s ezzel mágikus elképzelések veszélyét rejt magában. Az epiklézissel fény vetül az ökumenikus szempontból fontos hivatallal kapcsolatos, valamint az Eucharisztia és az Egyház viszonyára irányuló kérdésre. Az epiklézis eltűnése a nyugati katolikus tradícióban Allmen szerint, a klérus túltengését eredményezte a laikus állapottal szemben. Ugyanis az alapítási szavak után következő epiklézis egy olyan látásmódot foglal magában, mely szerint a pap az ő funkcióját az egész közösség nevében gyakorolja. A papnak a Lélek „*miránk és ezekre az adományokra való leszállásáért végzett imádságában*” a klérus és a laikusok közötti elvi differencia feloldódik egy Isten egész népe, királyi papságának tudata javára. És amennyiben a Lélek az

---

<sup>494</sup> Egy esemény ünnepélyes felidézése azért, hogy megkapja eredeti erejét, Allmen, J.-J., *Notes on the Lord's Supper*, 6.

<sup>495</sup> „az imádság, mely kéri, hogy Isten az Ő Szentlelke által tegye a vacsorát azzá, amivé Jézus akarta, hogy legyen”, Allmenn, J.-J., *Notes on the Lord's Supper*, 9.

elemekre és az összegyűlt közösségre leívatik, annyiban fűzi össze az Eucharisztia, mint epiklézis legszorosabb módon az elemeket és az Egyházat.

#### e) Eucharisztia és agapé

Másrészről az Eucharisztia és agapé kérdéskör horizontjában mutat rá Vischer azokra az elemekre, amelyek az ősegyház közösségének Eucharisziájában és az ősi Egyházban még jelen voltak, idő közben azonban veszendőbe mentek, ilyenek: az úrvacsora, mint asztalközösség, az Eucharisztia diakóniai irányulása, az Eucharisztia – és agapé ünneplés privát házakban is.

#### f) Eucharisztia és eszkatológia

Vischer hangsúlyozza egyrészt az őskeresztény úrvacsora, egzisztenciális kutatás által felfedezett, eszkatológiai irányulásának a relevanciáját az ökumenikus mozgalom számára: az úrvacsora eszkatológiai dimenziójának a visszanyerése képes az elszakadt egyházak tekintetét előre az Úrra irányítani, aki a Didache szavai szerint az Egyházat „*a négy szél irányából az ő országába akarja összegyűjteni*”.

Emellett az Eucharisztia az Egyház misztériumát kettős tekintetben nyilvánítja ki: mint „*sign of the presence of God's Kingdom*” és mint „*sign of the presence of the world*”<sup>496</sup> mutatkozik meg. Amennyiben a helyi közösség az Eucharisziában a messiási lakomát elővételezi, annyiban válik Allmen szerint látható jellé, Isten országa világban való reális jelenlétének szakramentumává, és ezzel bemutatja (prezentálja) az Egyház katolikus teljességét. Másrészről az Eucharisziát ünneplő közösség a világ jele Isten színe előtt: „*during the Eucharist, creation asks for and obtains access to true worship; and this restores to creation its original purpose, which is doxological*”<sup>497</sup>. Látni fogjuk, hogy Allmen ekkleziológiai megfontolásai Montreal hasonló kijelentéseivel együtt fektették le az alapját a Bristoli dokumentumnak, az Eucharisztia katolikus karakterével kapcsolatos megfontolásainak, és

---

<sup>496</sup> „Isten királysága jelenlétének jele” és „a világ jelenlétének jele”, Allmenn, J.-J., *Notes on the Lord's Supper*, 22 köv.

<sup>497</sup> „Az Eucharisztia során a teremtés/teremtmény keresi és elnyeri a belépést (megközelítést) / utat az igazi imádáshoz (istentisztelethez) és ez visszaadja a teremtésnek/ teremtménynek eredeti célját, amely doxológiai”, Allmenn, J.-J., *Notes on the Lord's Supper*, 24.

hogy az Eucharisztia teremtéshez és világhoz való vonatkozásához kapcsolódó megfontolások a Hit és Egyházszervezet Bizottságban egyre növekvőbb mértékben teret kaptak.

### *1.1. Konzultáció Grandchamp-ban, 1965*

Vischer és különösképpen Allmen munkái alapján készített a Grandshampi konzultáció egy beszámolót, amely tipikusan átmeneti dokumentum. Összefoglalása azoknak a felismeréseknek, amelyek Montreal után az Eucharisziával kapcsolatban történtek. Aláhúzza annak szükségességét, hogy az úrvacsorával kapcsolatos törekvéseket közös alapra helyezzék, azaz a biblikus tanúságra és az ősegyházi tradícióra. A tudósítás három továbbvezető aspektust tartalmaz: az anamnézis tekintetében hangsúlyozza a beszámoló, hogy a megjelenítés eleme mellett a liturgiában érvényre kell, hogy jusson a hálaadás momentuma „*a szentháromságos Isten egész művéért*”. Másodsorban az epiklézis jelentőségére reflektálva megállapítja a tudósítás, hogy „*a szakramentum egész ünneplése a Szentlélek tevékenységétől függ*”. Harmadszor egy kontroverz teológiai problémához fordul oda, a konszekráció pillanatához. Tradicionálisan a vita úgy állítja be a konszekrációt, mint a Nyugat és a Kelet közötti vitát a konszekráció pillanata és a konszekrációs formula körül (az alapítási szavak recitálása vagy az epiklézis). Az ősegyház liturgiáiban az egész imádságos résznek az volt a funkciója, hogy a szakramentum valóságát előidézze. Ha ezt az értelmezést visszanyernénk, írja a tudósítás, talán le tudnánk győzni véleménykülönbségeinket a konszekráció különös pillanatát tekintve.

## **2. Bristol 1967, A Faith and Order Bizottság „The Holy Eucharist” című tanulmánya**

### *2.1. Bevezető megjegyzések*

A Grandchampi konzultáció tudósítását kiküldték a regionális tanulmányi csoportoknak Japánba, Kamerunba, Brazíliába, Dél-Afrikába és Németországba, hogy állásfoglalást kérjenek vele kapcsolatban. A dél-afrikai tanulmányi csoport hangsúlyozza az anamnézis gondolat további elmélyítését és aláhúzza az epiklézis jelentőségét, pontosabban az epikletikus alapbeállítottságnak az egész Eucharisziára vonatkozó relevanciáját. Az arnoldshaini úrvacsora tételekben követeli a német tanulmányi csoport az egezetikai

ismereteknek az eucharisztia-tanulmány kidolgozása során erősebb figyelembevételét. Azt kéri, hogy Krisztusnak az úrvacsorában való *realpraesentia*-ja problémáját egy tanulmányban központi problémaként tárgyalják. A Bristoli dokumentum ez utóbbi kérésnek nem tesz eleget. A következő öt fejezetet tartalmazza: I. Bevezetés; II. Az Eucharisztia anamnetikus és epikletikus karaktere; III. Az Eucharisztia katolikus karaktere; IV. Eucharisztia és agapé; V. Melléklet.

## 2.2. Anamnézis és epiklézis

*Az anamnézis, mint az „áldozat” fogalom körüli kontroverziák legyőzését szolgáló terminus*

Ez a bekezdés magában foglalja mindazt, amit az Eucharisztia áldozati jellegéről a Bristoli dokumentum elmond. Ez azonban gyökeresen összetartozik az anamnézis fogalmával, ezért nem tárgyalhatjuk attól elkülönítve. A Teológiai Bizottság 1967-es crét–bérard-i ülésén kidolgozott tudósítás egyik témaköre: „anamnézis és epiklézis”. A Bristoli dokumentum II. fejezete „Az Eucharisztia anamnetikus és epikletikus karaktere” címet viseli, és a kettőt szorosan együtt tárgyalja. „Krisztus alapította az Eucharisziát, ... mint Isten kiengesztelő művére való emlékezést az ő személyében”<sup>498</sup>. Ez arra kíván rávilágítani, hogy az úrvacsora lényege szerint Krisztus alapításának erejével az üdvözítő mű anamnézise és ennyiben Krisztus testének és vérének szakramentuma.

A montreali megfogalmazással összehasonlítva a Bristoli tudósítás a hangsúlyok elhelyezését az anamnézis gondolatban módosítja. Ugyanis az anamnézis Krisztus keresztyére és feltámadására koncentrálódik. Azonban ezen túl is nyúlik, így kiterjeszti ezt az anamnézis gondolatot: „azáltal, amit Krisztus értünk és az egész teremtésért tett (az ő emberré levésében, az ő szolgátságában, szolgálatában, tanításában, szenvedésében, áldozatában, feltámadásában, mennybemenetelében és Pünkösdkor), ebben a megemlékezésben ő jelen van, ahogyan egyszerre az ő visszajövetelének és az Isten országa beteljesülésének előíze is jelen van”<sup>499</sup>. Az anamnézis tehát magában foglal megjelenítést és elővételezést. Az anamnézis tárgyának meghatározása, ahogyan az Bristolban történt, erős támpontját találja meghatározott ösegyházi liturgiákban és az ortodox liturgiai hagyománynak az átvételét is mutatja. Így az úrvacsora, mint anamnézis a misztériumteológia nyelvén kifejezve: *mysterium repraesentatum et repraesentans*. Amennyiben az anamnézisben, és általa Krisztus üdvözítő

<sup>498</sup> Die Heilige Eucharistie, 84.

<sup>499</sup> Die Heilige Eucharistie, 85.

műve jelenvalóvá válik, annyiban vesz részt ennek az üdvözítő műnek a valóságában az Egyház. Isten Jézus Krisztus személyében való kiengesztelő művének anamnézise a Bristol tanulmány szerint „*Isten nagy tetteinek az Egyház általi hatékony hirdetéseként valósul meg... és hálaadasként és könyörgésként*”<sup>500</sup>. A hirdetés fogalma megvilágítja az anamnézis objektív karakterét: a megemlékezésben a „krisztus-esemény” proklamációjáról van szó. A negyedik világkonferencia beszélt az ígehirdetésről és az ünneplésről és ezzel kifejezésre juttatta, hogy az anamnézis megvalósulása lakoma-cselekvést és ígehirdetést foglal magában. A Bristol jelentés a liturgiával kapcsolatos megfontolásokkal összefüggésében megállapítja, hogy „*az anamnézis a hirdetett, prédikált íge valódi lényegét jelenti éppúgy, mint az Eucharisziát*”<sup>501</sup>. A szöveg még jobban megmagyarázza az anamnézis struktúráját a hálaadás és a könyörgés fogalmaival. Az Egyház „*amely Isten színe előtt a megváltás nagy tetteit hálaadással hirdeti, kéri őt, hogy ajándékát minden egyes ember javára juttassa el*”<sup>502</sup>. A hálaadás aspektusát az anamnézis lényegi momentumaként emeli ki a tanulmány, és ezt történelmileg az ősegyház tradíciójához kapcsolja, ahol az Eucharisztia aktusa anamnézist fejez ki. Az ősegyház gondolkodásában az Eucharisztia és az anamnézis fogalmak szorosan egymásba mozdulnak, sőt tárgyilag ugyanazt jelentik, mert az *eucharistein* szó alapjelentéséből kiindulva mindenekelőtt a megajándékozott lét objektív momentumát jelzi.

„*Az Eucharisztia megemlékező ünneplésében mi nemcsak egy múltbéli eseményre emlékezünk, Isten azt az ő Léleke által teszi jelenvalóvá, Aki abból vesz, ami Krisztushoz tartozik, és azt nekünk ígéri és minket Krisztusban részesedőkkel tesz (1Kor 1,9)*”<sup>503</sup>. Az úrvacsora lényegileg Krisztus anamnézise. Az anamnézis, mint hálaadás, és Krisztusnak a könyörgésébe egyhangúlag belesimuló kérés az Atyához az eucharisztikus esemény elsődleges eredete. A könyörgés konkretizálódik a epiklízisben. A Lélek az, aki Krisztus ígéretének megfelelően az ő jelenlétét megvalósítja. A Bristol tudósításban lefektetett gondolatok a Limai dokumentumig meghatározóan hatottak. A Limai de már az Accrai dokumentum lényegi ismertető jele is abban a kísérletben áll, hogy az anamnézis gondolatnak a perspektívájában az úrvacsora áldozati karakterét úgy világítsák meg, hogy az e körül a kérdés körüli történelmi konverziákat újra át lehessen gondolni. Ennek a megközelítésnek az alapja a Bristolban kifejlesztett anamnézis-értelmezésben található, hogy egyedül Krisztus keresztszándékának a megjelenítése értelmében beszélhetünk az Eucharisztia áldozati karakteréről (O. Casel

<sup>500</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 85.

<sup>501</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 85.

<sup>502</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 85.

<sup>503</sup> *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, Faith and Order Paper 42, London 1964, 116. pont, 73.



dolgozta ki ezt a szempontot). A korábbiakban már bemutattuk, hogy az anamnézis fogalmát már T.F. Torrance, a Lundi világkonferencián (1952) behozta a Hit és Egyházszervezet vitáiba azzal a céllal, hogy az Eucharisztia áldozati karakterét megvilágítsa. Torrance számára az úrvacsora áldozat, mivel az Krisztus áldozatának az objektív anamnézise és proklamációja, és ezért abban magában részt ad. J. Betz megmutatta, hogy az anamnézis fogalom a központi gondolatot nevezi meg, amelyből kiindulva a görög teológia az egész eucharisztikus eseményt az áldozat momentumot is belefoglalva magyarázza: az anamnézis liturgikus tettek általi objektív megemlékezést jelent. Betz megerősíti - jóllehet patrisztikus helyekből kiindulva - azt a tételt, hogy az Eucharisztia áldozati karaktere azon nyugszik, hogy az az Úr halálának megemlékezése. Azonban hozzáfűzi, ebben az Eucharisztia áldozati karaktere nem merül ki: „*ehhez hozzájön, hogy ennek az eseménynek a megvalósítása egy áldozatnak a formájával rendelkezik, prosphora. A mise áldozati megemlékezés és megemlékező áldozat. A Egyház jelenlévő áldozata, Krisztusnak a megjelenített áldozata*”<sup>504</sup>. Ebben a tekintetben a *commemorativ actualpraesentia* az Egyház mostani tétén alapul: *memores offerimus*, az Egyház áldozatában, ami szakramentálisként – szimbólumszerűként, a maga belső meghatározottságát Krisztus áldozata által nyeri el. Az „emlékezés” biblikus megértésére való törekvés módszertanilag olyan kísérletként jelentkezik, mely az úrvacsora anamnézis jelentését az ószövetségi zsidó elképzelések háttérében értelmezi. J. Jeremias az eucharisztikus anamnézishez egy olyan interpretációt fűz, mely szerint az emlékezést megvalósító orgánus nem az Eucharisziát ünneplők közössége, hanem inkább Isten a megemlékezés szubjektuma. Az ismétlési parancs e szerint a következőképpen lehetne fordítható: „*ezt tegyétek azért, hogy Isten az enyémre emlékezzen. (Tut dieses, damit Gott meiner gedenke)*”. Az úrvacsora úgy lenne tehát érthető, mint felhívás Istenhez, hogy Krisztusnak a művére emlékezzen és kifejtse az üdvözítő műnek a folytatólagos beteljesedését<sup>505</sup>.

M. Thurian<sup>506</sup> átvette J. Jeremias tételét. Az Eucharisztia számára annyiban áldozat, amennyiben az az egyszeri keresztdozatnak és Krisztus mennyei áldozatának és közbenjárásának *memoriale*-ja és szakramentuma. Ebben a tekintetben az Eucharisztia, mint áldozat különböző momentumokat foglal magában, amelyek a Szentlélek és az ige ereje által eredményezik: a.) a keresztdozat szakramentális jelenlétét, b.) ennek az áldozatnak az Egyház általi liturgikus prezentációját az Atyánál a hálaadásban és a könyörgésben, c.) az Egyház *participatio*-ját a Fiú könyörgésében az Atyánál, az üdvösségnek a hozzánk

<sup>504</sup> Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1, 210.

<sup>505</sup> Jeremias, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, 229.

<sup>506</sup> Thurian, M., *Eucharistie, Einheit am Tisch des Herrn?*, 159-160.

fordításáért és az ország eljöveteleért; d.) az Egyház áldozati ajándékát a hit- és önfelajánlásban. A *memoriale* nemcsak az ember megemlékezetté válását jelenti, hanem az Istennek a dicsőítésben és a kérésben való megemlékezetté válását is (*Erinnertwerden*); a *memoriale* magában foglalja az Egyház emlékezését és Isten emlékezését. A *memoriale* fogalom fényében képes Thurian az Eucharisztia áldozati jelentését úgy kimondani, hogy Betz-nél világosabban kifejezésre jut, hogy az Egyház áldozata az istentiszteleti cselekményben az erejét teljességgel az egyszeri keresztáldozatból és a mennyei Főpap közbenjáró aktusából veszi. Thurian téziseit a legerősebb mértékben az ökumenikus úrvacsora diszkussziók befolyásolták. Ezeknek a hatása megmutatkozik a Bristol, Accra és a Lima dokumentumokban és számos eucharisztikus nyilatkozatban, amelyek bilaterális dialógusokból származnak.

M. Thurian átvette J. Jeremias tételét és módosított formában az úrvacsora átfogó interpretációjába integrálta. Alapvető munkájának címe Thurian fő tézisének rejti magában, hogy tudniillik az Eucharisztia „*az Úr memoriale-ja, a hálaadás áldozata és könyörgés*”<sup>507</sup>. Thurian bevezette a *memoriale* fogalmát az úrvacsora diszkusszióba. A *memoriale*-t a héber „*zikkaron*” értelmében veszi. Az Ószövetség liturgikus tradíciójából kiindulva az eucharisztikus *memoriale*-t komplex eseménynek tekinti: „*ez a memoriale nem egyszerű szubjektív emlékezés, hanem egy liturgikus aktus; nemcsak egy olyan liturgikus aktus, amely az Urat jelenvalóvá teszi, hanem amely az Atya előtt a memoriale-ban az ő Fiának egyetlen áldozatát felidézi, feleleveníti, aki azt a maga részéről az ő memoriale-jában az ő Atya előtti áldozatának odahozásában, mennyei Főpapként való közbenjárásában jelenvalóvá teszi. Az eucharisztikus memoriale felhívás hozzánk és a Fiúnak felhívása az Atyához, általunk. Így értve, az eucharisztikus memoriale az Egyház hirdető aktusa, hálaadása és könyörgése, és Krisztus könyörgése az Egyházért*”<sup>508</sup>. Térjünk vissza most Thurian koncepciójának bemutatásától a Bristoli tudósításhoz. Így válik világossá, hogy Thurian megfontolásai a beszámoló kifejtéseibe meghatározó módon beépültek. A *memoriale* fogalom ugyan nem tűnik fel a Bristoli beszámolóban, azonban megtaláljuk benne a Thurian által leírt *memoriale*-esemény lényegi elemeit. Az úrvacsorával kapcsolatos diszkusszió a Hit és Egyházszervezetten belül mindenekelőtt Edinburghban és Lundban, de Montrealban is központi témának tekintette az Eucharisztia áldozati aspektusát, Bristol pedig az anamnézis gondolatból kiindulva ezt a diszkussziót új perspektívába tudta állítani. Az anamnézis-gondolatban benne rejlő lehetőségek az Eucharisztia áldozati jelentésének megvilágosítására

<sup>507</sup> Thurian, M., L' Eucharistie. Memorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grace et d' intercession, a német fordítás címe, amely szerint idézzük: Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?, 159.

<sup>508</sup> Uo. 160.

csak a Bristol utáni időkben valósultak meg. Bristol nem reflektált kifejezetten az Egyháznak az Eucharishtiában való cselekvésére. Az Egyház tevékenységét jóllehet megfogalmazták a Bristol tanulmányban, de éppen magafelejtő cselekvésként. A körülmény, hogy Bristol az úrvacsorának az anamnetikus dimenzióját az áldozati terminológia felhasználása nélkül mondhatja ki, oda vezet, hogy megállapítják: a bibliai megemlékezés-gondolat fényénél újra kell gondolni az áldozat-fogalom körüli történelmi kontroverziákat, és az áldozati terminológia felhasználása az Egyháznak az úrvacsorában leírt tette számára nem szükséges, hanem csak lehetséges (a katolikusok és ortodoxok ezzel ellentétben ragaszkodnak az „áldozat” fogalomhoz). Ez Bristoltól kiindulva vált nyilvánvalóvá az úrvacsorával kapcsolatos diszkusszióban. Az anamnézist így definiálja a dokumentum:

*„Krisztus az Eucharishtiát Isten benne való kiengesztelő tevékenysége egészének anamnéziseként alapította. Krisztus maga mindazzal, amit ő értünk és a teremtésért végbevitt (az ő megtestesülésében, szolgátságában, szolgálatában, tanításában, szenvedésében, áldozatában, feltámadásában, mennybemenetelében és Pünkösdkor) jelen van ebben az anamnézisben, mint az ő parúziájának az előíze és az ő királyságának a beteljesedése, megvalósulása. Az anamnesis magában foglalja ezt a reprezentációt és anticipációt. Ez nem csupán a múltban történeteknek az emlékezetbe idézése vagy jelentőségének a felidézése. Ez Isten hatalmas tetteinek az Egyház általi hatékony proklamációja (hirdetése). Ezáltal a Krisztussal való közösség által részesedik az Egyház ebben a valóságban”<sup>509</sup>.*

### 2.3. Eucharisztia és epiklézis

Megjegyezzük, hogy a *realpraesentia* kérdését sem tematizálja elkülönülten a dokumentum, hanem az eucharisztikus esemény epikletikus összefüggésének egészébe állítva vizsgálja. Ezért itt teszünk majd említést róla.

Nyugaton Sevillai Izidornál kezdődött az a folyamat, amelyik a XII. században oda vezetett, hogy az Úr szavait tekintsük a konszekráció tulajdonképpeni formájának. Ebben a nyugati tradícióban áll benne azonban Luther is, aki a *Verba Testamenti* recitálását a konszekrációval azonosítja. A Bristoli dokumentum megkísérli, hogy áthidalja a kelet-nyugati szakadékot, amikor azt mondja, hogy a Lélek eredményezi Krisztusnak az alapítási szavak szerinti jelenlétét. A dokumentum pusztán kompromisszumos formát mutat be, amely a különböző tradíciókat csupán additive összefűzi, vagy azokban a konszekráció eseményének teológiailag

<sup>509</sup>

Bristol, *The Holy Eucharist*, II. The Anamnetic and Epicletic Character of the Eucharist, 1. pont, 61.

elfogadható kifejtését láthatjuk? Csak a krisztológia és a pneumatológia összefüggésének alapvető megfontolása keretében ítélni lehet meg a bristoli javaslatot megfelelőképpen. A Lélek műve elválaszthatatlanul Krisztus művével van összekapcsolva. A Lélek az, aki Krisztusnak a szavait élővé teszi, és ő ajándékozza Krisztusnak a jelenlétét a kenyérben és a borban. A liturgiára vonatkozóan mondja ki a szöveg a javaslatát, hogy az egész Eucharisztia anamnetikus és epikletikus karakterének az Isten népéért és az egész eucharisztikus cselekvésért (beleértve az elemeket is) végzett speciális *anamnézis* és *epiklézis* hálaadó imádságában kell kifejezésre jutnia.

Az epiklézisnek az alapítási szavakhoz viszonyított helyének kérdését tudatosan nyitva hagyja. Az *eucharisztikus praesentia* témáját nem elszigetelve tárgyalja, hanem az Eucharisztia eseményének, mint anamnézisnek és epiklézisnek az egész összefüggésében.

A korábbi megnyilatkozásokkal összehasonlítva új az úrvacsora epikletikus dimenziójának a kidolgozása. A Lélek lehívása az Egyházra és a lakoma-cselekvésre az elemeket is beleértve van leírva. Hangsúlyozza a dokumentum az egész Eucharisziának egyszerre anamnetikus és epikletikus karakterét, és ez azt eredményezi, hogy az Eucharisziát egységes egészként látja. Az anamnézis és epiklézis együttlátásában képes Bristol a montreali kezdeményezést továbbbevezetve az Eucharisztia szentháromságos vonatkozását kiemelni: az eucharisztikus esemény eredete az Atyában, központja a Fiú jelenlétében van, ami az ő ígérete szerint a Szentlélek által valósul. Korábbi dokumentumoknál differenciáltabb módon fogalmazza meg a Bristoli beszámoló a *praesentia*-t, mint aktuális és realpraesentiát.

Az anamnézis és az epiklézis elválaszthatatlan összetartozásáról így ír a dokumentum:

„Az anamnézis az epiklézishoz vezet, ami arra irányul, hogy Krisztust megkéreljük, hogy kérje az Atyát, hogy küldje el a Lelket az ő gyermekeire. Ez okból az Egyház az új szövetségben állva bizalommal imádkozik a Lélekért, abból a célból, hogy megszentelje és megújítsa őt és elvezesse minden igazságra, és felhatalmazza, hogy betöltse az ő misszióját a világban. Az anamnézis és az epiklézis - lévén egyesítő aktusok - nem lehet őket megérteni a *communio*-tól eltekintve. Ezenfelül a Lélek az, aki Eucharisziánkban Krisztust valóságosan jelenvalóvá teszi, és nekünk adja a kenyérben és a borban alapítási igéi szerint”<sup>510</sup>.

Továbbviszi a montreali javaslatot a konszekráció pillanatára vonatkozóan:

„Az egész Eucharisztia epikletikus karaktere miatt az epiklézisnek világosan ki kellene fejeződnie minden liturgiában a Szentléleknek Isten népére és az egész eucharisztikus cselekményre való lehívásaként, beleértve az elemeket is. A konszekrációt nem lehet a liturgiának valamely különleges momentumára korlátozni. Az sem

helyes, ha az epiklézist az alapítási szavakkal való relációjában lokalizáljuk és annak adunk döntő jelentőséget. A korai liturgiák az egész imádságos cselekményt tekintették úgy, mint amely megvalósítja a Krisztus által megígért realitást. Ennek az értelmezésnek az újrafelfedezése segítene bennünket a konszekráció speciális pillanatából adódó különbségek legyőzésére<sup>511</sup>.

#### 2.4. Az Eucharisztia katolikus karaktere

Ezt a címet viseli a dokumentum III. fejezete. A következőképpen közelíti meg a szöveg az Eucharisztia katolikus karakterét:

„Az ekklesia (qahal) eredetileg Isten egész népére vonatkozó kifejezés a judaizmusban. A fogság utáni időben mindazonáltal az ecclesia szó mint zsinagóga a hívők helyi gyülekezetére lett alkalmazva. Az újszövetségi használat ezt a kettős jelentést folytatja, az Egyház (ecclesia) szó mindig Isten népének totalitását tanúsítja, és ez érvényes az Egyháznak más újszövetségi képeire is, mint pl. Isten házanépe, Isten ültetvénye, Krisztus jegyese, Krisztus teste, stb.

(1.) Ezért az Eucharisztia, amit Jézus Krisztus, az Isten fia alapított, amikor azt a keresztényeknek egy helyi gyülekezete tartja, bármely helyen és időben, a katolicitás egész teljesességével rendelkezik. A közös kenyérben és közös kehelyben való részesedés bemutatja a részesedők egységét Krisztussal és a velük együtt bármely helyen és bármely időben részesedőkkel. A közös kenyérben való részesedés által a megváltás misztériuma fejeződik ki és az egész test növekszik a kegyelemben. A katolikus Egyház ezért több, mint a helyi egyházaknak az egyszerű summája vagy összegezése és az teljesen manifesztálódik minden egyes helyi egyházban.

(2.) Az Eucharisztia katolikus karakterét mutatja még az, hogy az egyszerre a megváltás biztosítója és az egész kozmoszra irányuló reménynek a jele...

(3.) Amikor egy helyi Egyház, bármilyen szerény is, részesül az Eucharishtiában, megtapasztalja az Egyház teljességét és megmutatja azt, annak teljességében: az ő tagjaiban, hitében, történelmében, speciális ajándékaiban. Az eucharisztikus ünneplések ezért mindig az egész Egyházzal vannak vonatkozásban, és az egész Egyház is minden egyes eucharisztikus ünnepléssel vonatkozásban van. A legkorábbi időktől a keresztség annak a szentségnek számított, amely által a hívők inkorporálódnak Krisztusnak testébe és felruházódnak a Szentlélekkel<sup>512</sup>.

„Ha a keresztség a Krisztus testébe való betagozódás szakramentumaként jelenik meg, akkor a megkeresztelt hívőknek és azok lelkészének az Eucharishtiához való nem-bocsátása az Eucharisztia katolicitásának elhomályosítását jelenti<sup>513</sup>.

„Krisztus a kereszten széttörte a falakat a fajok, nemzetiségek, nyelvek, osztályok, közösségek és hitvallások között. Azok a különbségek, amelyek az Eucharisztia ünneplésében az egyházak között a különböző kultúrákba,

---

<sup>511</sup> Bristol, *The Holy Eucharist*, II. The Anamnetic and Epicletic Character of the Eucharist, 5.pont/c, 62.

<sup>512</sup> Vö. Bristol, *The Holy Eucharist*, III The Catholic Character of the Eucharist, 1-3.pont, 62-63.

<sup>513</sup> Vö. uo., 3. pont.

társadalmi szituációkba való beágyazottság alapján keletkeztek, mint az Eucharisztia és az Egyház katolicitásának kifejeződése, amennyiben az egyházak az így elismert szabadságukat összegyházi perspektívában szemlélik”<sup>514</sup>.

A bűnök bocsánata és a világ élete a katolikusok és lutheránusok közös felfogása szerint ennek az üdvözítő műnek a gyümölcsei. A lutheránusok elismerik ugyan, hogy a holtakért való imádság nem tilos, utalva az Apol. XXIV,94-re, de a kereszttáldozat gyümölcseit szerintük az fogadja be, aki hívő szívvel részt vesz az Euchariszián. Csak akiknek a bűnbocsánat megígértetik (a liturgián), tudják elfogadni ezt a bocsánatot, amennyiben az ígéretet hiszik és a kenyeret és bort foglalóként (zálogként) magukhoz veszik. A katolikus felfogás szerint ezzel szemben az Eucharisziában nem elsősorban a hívő individuumról van szó, hanem az Egyházzal, mint egészről a mennyben és a földön. Ezért veti el a Trienti zsinat a 3. kánon-ban azt a felfogást, hogy a szentmiseáldozat csak azoknak használ, akik a szentáldozáshoz járulnak, vagy hogy nem szabadna élőkért és holtakért, bűnökért, büntetésekért, elégtételül vagy más szükségekért felajánlani. Az Eucharisztia gyümölcse katolikus értelmezés szerint átfogóbb fogalmakkal, mint „megváltás”, „megszentelés” jobban leírható, mint a „bűnbocsánattal”.

## 2.5. *Eucharisztia és agapé*

Akrét–Bérard-i tudósítás egyik témaköre az „Eucharisztia és agapé”. A IV. fejezetben tárgyalja a Bristol-i dokumentum ezt a témát. L. Vischer-hez és a Grandchamp-i riport-hoz tett dél-afrikai állásfoglaláshoz csatlakozva húzza alá a dokumentum az Eucharisztia agapé jellegét. A beszámolóban nem az Eucharisziától különböző agapé visszanyeréséről van szó, hanem az agapészerű elemek Eucharisziába való integrációjáról. Az Eucharisztia a világ számára való remény jeleként mutatkozik meg. Az Eucharisziának diakóniai irányulása van, a kölcsönös bűnbocsánatban, a békecsókban, az ajándékok közös felhozatalában s közös elfogyasztásában és a szegények közötti szétosztásában, ami az „igazi tanúság Krisztusnak a világban való megváltó jelenlétére”<sup>515</sup>. Ezek az agapészerű vonások Krisztusnak a diakóniai szolgálatából nőnek ki, amelyben a keresztyének részesednek. Végül idézzük magát a dokumentumot, szemelvényezetten:

---

<sup>514</sup> Vö. uo., 5. pont.

<sup>515</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 89.

- (1.) Az agapé Istennek Krisztusban megnyilvánuló, Egyház iránti szeretetét jelenti, a keresztyények közötti szeretetet és Isten szeretetének kiadását a világra.
- (2.) Hogy az Eucharisztia a legkorábbi keresztyény gyakorlatban hogyan is viszonyult az agapéhoz, nem egészen tisztázott. De a közösségi lakomák az Újszövetségben biztosan agapés irányultságúak voltak.
- (3.) A közös étkezés és ivás ami az Eucharishtiában megvalósul, mindig magában foglal egy agapés relációt is.
- (4.) Ahogyan az Egyház liturgiája és strukturált élete kifejlődött, ez az agapés vonás specifikus kifejeződésre talált az Eucharishtiával való kapcsolatában. Tehát magában az Eucharishtiában fejeződik ki ez az agapés vonás, a bűnök kölcsönös megbocsátásában, a békecsókban, az adományoknak a felhozatalában a közös étkezéshez és a szegény hittestvérekkel való osztzkodásban, vagy azok számára való kiosztásban, a szűkölködőkért és szenvedőkért való speciális imádságban, a betegekhez, az Eucharishtiának a börtönben lévőkhöz való elvitelében, ezért az eucharisztikus teljességnek ebben az agapés realizációjában a diakónusok szerepe különösen fontos felelősség volt. Egy ilyen szolgálatnak a helye tanúsítja Krisztusnak a világban való szabadító jelenlétét. Mindezen agapés vonások közvetlenül Krisztusnak, mint szolgának a tanúságtételéhez kapcsolódnak. Ahogyan Isten Krisztusban az emberi szituációba lépett bele, úgy kellene az eucharisztikus liturgiának közel maradnia az emberek konkrét és sajátos szituációihoz. Az Eucharishtiának ezt a — lényege szerint agapés — jellegét szükséges lenne hangsúlyozni ma.
- (5.) Nem tudjuk pontos okait, amiért az agapé és az Eucharisztia világosan elvált egymástól az Egyházban. Az agapé a saját ceremóniáját követve az emberi ügyek iránti testvéri felelősséget hangsúlyozta és megnyilvánult abban Istennek a Krisztusban kinyilatkoztatott szeretete. Meg volt a veszélye, hogy az agapé elveszíti a maga integritását, tehát pont ezt a szeretet nem fogja tudni kifejezni, amint azt látjuk az 1Kor 11,21-22-ben, és a 2Pét 2,13-ban. Aztán hamarosan az agapé eltűnt az Egyház gyakorlatából.
- (6.) Manapság növekvő érdeklődés van az agapészerű étkezések iránt, habár ezek nem eucharisztikusok, még sem lehet figyelmen kívül hagyni korunk lelkesedését ezek iránt. Az agapé alapján az egyházaknak újra kellene vizsgálniuk eucharisztikus gyakorlatukat és értelmezésüket és esetlegesen új formákat találniuk, amik alkalmasabban kifejeznék az Eucharisztia agapés vonását. Itt fontos megemlíteni a diakonátusi hivatal újrafelfedezésének fontosságát. Ökumenikus összejöveteleken, ha nem is lehet közös eucharisztikus ünneplést tartani, az összejövetelek végén közös agapét lehetne tartani, de csak miután kinyilvánult az Úr asztalánál való megosztottságunk és átértéztük annak fájdalját, tehát ezért a találkozók végén kellene ezt tartani<sup>516</sup>.

## 2.6. Kiértékelés

A három legkarakterisztikusabb témán kívül, ami egyúttal a dokumentum három központi fejezetének címe is, van még néhány szempont, ami megjelenik Bristol tanításában, ezeket szeretnénk itt összefoglalni. A fenti három szempont magában foglalta már a *realpraesentia*, az Eucharisztia áldozati karakterének és az Eucharisztia és a *communio sanctorum* (vö. Az

<sup>516</sup>

Vö. Bristol, *The Holy Eucharist*, IV Eucharist and Agape, 1-5.pont, 64-65.

Eucharisztia katolikus karaktere című fejezet) kapcsolatának tárgyalását is, ezért azt külön nem említjük.

a) Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?

Az Eucharisztia jelzi a résztvevőknek Krisztussal való egységét. Krisztus nincs az ő Egyháza nélkül. Krisztus eucharisztikus testében való részvételt, Krisztus ekkleziális testében való részvételnélként írja le: „*a kenyér, amit mi megtörünk nemde Krisztus testével való közösség? Mivel csak egy kenyér van ezért mi sokan egy test vagyunk; mert mi mindnyájan az egy kenyérben részesülünk*” (1Kor 10,16 köv.). Ebben a tekintetben az Eucharisztia nemcsak jele és kifejezője az egységnek, hanem annak forrása. Erre az utóbbira tekintve beszélhet Allmen az úrvacsoráról, mint arról a momentumról, ahol konstituálódik az, amit Ágoston „*Christus totus, caput et corpus*”-nak nevez (vö. III. Az Eucharisztia katolikus karaktere).

b) A realpraesentia és az intercommunio kérdése

„Ezen kívül a Lélek az, aki Krisztust a mi Eucharisziánkban valóságosan megjeleníti és őt nekünk adja az alapítási szavak szerint a kenyérben és a borban”<sup>517</sup>. Ezzel a mondattal Bristol a keleti epikletikus tradíciót az alapítási szavak inkább nyugati hangsúlyozásával kapcsolja össze. Ebben a kijelentésben nemcsak az az egyedülálló, hogy első alkalommal jelenik meg a Hit és Egyházszervezet dokumentumaiban, hogy Krisztusnak az úrvacsorában való *realpraesentia*-jának megvallása az elemekhez kapcsolódik, hanem a dokumentum kijelentései ebből kiindulva a vitatott konszekrációs problémára is tartalmazznak megoldási javaslatot.

Mindenesetre nem válik világossá, hogyan van a *realpraesentia* megvallása az üdvözítő mű jelenlétéről és a személyes, illetve aktuális *praesentia*-ról tett kijelentésekkel összekapcsolva. A dokumentum VI. fejezete egy melléklet, ami az *Intercommunio* címet viseli, de az nem más, mint helyzetjelentés és nem tartalmaz előremutató impulzusokat.

---

<sup>517</sup>

*Die Heilige Eucharistie*, 85.



### c) Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség

Az ortodox Eucharisztia-értelmezéshez hasonlóan J. Tarasar<sup>518</sup> üdvözli személyes állásfoglalásban a Grandchamp-i dokumentumban kimondott belátást, az Eucharisztia és az Egyház összefüggésével kapcsolatban és hangsúlyozza, hogy azt tovább kell mélyíteni. 1966-ban egy teológiai bizottság alakult és 1967-ben Crét – Bérard-ban való ülésén kidolgozott egy tudósítást az „*anamnézis és epiklézis*”, „*az Eucharisztia katolicitása*”, és az „*Eucharisztia és agapé*” problémakörökben. Ezt a tudósítást publikálták kissé módosított formában, 1967-ben Bristolban.

A Bristoli szövegben az Eucharisztia és az Egyház katolicitása közötti kapcsolat, függésben marad. A Bristoli beszámoló magyarázatai az Eucharisztia katolikus karakterével kapcsolatban azt a belátást szándékolják, hogy az Egyház lényegileg eucharisztikus közösség. Ezzel Bristol egy olyan felismerést kísérel meg érvényre juttatni, amelyet az ortodox spiritualitás és teológia specifikus jegyeként tarthatunk számon, és amely a római katolicizmus területén a II. Vatikáni zsinaton hidat vert. Az ortodoxia területén az Eucharisztia és Egyház közötti összefüggést Nikolaj J. Afanassiev eucharisztikus ekkleziológiája fejti ki. Afanassiev az Eucharisziát az Egyház misztériumaként fogja fel. A tétel, hogy az eucharisztikus gyülekezeten kívül nem lehet élete az Egyháznak, az „Egyház” fogalomnak az eucharisztikus gyülekezettel való azonosításához vezet. Az ebben az értelemben felfogott eucharisztikus ekkleziológia érdeme, hogy rámutatott az Egyháznak, mint szakramentális közösségnek a karakterére, de a hiánya abban áll, hogy az eucharisztikus ekkleziológiát és az univerzális ekkleziológiát mesterséges ellentétbe állítja egymással. Az Egyháznak misztériumként való tárgyalásmódja a római katolicizmusban mindenekelőtt a II. Vatikáni zsinat során jutott érvényre. Az I. Vatikánummal ellentétben a II. Vatikáni zsinat az Eucharisziának az egyházfogalom kifejtése során központi funkciót ad. A Zsinat az Egyházzal szóló konstitúcióban az Egyházat eucharisztikusan határozza meg, mint az egység szakramentumát, ami azt jelenti, hogy „*jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek éppúgy, mint az egész ember nem egységének*” (LG 1). Megfordítva a Zsinat az Eucharisziát nemcsak az Egyház legfontosabb megnyilvánulásaként tekinti, hanem olyan okként, amelyből az egyházi élet totalitása előjön és ennek megfelelően ős- és legmagasabb fokú formájaként a megvalósulásnak, amelyre az Egyháznak állandóan irányulnia kell. A II. Vatikáni zsinat ekkleziológiáját az Eucharisztia gondolata olyannyira meghatározza, - jóllehet másképp, mint az ortodox eucharisztikus ekkleziológiában, ahol a súlypont a helyi

---

<sup>518</sup>

Vö. Docx, *Le problème de l'intercommunion*, 71.

Eucharisztia közösségen van - hogy itt az eucharisztikus összegyházra helyeződik a súlypont és a mögé lép a helyi Egyház. Ha a Bristoli dokumentumot a helyi közösségre központosított eucharisztikus ekkleziológia és az összegyházra irányuló II. vatikáni zsinati eucharisztikus ekkleziológiának összefüggésébe állítjuk, akkor azt a kísérletet vehetjük észre, hogy mindkét koncepció esetleges egyoldalúságát megpróbálja elkerülni és éppen az Eucharisziából kiindulva alapozza meg az Egyház lokális és univerzális aspektusainak egymáshoz tartozását. A II. Vaticanum eucharisztikus terminológiával az Egyházat az emberek Istennel való egyesülésének és az emberiség egységének szakramentumaként írja le. Allmen analóg módon az Egyházzal eucharisztikus összefüggésben, mint Isten országának a világban lévő szakramentumáról beszél. A Bristoli beszámoló szövege az Eucharisziát „a megváltás biztosítékaként” és „az egész kozmosz számára a remény jeleként”<sup>519</sup> állítja be.

#### d) Eucharisztia és pászka-misztérium

Először is megvallja a szöveg Krisztus üdvözítő művének az úrvacsorában való jelenlétét. Az üdvözítő műnek a jelenlétével azután Krisztus személyének jelenléte is együtt adott, „*azáltal amit Krisztus... tett... van ő ebben az emlékezésben jelen*”<sup>520</sup>. Másrészt arról van szó, hogy „*Krisztus az ő Egyházának boldog ünneplése által cselekszik*”, és eszerint Krisztus személyének *praesentia*-ja nem lenne implicite egyúttal az Ő üdvözítő művének a jelenléte is, hanem csak Krisztusnak, mint az itt és most az úrvacsorában cselekvő Úrnak az *actualpraesentia*-ját mondaná ki.

#### e) Eucharisztia és Szentháromság

„*Az Eucharisztia megemlékező ünneplésében mi nemcsak egy múltbéli eseményre emlékezünk, Isten azt az ő Lelke által teszi jelenvalóvá, Aki abból vesz, ami Krisztushoz tartozik, és azt nekünk ígéri és minket így Krisztusban részesedőké tesz (1Kor 1,9)*”<sup>521</sup>. Bristol ezt a szemléletet átveszi Montrealból, azonban az Eucharisztia szentháromságos vonatkozását világosabban kiemeli. Az úrvacsora nála lényegileg Krisztus anamnézise.

---

<sup>519</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 87.

<sup>520</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 85.

<sup>521</sup> *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, Faith and Order Paper 42, London 1964, 116. pont, 73.

## f) Eucharisztia és etika

A Vischer által a diszkusszióba bevezetett kérdést az Eucharisztia és az agapé viszonyával kapcsolatban, bizonyos dél-afrikai rasszista konfliktusokra tekintve kifejezetten átvette a dokumentum, és kiemelte az úrvacsora politikai, szociális relevanciáját:

„(4.) Az Eucharisztia a maga katolicitása miatt radikális kihívás az Egyház életében lévő démoni tendenciákkal szemben, amelyek az elidegenedés, a szeparáció és a fragmentáció irányába hatnak. Az Eucharisztia kigúnyolása lenne, ha a Krisztus által lerombolt, az ő keresztye által lerombolt szeparációkat megengednénk továbbra is fenntartani a fajok, nemzetek, osztályok, gyülekezetek vagy hitvallások között”<sup>522</sup>.

## g) Eucharisztia és eszkatológia

„azáltal amit Krisztus értünk és az egész teremtségért tett (az ő emberré levésében, az ő szolgaságában, szolgálatában, tanításában, szenvedésében, áldozatában, feltámadásában, mennybemenetelében és Pünkösdkor), ebben a megemlékezésben ő jelen van, ahogyan egyszerre az ő visszajövetelének és az Isten országa beteljesülésének előíze is jelen van”<sup>523</sup>.

Az anamnézis tehát magában foglal megjelenítést és elővételezést.

A Bristoli beszámoló szövege az Eucharisziát „a megváltás biztosítékaként” és „az egész kozmosz számára a remény jeleként”<sup>524</sup> állítja be. A világ a dokumentum értelmében minden egyes eucharisztikus ünneplésben, a kenyérben és a borban, a hívők személyeiben és a világot átfogó imádságokban közvetlenül jelen van. A hívek elfogadásában, átváltozásában és imádságaikban „az Eucharisztia leleplezi a világnak azt, amivé ő maga kell, hogy váljon”<sup>525</sup>. Az Eucharisziának a megváltás biztosítékaként és a remény jeleként való leírásában az úrvacsora eszkatológiai perspektíváját ismerjük fel. Az emlékezésben Krisztus újra eljövetelének előíze is jelenvaló. Az Eucharisztia a jövőbeni Isten országának reális ígérete, mert és amennyiben az a Krisztus-esemény reális megemlékezése. Az Eucharisztia kozmikus dimenziójának hangsúlyozása és nem utolsósorban az átváltozás fogalma is az ortodox gondolkodásra mutatnak rá. Az újabb ortodox teológia hangsúlyozza a görög egyházatyák kozmikus gondolkodásához visszatérve a megváltás kozmikus karakterét. Ezt a megváltást új teremtként fogja fel, amely az embereken keresztül és belőlük kiindulva az egész kozmoszt kell, hogy megújítsa. Egy kozmikus szóteriológia, amelybe az Eucharisztia integrálva van, és

<sup>522</sup> Vö. Bristol, *The Holy Eucharist*, III The Catholic Character of the Eucharist, 4. pont, 63.

<sup>523</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 85.

<sup>524</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 87.

<sup>525</sup> *Die Heilige Eucharistie*, 87.

aminek az ember és az egész teremtés megdicsőülése áll a középpontjában, a leghatározottabban a nyugati individualizmus és a reformációs emberközpontúság kritikájaként valósul meg. Ez a kritika jogos, az úrvacsora tanra és gyakorlatra vonatkozóan. Teológiaiailag mindenesetre felvetődik a kérdés, hogy vajon nem éppen a megigazulástan nyújthatná a „*kozmológia vagy emberközpontúság*” alternatíva legyőzését úgy, hogy éppen ezen gondolatok keretében is hozzá lehetne fűzni az Eucharisziának Bristol által az ortodox gondolkodás alapján hangsúlyozott kozmikus dimenziójához. Bristol az Eucharisztia világhoz való vonatkozását az Eucharisztia számára lényeges vonatkozásként gondolja el. A világ azáltal, hogy az Eucharisztia a világ dolgait magában foglalja, az Eucharisziában eredetileg, reálisan jelen van. Így ezzel minden egyes Eucharisztia-ünneplés közvetlenül érinti a világot: az Eucharisziánál találja meg a teremtés doxológiai rendeltetését. Az Eucharisztia katolikus karakteréből is következik annak eszkatológiai irányulása.

h) Az Eucharisztia mint az Egyház és az emberiség egységének jele és eszköze

A II. Vatikáni zsinat az *Egyházzal szülő konstitúcióban* az Egyházat eucharisztikusan határozza meg, mint az egység sakramentumát, ami azt jelenti, hogy „*jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek éppúgy, mint az egész ember nem egységének*” (LG 1).

A II. Vatikánum eucharisztikus terminológiával az Egyházat az emberek Istennel való egyesülésének és az emberiség egységének sakramentumaként írja le. Allmen analóg módon az Egyházzal eucharisztikus összefüggésben, mint Isten országának a világban lévő (és a világnak Isten előtti) sakramentumáról beszél. A Bristoli beszámoló szövege az Eucharisziát „*a megváltás biztosítékaként*” és „*az egész kozmosz számára a remény jeleként*”<sup>526</sup> állítja be.

### **3. Az EÖT negyedik plenáris ülése, Uppsala 1968**

#### *3.1. V. szekció: „Gottesdienst” című tanulmány*

Az Egyházak Ökumenikus Tanácsának IV. plenáris ülése (Uppsala 1968) egy határozatot hozott, ami alapján Löwenben (1971) első alkalommal vettek részt római katolikus teológusok teljesértékű tagként a Faith and Order munkájában. Az Eucharisztia viták területén jelentkezett a tendencia, hogy az Egyháznak az egész világ egységét szolgáló küldetésének a kérdése előtérbe lépjen. Már Montreálban megfigyelhető, hogy a keresztség és úrvacsora

---

<sup>526</sup>

*Die Heilige Eucharistie*, 87.

kérdését egy messze szekularizált világban vetette fel. Jelen tanulmányunk a következő fejezetekre tagolódik: I. A szekularizáció kihívásai; II. Kontinuitás és változás; III. Prédikáció, keresztség, úrvacsora; IV. Istentisztelethez való odavezetés.

### 3.2. Kiértékelés

A dokumentum az Eucharisziát az egész emberiség egységének összefüggésében szemléli, s ezért annak etikai vonatkozását hangsúlyozza:

„Az Egyház, az istentiszteletében éppúgy, mint a világban való tanúságtételében Jézus Krisztus kiengesztelő művében való teljes részvételre hivatott az emberek között. Az istentiszteletben mi Isten harcába lépünk bele ezen világ démoni hatalmai ellen, melyek az embereket Teremtőjüktől és embertársaiktól elidegenítik és egy leszűkített nacionalizmusba, vagy arrogáns szektásságba hajtják bele, és amely hatalmak az ember életét faji megkülönböztetések, osztályharcok, a háború, elnyomás, éhség, betegség, szegénység vagy gazdagság támadásai által cinikus szkepszisbe, bűnbe és kétségbeesésbe hajtják, üzik. Amikor mi istentiszteletet tartunk, Isten megmutatja nekünk, hogy ebben a harcban a végső győzelem Jézus Krisztust illeti”<sup>527</sup>.

Az istentisztelethez való odavezetés című alpontban ezt olvassuk:

„Jézus Krisztus felhív bennünket, hogy engesztelődjünk ki mielőtt még az oltárra visszük az áldozatunkat. Ezért a faji, osztályellentéteket is le kell küzdeni, és a kenyerünket az éhezőkkel a világban meg kell osztani. Minden, amit mi teszünk csak előkészület, és eszköz lehet a Szentlélek működése számára, aki a mi istentiszteletünket élővé teszi”<sup>528</sup>.

## 4. A Faith and Order Bizottság ülése, Löwen 1971

### 4.1. Az Eucharisztia problémája

Témánk bemutatása során a Hit és Egyházszervezet Bizottság Löweni ülésének tanulmányi jelentései közül a következőket fogjuk idézni: a *Taufe, Konfirmation und Eucharistie* (3.) című dokumentumot, az *Interkommunion oder Gemeinschaft?* (4.), és a *Gottesdienst heute* (6)

---

<sup>527</sup> Uppsala spricht, Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 1968, Genf 1968, V. szekció: "Gottesdienst", 7. pont, 83.

<sup>528</sup> Uppsala spricht, Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 1968, Genf 1968, V. szekció: "Gottesdienst", Hinführung zum Gottesdienst, 38-39. pont, 83.

címűt. Észrevételezzük, hogy egyáltalán nem foglalkozott ez az ülés az Eucharisztia áldozati jellegével, epikletikus és anamnetikus dimenziójával, a *realpraesentia*-val, valamint az ige és a szakramentum viszonyával. Ez nagyon meglepő, de eredeti irányvételének felel meg, mely szerint azt szeretné kimondani, ami közös. Azért mozdul el a dokumentum az Eucharisztia inkább pasztorális, mint teológiai szemlélete felé, mert véleménye szerint ezen a szinten kell elindulni az egység felé. Az egész emberiség egysége szempontjából a dokumentum bennfoglalt állásfoglalása szerint csak az Eucharisztia szociális, etikai, misszionáriusi és eszkatológiai vonatkozásai lehetnek beszédesek, és ezért lemond, pl. az áldozati jelleg tárgyalásáról. Véleményünk szerint ez egy végzetes állásfoglalás a Hit és Egyházszervezet Bizottság egész későbbi munkájára tekintve, mert a Limai dokumentumot és annak accra-i előformáját leszámítva a Bizottság későbbi dokumentumaiban az Eucharisziával kapcsolatos kijelentések tartalmilag annyira kiüresednek, hogy Lima után az Eucharisziával kapcsolatban gyakorlatilag egyetlen dokumentum sem jelenik meg, ha pedig mellékesen említésre kerül az úrvacsora, akkor mindig annak etikai vonatkozásában. Limában lezárult a Hit és Egyházszervezet munkájának a klasszikus teológiai periódusa, és egyre inkább az emberiség egészét érintő összefüggésbe állította munkáját (pl. szolidaritás, rasszizmus, ökológia, etika). A hiányzó szempontok ellenére értékelendő, hogy az Eucharisztia témájában a következő szempontokat domborította ki a dokumentum:

#### a) Eucharisztia és hivatal

Az úrvacsora kérdésében való szakadások a hivatal kérdésében találják központjukat, habár mindeddig nincs teljes egyetértés abban, mégis reményteljes kezdeményezéseket láthatunk. Minden keresztény tradícióban az ordinált hivatalt a hívők közösségén belüli szolgálatként értik. Ez egy olyan hivatal, amelyet Isten adott, ami azonban nem az emberek felett és tőlük elkülönítve áll. Az Eucharisziában az egész nép azzal a hivatallal együtt ünnepel és mutatja be az áldozatát, amely ennél a cselekménynél a vezető szerepet betölti a közösségben. A hálaadás részesíti a papi népet Krisztus önfeláldozó felajánlásában. Ebben az összefüggésben a hivatalt úgy kell tekinteni, mint Krisztus, a Főpap cselekvésének a jelét. Itt út nyílik a hivatal és az áldozat régóta vitatott kérdése felé. Ahol a hivatalnak külön státuszát gyakorolják, ott fel kell tenni a kérdést, hogy a hívők nincsenek-e arra kényszerítve, hogy pusztán passzív szemlélői legyenek az úrvacsora ünneplésnek, és gondoskodni kell arról, hogy a hivatal tényleg a laikusok ünneplését szolgálja. Ezért hasznos, ha megvizsgálja minden egyház, hogy a többi egyház hivatalában Krisztus népének mennyire látja igazi szolgálatát. Milyen körülmények között lenne kész más egyházak papjainak, lelkészeinek szolgálatát a

saját eucharisztikus istentisztelete vezetőjeként elfogadni. Ha a hivatalt a hívők életének a szolgálataként, és az ordináció aktusát a Szentlélek aktusaként, az egész közösség imájára adott válaszként értjük, akkor az érintett egyházaknak is meg lehet fontolniuk máris, hogy ilyen értelemben nem adnának-e helyet a kézfeltételnek, amely által a már meglévő hivataluk és hivatali szolgálók felhatalmazást kapnának. Hiszen a hivatal tradíciójának ez a jele a kinyilatkoztatással kontinuitásban áll. Éppen a kinyilatkoztatás alapján nem szabad azt sohasem egy mechanikus vagy tisztán történeti értelemben érteni. A tradíciót mindig a Szentléleknek az új működése élteti. Azoknak az egyházaknak, amelyek nem fektetnek nagy hangsúlyt a történeti successio-ra, meg kellene fontolniuk, hogy a maguk egyházában a hivatal kontinuitását hogyan tudnák jobban kifejezésre juttatni.<sup>529</sup>

#### b) Az Eucharisztia mint a koinonia forrása

A Löweni ülés *Intercommunio vagy közösség?* című tanulmányi jelentésének *Teológia útközben* című második fejezetéből:

(1.) Község (koinonia): Az ember Istennel való közösségben és erre az Istennel való közösségre lett teremtve. Amikor ezt elveszíti, akkor embertársaihoz való egész kapcsolata, és természetes környezetéhez való kapcsolata széttörik. Jézus Krisztusban, Isten megújítja a közösséget mindkét dimenzióban. Az Eucharisztia szakramentális esemény, amelyben ez a megújult közösség a Szentlélek ereje által ünnepeztetik, és megvalósítatik. Az Úr asztalánál való részvételünk az Istennel és embertársainkkal való közösséget is magában foglalja. Az Eucharisztia az egyetemes üdvösség eszkatalógikus jele. Ha az úrvacsora ünneplése teljes jelentését és igazságát csak akkor nyeri el, ha az Egyház, amely itt Isten ajándékát fogadja, egy egyesült test, akkor a mi egyenetlenkedéseink hogyan lennének összeegyeztethetők egy olyan ajándékkal, amely azért adatott, hogy minket mindnyájunkat eggyé tegyen. Itt ezért nagyon fontos Isten akarata iránti hűségünket megvizsgálnunk. A múltban az Eucharishtiában való ilyen egyenetlenség (Uneinigkeit) egy olyan döntésnek a megfelelő jelzése volt, hogy exkommunikáljanak egy másik egyházat. Ma már sokkal inkább a közösség ajándéka iránti bizalom megtörését nyilvánítja ki. Egyházaink között már a kiengesztelődés jeleit is kicseréljük, amelyek implicite eucharisztikusak, pl. a békecsók, és a közös imádkozása a Miatyánkknak. Ma egyre inkább tudatosodik, hogy az Egyház és az Eucharisztia a közösség ugyanazon titkának (az Újszövetség szerint: *koinonia*) jele és ismertetőjegye. Mindkettő ugyanazokat a lényegi elemeket tartalmazza egy organikus egészben. Ez a közösség eszkatalógiai, kérügmatis és szakramentális. Ez a közösség kapcsolódik a hivatalhoz, és az Eucharisztia a királyi papságnak és az apostoli hivatalnak a szakramentumát is magába foglalja. A Szentlélek az, aki ezt a hivatalt hatékonyra teszi. A közösség misszionáriusi és ez a közösség kozmikus, az ő Egyházának testében

---

<sup>529</sup> Vö: Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19 (angol eredeti: Louvain 1971, *Study Reports and Documents*, Faith and Order Paper 59, Geneva 1971), Stuttgart 1971, 59.

cselekszik Krisztus az új ember, mint pap az egész teremtésért, amikor az egész teremtést Eucharisziaként felajánlja. Az Eucharisztának köze van minden dolog transzfigurációjához és megszenteléséhez”<sup>530</sup>.

### c) Eucharisztia és etika

A löweni ülés *Intercommunio vagy közösség?* című tanulmányi jelentésének *Az út jelenlegi stádiuma* című első fejezetében találunk etikai impulzusokat:

Az Úr asztalánál való megosztottság nem kevésbé intenzíven érezhető ott, ahol a keresztények a világban közös szolgálatot teljesítenek. A II. Vatikáni zsinat s éppígy az uppsalai plenáris ülés is sürgetően felhívta a keresztényeket a világban való közös cselekvés új kötelezettségére. Az éhséggel, a tudatlansággal, az elnyomással szembeni elköteleződésre éppúgy, mint az igazságosság, a fejlődés és a béke támogatásának közös felelősségére is rámutatott. Ezen kívül ezeknek a feladatoknak, amelyek az Eucharisztia ünneplésében régi időktől fogva kifejezett szándékokat valósítanak meg új jelentést ad, s betölti azt eucharisztikus szimbolikával és jelentéssel<sup>531</sup>.

Löweni ülés *Intercommunio vagy közösség?* című tanulmányi jelentésének *Teológia útközben* című fejezetéből:

Az Eucharisztia teremtő elővételezésének dinamikája által legyőzi a jövőtől való emberi félelmeket, és felszabadítja az embereket arra, hogy bátran cselekedjenek egy emberibb társadalom felépítése érdekében.

....

Ennek a kenyérnek a kiosztása annak a szimbóluma, hogy az egész társadalom Krisztusban helyreállíttatik. Praktikus lépések a kérdések, hogy milyen módon kötelez bennünket a mi eucharisztikus istentiszteletünk meghatározott szociális, politikai, tudományos cselekményekre vagy viselkedésmódokra. És megfordítva, hogy milyen módon szabadítja meg az Eucharisztia belső lényege szerint az embereket a rabszolgává tevő szokásoktól és ideológiáktól<sup>532</sup>.

Számunkra a diszkusszióban képviselt tétel a jelentős, hogy a szakramentum egységet teremtő ereje a szociális igazságosság principiumától nem oldható el: „*az Eucharisztia Krisztusa, a szegények Krisztusa is. A szociális igazság hirdetése nélkül a szentségek veszítenének a kifejező erejükből, még ha a maguk jel minőségét meg is tartják*”<sup>533</sup>. Ennek a tételnek a

---

<sup>530</sup> Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19, Stuttgart 1971, 57.

<sup>531</sup> Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19, Stuttgart 1971, 55-56.

<sup>532</sup> Uo. 58-59.

<sup>533</sup> *Ein Bericht über die Diskussionen (J. Deschner)*, in Löwen 1971, 185 köv, id. 192.



tendenciája megfelel a II. bizottság javaslatának, amely a Löweni tudósítás „*Gottesdienst heute*” című diszkussziójához csatlakozva arra ösztönzött, hogy egy jövőbeni tanulmányban, különösen az Eucharisztia szociális jelentését vizsgáljuk.

Az Egyháznak az Eucharishtiában konstituált és ünneplő közössége kell, hogy a világra is vonatkozzon. A közösség misszionárius és kozmikus vonásokat visel magán. Az Eucharisztia forrás az Egyház világban való küldetése számára, és „*Egyházának testében Krisztus cselekszik, az új ember, mint pap az egész teremtésért, amikor az egész teremtést Eucharishtiaként felajánlja*”<sup>534</sup>.

A Löweni dokumentumok sorában a hatodiknak (*Gottesdienst heute*) az V. fejezetében olvashatjuk:

(1.) Az istentiszteletnek nem szabad a világtól eloldva zajlania. A világért való felelősségnek teljes kifejezésre kell jutnia abban. Ha az istentisztelet csupán Isten imádására korlátozódik, akkor a világ nem hirdetik Isten teremtményeként, hanem éppen autonóm, Istennel szemben zárt területnek van tekintve. Istennek azonban a történelem Uraként kell láthatóvá válnia. Ez azért fontos, hogy azok az elemek, amelyek a környező világgal való szolidaritást manifesztálják, érvényre jussanak. Az istentiszteletnek, a világért való szolgálatnak és az imádságnak bizonyos mértékig nyitott szemekkel kell történnie<sup>535</sup>.

#### d) Eucharisztia és evangelizáció

A teológusok körvonalazzák azokat a formákat, amelyeken keresztül a szakramentum korporatív és misszionárius karaktere új értelmet kaphat, amely az új elkötelezettséghez és a világban való hatékony tevékenységhez ad impulzusokat.

A Löweni dokumentumok sorában a hatodiknak (*Gottesdienst heute*) az V. fejezetében olvashatjuk:

(6.) Az istentisztelet nem egy önmagában zárt aktus, annak a nem keresztényekre kell irányulnia, és misszionárius karaktere van. Az úrvacsorának az igazi testvéri közössége még nem volt a közelmúltban elegendően hangsúlyozva. Az úrvacsorát ezért gyakrabban és egyre inkább egy közösségi lakoma formájában kell ünnepelni. Az ősegyház nem véletlenül különítette el a katekumen istentiszteletet az eucharisztikus istentisztelettől, mert az Eucharishtiában való részvétel, amely a megkereszteltekre volt korlátozva, missziós feladatot is jelentett és a világra nyitott volt. Az istentiszteletet nem szabad egy változtathatatlan Isten

---

<sup>534</sup> *Interkommunion oder Gemeinschaft?*, 58.

<sup>535</sup> Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19, Stuttgart 1971, 111.

imádásaként érteni csupán, hanem olyan Isten imádásaként, aki a maga misszióját végbeviszi a világban. Az istentisztelet ezért lényege szerint Isten tetteiben való részvétel<sup>536</sup>.

#### e) Eucharisztia és eszkatológia

A közösség eszkatológiai, kériugmatikus és szakramentális. A közösség misszionáriusi és ez a közösség kozmikus, az Egyházának testében Krisztus az új ember cselekszik, mint pap az egész teremtésért, amikor az egész teremtést Eucharisziaként felajánlja. Az Eucharisziának köze van minden dolog transzfigurációjához és megszenteléséhez<sup>537</sup>. Az Eucharisztia, mint „*elővételezett eszkatológia*” egyrészt, mint a világ szorongatásából való menekülés érthető, másrészt pedig a világban való szolgálat kiinduló pontjává válik.

Meyendorff eucharisztikus teológiája Miguez-Bonino-val szemben azt a felvetést teszi, hogy az lebeg a történelem és a világ felett. Ő kérdezi, hogy vajon az Eucharisztia az a „*viharmentes hely*”<sup>538</sup> (*sturmfreie Ort*), ahol az Egyház az életet konfliktusoktól és a nyomorúságoktól függetlenül éli, és rámutat Pálnak a harcára Korintusban (ahol osztályok közötti feszültségekről, erkölcstelenségről, az Úr asztalánál való elkülönülésről van szó) mint az Eucharisztia körüli diszkussziók modelljére. Meyendorff tételével az Eucharisziáról, mint eszkatológikus helyről Miguez-Bonino szembeállítja a kérdést, hogy vajon „*van nekünk valamely más helyünk, mint a kereszt, amelyből kiindulva mi az eszkatológikus ígéretre tekinthetünk?*”<sup>539</sup>. Hogyan viszonyul egymáshoz az eszkatológia és a történelem? Egy olyan gondolkodás, amely az Eucharisziát teljességgel eszkatológikus eseményként érti, nem torkollik-e eucharisztikus triumfalizmusba, amely a történelmet túlszárnyalja és a keresztet a feltámadásban feloldja? Másrészt az Eucharisztia nemcsak a kereszt eseményéből kiindulva érthető meg. Az úrvacsora egyszerre a feltámadott Úr jelenlétében és az ő jövetelének reményében ünnepeltetik. Így védi meg a Feltámadott jelenléte és a jövő reményének örömeiben ünnepelt Eucharisztia az emlékezést attól, hogy önmagában zárt maradjon, és vakká váljon az eljövendő ország jelére, az igazságtalanság, a jogtalanság és a szenvedés történelme közepette.

---

<sup>536</sup> Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19, Stuttgart 1971, 113-114.

<sup>537</sup> Vö. Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19, Stuttgart 1971, 57-58.

<sup>538</sup> Miguez-Bonino, J., *Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit“*, in *ÖR* 21, 1972, 182 köv, id. 183.

<sup>539</sup> Uo. 184.

#### f) Az Eucharisztia mint az Egyház és az emberiség egységének jele és eszköze

A Löweni konferencia témája: „*az Egyház egysége és az emberiség egysége*”. Löwenben ugrás történik a Hit és Egyházszervezet Bizottság önértelmezésében és stratégiájában, amely abban áll, hogy a régi kérdést: „*mi az, ami már nem választ el?*” jóllehet fontosnak tartja továbbra is, de emellé egy új kérdést állít: „*mit tehetünk közösen?*”, és ez utóbbi lett egyre inkább a központi kérdés.

Milyen mértékben érinti az Egyház és az emberiség egysége összefüggésének kérdése az Eucharisziát és fordítva, milyen mértékben következnek az Eucharisztia teológiájából kiindulva útmutató súlypontok az Egyház és az emberiség egységének kérdése tárgyalása számára?

J. Meyendorff-ot Löwenben a Hit és Egyházszervezet Bizottság elnökévé választották. Ő a Löweni Napok fő témáját egy teocentrikus antropológia alapjára állította, és kapcsolódva Afanassiev-hez az Egyház lényegét *koinonia*-ként mutatta be, amelynek teljessége csak Krisztusban létezik és az Eucharisziában adott. A *koinonia* eucharisztikus karakteréből világossá válik, hogy a *koinonia* a lokális szakramentális közösségben találja megvalósulását, amely maga részéről a Krisztus művével minden időben és minden helyen való egységéből és szolidaritásából nyeri katolicitását. Az Eucharisztia mindenekelőtt olyan helyként mutatkozik meg, ahol a *koinonia* és ezzel az Egyház egysége kifejeződését találja. Amennyiben azonban az Eucharisztia eszkatológikus esemény, s benne már a „jövőbeli” megígért valósága érezhető, Isten országa beteljesülésének horizontjában az Egyház egységének és az emberiség egységének *coincidentia*-jaként mutatja be. Az Eucharisziában elővételezzük Isten országának beteljesedését. Meyendorff magyarázza, hogy az Eucharisztia csak egy meghatározott helyen ünneplhető, de az egész világért ünneplik a keresztények, akik a világba vannak küldve, hogy előkészüljenek, hogy egy napon Isten országává váljanak<sup>540</sup>.

#### 4.2. *Intercommunio* vagy közösség?

Bristol az *intercommunio* problémáját csak szőrmentén érintette, és az ökumenikus diszkussziót nem vezethette tovább. Követelmény volt az *intercommunio* témájának az újbóli tárgyalása. A Löweni dokumentum „*Interkommunion oder Gemeinschaft?*” című tanulmányi

---

<sup>540</sup>

Vö. Meyendorff, J., *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*, in *ÖR* 21, 1972, 160 köv.

jelentéséhez egy 1969-ben, Genfben tartott konzultációt vett alapul. Az *intercommunio*-t azonban már nem teológiai, hanem inkább pasztorális lehetőségként vizsgálta, ezért nem is foglalkozik a kontroverz kérdésekkel (még a *realpraesentia*-val sem).

Mindenekelőtt három faktor kedvezett az *intercommunio* problémája újrafölvételének:

(1.) Az egyházakban fejlődések valósultak meg, amelyek az úrvacsora *koinonia* karakterét új módon nyilvánították ki és új perspektívákat nyitottak az Úr asztalánál való közösség problémája tekintetében.

(2.) Megerősödtek az ökumenikus kontaktusok lokális szinten az *intercommunio* kérdésében és így a sürgősség nagy fokát eredményezték. Ezek a kontaktusok közös Eucharisztia ünneplésekben találták meg kifejezésüket, amelyek nem álltak összhangban az egyházak rendelkezéseivel.

(3.) A keresztények világért való felelősségéért érzett nyomás és sürgetés, amely a II. Vatikáni zsinat által és az Egyházak Ökumenikus Tanácsának Uppsalában tartott plenáris ülése által új impulzusokat kapott, és azzal a kérdéssel kapcsolódott össze, hogy milyen relevancia illeti az Eucharisziát az Egyház küldetésére nézve.

A Hit és Egyházszervezet Bizottsága Löweni ülésének tanulmányi jelentései is foglalkoznak a kérdéssel. Az első dokumentum a *Kereszttség, konfirmáció és Eucharisztia* címet viseli. Ebből csak egy rövid részt idézek:

A kereszttség egyszeri karaktere követeli az Eucharisziához való közvetlen odabocsátást. Ha ezt az odabocsátást valami miatt félretoljuk vagy eltoljuk későbbre, ez azt a benyomást kelti, hogy a Krisztus testébe való beletestesülés még nem történt meg teljes értelemben. A kereszttségnek nem az eucharisztikus közösséghez való kapunak kell lennie?<sup>541</sup>.

Az *Interkommunion oder Gemeinschaft?* című dokumentum is nyilatkozik témánkkal kapcsolatban:

Előszó: A párbeszéd előrehaladása során egyre fájdalmasabban vesszük észre, hogy nem vehetünk részt közösen az Úr asztalánál. Az Edinburghi világkonferencia 1937-ben és a Lundi 1952-ben az *intercommunio* kérdésével részletesen foglalkozott. Az utolsó világkonferencia Montrealban, 1963-ban a munkát egy konzultációval vezette tovább, melyet az EÖT ifjúsági szakcsoportjával közösen vitt keresztül (1961-ben), és

---

<sup>541</sup> Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19, Stuttgart 1971, 47-48.

ami az ökumenikus rendezvények alkalmával ünnepelt úrvacsora istentiszteletekkel foglalkozott. Azóta ezt a problémát már nem közvetlenül a Hit és Egyházszervezet Bizottsága tárgyalja. Azóta azonban már sok minden történt, a probléma korábbi analízisei már nem egészen találók, a Lundi konferencia által javasolt terminológiát pedig felül kell vizsgálni, revideálni kell (vö. II. melléklet).

(1.) Az út jelenlegi stádiuma. Mivel az Eucharisztia az Egyház krisztusi hitének és életének a középpontjához tartozik, ezért szükségképpen az ökumenikus mozgalom középpontjában áll... Az intercommunio kérdésében két ellentétes pozíció figyelhető meg. Az egyik szerint az Eucharisztia az Egyház egységének jele és valósága... A másik szerint az Eucharisztia nemcsak jele az egységnek, hanem egy Isten által adott eszköz, ami által az egység kegyelmét ajándékozza... Ez a dokumentum abból a paradoxonból indul ki, hogy mindkét pozíciót messzemenően helyesnek ismeri el és megpróbálja megtalálni a módját, hogy ezeket, hogyan lehet érteni és gyakorolni. Az ökumenikus mozgalom a Római Katolikus Egyház belépésével jelentősen kiszélesedett, amíg a múltban a tradícióknak csak bizonyos számát foglalta magában, ma a vitákban a krisztusi egyházak egész spektruma képviselve van, és ez azt jelenti, hogy a kérdést végre a maga teljességében lehet tekinteni és tárgyalni. Az egyházak közötti teológiai diszkussziók az ekkleziológiával kapcsolatban előrehaladtak és új lehetőségekhez vezettek. Sok legyőzhetetlennek tűnő akadály megfontolásra kerülhet ennek fényében (III. melléklet). A keresztény egzisztencia korporatív lényegének új tudata keletkezett, egy olyan értelmezés, mely szerint az Eucharishtiában való közösség nemcsak az Istenhez való kapcsolatot, hanem a keresztény testvérekhez való kapcsolatot is magában foglalja. Ezen fejlődéseknek az alapján néhány egyház felülvizsgálta alapvető beállítottságát (vö. II. Vatikáni zsinat (UR) vagy a Lambeth-konferencia javaslatai). Az Eucharisztia közös ünneplésének a kérdése ezután már nem szűkíthető le az akadémikus diszkussziókra, vagy az ökumenikus rendezvények során ünnepelt istentiszteletek problémájára.

Egyre inkább helyi szinten lesz ez a probléma felvetve, ahol sok keresztény együtt él, és ahol belső nyomásra a keresztények egymáshoz növése elvezetett oda sok közösséget, hogy együtt ünnepeljék az eucharisztikus ünnepet, amely egyházaik eucharisztikus ordója szerint nem megengedett.

....

Melléklet:

(III.) A praxis útközben.

A közös eucharisztikus gyakorlattal kapcsolatos kérdéseket nem meríti ki az intercommunio fogalma. Nagyobb területről van itt szó. Jobb fogalmakat kellene találnunk, mert az intercommunio többértelművé vált és olyan fogalmakat kellene találnunk, amik jobban kifejezik az ekkleziológikus vonatkozást. Az első és legfontosabb javasolt fogalom a közösség (communio). Ez az ökumenikus mozgalom elérendő célját jelzi s miközben a Krisztustól akart közösséget írja le, a következő fogalmakra utalt a szétszakítottság anormális szituációja miatt. A legfontosabb fogalom a Zulassung (odaengedés, odabocsátás). Amikor az egyik egyház a másik egyház tagjait az eucharisztikus ünnep során az Úr asztalához engedi. Ennek alapján megkülönböztethetünk: a/ korlátozott odaengedést (begrenzte Zulassung) b.) általános odabocsátást c.) kölcsönös odabocsátást<sup>542</sup>.

---

<sup>542</sup> Vö. Löwen 1971, *Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19 (angol eredeti: Louvain 1971, *Study Reports and Documents*, Faith and Order Paper 59, Geneva 1971), Stuttgart 1971, 53-55; 62-63.

#### 4.3. Az Eucharisztia az ökumenikus gondolkodásban

A „*Die Eucharistie im ökumenischen Denken*” című dokumentum, amely a Faith and Order munkabizottsága által már az ÖRK Uppsalai plenáris ülése (1968) elé lett terjesztve, az „*Interkommunion oder Gemeinde?*” dokumentum III. mellékleteként lett elfogadva a löweni bizottsági ülésen. A dokumentum olyan formulázásokra támaszkodik, amelyek a III. és IV. világkonferencián Lundban, illetve Montrealban és Bristolban a bizottsági ülésen találunk meg. A löweni szöveget az elkövetkező időben enyhén revideálták és az eucharisztikus praxishoz megfontolásokat és javaslatokat fűztek hozzá. A döntő kijelentésekben az átdolgozott Löweni dokumentummal egybehangzó fogalmazást bocsátotta ki Accrában a Hit és Egyházszervezet Bizottság 1974-ben, „*Die Eucharistie*” címen. Mivel ez a Löweni dokumentum az accraival messzemenően azonos, azért a löweni papír részletes bemutatásáról itt lemondhatunk.

#### 5. Accra 1974, A Faith and Order Bizottság „*Egy keresztség, egy Eucharisztia, egy hivatal*” című tanulmánya

A Hit és Egyházszervezet Bizottság 1974-ben Accrában elhatározta, hogy az Eucharisziával kapcsolatban kibocsátott nyilatkozatot, a keresztséggel és a hivatallal kapcsolatos részekkel együtt elküldi az Ökumenikus Tanács tagegyházainak állásfoglalásra. Az ÖRK 5. plenáris ülése, Nairobiban (1975) felhívta a tagegyházakat, hogy a három konszenzus nyilatkozatot „*Egy keresztség – egy Eucharisztia – egy hivatal*” aprólékosan tanulmányozza. A válaszok alapján kellett a tanulmányt továbbfejleszteni. Az 5. plenáris ülés határozata annyiban szokatlan volt, hogy eddig nem ismert nyomtatékkal egy időpontnak a megadásával (1976. XII. 31.) kérte az egyházi állásfoglalásokat. Ez kísérlet volt arra, hogy a Hit és Egyházszervezet diszkusszióját kötelező szintre emelje. Az egyházak ezt a felhívást komolyan vették, 140 körüli válasz érkezett, kb. 100 tagegyházból, amelyek különböző karakterűek és súlyúak. Egy átfogó dokumentáció jelent meg a következő címen: „*Churches on the Way to Consensus. A Survey of the Replies to the Agreed Statements, 'One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry'*”<sup>543</sup>. Ezen kívül egy röviden megfogalmazott kiértékelés is rendelkezésünkre áll azokat az egyetértéseket és azokat a pontokat tekintve, amelyek

---

<sup>543</sup>

FO Paper 77.

további megfontolásra szorulnak: „*Auf dem Weg zu einem ökumenischen Konsensus über Taufe, Eucharistie und Amt. Eine Antwort an die Kirchen*”<sup>544</sup>. A szöveg inkább az egyetértésekre épül fel. Az egyházak nemcsak arra lettek felkérve, hogy a válaszukat leírják, mennyiben felelnek meg a megnyilatkozások mindenkori tanításuknak és praxisuknak, hanem hogy azt is közöljék, milyen konkrét lépéseket készek vállalni az Egyház egységéért. A válaszok mindenesetre a felhívás első részére korlátozódnak. Egyrésztől konfesszionálisan, másrésztől szociokulturálisan meghatározottak. Az egyházi reakciók inkább ideiglenes karaktert viselnek, tehát ezek nem kötelező egyházi állásfoglalások, csak az alkalommal függenek össze. A rövidke szöveg maga is ideiglenes karakterrel rendelkezik.

### 5.1. Bevezető megjegyzések az Eucharisziával kapcsolatos nyilatkozathoz

Az Eucharisztia-szöveg a következő felosztást mutatja: az első fejezet *Az Eucharisztia alapítása* címet viseli és ezután az *Eucharisztia jelentése* című fejezet (II.) szentháromságos súlypontok (ami az eddigi állásfoglalásokban alig kapott helyet) összefüggésében bontja ki az úrvacsora *communio* karakterét: A.) Az Eucharisztia: hálaadás az Atyának, B.) Az Eucharisztia: Krisztus anamnézise vagy megemlékezése (reprezentáció és anticipáció), C.) Az Eucharisztia: a Szentlélek ajándékának lehívása, D.) Az Eucharisztia: közösség Krisztus testében. A III. fejezetben: „*Implikationen der Eucharistie*” az egyes keresztények életére és tevékenységére éppúgy, mint az Egyházra levont következtetések vannak összefoglalva. Végül a szöveg tartalmaz egy felsorolást az Eucharisztia ünneplés elemeiről (IV.) és javaslatokat az Eucharisztia ünneplésre (V.).

### 5.2. Az Eucharisztia alapítása

A dokumentum törekvése, hogy az úrvacsora értelmezését Jézus alapítására vezesse vissza, Isten népének új pászka lakomájaként, egyes lutheránus állásfoglalásokban pozitívan méltatták, azonban masszív kritikába is ütközött: „*a történelemkritikai kutatások eredményei alapján ma nem lehet a szentségeknek közvetlen (Jézus általi) alapításáról... historikus*

---

<sup>544</sup>

FO Paper 84.

*értelemben beszélni*”<sup>545</sup>. Megjegyezzük, hogy ezzel a katolikus fél nem ért egyet. Ezen felül több állásfoglalás is megállapítja, hogy az Úr lakomája nemcsak az ő búcsú pászkájával és feltámadása után tanítványaival megosztott Eucharisziával (ami egyesek szerint egzisztenciailag problematikus) van összefüggésben (amit a dokumentum állít), hanem Jézus földi életében megült lakoma közösségeivel is.

---

<sup>545</sup>

Salzburger Gruppe (11.5.1), 2. Vö. VELKD, in *Echo aus der Ökumene*, 84.



### 5.3. Az Eucharisztia jelentése

#### a) Eucharisztia és hivatal

A hivatalról szóló megfontolások mivel azok nem állnak az ősegyházzal egyetértésben az ortodox kritikusok számára nem kielégítőek. Az apostoli *successio* kardinális probléma. Az Accrai dokumentumokat relativizáló szellem határozza meg, amennyiben azok minden egyházi tradíciót ugyanarra a szintre helyeznek és ezzel „*typical expression of the many confessional protestantism*”<sup>546</sup>-ként mutatják be.

#### b) Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?

Ami az Eucharisztia és az Egyház egységének összefüggését illeti, az Accra-dokumentumban jelenlévő gondolatot, hogy az Eucharisztia az egység szakramentuma az ortodox válaszok üdvözlők, azonban kizárólag az Eucharisztia tanúsító funkciója értelmében. „*The ultimate aim of the ecumenical movement towards Christian unity is not intercommunion...*”<sup>547</sup>. A baptisták számára az *intercommunio* nem jelent problémát. Az Accra papírral kapcsolatos diskussziókban a régi kontroverzia újra föltűnik, hogy az Eucharisztia jele vagy eszköze az egységnek.

#### c.) *Realpraesentia*

A *realpraesentia* témája összefüggésben van az epiklézis kérdéséhez tett egyházi megnyilatkozásokkal. A *realpraesentia*-nak az Accra szövegben való tárgyalása arra irányuló kísérlet, hogy a tradicionális konfliktusokat legyőzzék. Ahelyett, hogy a *realpraesentia*-t az átváltoztatási folyamatból kioldanánk, az eucharisztikus cselekmény egész összefüggésébe kapcsoljuk bele. Néhány válaszban pl. azt a javaslatot terjesztették elő, hogy a *realpraesentia* statikus elképzeléseit a „*God's 'real action' in the sacraments*”<sup>548</sup> gondolatával pótolják. Ez ellen különösen lutheránus állásfoglalások tiltakoznak, félve attól, hogy a szöveg kiindulása Krisztus *realpraesentia*-ját erősebben kapcsolja a lakoma megvalósulásához (eseményszerű,

---

<sup>546</sup> „tipikus kifejeződése számos felekezet protestantizmusának”, Serbian Orthodox Church, 1.

<sup>547</sup> „Az ökumenikus mozgalom keresztény egységre törekvésének végső célja nem az intercommunio...”, Russian Orthodox Church, 6.

<sup>548</sup> Churches of Christ in Great Britain and Ireland (9.1.1); Presbyterian Church of Canada (8.2.2).

aktualisztikus értelmezés), mint az elemekhez, és így az úrvacsora *proprium*-át, Krisztusnak a test szerinti jelenlétét, azaz testének és vérének jelenlétét a kenyérben és borban, nem tudja kellőképpen kinyilvánítani, ami a lutheri felfogás következtében, a kenyér és a bor, Krisztus teste és vére közötti unio sacramentális gondolat által kifejezésre jutott. Krisztusnak az úrvacsorában és az elemekben való jelenléte közti viszony meghatározása az Accra-papírban nem történt meg kielégítő módon. Ugyanakkor a *realpraesentia*-nak a protestáns és ortodox felfogását közelebb hozza a szöveg és ezt a katolikus oldal is tanúsíthatja. A hozzászólások nagy része mégis a dokumentum kijelentéseit pontatlannak és hiányosnak tekinti. Ortodox felfogás szerint a szöveg Krisztus jelenlétével kapcsolatos kifejtései különböző magyarázatokat engednek meg „*whether the Eucharist gifts are regarded to be always the true Body and Blood*”<sup>549</sup>. Ezek a különböző interpretációk nem egyértelműek. Az ortodox látásmódban az ajándék transzformációjáról, illetve *transsubstantiatio*-járól való beszéd a kenyérnek és a bornak Krisztus testével és vérével való identitása gondolatát lehetővé teszi és biztosítja. Hasonlóan ítélnék az anglikán és a római katolikus állásfoglalások. A definiált katolikus dogma alapján kérdezhetjük „*whether the authors beileve... that bread and wine remain only on the space – time level as signs, but are substantially assumed into the realpresence of Jesus Christ*” továbbá ez azt jelenti: „*it seems that the authors hold rather the opinion that bread and wine substantially remain bread and wine*”<sup>550</sup>. Ebben az összefüggésben hangsúlyozódik, hogy a Katolikus Egyház és a reformációból származó egyházak között egyetértés áll fenn a *realpraesentia* tényének tekintetében, nem áll fenn azonban annak realizálásához szükséges feltételek tekintetében és a *modus praesentiae* tekintetében. A *modus praesentiae* az Accra-szövegben katolikus felfogás szerint azért nem lett kielégítően meghatározva, mert a szubsztanciális praesentia megvallása elmaradt. A katolikus teológus, Nemeshegyi Péter másrésről azt magyarázza, hogy az Accra-dokumentum magyarázatai teljességgel kielégítették a katolikus tanítást, amennyiben azokban kifejezésre lett juttatva, hogy a kenyér és a bor legmélyebb értelmében az előre adott valóság (Eucharistie 34), ami azt jelenti, hogy a kenyér és a bor Krisztus maga: „*Ez a lakoma a kenyérrel és borral az a szakramentum, amely maga Krisztus jelenlétének a hatékony jele és biztosítéka, aki életét minden emberért feláldozta és önmagát nekik az élet kenyereként adta;*

<sup>549</sup> „ hogy az Eucharisztia ajándékait minden időben Krisztus valóságos testének és valóságos vérének tekintjük-e”, Serbian Orthodox Church, 4; vö. Russian Orthodox Church, 6.

<sup>550</sup> „Vajon a szerzők azt hiszik-e ... hogy a kenyér és a bor a tér-idő szintjén csupán jelek maradnak, de alapján véve Krisztus realpraesentia-jába lényegileg felvettek ...úgy tűnik, a szerzők inkább azon a véleményen vannak, hogy a kenyér és a bor lényegileg kenyér és bor marad”, Faculty of Theology, Fugen Catholic University, Taipei, 3.

emiatt az eucharisztikus lakoma Krisztus testének és vérének szakramentuma, az ő valóságos jelenlétének szakramentuma” (Eucharistie 4.). Így magyarázza: „Dogmatically we are bound to say only that the deepest reality of the consecrated bread and wine is not bread and wine, but Christ himself”<sup>551</sup>. Nemeshegyi az Accra-dokumentum *realpraesentia*-val kapcsolatos megfontolásaihoz tett magyarázatában a dokumentumnak egy különösen vitatott fejezetéhez szól hozzá. Az elemekkel való bánásmód magában foglalja véleménye szerint a *realpraesentia*-nak egy meghatározott maradandó jelenlétként való teológiai értelmezését. Az Accra egyik mondata, Nemeshegyi szerint ezért mondja, hogy „az, ami mint Krisztus teste és vére adatott, az az Ő testeként és véreként marad adva, és mint ilyet kell kezelni és így kell vele bánni” (Eucharistie 34.) egy *communio* után továbbtartó krisztusi *realpraesentia* értelmében. Így interpretálva ez a mondat katolikus értelemben „The clearest statement of the doctrine of the Eucharist”<sup>552</sup> tartalmazná. Éppen ezen értelmezési lehetőség kedvéért utasítják el a mondatot a protestáns állásfoglalások. Az elemek lényegi átváltozásáról való felfogással szembeállították azt, hogy a kenyér maradt kenyér és a bor maradt bor, és azt hangsúlyozták, hogy Krisztusnak ígérő szava az elemek evésére és ivására érvényes. Krisztus jelenléte „in usu” tapasztaltatik meg és kizárólag arra vonatkozik. Konvergálnak az ortodox, római katolikus, anglikán és lutheránus állásfoglalások a kritikában, hogy az Accra-szövegben a *realpraesentia*-ról szóló tanuság nem lett elegendő világossággal kifejezve. Ezzel ellentétben egy szám szerint relatív kicsi csoportja a válaszoknak, főleg az un. szabad egyházak közül a *realpresentia*-t, illetve Krisztusnak ill. az elemeknek az összekapcsolását a dokumentumban túl erősnek találja. Baptista szempontból Krisztus „truly present in the communal act of celebration, not in the material elements, but in the hearts of the believers”<sup>553</sup>, és itt egy szimbolikus interpretációnak kedvez az értelmezés.

A dokumentum javaslatát, hogy az egész imádságos részt a Krisztustól megígért valóság megjelenítéseként értsük, különböző megszólalások kifejezetten üdvözltek. A másik oldalon, katolikus állásfoglalások aláhúzzák, hogy az alapítási szavak recitációja jelenti a döntő

---

<sup>551</sup> „Dogmatikus szempontból csupán azt mondhatjuk, hogy az átváltoztatott kenyér és bor legmélyebb valósága nem kenyér és bor, hanem maga Krisztus”, Nemeshegyi, P., im. 3.

<sup>552</sup> „az Eucharisztia doktrínájának legnyilvánvalóbb megfogalmazását”, Faculty of Theology, Institute of Religious Studies, Delhi (2.1.2), 2.

<sup>553</sup> „valóban jelen van az ünneplés közösségi cselekedetében, de nem az anyagi elemekben, hanem a hívők szívében”, American Baptist Church (8.1.3), in *Churches on the Way to Consensus*, B 5.8.

konszekrációs momentumot, vagy megvilágítják „*hogy a konszekrációs hatás minimális követelményének minden esetben az alapítási szavak recitációja és az epiklézis számít*”<sup>554</sup>.

Ez a törekvés vezetett a következő kérdéshez, amelyben a római katolikus felfogás az elemekkel való bánásmód tekintetében kifejezésre jut: „*Is it not possible that the plurofirmity of practice is so ample that the respect for the elements served in the eucharist celebration can be expressed in acts of meditative adoration and other forms of prayer, as well?*”<sup>555</sup>.

Ennek során a katolikus oldal is elismerte, hogy ahogyan az Accra-dokumentumban kifejezésre jutott „*az elsődleges célja az elemek megőrzésének azok kiosztása a betegeknek és a távollevők ünneplésénél*”; a megőrzés és az elemek tisztelete gyakorlatának átvétele más egyházak által egyébként nem követelmény. Bár egyesek szerint ez nem az eucharisztikus hit lényegéhez tartozik, de mégiscsak annak legitim következtetése és ezért elismerést kell találnia a többi felekezet részéről. A protestáns elgondolás azt mondja az egyik állásfoglalásban, hogy „*mi abból indulunk ki, hogy az elemek a lakoma-közösség számára és nem az imádás számára használandók. Alapvetően egyetérthetünk azonban a gyakorlattal, hogy a „relicta sacramenti”-t a betegek communio-jához rokonítsuk. Nálunk azonban a betegágynál szokás egy teljes ünneplést tartani*”<sup>556</sup>.

Egyes válaszok elutasítják Krisztus jelenléte és az elemek közötti összekapcsoltságot, ami a szövegben kifejeződött és Krisztus jelenlétét az ünnep egészére vonatkoztatják. Más válaszok pedig azt mondják, hogy nincs elegendő világossággal kimondva a szövegben a *realpraesentia*-val kapcsolatos hitvallás. Nincs eléggé hangsúlyozva szerintük az elemek és *praesentia* közötti összeköttetés. Az ellentétes reakciók esetén arról a kérdésről van szó, hogy milyen módon van jelen Krisztus az úrvacsorában és ez Krisztusnak más jelenléti módjaitól hogyan különböztethető meg.

Az egyházak között egyetértés áll fenn azzal kapcsolatban, hogy az Eucharisztia lényegileg a közösségben való vételre, a fogyasztásra van meghatározva. Az Eucharisztia-ünneplés gyakoriságát érintő javaslatokat a legtöbb állásfoglalás üdvözölte.

Az elemekkel való bánásmód tekintetében messzemenő egyetértés volt abban, hogy tiszteletteljes bánásmódot követelnek meg a *communio* után megmaradó elemek. Az a kérdés mindenesetre, hogy ezt a tiszteletet hogyan kell kifejezésre juttatni, az egyházak között

---

<sup>554</sup> Catholic Theological Faculty, Augsburg (11.6.9), idézve a *Churches on the Way to Consensus*, B 5.11. szerint.

<sup>555</sup> „Nem lehetséges, hogy a gyakorlat sokszínűsége olyan gazdag, hogy az Eucharishtiában kapott ajándékok iránti tiszteletünket meditatív imádásban és az ima más formáiban is ki tudjuk fejezni?” Theological Faculty, Tilburg, 5.

<sup>556</sup> Evangelische Landeskirche in Württemberg, im. 69.

továbbra is vitatott maradt. Az Accra-dokumentum 34-35. pontját fontos itt szó szerint is idéznünk:

(34.) A kenyér és bor elemei kezelésének módja és faja különös figyelmet érdemel. Krisztus aktusa az ő testének és vérének (azaz saját magának) ajándéka, mint a kenyérben és borban szimbolizált előre adott valóság, ami az ő teste és vére. Krisztus teremtő igéjének erejével és a Szentlélek hatalma által a kenyér és a bor szakramentumokká lesznek téve és ezáltal Krisztus testében és vérében való részesedést nyújtanak (1Kor 10, 16). Ennek következtében azok legmélyebb értelmükben egy külső jel alatt előre adott valóságok, és elfogyasztásukra tekintve is azok maradnak. Ami Krisztus testeként és véreként adatott, az az ő testeként és véreként marad adva, és mint ilyet kell kezelni és így kell vele bánni.

(35.) Ha az egyházak különböző praxisából indulunk ki, de egyidejűleg az itt felsorolt egyetértésekből következtetéseket vonunk le, akkor az megfontolásra érdemes,

- hogy az egyik oldalon arra emlékeztetnek, különösen a prédikációban és a hitoktatásban, hogy az elemek megőrzésének elsődleges célja azok kiosztása a betegeknek és a távollévők ünnepénél;
- és hogy másik oldalon elismerésre kerül, hogy az ember az eucharisztikus ünnepsében felhasznált elemek iránti figyelmét legjobban azáltal juttathatja kifejezésre, hogy később elfogyasztja, anélkül, hogy ennek során azok használatát a betegek úrvacsorája számára kizárná (vö. Dombesi csoport).

#### d) Az Eucharisztia és az igehirdetés összekapcsoltsága

Az ige és az Eucharisztia közötti viszony problémáját érintő megfelelő passzus így szól: „mivel Krisztus anamnézise a prédikált ige igazi lényege, akárcsak az Eucharisziáé, az egyik megerősíti a másikat. Az Eucharisziát igehirdetés nélkül nem szabad ünnepelni, mert az igehirdetés az Eucharisziára utal, és benne teljesedik be”<sup>557</sup>. Mindenekelőtt az utolsó mondat váltott ki heves ellentéteket a reformáció egyházainál és köreinél. A szöveg formulázása alkalmat adott arra a félelemre, hogy az ige, szakramentumok alá rendelését elfogadják (*Inferiorität*). Ilyen alávetettség azonban az alapvető reformációs felfogásnak ellentmondana, mely szerint az úrvacsora semmi esetre sem a szakramentum-fogalom eszközével különböztethető meg az igétől, hanem - ahogyan a prédikáció is - egy bizonyos formáját mutatja az igének. Érdekes azonban, hogy protestáns oldalról a szöveggel szemben kinyilvánított félelmek a *Badische Landeskirche* állásfoglalása szerint alaptalanok. Eszerint az állásfoglalás szerint a szövegben egy átfogó igeértelmezés van lefektetve, a szakramentumot is alakszerűen (*gestalthaft*) megvalósuló igeeseményként és az ige testszerűségeként fogja fel<sup>558</sup>. Az Accra-dokumentum 13. pontja így fogalmaz:

---

<sup>557</sup> Die Eucharistie, im., 15, 13.

<sup>558</sup> Vö. Evangelische Landeskirche in Baden, im. 25.

(13) Mivel Krisztus anamnézise teszi ki a prédikált ige valódi lényegét, éppúgy, mint az Eucharisziát, az egyik megerősíti a másikat. Az Eucharisziát ne ünnepeljük igehirdetés nélkül, mert az igehirdetés az Eucharisziára mutat és abban teljesedik be (vö. Bristol 1967, 85 köv.).

#### e) Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség

*„Az Eucharisziában találja Isten népének közössége a maga teljes manifesztációját (vö. Lund 1954, 53)”* (Eucharistie 5).

#### f) Áldozat-e az Eucharisztia?

*Az Eucharisztia alapítása* című fejezetben olvassuk:

Az Eucharisztia az a szakramentális lakoma, amely Izrael pászkáját követi, Isten népének az új pászkalakomája, amit Krisztus az ő tanítványainak, akiket a végsőig szeretett, halála előtt adott, amit velük feltámadása után megosztott, és amit visszajöveteléig megtartani parancsolt (Eucharistie 3).

Az Úr lakomája nemcsak az ő búcsú pászkájával van összefüggésben, hanem Jézus lakoma közösségeivel is.

A protestáns egyházak állásfoglalásai észrevételezik, hogy *„Krisztus áldozatának az Eucharisztia ünneplésében való megjelenítéséről”* és *„az élő és szent áldozatról, amit mi keresztények a mi életünkben magunk ajánlunk fel”* olyan formulákat találunk, amelyek az evangélikus és a katolikus úrvacsora-felfogás közötti korábbi ellentétek legyőzésére alkalmasak, illetve, hogy az Accrai beszámolóban az áldozatról olyan módon beszélnek, amely egy lutheri egyháznak lehetővé teszi, hogy egyetértsen vele.

#### g) Kinek az áldozata az Eucharisztia?

A dokumentum az Eucharisziát tehát az Egyház cselekményeként írja le anélkül, hogy ebben konkurenciát látna a Szentháromságnak az Eucharisziában megtapasztalt művével szemben és hogy ettől azt féltene. Ez jellegzetes szemlélete a szövegnek, amikor a kiinduló pontját az Egyház cselekvésénél veszi fel, hogy ebből kiindulva világítsa meg, hogyan valósul meg az Egyház cselekvésében és ez által Krisztusnak és a Léleknek a műve. Ez mindenekelőtt a lutheránus állásfoglalásokban talál kritikára. Az Egyház cselekvését hangsúlyozó kiindulás a lutheránusok szerint az úrvacsora kegyelmi és ajándék karakterét elhomályosító veszéllyel jár.

A VELKD állásfoglalása így szól: „*Hol jut az a számunkra központi teológiai belátás elegendően világosan kifejezésre, hogy a megfeszített, feltámadott és felmagasztalt Jézus Krisztus az ő úrvacsorát ünneplő közösségének ajándékozta magát, és mint jelenlévő Úr rajtuk cselekszik? Tudatában vagyunk, hogy ez a hit a szövegben ismételten felcsendül. Előtérben áll azonban... Isten népének az Eucharishtiában való teljes manifestációja, ami, mint nagy hálaadás az Atyának... és mint dicsőítő áldozat, ami által az Egyház az egész teremtésért beszél, a világnak leleplezi, hogy mivé kell válnia... Mi úgy véljük, hogy nem kezdetben, hanem egy fejezet végén kellene az Eucharishtiának, a hálaadásnak és a dicsőítő áldozatnak a jelentéséről beszélni, mert dicséret és hála, a maga teológiai helyét az Egyház válaszában találja*”<sup>559</sup>.

Továbbra is tisztázatlan maradt, hogy az egyházi cselekményt megilleti-e az úrvacsora ajándékára vonatkoztatva konstitutív jelentés?

Lutheránus megnyilatkozások arra lesznek figyelmesek, hogy az Accra-formulákban sumházva Jézus Krisztusnak és az ő közösségének közös áldozata hirdettetik, és az a szövegben nincs kizárva, hogy mi a mi Megváltónkat is felajánljuk. Ez a kritika tehát abba is belemegy, hogy az Accra-dokumentumban Krisztus áldozatának az egyedülállóságát félreérthetetlenül mondták ki.

Emellett a lutheránus oldal az Accra gondolatát, hogy a hívők önfölajánlásának a mindennapi életben kifejezésre kell jutnia, azzal az indoklással vonja kérdőre, hogy az problematikus szétválasztást tartalmaz a hívek hálaáldozatának kultikus és mindennapi megvalósítása között. Ezen kritikus állásfoglalások mellett a válaszok relatív kis számában találunk olyanokat, amelyek az Accra-dokumentum kijelentéseit az Eucharisztia áldozati dimenziójával kapcsolatban általában elutasítják. Így pl. a Salzburgi csoport: „*Mi nem érthetünk egyet egy olyan Eucharisztia-értelmezéssel, amely az áldozati gondolatot – mégha csak rejtett módon is - konstitutívnak tartja*”<sup>560</sup>. A Wittenbergi Landeskirche hangsúlyozza, hogy az „áldozat” fogalom az Eucharisztia összefüggésében történelmileg annyira terhelt, hogy annak felhasználása az Eucharisztia-dokumentum recepcióját megnehezítené<sup>561</sup>.

---

<sup>559</sup> *Echo aus der Ökumene*, 143

<sup>560</sup> Salzburger Gruppe, 3.

<sup>561</sup> Vö. Evangelische Landeskirche in Württemberg, in *Echo aus der Ökumene*, 68.

#### h) Az Eucharisztia és a hívők egyetemes papsága

Az Eucharishtiában a megfeszített és feltámadt Krisztus jelenlétének ígérete egyedülálló módon beteljesül a hívőkért, akik öbenne meg vannak szentelve és egyesítve vannak, kiengesztelve a szeretetben, hogy az ő szolgálói legyenek a világ kiengesztelésében és, hogy öbenne fel legyenek ajánlva élő áldozatként (Eucharistie 5).

Az Eucharishtiában az Egyház az egész világ helyett mutatja be dicsőítő áldozatát. Ehhez tartozik egy individuális aspektus is, „*alázatos szívvel*” - mondja a szöveg - „*ajánljuk fel magunkat a mi Urunkkal egyesülve, mint egy élő és szent áldozatot, egy olyan áldozatként, amely a mi egész napi életünkben kifejezésre kell, hogy jusson* (vö. Montreal 1963, 66)” (Eucharistie 11).

#### i) Az Eucharisztia, mint hálaadás az Atyának

Az Accra szöveg átveszi az anamnézis gondolatot, ahogyan Bristolban ki lett fejlesztve, és azt az Eucharisztia áldozati dimenziója tekintetében fejleszti tovább. Az Eucharisztia, az Atyának való hálaadás jelentésében, az Egyház helyettesítő dicsőítő áldozataként mutatkozik be, melyet az, az egész teremtésért mutat be.

#### j) Az Eucharisztia, mint Krisztus anamnézise

Egy második jelentés-aspektusa az Eucharishtiának Krisztus anamnézisével adott, amely a reprezentációnak és az anticipációnak a momentumát átfogja. Az Accra-szöveg átveszi a Bristolban kifejlesztett anamnézis-gondolatot, de annak segítségével jobban kidolgozza az Eucharisztia áldozati jellegét. Az anamnézis Krisztus áldozatának megemlékezéseként és ennyiben annak reprezentációjaként mutatkozik be. Az Eucharisztia jelentéséről szóló II. fejezet B. pontja gyakorlatilag ezt a címet viseli, ezért legjelentősebb mondatait szeretnénk idézni:

(B.) Az Eucharisztia: Krisztus anamnézise vagy megemlékezése (reprezentációja és anticipációja).

(8). Krisztus, aki az Eucharishtiát, az ő testének és vérének szakramentumát a keresztet és a feltámadást magába foglaló Istennek az ő személyében való kiengesztelő tevékenységének anamnéziseként alapította mindazzal, amit Krisztus értünk és az egész teremtésért tett (az ő emberré válásában, szolgaságában, szolgálatában, tanításában, szenvedésében, áldozatában, feltámadásában, mennybemenetelében és pünkösdkor) ebben az anamnézisben jelen van, ahogyan éppúgy jelen van az ő parúziájának és Isten uralma beteljesedésének előíze. Az anamnézis, amelyben Krisztus az ő Egyházának örömteli ünneplése által cselekszik, magában foglalja ezt a megjelenítést és



elővételezést. Az anamnézis nemcsak azt, ami elmúlt vagy annak jelentését akarja emlékezetbe idézni. Az anamnézis az Egyház hatékony hirdetése Isten nagy tetteiről. Ezen Krisztussal való közösség által vesz részt az Egyház abban.

(9) Anamnetikus megjelenítés és elővételezés a hálaadásban és a könyörgésben valósul meg. Az Egyház, amely Isten előtt a megváltás nagy tetteit hálásan hirdeti, kéri őt, hogy ezen tetteknek jó ajándékait minden embernek ajándékozza. A hálaadásban és a könyörgésben az Egyház a Fiúval, az ő nagy Főpapjával és közbenjárójával van egyesítve.

(10) Krisztus anamnézise az alapja és forrása minden egyes keresztény imádságnak. Így a mi imádságunk a feltámadott Úr megszákítás nélküli könyörgésétől függ és azzal össze van kapcsolva. Az Eucharishtiában képessé tesz minket Krisztus, hogy vele éljünk és hogy általa imádkozzunk, mint megigazult bűnösök, akik boldogan és szabadon beteljesítik az ő akaratát (vö. Bristol, 1967, 84 köv. Montreal 1963, 66).

#### k) Az Eucharisztia mint a Szentlélek lehívása

Harmadszor a Szentlélek ajándékának lehívása hangsúlyozásával magyarázza az Accra-papír az Eucharisztia jelentését és tematizálja a *realpraesentia* kérdését az epikletikus perspektívában. A szöveg kijelentései az epikletikus karakterrel kapcsolatban az Orosz Egyház állásfoglalásában pozitív elfogadásra kerültek: „*It should be considered a success for the Church to have underlined the necessity and importance of epiclesis in general, and of the invocation of the Holy Spirit on the Holy Gifts in particular*”<sup>562</sup>. Másrésztől ortodox oldalról kritikusán megjegyzik, hogy a dokumentum inkább az Eucharisztia általános epikletikus dimenzióját domborítja ki, mint a speciális epiklézist, amely az ortodox felfogás szerint egy egészen meghatározott liturgikus helyet foglal el. Az epiklézis nagy súlya, ahogyan az a dokumentumban szerepel, biblikusan megalapozható és gyümölcsöző. Katolikus oldalról állandó félelmet jelent, hogy az epiklézis hangsúlyozása az úrvacsora spiritualizálásához vezethet. Az epiklézis hangsúlyozásával szükségképpen az alapítási szavak konstitutív jelentőségének a gyengítése következik be. Másképp mondva félnek attól, hogy a pneumatológia hangsúlyozása a krisztológia kárára történik meg. A kritika tárgya itt nem az epiklézis mint olyan, hanem kizárólag az epiklézis, a „*Lélek lehívása az elemekre*” jelentésében. Egy epiklézis a Szentlélek iránti könyörgés formájában ezzel szemben a protestáns gondolkodásnak nem jelent nehézségeket. Egy személyekre vonatkozó epiklézis (*Personenepiklese*) e szerint a gondolkodás szerint kifejezésre juttatná, hogy azt, ami az alapítási szavaknak, mint az ő hatékony szavainak az erejével objektíven adott, tudniillik Krisztus testét és vérének a hitben kell elfogadnunk. A Hit és Egyházszervezet Bizottság a

---

<sup>562</sup> „az Egyház sikerének kell tekintenünk, hogy hangsúlyoztuk az epiklézis szükségességét és fontosságát általában, és különösképpen a Szentlélek segítségül hívását ajándékaira” Russian Orthodox Church, 5.

Finnországi Evangélikus-Lutheránus Egyházhoz írt levelében megkérdőjelezte az Accra-kijelentéseken evangélikus oldalról kiindulva gyakorolt kritikát, és egyúttal magyarázatokat fűzött az Accra-szöveghez. Megkérdezte: nem lehetne-e a szakramentum ünneplésében a mi Lélektől való függésünk kifejezett elismerését az 'alapítás', 'imádság', 'ígéret' hangsúlyozásával összhangban lévőnek tekinteni. „Az epiklézis egy imádság – olvassuk az Accra-dokumentumban - amelyben kifejezésre jut, hogy csak Isten maga valósíthatja meg, amit megígért, hogy Krisztusnak a jelenléte soha nincs adva automatikusan, hogy a megígért ajándékok csak az imádságnak egy várakozással teljes magatartásában fogadhatók el. Az epiklézis több, mint a hit egyesekben és mindenkinben való megújításáért végzett imádság. Kifejezésre juttatja, hogy az egész Eucharisztia a Lélek lehívásának egy aktusa”<sup>563</sup>. A probléma megoldása csak akkor várható, ha az ige és a Lélek közötti szükséges viszony-meghatározás és a Szentháromságon belüli vonatkozások megvilágítása megvalósul. A *realpraesentia* témája összefüggésben van az epiklézis kérdéséhez tett egyházi megnyilatkozásokkal. Katolikus állásfoglalások megvilágítják, hogy „a konszekrációs hatás minimális követelményének minden esetben az alapítási szavak recitációja és az epiklézis számít”<sup>564</sup>. Idézzük itt magát az Accra dokumentumot:

(C.) Az Eucharisztia: A Szentlélek hívása és ajándéka

(14) Az anamnézis az epiklézishoz vezet. Az Egyház, amely az új szövetség alatt áll az ígéretek szerint kéri a Szentlelket, hogy őt megszentelje, megújítsa, és elvezesse minden igazságra és képessé tegye, hogy betöltse a világban az ő küldetését. Az anamnézist és epiklézist nem érthetjük az úrvacsorától elkülönítve. Ezenkívül a Lélek az, aki Krisztust a mi Eucharisziánkban valóságosan jelenvalóvá teszi, és aki őt az alapítási szavak szerint a kenyérben és a borban nekünk adja (vö. Bristol 1967, 85).

(16) A Szentléleknek az ajándéka az Eucharisziában Isten országának előíze: az Egyház befogadja az új teremtettség életét és az Úr visszatérésének biztosítékát.

(17) Az Eucharisztia egész cselekményének epikletikus karaktere van, ami azt jelenti, hogy az a Szentlélek működésétől függ. Az Eucharisztia ezen aspektusának a liturgia szavaiban kifejezésre kellene jutniuk. Egyes egyházak a Szentléleknek Isten népére és az egész eucharisztikus cselekményre való lehívását képviselik, beleértve az elemeket is, mások azon a véleményen vannak, hogy más módon kellene a Szentlélekre való vonatkozást kimondani (vö. Bristol 1967, Appendix 4, 141).

(18) A legtöbben azon a felfogáson vannak, hogy a konszekráció nem korlátozódhat egy meghatározott pillanatra a liturgiában, az epiklézis az alapítási szavakhoz való kapcsolatában a különböző liturgikus tradíciókban különböző helyet foglal el. A legrégebbi liturgiákban az egész imádságos részt a Krisztus által megígért valóság megjelenítéseként értették. Egy ilyen értelmezés újra átvétele segíthetne bennünket abban, hogy a konszekráció egy különös pillanatára vonatkozó nehézségeinket legyőzzük (vö. Bristol 1967, 86).

<sup>563</sup> Evangelisch-Lutherische Kirche Finnland, im. 119.

<sup>564</sup> Catholic Theological Faculty, Augsburg (11.6.9), idézve a *Churches on the Way to Consensus*, B 5.11. szerint.

A pneumatológia egyre nagyobb fontosságot kap az egység szolgálatában. Az epiklézis (*invocatio*) lényegi feltétel a Lélek kiáradása számára. Nekünk segítségül kell hívunk a Lelket az Atyától, aki által az üdvösség Krisztusban fel lesz ajánlva nekünk, és aki megtanít minket mindarra, amit Jézus mondott nekünk (Jn 14,26). A Lélek hangsúlyozása Isten kegyelmi cselekvésének szabadságát és szuverenitását hivatott biztosítani. Az Egyház epiklézisére felelve a Lélek hozza létre Krisztusnak a kiontott vérét, amely a kereszten az ő testében keringett, s hívja az Egyházat egy karizmatikus életre s az egyszer s mindenkorra Krisztus által végbevitt megváltást permanens realitássá teszi a történelmen belül. A Lélek Krisztus megváltásának közvetítője. *„Azokban a napokban kiárasztom lelkemet minden testre... mindaz aki segítségül hívja az Úr nevét üdvözülni”* (Joel 3,2-5.). Az epiklézis meghívás egy új egységre, amelyben többé nincs megkülönböztetés fajok, nyelvek és vallások között, zsidók és görögök között. Mindegyik ugyanahhoz az Úrhoz tartozik *„mindenki, aki segítségül hívja az Úr nevét üdvözülni”* (Róm 10,12.13). Ez az, amiért a keresztény kor kezdetétől fogva a Léleknek az Atyától való lehívása egyre inkább a liturgia csúcspontjává vált. A Lélek, aki Krisztus megtestesülését végbevitte az Egyház epiklézisére válaszolva, az ő nevében összegyűltek gyülekezetének az átváltozását éppúgy végbeviszi, mint az eucharisztikus elemek átváltozását. Átformálja azokat Krisztus testévé és vérévé. Az Egyházban nem létezhet egyáltalán szolgálat sem anélkül, hogy valamiféle epiklézissel ne kezdődne, ami Isten kegyelmének szuverenitását fejezi ki<sup>565</sup>.

#### l) Az Eucharisztia mint a koinonia forrása

Az Eucharisztia ekkleziológiai jelentéséhez tett magyarázatok különálló fejezetekben konkretizálódnak: pl. „világba való küldetés”, „szakadások vége”. Az evangélikus területről való állásfoglalások kifejezetten üdvözik, hogy a dokumentum az egyoldalú, szűk és szorosan individualisztikus álláspontot túlhaladja, mely az Eucharisztia privát karakterét és tiszteletének egyéni jámborsági formáit tekinti elsőrendűnek. Egyidejűleg persze megkérdőjeleződik, hogy az Úr jelenlétének bizonyos értelemben gyakran túlhangsúlyozott jelentősége egyesek számára a szövegben kielégítően érvényre jut-e. Ez a kérdés végül abba a kritikába torkollik, hogy a bűnbocsánat aspektusa a dokumentumban marginális marad.

---

<sup>565</sup> Vö. Nissiotis, Nikos A., *Called to unity, The significance of the invocation of the Spirit for Church unity 1977, in Growing together into Unity, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 165-180.*

Az Accra kijelentései az Eucharisztia katolicitásával kapcsolatosan, egészét tekintve az egyházaknál egyetértésre találtak. Persze maradtak nyitott kérdések, amelyek egyrésről az úrvacsorának az egyesek számára való jelentőségét, és másrésről az Eucharisztia és az Egyház közötti összefüggést érintik. Az Eucharisztia és az Egyház egysége közti kapcsolatról szóló diszkusszióban újra fölűnik a régi kontroverzia azzal kapcsolatban, hogy az Eucharisztia az Egyház egységének eszköze vagy jele. Idézzük a dokumentum idevágó passzusait:

(II/D.) Az Eucharisztia: közösség Krisztus testében

(19) A jelenlűvő Krisztussal való eucharisztikus közösség, aki az Egyház életét erősíti, egyszerre Krisztus testében való közösség is, amely az Egyház. A közös kenyérben és a közös kehelyben való részesedés egy meghatározott helyen arra mutat rá, hogy a részesedők az egész Krisztussal és a velük minden helyen és időben részesedőkkel egyek. Miközben a közös kenyérben osztoznak, tanúsítják az egységüket a világszerte elterjedt Egyházzal, a megváltás titka megvalósul és az egész test növekszik a kegyelemben (vö. Bristol 1967, 86).

(20) Katolicitása miatt az Eucharisztia radikális kihívás az elidegenedés, a szétválasztottság és a megosztás tendenciái irányában. Az Egyházban vagy a társadalomban való helyi egység hiánya kihívást jelent a keresztények számára az illető helyen. Az Eucharisziát botránykővé (zum Gespöth) teszik, ha újra feltűnhetnek a megosztottság, Krisztus által a keresztben szétűrt falai az Egyház életében. A fajok, nemzetiségek, nyelvek és osztályok közötti falak. (vö. Bristol 1967, 87).

(III/B.) Az Eucharisztia: szétszakítottságok vége

(27) Ha a helyi Egyház az Eucharisziában részt vesz, akkor az Egyház egészében vesz részt, és a maga teljességében adja tudtul: tagjai, hitét, történetét és különös ajándékait. Az eucharisztikus ünneplés ezért mindig az egész Egyházra vonatkozik, mint ahogy az egész Egyháznak az Eucharisztia minden egyes ünnepléséhez köze van. A keresztséget kezdettől fogva azon szakramentumként értették, amely által a hívők Krisztus testébe betagozódnak és Szentlélekkel eltelnek. Ezért, amikor a megkeresztelt hívőknek és azok lelkszeinek a joga, akik egy Egyházban eucharisztikus lakomában résztvehetnek és azt kioszthatják, azok szemében, akik más eucharisztikus közösséghez tartoznak és azt vezetik, megkérűjelezűdik, ott az Eucharisztia katolicitása elhomályosul. Másrésről, amennyire egy egyház az egész Egyház megtestesűlése akar lenni, el kell ismernie, hogy az egész Egyház pasztorális és adminisztratív szabályozásaiban részt vesz (vö. Bristol 1967, 87).

(33) Mivel az Eucharisztia az új liturgikus szolgálat, amelyet Krisztus az Egyháznak adott, normálisnak tűnik, hogy azt nem kevésbé gyakran, mint minden vasárnap, vagy egyszer egy héten ünnepelni kell. Mivel Isten népének az új szakramentális lakomája, az is normálisnak tűnik, hogy minden keresztény az úrvacsorát minden egyes ünneplés alkalmával magához kell, hogy vegye.

## m) Eucharisztia és etika

(21) A Krisztus testének eucharisztikus közösségében fennálló szolidaritásnak és a keresztényeknek az egymásért és világért való felelős gondoskodásának a liturgiában különös kifejezésre kell jutnia, pl. a bűnök kölcsönös megbocsátásában, a békecsókban, az ajándékok közös felhozatalában, a közös étkezéshez és azok

kiosztása céljából a szegény testvérek között, a közös imádságban a szükségét szenvedőkért, a szenvedőkért, mint pl. a szenvedést hordozókért és tanácstalanokért, az Eucharisztia elvitelében a betegekhez és foglyokhoz. A szeretetnek mindezen megnyilvánulásai az Eucharishtiában közvetlenül Krisztusnak, mint szolgának a saját tanúságára vonatkoznak. Az ő szolgálatában vesznek részt a keresztények a vele való egység erejével. Ahogyan Isten Krisztusban az emberi szituációba belelépett, így kell az eucharisztikus liturgiának az emberek konkrét és specifikus szituációihoz közel lennie. Az ősegyházban a diakónusok és a diakonisszák szolgálatában az Eucharishtiának ez az aspektusa kifejezésre jutott. Az asztal és a rászorultak között egy ilyen szolgálatnak a helye igaz módon tanúsítja Krisztus megváltó jelenlétét a világban (vö. Bristol 1967, 88).

#### n) Eucharisztia és evangelizáció

Az Eucharisztia missziós aspektusa és a bűnbocsánat kérdésének tekintetében két súlypontra kell utalni, amely ortodox oldalról került szóba. Ami a világba való küldetés aspektusát illeti, jóllehet a dokumentum elismerte, hogy az Eucharishtiának missziós dimenziója van, ez azonban nem tartozik az Eucharisztia lényegéhez az ortodox ellenvetés szerint.

(25) Az Eucharishtiában kiengesztelve a Krisztus testében tagok arra hivatottak, hogy az emberek közötti kiengesztelés szolgálói és a feltámadás örömeinek tanúi legyenek. Pusztán az ő jelenlétük a világban követeli szolidaritásukat minden ember szenvedésével és reményeivel, akik számára ők Krisztus szeretetének a jeleivé válhatnak, aki magát a kereszten minden emberért szentelte, s aki önmagát adja az Eucharishtiában.

#### o) Eucharisztia és eszkatológia

Az ortodoxok a szóteriológiai – eszkatológiai prespektívát kritizálták. Azt állították, hogy a szakramentális *communio* által közvetített „*guarantee for eternal life*”<sup>566</sup>, illetve az Eucharisztia dimenziója, mint „*Medicine for Immortality*”<sup>567</sup> nem érvényesül kielégítően.

Az Eucharisztia karakterizálásával, mint hálaadás a teremtésért és minden a világban kapott ajándékért, mint helyettesítő dicsőítő áldozata az Egyháznak az egész teremtésért, mint könyörgés és a világ doxológiai meghatározottságának leleplezése, a szöveg kiemeli a lakomának az átfogó teremtés- és világ-vonatkozását.

A Badische Landeskirche aláhúzza az Eucharisztia teremtés vonatkozásának relevanciáját az ökológiai problematika tekintetében. Módszertani oldalról az állásfoglalások kifogásolták azt a kijelentést, hogy az Eucharisztia megmutatja a világnak, amivé annak válnia kell, és pontosabb kifejtését kívánták.

---

<sup>566</sup> „az örök élet garanciája” Bulgarian Orthodox Church, 3.

<sup>567</sup> „a halhatatlanság gyógyszere” Serbian Orthodox Church, 4.

*A theológia crucis* törekvései az Accra-szövegben nem jutottak kielégítően érvényre. Effajta kritikák mindenekelőtt az Eucharisztia eszkatológikus dimenziója értelmezésére vonatkoznak, amely a szöveget az anamnézisben való anticipációs momentumra utalva mutatja be: az Eucharishtiában, mint anamnézis jelen van az Isten országa beteljesedésének és a parúziának az előíze. Ez a kijelentés a dokumentumban abban a tézisben csúcsosodik ki, hogy a Lélek ajándéka az Eucharishtiában Isten országának előíze. Másrésről ahhoz a kérdéshez vezet, hogy vajon az eszkatológia az úrvacsorában megjelenített beteljesedésben nem túl entuziasztikus-e és nem lehet, hogy nem veszi elegendőképpen figyelembe, hogy az Egyház ebben a világban még a kereszttel áll. Az accrai kijelentésekben megállapítható az úrvacsora kettős karaktere, egyrészt annak feltámadás-teológiai, ünnepi-húsvéti aspektusa, másrészt keresztt-teológiai, passió-szerű aspektusa és a kettő nem ellentétként, hanem az egész úrvacsora eseménynek összetartozó, szükséges részeként értendők. Az Eucharisztia és eszkatológia témakörben a következő paragrafusok jelentősek:

(7.) Az Eucharisztia a nagy dicsőítő áldozat, amely által az Egyház az egész teremtésért beszél, mert a világ, amelyet Isten önmagával kiengesztelt minden egyes Eucharisztia ünneplésben jelen van: a kenyérben és a borban, a hívők személyeiben és az imádságokban, amelyeket azok önmagukért és minden emberért felajánlanak. Miközben a hívők és imádságaik, a mi Urunk személyében és az ő könyörgésével egyesíttetnek, a hívők és az imádságok átváltoznak, és elfogadásra kerülnek. Így az Eucharisztia leleplezi a világnak, amivé annak lennie kell (vö. Bristol 1967, 87).

(16) A Szentléleknek az ajándéka az Eucharishtiában Isten országának előíze: az Egyház befogadja az új teremtés életét és az Úr visszatérésének biztosítékát.

*Az eucharisztia implikációi* című III. fejezet A. pontja: *Az Eucharisztia: küldetés a világba* szövegéből közlünk itt most egy jelentős passzust:

(23) A küldetés nem egyszerűen következménye az Eucharishtiának. Mindenhol, ahol az Egyház Egyház, a küldetésnek az ő élete részének kell lennie. Az Eucharisztia során az Egyház kiemelkedő módon azonosul saját, és Krisztus küldetésével.

(24) A világ már az Atyának való hálaadásban jelen van, ahol az Egyház az egész teremtésért beszél; jelen van a Krisztusra való emlékezésben, ahol az Egyház az ő Főpapjával és közbenjárójával összekapcsolva a világot imádkozik és az imádságban a Szentlélek ajándékáért, az Egyház a megszentelésért és az új teremtésért könyörög.

p) Az Eucharisztia mint az Egyház és az emberiség egységének a jele és eszköze

Az epiklézis a Krisztus által az Egyháznak megígért Lélek kiáradására való előkészület. A Lélek nem csupán az üdvösség közvetítője az Egyházban és az Egyházon keresztül, hanem az élet adója is, teremtő és az egész teremtés megújulásának közvetítője. Valójában a teremtés semmilyen adományt sem birtokol, amely nem a Lélekből jött elő<sup>568</sup>. Az Egyház egysége nem a végső állomás önmagában, hanem az egész emberiség szolgálatában áll<sup>569</sup>.

#### 5.4. Az Eucharisztia liturgikus elemei és praktikus javaslatok

A *teológia crucis*-t kifejezésre juttató „*Agnus Dei*”-t a protestáns felfogás szerint a liturgikus elemek felsorolásába fel kell venni; ortodox hozzászólások kívánták a hitvallás erősebb hangsúlyozását és a békecsóknak a kiengesztelődés és az egység jeleként való tekintését. Az Accra-papír praktikus javaslatai - melyek abból a belátásból származtak, hogy a legjobb út az egységhez maga az Eucharisztia megújítása - a különböző egyházakban, a tanítás és a liturgia vonatkozásában, az egyházaknál különböző reakciókat hívtak elő. Pozitív fogadtatásra talált, hogy az Eucharisziát legalább minden vasárnap vagy egyszer egy héten ünnepeljék.

#### 5.5. Állásfoglalások a konszenzus folyamatához

A dokumentum bevezetésében L. Vischer megjegyzi, hogy a dokumentum nyelvezete egészére nézve nem a mi időnk nyelvezete. Mivel a különbségek régies nyelvezetben lettek megfogalmazva, ezért kellett az egyetértéseket is ezen a nyelven megfogalmazni. Azt a problémát veti fel a salzburgi csoport véleménye, hogy ezáltal a dokumentum az Egyház bizonyos tagjait kizárja a diszkusszióból és a ma emberét a kérdésfeltevésben eleve nem veszik komolyan. Ezzel ellentétben az ortodoxia a szöveg tradicionális nyelvezetét dicséri és a tradicionalitást az igazság döntő kritériumának tartja. A ghanai állásfoglalás arról beszél, hogy

---

<sup>568</sup> Szent Bazil *De Spiritu sancto*, XIX 49.

<sup>569</sup> Nissiotis, Nikos A., *Called to unity, The significance of the invocation of the Spirit for Church unity 1977*, in *Growing together into Unity*, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 165-180.

a dokumentumnak mind az archaikus nyelvezete, mind az adott kultúrához való kötöttsége nehézséget jelent Afrikában<sup>570</sup>.

Az Accra-szöveg eucharisztikus nyilatkozata arra a teológiai belátásra alapul, hogy a tanbeli kijentések sokasága, amelyek mindezidáig egyházakat elválasztónak számítottak, a valóságban az Eucharisztiaának csak különböző aspektusait jelentik, vagy ugyanazt a belátást heterogén gondolkodási eszközökkel és más nyelven juttatják kifejezésre. Az a szándéka a dokumentumnak, hogy az egyházak a saját tanbeli tradíciójukban megmaradva mások tradícióját a közös centrumhoz hozzárendelteként értsék. A finn egyházak azt mondják, hogy az úrvacsoráról szóló tudósítás nem érte el azt, amit a mi egyházunk a hitvallásában az egyházi egység feltételeként előfeltételez.

Egy római katolikus álláspont mutatja, hogy a szöveg egyes katolikus területeken pozitív fogadtatásra talált: „*From our point of view (roman catholic) we do not see many problems: we could celebrate together the Eucharist with other curches on the basis of this paper*”<sup>571</sup>. Másrésről azonban más katolikus állásfoglalások a különböző tradícióknak a szintetizáló szemléletét a lényegét is érintő pluriformitás szankcionálásaként fogják fel, ami ellentmond az Eucharisztia lényegének. A hivatalos Tanítóhivatali megnyilatkozások, nem értenek egyet az utrechti akadémia kijelentésével, és a dokumentumot nem tekintik elegendő alapnak az eucharisztikus *communio*-hoz. Görögország Egyházának hozzászólása kivételével az ortodox nyilatkozatok az Accra-szöveget pozitívan méltatták. „*Modest as it is, this is the first real, though still a theoretical theological step on the long and difficult way towards unity*”<sup>572</sup>. Ugyanakkor azt is kimondja: „*Agraement on the theology of the eucharist is not an adequate basis for communion together in the same eucharist*”<sup>573</sup>. A hitben való egység útján a fő akadály az ortodox állásfoglalás szerint a hivatal problémája. Az Accrai dokumentumot relativizáló szellem határozza meg, amennyiben minden egyházi tradíciót ugyanarra a szintre helyez.

---

<sup>570</sup> Evangelical Presbyterian Church, Ghana, 1.

<sup>571</sup> „A mi nézőpontunkból (római katolikus), nem látunk semmilyen problémát: együtt tudjuk ünnepelni az Eucharisziát a többi egyházzal ezen dokumentum alapján”, Catholic Theological Academy, Utrecht (11.3.6). 1.

<sup>572</sup> „Bármennyire is szerény, de ez az első valódi, bár még mindig csak elméleti-teológiai lépés a hosszú és göröngyös úton mely az egység felé vezet”, Russian Orthodox Church, 1.

<sup>573</sup> „Az Eucharisztia teológiájában való egyetértés nem megfelelő alap a communiora ugyanabban az Eucharisziában”, Russian Orthodox Church, 2.



## 5.6. Kiértékelés

A dokumentum alapvető megközelítését a „*Lélek egysége a formák sokaságában*” formula tükrözi vissza. Ennek során arról van szó, hogy különbségeket tesznek; ami az egyházak számára szükséges, mert azok az egyházakat konstituálják és a között, ami a mindenkori adottságokat sokféleképpen alakíthatja. Az „egység a sokféleségben” és különbözőségben modell az ortodox és a római katolikus oldalon abba a kritikába ütközött, hogy vajon ezzel a modellel nem inkább a szétválasztások igazolása történne meg. Az egy Eucharisztia feltétele sokkal inkább az egész hit egységében található.

### 6. Accrától Bangalore-ig: három megnyilatkozás az „Egy keresztség, egy Eucharisztia, egy hivatal” dokumentummal kapcsolatban

#### 6.1. *A Faith and Order Állandó Bizottságának válasza, az egyházaknak az Egy keresztség, egy Eucharisztia, egy hivatal című dokumentumra adott válaszaikra, 1977*<sup>574</sup>

A megegyezési nyilatkozatok és a válaszok világossá tették, hogy növekvő, implicit egyetértés van az Eucharisziát, mint az egyházak közötti *communio* fókuszát tekintve. Az Eucharisztia központi jelentőségének újraértékelése, ami sok egyházon belül megtörtént valóban figyelemreméltó. A megegyezési nyilatkozat kiinduló pontja és általános struktúrája az Eucharisziával kapcsolatban széles egyetértésre talált.

A következő címek által struktúrált vázlatot: hálaadás, *memoriale*, *invocatio*, *communio*, a további munka hasznos bázisaként tekintik. A legtöbb nyilatkozat egyetért azzal, hogy az Eucharisztia az Egyház folyamatos életének központja, hogy az kifejezi az állandó élő jelentőségét Krisztus egyetlen áldozatának, hogy Krisztus reális jelenléte a Szentlélek által valósul meg, és hogy azok mindennapi áldozatának és Jézusnak a világban való reprezentálására törekvésüknek, akik Krisztus testéhez tartoznak, elválaszthatatlanul az Eucharisziához kell tartoznia. Mindezekben a pontokban egy közös nyelvezet lett kifejlesztve, amely képessé teszi az egyházakat, hogy egymás tradíciójában számukra is

---

<sup>574</sup> *The Response of the Faith and Order Standing Commission to the churches to the three agreed statements 'One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognised Ministry', July, 1977, in Growing together into Unity, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 88-90.*

érvényes elemeket ismerjenek fel, és pontosabban megfogalmazzák a kontroverziáikat. A következő pontokban illusztráljuk ezt a kísérletet:

- (1.) A *memoriale* és *sacrificium* egyre szélesebb körben elfogadásra talált. A *memoriale*-t (anamnézis) úgy tekintjük, mint ami egyszerre Jézus Krisztus életének és működésének múltbeli realitására és jövőbeli dicsőségére is vonatkozik, és annak előíze. Krisztus áldozata van megjelenítve az Eucharishtiában és a mi áldozatunk is kifejeződik abban. A mi önfelajánlásunk az ő kegyelme nélkül semmit sem ér, a mi áldozatunk beelép az övébe. Az ő áldozata által ajánljuk fel önmagunkat.
- (2.) A Szentlélek invocációjának növekvő használata (epiklézis) azt eredményezi, hogy a Lélek erejét (energia-ját) és Jézus alapítási szavait az Eucharishtiában együtt tekintjük, mint hatékonyt. Ez lehetőség arra, hogy egyesítsük a keleti teológia és nyugati katolikus és protestáns teológia különös hangsúlyait.
- (3.) Az Újszövetség beszél a Krisztus eucharisztikus jelenléte és a kenyér és bor elemei közötti határozott és kifejezett kapcsolatáról. Ez azt jelenti, hogy az Eucharisztia ünneplésében a felmagasztalt Úr valóságosan jelen van. Egyes válaszok ezen jelenlétre és celebrációra, mint egészre reagáltak, mások specifikus elemekre. Felmerült a kérdés, hogy Krisztusnak ez Eucharishtiában való jelenléte, hogyan különbözik attól a megígért jelenlététől, ahol ketten vagy hárman összejönnek.
- (4.) Habár a hit lényeges a méltó vételhez, nem a hit az, amely okozza Krisztusnak a jelenlétét. Az eucharisztikus valóság a Lélek tevékenységétől függ.
- (5.) Figyelemreméltó megegyezés van abban, hogy az Eucharisztia a közösség használatára rendeltetett. Abban nincs még teljes egyetértés, hogy milyen messzire terjed a közösségben az Eucharisztia hatékonysága. Ez csak a közös istentisztelet órájára lenne korlátozva, vagy kiterjed a betegek áldozására is?
- (6.) Az egyházaknak lehetnek különböző gyakorlatai a kenyér megőrzését tekintve, amelyet a *communio*-ban nem konzummáltak, de ezeket a variációkat szükséges a teológiai következetesség alapján megvizsgálni: mivel Krisztus jelenléte és az elemek között kapcsolat van, nem foglalja ez magában, legalábbis az elemek tiszteletteljes használatát a *communio* után?
- (7.) Míg az Eucharisztia celebrálása során az ordinált személyek szükségessége gyakorlata tekintetében egyházanként eltérés figyelhető meg, mégis a legtöbb egyházban a normális gyakorlat az ordinált személyek jelenléte az ünneplés elnöklése során. További tanulmányok kíváncsok ebben a pontban.
- (8.) A legtöbb eucharisztikus liturgia kifejezi azt a meggyőződést, hogy minden egyes, az Úr asztala körül összegyűlt helyi Egyház reprezentálja az egész Egyházat. Ebben a perspektívában ma sokan az eucharisztikus celebrációt az egység előmozdítása eszközének tekintik és ezek jó lelkiismerettel és céllal az ő saját egyházuk szabályain belül vagy azon kívül mozogva részesülnek a *communio*-ban. Ezt a tényt meg kell fontolni teológiailag és pasztorálisan.
- (9.) Az Eucharisztia celebrálásában, a megáldásban, a kenyér és a bor evésében és ivásában, a közbenjárások felajánlásában Isten népe részesül Krisztus papi tevékenységében és az ő egész világért való missziójában. Mivel a teremtés eltorzult a bűn által, Krisztusban ez meg van mentve, és újjá van teremtve. Néhány egyház megjegyzése jelzi, hogy az Eucharisztia és a misszió közötti kapcsolatot jobban ki kell dolgozni. Kulturális és politikai állapotokat is bele kell dolgozni ebbe.

## 6.2. Jelentés az EÖT Központi Bizottsága számára - a Faith and Order Titkársága igazgatójának előadása<sup>575</sup>

A dokumentum harmadik pontja méltatja az eddigi eredményeket, és kinyilvánítja, hogy a Hit és Egyházszervezet az egységnek milyen koncepciójában gondolkodik:

(3.) A látható egység az egy eucharisztikus közösségben

A keresztség, Eucharisztia és hivatal tekintetében megfogalmazott konszenzus az óhajtott egységnek csak az egyik része. Az eucharisztikus közösség feltételezi a hitben való egységet is. Sok egyház, a válaszában ezt nagyon hangsúlyozottan kiemelte. Az a három terület ahol a hitben való egység különösképpen kifejezésre jut, láthatóvá válik, kétségtől a keresztség, Eucharisztia és a hivatal. Ha az egyházak egymás keresztségét, Eucharisziáját és szolgálatát elismernék, akkor a közösség láthatóvá válna nemcsak a maguk számára, hanem azok számára is, akik most hallják még csak az evangéliumot. De mit értünk konszenzuson? Milyen fokú egyetértés szükséges. Fontos, hogy ne kérjünk túl sokat. A konszenzus a lényegiekben (esszenciális) való egyetértést jelenti. A konszenzus a tanításban és a gyakorlatban olyan fokú egyetértést kíván meg, amely lehetővé teszi, hogy a közösség valóságosan egzisztáljon és növekedjen. A konszenzust nem kell azonosítani egy részletezett teológiai szisztémával. Annak az egységnek, amit mi keresünk, legalábbis meg kell engednie a már létező egyházaknak a nagy különbözőségét”.

## 6.3. A Faith and Order Bizottságnak a Nairobi Assembly-nek benyújtott megegyezése, Accra 1974<sup>576</sup>

Az 1974-es acrai találkozóján a Hit és Egyházszervezet Bizottság egy megegyezést nyújtott be a Nairobi gyűlés (Assembly) 2. szekciójának, aminek 4.1. pontjában találunk az Eucharisziára utalást, kiemelve annak a bűnbánathoz való szoros kapcsolatát, ami az eddigi dokumentumokban nem volt ilyen világos és határozott az az, hogy létezik olyan bűn, amivel nem szabad az Eucharisziához járulni, ez pedig itt az egységgel szembeni makacs szembenállás:

---

<sup>575</sup> The Presentation of the Standing Commission report to the Central Committee of the WCC, August 1977, made by the Director of the Faith and Order: Baptism, Eucharist and Ministry, in *Growing together into Unity*, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 100-112, és *Faith and Order Paper 84, Towards an ecumenical Consensus on Baptism, the Eucharist and the Ministry, A Response to the Churches*, Geneva 1977, Genf 1977, 24-36.

<sup>576</sup> *Towards unity in tension*, At its meeting in Accra (1974), The Faith and Order Commission adopted the following statement to Section II of the Nairobi Assembly, in *Growing together into Unity*, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 120.

(4.1.) Fegyelem az istentiszteletben és a szentségekben.

Az Eucharisztia Krisztusban való egységünk ünneplése és hiteltelenné válik ott, ahol a feketék és fehérek fajok és nemek közötti szolidaritás gyakorlata irányában nem elkötelezett. Ezért szükség van egy szigorú prófétai prédikációra: a bűnbánat nélküli rasszistákat buzdítani kell, hogy az ő lelkük gyógyulása (egészsége) érdekében, ne jöjjenek az Úr asztalához, amíg igazán bűnbánatot nem tartanak. A rasszizmus iránti közömbösség az Egyházban az istentisztelet és Isten szolgálata iránti közömbösséget is jelenti.

## **7. A Faith and Order Bizottság ülése, Bangalore 1978**

A Bangalore 1978 című gyűjtemény<sup>577</sup> tudósítások, beszédek, dokumentumok sorát tartalmazza. Ennek IV. fejezete az „Istentisztelet” címet viseli.

Néhány éve már nem áll a Hit és Egyházszervezet tanulmányi munkájának előterében az istentisztelet témája. Löweni ülésén a bizottság ennek a tanulmánynak a továbbfolytatását javasolta. Idő és gazdasági eszközök hiányában ez a javaslat azonban nem valósult meg. Az Accrában szerzett tapasztalatok azonban meggyőztek arról, hogy ezen a területen sürgős újabb kísérleteket tenni. A tanulmánynak elsősorban azonban nem a konfesszióként eltérő istentiszteleti formákkal kellene foglalkoznia, hanem sokkal inkább arra kellene törekednie, hogy új, jelentőségteljes formáit fedezzék fel az istentiszteletnek, amelyek a különböző egyházak istentiszteleti életét gazdagíthatnák. Különböző feladatokat kell tehát vállalni, melyeket részletesen felsorol a dokumentum.

A Hit és Egyházszervezet Bizottság 1974-es Accrai ülése után publikált három közös nyilatkozatot *Egy keresztség, egy Eucharisztia, egy hivatal* címen. Az 5. plenáris ülés elhatározta, hogy ezeket a szövegeket minden tagegyháznak kiküldi azzal a felhívással, hogy 1976 végéig állásfoglalásokat küldjenek meg hozzá. Nagyszámú hivatalos válasz érkezett a Hit és Egyházszervezet titkárságára. Ezeket egy speciális konzultáción 1977 májusában gondosan átdolgozták. Az Állandó Bizottság (*Ständige Kommission*) a Központi Bizottságnak egy kiértékelő nyilatkozatot adott át 1977 augusztusában, amely később a tagegyházaknak tovább lett küldve (vö. „*Auf dem Wege zu einem ökumenischen Konsensus Taufe, Eucharistie, And*”, FO 84). A Bizottság Bangalore-ban az előtt a kérdés előtt találta magát, hogy meghatározza a további eljárás legjobb útjait. Ebből a célból az Állandó Bizottság egy kis csoportot állított fel, amely a további lépésekre javaslatot tett, ez a csoport kétszer találkozott és lefektette a diszkusszió elveit. Az EÖT Központi Bizottsága arra kérte meg az FO

---

<sup>577</sup> Bangalore 1978, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Berichte, Reden, Dokumente, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 35, Frankfurt am Main 1979

Bizottságot, hogy az EÖT 6. plenáris ülésére a Kereszttség, Eucharisztia és hivatallal kapcsolatos Accra nyilatkozatok revízióját készítse elő. Ez pedig már az utolsó döntő lépés volt a Limai dokumentum megszületése felé<sup>578</sup>.

### 7.1. *Az Eucharisztia mint az egyházi koinonia forrása*

Ez az ülés nem vitte előre a párbeszédünket, mindössze néhány helyen kerül említésre az Eucharisztia (leginkább a *koinonia* fogalommal összefüggésben) az ide kapcsolódó tanulmányokban, ezeket ismertetjük.

Anton Houttepen, *Koinonia és Konszenzus* című tanulmányából:

Egyetértünk abban, hogy mindnyájan a Krisztus-eseményben részesedünk, és mégis akadályozzuk egymást a közös élet és sors legmagasabb jelében való közös részesedésben, tudniillik az eucharisztikus közösségben<sup>579</sup>.

A következő tézisek talán hozzájárulhatnak ahhoz, hogy az egységhez való diszkussziókat lángra lobbantsák. Az első tézis: a mi közösség-értelmezésünk a krisztológiának egy elégtelen értelmezésétől szenved, még akkor is, ha az (mint pl. Nairobi-ban 2. szekció, 2. köv.) szentháromságos perspektívára épül. A közösség még ott is egyoldalúan az isteni természetben való részvételnél van leírva (2Pét 1,4), és az apostol feltámadott Krisztussal való találkozására és Krisztus keresztjére és az ő köztünk való élő Szentlélek általi jelenlétére vonatkozik. A *koinonia* újszövetségi értelme azonban az egész Krisztus-eseményben való részvétel: az ő életében, és halálában, feltámadásában és eljövételében. Mi ugyanis könnyen elfelejtjük, hogy a tanítványoknak Jézus földi élete idejében való élő közössége, a mi *koinonia* értelmezésünk számára éppoly alapvető, mint a feltámadott Krisztussal való húsvét utáni találkozások. A krisztus-eseményben való részvétel azt is jelentheti, hogy egy olyan emberrel vállalunk közösséget, akit kitaszítottak és keresztre feszítettek<sup>580</sup>.

Nicolas Lossky, *Az Egyház mint helyi szinten való eucharisztikus közösség* című tanulmányában ezt olvassuk:

---

<sup>578</sup> uo., 237. oldal 3. pont.

<sup>579</sup> Vö. Houttepen, Anton, *Koinonia und Konsensus, Auf dem Weg zur Gemeinschaft in einem Glauben*, Bangalore 1978, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Berichte, Reden, Dokumente, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 35, Frankfurt am Main 1979, 203. Angol eredeti: *Bangalore 1978, Sharing in one Hope*, Reports and Documents from the meeting of the Faith and Order Commission, Faith and Order Paper 92, Geneva 1978.

<sup>580</sup> Uo. 201.

A helyi Egyház, a vezetője (akit mi püspöknak nevezünk) körül összegyülekezett eucharisztikus közösség. Mindazokat egyesíti, akik azon a helyen az Egyházhhoz tartoznak fajra, nemre, osztályra, szociális, etnikai, politikai vagy gazdasági státuszra való tekintet nélkül.

A koinonia fogalom: Az eucharisztikus élet, közösségben való élet. A közösség azt jelenti, hogy mindnyájan egy közös kötelékben részesedünk, ez a közös részvétel egy új kapcsolatot konstituál a résztvevők között. Ők egy közösséget képeznek. A közös kötelék magának a szeretet Istenének az élete, mindezek közösségben vannak az Atyával, a Fiú által a Szentlélekben. Ez egy új kapcsolatot konstituál a résztvevők között, amely kapcsolat oly reális és titokteljes, mint azok Istenhez való kapcsolata. Ez a legmélyebb és végérvényes szintje az ő közösségüknek és ez a végső eszkatológikus valóság kezdete. Ezért a közösség egy eszkatológikus realitás. Az Eucharishtiában a mi ajándékainkat és önmagunkat ajánljuk fel, hogy a Szentlélek Krisztus testébe betagozzon minket. Egy titokteljes (szakramentális) módon ezért már részünk van a szentháromságos egy Isten isteni életében. Az új kapcsolatok, amit mi ebben a részvételben kötünk kenotikus kapcsolatok (az önkiüresítésben, amely olykor a halálhoz vezet). Ezek a kapcsolatok a szó legigazibb értelmében személyes kapcsolatok (mert a személylét mint egy közösségben való lét értendő), az isteni háromság mintája szerint. Tehát a másik iránti vágyódás és a másikért való gondoskodás egzisztenciája<sup>581</sup>.

---

<sup>581</sup>

Vö. Lossky, Nikolas, *Die Kirche als eucharistische Gemeinschaft auf Ortsebene*, in uo. 197-198.

## 2. Fejezet: Limai Dokumentum 1982, Kereszttség, Úrvacsora, Lelkesi szolgálat<sup>582</sup>

### 1. A dokumentum előtörténete

1978-ban Bangalore-ban, a Bizottság plenáris ülésén a revízióra és a szöveg továbbfejlesztésére egy tervet bocsátottak ki. Ez a terv tartalmazza a lépéseknek a felsorolását és három figyelemreméltó elemet. Kimondja a javaslatot, hogy a nyilatkozatok formájában az alapvető állításokat tartalmazó szöveg és a magyarázó kommentárok között tegyenek különbséget. A Hit és Egyházszervezet Bizottságnak a következő kérdést szegezte a teológusok csoportja: „*Has the time now come to take further steps to express and foster - in the doxological mode – the emerging doctrinal consensus?*”<sup>583</sup>. Az ilyen megfontolásokat a Bizottság pozitívan fogadta és ez vezetett az ún. „Lima liturgiának” a kidolgozásához, mint az Eucharisziával kapcsolatos teológiai felismerések liturgikus konkretizálásához.

A „Lima liturgia” különböző tradíciók ötvöztetésével megfogalmazott eucharisztikus liturgia, az EÖT találkozóinak alkalmain való használatra. Egy pusztán konvergencia-papír könnyen eltűnne a papír-kosárban, de a „*lex orandi*” és „*lex credendi*” elv alkalmazásával mélyebb hatást gyakorolhatna. A Lima liturgia egy ilyen kísérlet volt, de nem vált gyakorlattá.

A keresztiségről, az Eucharisziáról és a hivatalról szóló megnyilatkozást nem szabad izoláltan szemlélni, hanem a Hit és Egyházszervezet azon *project*-jének összefüggésébe kell állítani, ami az apostoli hitnek a közös kimondását tartja céljának. Bangalore-ban persze nyitott maradt, hogyan lehet elgondolni a hitben való egységet és az Eucharisziában való egységet. Az Accra-szöveg átdolgozása a Bangalore-ban kibocsátott elvek szerint a már 1977-ben megalakult teológusok csoportjára lett ruházva, Max Thuriann elnökle alatt. A Limai ülésen 100 változtatási javaslat lett bedolgozva, mire a végérvényes szöveget kibocsájthatták. V. H. Lazareth és N. Nissiotis a dokumentumhoz írt előszavában ezt a folyamatot a Szentlélek művének tartja: „*Mi hisszük, hogy a Szentlélek minket ehhez a pillanathoz elvezetett, az*

---

<sup>582</sup> Ezt a fejezetet az alábbi kommentár alapján ismertetem: Schäfer, Gerhard Karl, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne bis Lima 1982, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Hg. Pannenberg, W. und Slenczka, Reinhard, Bd. 55., Göttingen 1988.

<sup>583</sup> „Elérkezett már az idő, hogy további lépéseket tegyünk a már jelentkező tanbeli konszenzus - doxológiai módon történő - kifejezésére és elősegítésére?” , *Towards an Ecumenical Consensus on Baptism, the Eucharist and the Ministry*, in *Bangalore 1978*, 249.

*ökumenikus mozgalomnak egy „kairos”-ához, amelyben csodálatos módon még az elszakadt egyházaknak is lehetővé vált lényegi teológiai egyetértést megcélozniuk*”<sup>584</sup>. A szöveg egyhangú kibocsátása a Limában összegyűlt 120 egyházi delegátus által biztosan egyháztörténelmi eseménynek nevezhető. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ülés minden egyes résztvevője a nyilatkozat összes kijelentését helyeselni tudja. Sokkal inkább mindnyájan azt veszik észre az átdolgozott szövegben, hogy egy olyan stádiumot hozott, amely most készen van arra, hogy ezt az egyházakkal közöljék, az 1975-ben Nairobiban megfogalmazott megbízás értelmében, amelyet 1981-ben Drezdában a Központi Bizottság konferenciáján megerősítettek. Ezt a határozatot mindeddig egyedüli eseményként minősítették, ami az egyházakat arra hívta fel, hogy a recepció folyamatában a szöveget vizsgálják meg és következtetéseket vonjanak le, amelyek abból a különböző egyházak élete számára, és a Hit és Egyházszervezet további munkája számára fakadnak. Amennyiben az egyházak fel lettek hívva, hogy kötelező erővel állást foglaljanak a Limai szöveggel kapcsolatban, annyiban a keresztség, Eucharisztia és hivatal témájában való munka az Accra-ban bevezetett fázissal összehasonlítva egy új stádiumba lépett. A teológiai véleményalakítástól határozott állásfoglalások irányába történt elmozdulás. Az egyházi döntésre jutás folyamata megkezdődött. Lazareth és Nissiotis véleménye szerint a Limában kibocsátott szöveg hű és adekvát visszatükrözése akar lenni a közös keresztény tradíciónak. Ahogyan az Eucharisziával kapcsolatos Limai nyilatkozatban az Accra-papírral kapcsolatos egyházi reakciók fel lettek dolgozva, a „Lima liturgia” is jelentős értelmezési segítséget nyújt az Eucharisztia dokumentum számára.

## **2. Az Eucharisztia-nyilatkozat felépítése**

Az Eucharisztia nyilatkozat három részt foglal magába: Bevezetés, az Eucharisztia jelentése és a harmadik az Eucharisztia ünneplése. A középső rész magyarázza az Eucharisztia jelentését az Atyának való hálaadás, a Krisztusra való emlékezés és a Lélek lehívása a hívők közössége és az Isten országa lakomája súlypontjai alatt és ehhez az Eucharisziának szentháromságos struktúráját kapcsolja, annak ekkleziológiai és eszkatológiai dimenziójával. Az Accra-nyilatkozat felépítése tehát visszatükröződik a Limai dokumentumban. Accrában egy különálló részben, az „Eucharisztia implikációi” címűben tárgyalt témák a Limai szövegben az „Eucharisztia jelentése” címszó alatt tematizálódtak és így az Eucharisztia lényegéhez tartozókként lettek bemutatva.

---

<sup>584</sup>

Vorwort zu: Taufe, Eucharistie und Amt. 7.



### 3. Kommentár az Eucharisztia nyilatkozathoz

#### 3.1. Az „Eucharisztia” elnevezés

Ez az elnevezés a kegyelem abszolút elsőségének és ingyenességének a hangsúlyozása.

A nyilatkozat középső részének (Az „Eucharisztia” jelentése) első mondatát alapvető relevancia illeti meg: *„az Eucharisztia mindenekelőtt az adásnak a szakramentuma, amelyet Isten nekünk Krisztusban a Szentlélek ereje által ajándékozott”* (E 3). Az ekképpen hangsúlyozott kegyelmi és ajándék karaktere az Eucharishtiának közelebbi meghatározást talál abban a kijelentésben, hogy minden keresztény befogadja az *„üdvösségnek az ajándékát Krisztus testében és vérében való közösség által”*. Krisztus nyújtja a lakomában a „közösséget önmagával”, Isten ajándékoz életet és megújítja minden tagját ennek a testnek, amely a bűnök bocsánatának ígértét és az örök élet foglalóját megkapja (E 2). Mindezekben a meghatározásokban az Eucharisztia ajándék jellege van kiemelve, és kifejeződik, hogy az Eucharishtiában lényegileg a Szentháromságos Isten cselekvéséről van szó. Ezeket a kifejtéseket az Accra papír körüli diszkussziókra vezetjük vissza. Habár a Lima dokumentum eleve hangsúlyozza az Eucharisztia kegyelmi és ajándék karakterét, és Istent, mint cselekvő szubjektumot juttatja kifejezésre, és ennek megfelelően a lutheri úrvacsora-felfogást alapvetően figyelembe vette, az Eucharisztia nyilatkozatban dokumentált értelmezése az úrvacsora lényegének mégsem a reformációs felfogás interpretációját mutatja be. A további kifejtésben mondja ki a szöveg – Accra kiindulásának átvételével - az Eucharisztia jelentését, mint hálaadást az Atyának, mint Krisztus megemlékezését, a Szentlélek lehívását, a hívők közösségét, és úgy, mint Isten országának lakomáját. A kifejtésben a kezdettől hangsúlyozott isteni cselekvő szubjektumot helyettesítették az Egyházzal. Isten ajándékából az Egyház műve lett. Ez az alapkérdés még az Accra dokumentumnál is élesebben vetődik fel, mivel Lima Accra-nál világosabban beszél az Eucharishtiáról, mint ajándékról: az Eucharishtiában vajon az Isten vagy az Egyház a cselekvő szubjektum, illetve ha nem egy alternatíváról van szó, hogyan vonatkozhatnak egymásra Isten tettei és az Egyház tettei. A nyilatkozat látásmódjában nem áll fönn ellentét a kijelentések között, amelyek az Eucharisztia ajándék karakterét aláhúzzák és azok között, amelyekben a közösség tevékenysége domborodik ki. Sokkal inkább a *katabatikus* esemény az *anabatikus* eseményben valósul meg. A nyilatkozat véleménye szerint az Egyház tevékenysége a tér és a médium, amelyben, és amely által az Úr jövedele megvalósul.

Hogyan mutatkozik meg ez a tevékenység közelebbről? Lima az Egyháznak az Eucharishtiában való cselekvését lényegileg hálaadó megemlékezésnek és lehívásként írja le. A maga hálaadó megemlékezésében az Egyház Istennek a teremtésben és a teremtéssel végbevitt tevékenységére, és Jézus Krisztusban megvalósított kiengesztelő művére hivatkozik. A hivatkozásban könyörögve kéri az Egyház a Lelket, aki által az eucharisztikus esemény valósággá válik. Az epiklézisben különös módon manifesztálódik, hogy milyen struktúra illeti meg az egyházi tevékenységet. A cselekvésben az Egyház a maga teljes függését fejezi ki Isten cselekvésétől. Az Egyház tevékenységében az Egyház másodlagos cselekvő szubjektumként mutatkozik meg és rámutat az Istenre, mint az üdvösséget egyedül hatékonyra tevő és ennél fogva elsődleges cselekvő szubjektumra.

Ha az ünneplésben az Isten az elsődleges cselekvő szubjektum, és ha, ahogyan az a szövegben szerepel, Krisztus maga hív meg a lakomára minket, amelynek Ő áll az élén, és az ünneplésben az Egyházat Ő gyűjti össze, Ő tanítja és táplálja, akkor nem lett volna célszerű az úrvacsora fogalmat használni az ünneplésre? Az úrvacsora elnevezést egyszer alkalmazza is a szöveg<sup>585</sup>, de a szövegen végigvonuló Eucharisztia *terminus* mögött elhalványul a jelentősége. A tényállás, amit az úrvacsora fogalommal kifejezhetünk a dokumentum felfogása szerint az Eucharisztia *terminus* által is kifejezésre juthat. Az Eucharisztia megjelölés mindenekelőtt - jóllehet másképp, mint az úrvacsora - azt a körülményt jelzi, hogy Húsvét után a közösség az, aki a lakoma ünneplést megvalósítja. A német szónál („danken”), amelynél a hálásság szubjektív érzülete előtérbe kerül, a görög eucharistein (ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ) a hála tárgyát, objektumát, a nyújtott karisz-t (ΚΑΡΙΣΜΑ) erősebben hangsúlyozza. Az eucharistein hangsúlya a megajándékozott lét objektív momentumán és Istennek hozzánk ajándékozóként való viszonyulásán található. A tekintetünk a hálaadásnál Isten objektív tetteire irányul. Az Eucharishtiában a közösség Isten tetteire pillant, s a maga cselekvésében erre a jótetre válaszol. Az így felfogott fogalom ökumenikusan elfogadható.

A Limában kifejeződött áldozati teológia és az evangélikus megigazulástan abban konvergál, hogy az emberek üdvösséget egyedül Istentől kaphatnak. Krisztus és az Egyház közötti életközösség és a hitnek a világhoz való vonatkozása az áldozat gondolatában világosabban ki lett mondva, mint a megigazulás formulájában. Ezzel szemben a megigazulástan hangsúlyozza Isten igaz voltának a győzelmét, és az ember új igaz voltát az áldozati teológiánál erősebb eszkatológikus hangsúllyal mondja ki.

<sup>585</sup>

Eucharistie, in *Taufe, Eucharistie und Amt*, 18, Zif. 30.

Az epiklézisnek a dokumentumban kapott hangsúlya megakadályozza az Eucharisztia mágikus mechanisztikus félreértését, mivel azt juttatja kifejezésre, hogy a kegyelem fölött nem rendelkezhetünk.

### 3.2. *Az Eucharisztia alapítása*

#### Az Eucharisztia és a pászka misztérium kapcsolata

Accra az Eucharisziát Isten népének új pászka lakomájaként jellemzi és ezzel Jézusnak az utolsó vacsoráját és az egyházi Eucharisziát a zsidó pászka lakoma keretébe állítja. Lima ebben a tekintetben valamivel tartózkodóbban jár el. A Limai dokumentumban a pászka ünneplésre való hivatkozás mellett a Sínai szövetség lakomájára is történik hivatkozás (Ex 24). Ez utóbbi ugyanis magában az alapítási szavak hagyományában (pl. a márkiban tipikusan) felhasználásra került, még hozzá másként, mint a pászka-tradíció. A szöveg kijelentése, hogy a keresztények a pászka ünneplésben és a szövetségekötés lakomájában az Eucharisztia előképét látják, tudja megvilágosítani a két tradícióra hivatkozást. Az „*Eucharisztia az Egyház új pászka-lakomája, az új szövetség lakomája*”<sup>586</sup>. Az utolsó vacsora „*liturgikus ünneplés volt szimbolikus szavakkal és cselekedetekkel*”<sup>587</sup>, amit maga Jézus Krisztus alapított.

### 3.3. *Az Eucharisztia jelentése*

#### 3.3.1. Eucharisztia mint hálaadás az Atyának

Az Eucharisziát hálaadásként tárgyaló fejezet az Eucharisztia fogalomnak tisztázásával kezdődik, amely az Accra szöveg preambulumban található: „*az Eucharisztia, amely kettőt foglal magában, ígét és szakramentumot, Isten tetteinek hirdetése és ünneplése*”. Az Eucharisztia Isten tetteinek hirdetése és ünneplése az Atyának való hálaadásban és dicsőítő áldozatként valósul meg. Az Eucharisztia eredetileg a héber *berakah*, az asztali áldás, mint Isten hálaadó dicsőítése fordításaként értendő. A Limai dokumentumnak az Eucharisziával,

---

<sup>586</sup> Eucharistie, in *Taufe, Eucharistie und Amt*, 18, Zif. 1.

<sup>587</sup> Eucharistie, in *Taufe, Eucharistie und Amt*, 18, Zif. 1.

mint Atyának való hálaadással kapcsolatos kijelentései az Accra szövegből lettek szó szerint átvéve. A Limai dokumentum fejtegetései a Limai liturgiában alakot nyertek. A liturgia az Eucharisztia lakoma-karakterét juttatja kifejezésre. Az adományok előkészítésével és azután a kenyér megtörésével a liturgia az Eucharisztia lakoma-karakterét juttatja érvényre. Az adományok előkészítése Istennek, a Teremtőnek dicsőítéseként valósult meg, és az Egyháznak Isten országában való egységéért való könyörgésként. A teremtés- és megváltástörténet egybecsengése hangsúlyozásában lényeges kijelentések megkapták a liturgikus megfogalmazásukat. Jóllehet a prefációban azért adunk hálát, hogy Isten mindent megteremtett és azért, hogy Isten embert teremtett, avégett hogy Isten életében részt vegyen, Isten dicsőségét visszatükrözze, de a prefáció azután minden hívő papságáért és az egyházi hivatalviselő meghívásáért való dicsőítéssel zárul, és az előkészület (Vorbereitung) az Egyház egységéért való könyörgésbe torkollik.

### 3.3.2. Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise

Hálaadás és megemlékezés áthatják egymást. A hálaadás az Atya jó tetteire való emlékezés módján történik. Az Eucharishtiának összességében anamnetikus struktúrája van. Ezt a tényállást úgy tematizálja a konvergencia dokumentum, hogy az a Hit és Egyházszervezet diszkussziójában kidolgozott „*anamnézis*” fogalmát érvényre juttatja és az anamnézist, amely az Eucharishtiát, mint egészet meghatározza, Krisztus üdvözítő művére való specifikus megemlékezésként gondolja el, azért, hogy ebben az összefüggésben az áldozati tematikát továbbvezesse azáltal, ahogyan Krisztus jelenlétének a kérdését az úrvacsorában tárgyalja. Az Eucharisztia a megfeszített és feltámadott Krisztus megemlékezése, azaz az élő és hatékony jele az ő áldozatának, ami egyszer s mindenkorra a kereszten végbement, és ami továbbra is minden ember számára hatékony. A megemlékezésnek a biblikus gondolata az Eucharishtiára alkalmazva Isten művének jelenbeli hatékonyságára vonatkozik, amikor azt az ő népe egy liturgiában megünnepli. Tartalmilag a közösség megemlékezése Krisztus halálára és feltámadására vonatkozik. Ezt a koncentrációt, amely Hyppolitosz anamnézisében találja előképét, pontosítja az anamnézis accrai megfogalmazása. Jóllehet kimondták a Krisztus kereszttjére és feltámadására való koncentrációt, az anamnézis mégis Istennek a Krisztusban való egész kiengesztelő tevékenységére vonatkozik. Lima a keresztet és a feltámadást, illetve a megfeszített és feltámadt Krisztust világosan az anamnézis központi tartalmaként emeli ki. A Limai dokumentum felfogása szerint az Eucharishtiát, mint anamnézist a keresztdózat élő és hatékony jelének karaktere illeti meg. Ezzel az Eucharisztia áldozati dimenziójára tekintve

olyan kijelentést érint, amelyet az Accra szöveg ebben a formában nem tartalmaz, ami azonban közelebbről nincs megmagyarázva. A nevezett kijelentésben benne rejlő értelem kibontásának kísérlete abból indult ki, hogy az anamnézisnél nem szubjektív emlékezésről van szó, hanem egy objektív liturgikus aktusról. A jelek közelebbi megjelölésével, az „élő” és „hatékony” melléknevek által a szöveg szándéka, hogy a jelnek pusztán informáló jelként való értelmezését túllépje és olyan jelként értelmezze, amely megvalósító, realizáló jel. „Krisztus áldozatának jele” a kenyér és a bor felajánlására vonatkozik. Az egyházi felajánló aktusról szerepel a Basilius-anafóra az anamnézisében: *„Emlékezve a Te üdvösséget hozó szenvedésedre, felajánljuk neked tieidet a tieidből, és dicsőítünk téged és hálát mondunk neked. Amennyiben mi a te Krisztusodnak szent teste és vére képmásait felajánljuk, kérünk és hívunk téged..., hogy a te Szent Lelked miránk és az előttünk fekvő adományokra jöjjön, és azokat megáldja, megszentelje és megmutassa: ezt a kenyeret a mi Urunknak igaz drága testeként... és ezt a kelyhet a mi Urunk igazi drága véreként”*<sup>588</sup>. A Basilius-anaforában az Isten kezéből elfogadottaknak Istennek való visszaadása a dicsőítés és hálaadás révén, megfelel a Limai dokumentum magyarázatainak a dicsőítő áldozat kérdéskörével kapcsolatban. A felajánló aktus az adományokat Krisztus testének és vérének képmásaiként mutatja be, jelzi ezzel az áldozati elemet. Az Eucharisztia anamnetikus tett-eseményként, jelszerű, szakramentális módon valósul meg.

### 3.3.3. Az Eucharisztia mint a Szentlélek lehívása

Az anamnézis értelme a múltbeli üdvesemény megjelenítése, az aktuális *praesentia*. Az ajándék azonban nem oldható el az ajándékoztól, az ajándékkal az ajándékozó is jelen van, az üdvözítő tettel annak szubjektuma, az üdvözítő személy is jelen van, és pedig aktuálisan van jelen Jézus Krisztusnak a személye, mint az üdvözítő tett hordozója és az Eucharishtiában elsődlegesen cselekvő. Úgy, mint az, aki az ő testében és vérében odaadta magát.

Ahogy a hálaadás és megemlékezés kölcsönösen áthatják egymást, úgy áll kölcsönös egymásra utalás vonatkozásában az anamnézis és az epiklézis. Az egész Eucharishtiának az anamnetikus dimenziója a liturgia speciális anamnézisében találja meg az összesűritését. Az Eucharisztia egész cselekményének epikletikus karaktere van, mert az a Lélek működésétől függ. A Limai dokumentum kidolgozta, hogy hogyan és miként szemléljük az epiklézisnek Isten szentháromságos valóságához való vonatkozását az Eucharisztia ünneplésében. Az

---

<sup>588</sup>

Schulz, H.-J., *Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug*, 105.

Eucharisztia centruma Krisztus jelenléte, az eucharisztikus eseménynek az eredete és beteljesedése az Atya, a Szentlélek a szeretetnek az ereje, aki ezt az eseményt valóságossá teszi. Lima világossá teszi, hogy az epikletikus dimenzió hangsúlyozásával semmi esetre sem szándékolja Krisztus jelenlétének spiritualizálását. Sokkal inkább a Fiú és a Lélek közötti feloldhatatlan egységet akarja megerősíteni. Analóg módon nem arról van szó, hogy az alapítási szavak jelentőségét csökkentsük, hanem a lényegi összekapcsoltságot emeljék ki az alapítási szavak és az epiklézis között. Ez az összekapcsoltság közelebbről úgy gondolható el, hogy a történelmi szavak a Szentlélek által válnak élővé és hatékonná, amit a Limai szöveg így fogalmaz meg: „*Krisztus élő ígérének erejével és a Szentlélek hatalma által válik a kenyér és a bor Krisztus testének és vérének szakramentális jelévé*”. Lima kifejezésre tudja juttatni, hogy az alapítási szavak ígértét az Eucharisztia ünneplése szempontjából alapvető jelentőség illeti meg. Azzal, hogy a dokumentum az alapítási szavakat az epiklézisére (amely az egyházi közösséget és a lakomát is érinti) vonatkoztatja és az egész eucharisztikus imádság összefüggésébe állítja, az alapítási szavak nem veszítenek súlyukból, sokkal inkább egy mechanikus félreértelmezéstől és egy elszigetelt konszekrációs aktustól óvja meg az eucharisztia-értelmezést. Az arra való hivatkozással, hogy a legrégebbi liturgikus tradíció szerint az egész imádságos rész (és nem az alapítási szavak recitációja önmagában, sem pedig az epiklézis önmagában) birtokol konszekrációs hatást, a Kelet és a Nyugat közötti tradicionális különbséget a sajátos konszekrációs pillanat kérdésében meghaladja a dokumentum. Ezzel együtt az alapítási szavaknak egyrészt az ígértként, hirdetésként, másrészt pedig átváltoztatási szavakként való polarizáló értelmezése is elveszíti az élet. Az epiklézis megakadályozza az Eucharisztia mágikus mechanisztikus félreértését, mivel azt juttatja kifejezésre, hogy a kegyelem fölött nem rendelkezhetünk. Benne jut kifejezésre, amit az egyházi cselekvés vagy tevékenység jelent az Eucharisziában: az Eucharisztia megcselekvésében juttatja kifejezésre az Egyház a maga teljes függését az üdvösséget munkáló szentháromságos Istentől. Az epiklézis régi liturgikus tradíció szerint magában foglalja a Léleknek a kenyérre és a borra éppúgy, mint a szentáldozáshoz járulókra való lehívását. Az első funkciót mindenekelőtt a lutheránusok Accra utáni állásfoglalásában vitatták. A *Benedictio Mensae*-re való utalás Luther *Kis Katekizmusában* az evangélikus jámborsági praxisba ment át. Szembeállhat ezzel, hogy a lakoma horizontjában evangélikus oldalon is valamiképpen a teremtés adományainak megáldásáról és megszenteléséről is szó van és nem csak a személyekéről. Az epiklézis nem csak az áldozókra vonatkozhat vagy korlátozódhat, hanem a materiális áldozati adományokra is ki kell terjednie. Így juthat kifejezésre az Eucharisztia egész teremtésre irányuló jelszerűsége. Mindenesetre feltűnik, hogy a Limai dokumentum a Léleknek az Egyházra való lehívása relevanciáját erősebben

hangsúlyozza, mint az adományokra való lehívást. Az adományok megszenteléséért kikönyörgött epiklézis, a *communio*-ra irányul és azt célozza. Az adományok megáldásáért való imádság ennyiben nem öncél, sokkal inkább az Egyház ajándékára van lehívva a Lélek, azért, hogy mindenki, aki azokat élvezi, ugyanazzal a Lélekkel legyen eltöltve. Lima ezt a súlypontot az Accra formula szó szerinti átvételével vezeti tovább: a Léleknek a tevékenysége eredményezi az Egyház megszentelését és megújulását, és az vezeti el az Egyházat az egységre, részesíti Isten missziójában és képesíti, hogy betöltse a világban való küldetését.

A „Lima liturgia” egyik ismertető jegye az alapítási szavaknak és az azt követő anamnézisnek két epiklézis általi bekeretezése, melyek közül az egyiknek a funkciója az adományok epiklézise, a másinak pedig a *communio* epiklézis. Az adományok epiklézise és az alapítási szavak a következő formulázással vannak összekapcsolva: „*Engedd, hogy ez a Teremtő Lélek a Te szeretett Fiad igéit betöltse*”<sup>589</sup>. Az anamnézis és a személyek epiklézise azzal a könyörgéssel van összekapcsolva, hogy Isten az ünneplőket az ő Szentlelkével töltsse be. Ennek a liturgikus sorrendnek a keretében az alapítási szavak egy narratív prédikáció karakterét nyerik el. Feltűnő azonban mindenekelőtt az epiklézis felosztása adomány- és személy-epiklézisre. A „Lima liturgia” nem a legtöbb, antióchiai teológia által meghatározott keleti liturgia sablonját követi, amelyben az alapítási szavak és az anamnézis után epiklézis következik, hanem az egyiptomi, alexandriai liturgikus tradíciót. Max Thuriann rámutat, hogy szerinte ez a hagyomány (s itt mindenekelőtt a márkai liturgiára mutat rá) az epiklézis felosztásával az adományok epiklézisére az alapítási igék előtt és a személyek epiklézisére az anamnézis után egy ökumenikus liturgikus megoldást kínál. A „Lima liturgiá”-ban megvalósult a nevezett tradíció recepciója. Ez a recepció annál könnyebben történhetett meg, mert a Római Egyház új eucharisztikus imádságai, kánonjai az egyiptomi, alexandriai hagyomány szerint lettek kialakítva, amennyiben azokban az adomány-epiklézis és a *communio*-epiklézis között különbséget tesznek. A kánonokban a tradicionális római konszekráció értelmezés meg lett tartva: az alapítási szavak recitációja a konszekráció számára konstitutív marad. Végül arra a kérdésre keresték a választ, hogy vajon a „Lima liturgiá”-ban hasonló teológiai döntések felcsendülnek-e. A „Lima liturgia” másképp integrálja az alapítási szavakat az eucharisztikus imádság egészének összefüggésébe, mint a katolikus kánonok, és a liturgikus részeket – epiklézis I, alapítás, anamnézis, epiklézis II. – teljességgel szervesen összekapcsolja egymással. Így a specifikus konszekrációs pillanatra való fixálódást elutasították. Epiklézis I és II egymással tartalmilag összekapcsolva jelennek meg. A „Lima liturgia” értelmében az adományok epiklézise helyett inkább a lakoma

---

589

Die Eucharistische Liturgie, im., 231, Nr. 22.

epikléziséről beszélhetünk, de a kéréssel együtt, hogy a kenyér és a bor értünk testté és vérré váljon, a tekintetünk a vételre rögzített marad. És fordítva, a második epiklézisben a súlypont azon van, hogy az áldozókat a Szentlélek betöltse. Véleményem szerint a „Lima liturgiá”-ban egy tiszteletreméltó kísérlet áll előttünk, hogy az egyházak közötti tradicionális differenciákat legyőzze.

#### 3.3.4. Az Eucharisztia mint a koinonia forrása

Jellemzi a dokumentumot egy Accra-t tompító fogalmazás tendenciája. Accra tézise szerint az Eucharisztia katolicitásából, amit Accra világosan kimondott, az fakad, hogy egy másik egyház megkereszteltjeinek az úrvacsorához nem bocsátása és annak lehetetlensége, hogy egy lelkész egy másik egyházban a lakomát kiossa, nem tartható (ez Limában nem a fő részben, hanem egy kommentárban jelenik meg), s ezáltal elhomályosítja az accrai kijelentés jelentőségét.

#### 3.4. Az Eucharisztia ünneplése

Lima rámutat arra a kérdésre, hogy további vizsgálódásra szorul az, vajon az úrvacsorának melyik részei megváltozhatatlanok, mert maga Jézus alapította azokat és melyek variábilisek. Accrának a felhívását, hogy az Eucharisziát gyakran, amely azt jelenti, hogy legalábbis minden vasárnap, az Úr napján ünnepeljék, a Limai dokumentum átvette. Ortodox indításra újként lett felvéve a Limai szövegben az a momentum, hogy a kenyér és a bor előkészítése a kiengesztelés jele, úgy, mint a küldetés és áldás. Mindezen elemek és kiegészítőleg - protestáns javaslatra - az *Agnus Dei* újra megtalálható a Limai liturgiában, amely az elemeket egy gazdagon kiformált istentiszteleti liturgiává fűzte össze, amely a klasszikus misestruktúrát követi. A dokumentum kifejezetten elismer egy bizonyos liturgikus sokféleséget. Ennek megfelelően a *Limai liturgia* nem igényel kánoni jelentőséget magának, mindenesetre a keresztségről, Eucharisziáról és hivatalról szóló teológiai konvergenciákat szándékozik megvilágítani.



#### 4. Összefoglalás, kiértékelés

A dokumentum, az Eucharishtiának a fentiekben elemzett és a dokumentum fejezetcímeiben is kifejezett szempontjain kívül az aspektusok összességét és az Eucharisztia teljes tartalmi gazdagságát kívánta vázolni, ezért térjünk ki arra, hogy a fent nem említett szempontjait az Eucharishtiának hogyan értelmezi.

##### a) Eucharisztia és hivatal

Az Accrai nyilatkozat lemondott arról, hogy az Eucharisztia bemutatása összefüggésében a hivatal kérdését is tematizálja. A Limai szöveg az Eucharishtiával kapcsolatos megfontolások során belemegy a hivatal kérdésébe is, és hídverést kísérel meg az Eucharisztia nyilatkozat és a hivatalról szóló nyilatkozat között. Mindenesetre a Limai dokumentum az Eucharisztia-ünneplés előjárójáról szóló megfontolásait nem az Eucharisztia és az Egyház viszonyáról szóló megfontolásokba illesztette bele, hanem a hivatal kérdéséről az Eucharisztia ünneplésével kapcsolatos praktikus megfontolások (E/ III. fejezet, 29. pont) összefüggésében beszél. Az a paragrafus, amit az Eucharisztia-ünneplés vezetőjének szenteltek, kiindulása szerint krisztológailag meghatározott: Krisztust állította elsődleges cselekvő szubjektumnak. *„Az Eucharisztia ünneplésében Krisztus gyűjti össze, tanítja és táplálja az Egyházat, Krisztus az, aki a lakomához meghív és annak az élén áll. Ő a pásztor, aki Isten népét vezeti, a próféta, aki Isten igéjét hirdeti, a pap aki Isten titkát ünnepli”* (E III/29). A szöveg megállapítja, hogy a legtöbb egyházban az előjáróság, az elnökség alapvetően Krisztust illeti. Ezt pedig egy ordinált hivatalviselő juttatja kifejezésre. A reprezentáció az isteni kezdeményezésre utal és azt teszi világossá. A második funkciójában az ordinált hivatalviselő juttatja kifejezésre a dokumentum szerint a helyi Egyháznak más helyi közösségekkel való kapcsolatát az *ecclesia universalis*-ban és ezzel az Eucharisztia katolicitását is. A lutheránus-katolikus dialógus keretében megkíséreltek az egység szolgálatából kiindulva a hivatalviselő funkcióját tekintve konvergenciákat megfogalmazni. A római katolikus pozíció bemutatása ennek során figyelemreméltó módon nem a papi konszekrációs hatalomhoz folyamodik, hanem a hivatalviselő funkciójáról szóló kijelentésekre korlátozódik: *„az egység szolgálatából kiindulva érthető a katolikus tanítás az ordinált hivatalnak az Eucharisztia során való konstitutív jelentőségéről. Az Eucharisztia ugyanis az egység szakramentuma, forrása és csúcspontja az Egyház egész életének. Ezért tartozik az egység hivatalának szolgálata az*

*Eucharisztia titkának teljes realitásához*<sup>590</sup>. Lutheránus értelmezés szerint is az Egyház egységének szolgálatában áll a hivatal. A hivatalnak az úrvacsora ünneplés során lényegi jelentése van a nyilvánosan kifejeződő egyházi egységet tekintve. A Hittani Kongregáció a *II. Vaticanum*-hoz csatlakozva aláhúzza, „*hogy a hierarchikusan tagolt papság nemcsak rang szerint, hanem lényege szerint különbözik a hívek általános papságától*”<sup>591</sup> és követi az áldozati papság skolasztikus trienti értelmezését: az eucharisztikus misztérium megvalósítása a papszenteléshez van kapcsolva, amely által a pap Krisztussal, az örök Főpappal való specifikus szakramentális azonosságba felvétetik, úgy hogy az átváltoztatási szavak mondásakor nem a közösség megbízásában, hanem „*in persona Christi*” cselekszik. Az ortodox hivatalfelfogás világos közelséget mutat a Római Katolikus Egyházéhoz. Az ortodox álláspont szerint a szakramentális jelenlétet nemcsak az érvényes jelenlétre kell visszavezetni, hanem az Egyház katolicitását és egységét (pl. a hitben) is előfeltételezi. Ebből kiindulva a papság az ortodoxia számára sajátos állapotot jelent, mégis a pap nem birtokol objektív önállóságot az eucharisztikus közösséghez való viszonyában és nem képviselő jogi értelemben, minthogyha egy távollévőnek a helyében szerepelne, cselekedne, hanem a tulajdonképpen működő Krisztusnak szolgájaként és eszközként liturgikus cselekvése által valósítja meg reálisan, jelszerűen a Krisztus és az angyalok által megvalósított örök és tökéletes istentiszteletet. Ő reprezentálja reálszimbolikusan Krisztust és mint az ő képmása őreá mutat, aki maga cselekszik. Míg az Eucharisztianál a hivatalviselő funkciójának leírása, ahogyan azt a Limai dokumentum jellemezte, az evangélikus hivatal-értelmezés számára alig jelent nehézségeket, de a kongregacionális hivatalértelmezés számára már igen (amennyiben normatív értékkel bírnak). Baptista értelmezésben például a szentségek intézése - az igehirdetés mellett - szokás szerint a pásztor szolgálatához tartozik, nincs azonban kizárólag ordinált hivatalhoz kapcsolva. A közösséget illeti az összes hivatalért való felelősség és azoknak a gyakorlása. Igehirdetés és szentségek kiszolgáltatása gyakran laikusokra van bízva. A hivatalviselő az eucharisztikus ünneplés előljárójaként egy specifikus vonatkozási pontját mutatja be az egységnek, és általa a helyi közösségnek más helyi közösségekkel az egyetemes Egyházban való kapcsolata kifejezésre juthat.

---

<sup>590</sup> *Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission*, 1981, in *DwÜ*, 339., Nr. 28.

<sup>591</sup> *Schreiben der Kongregation für Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie*, 5.

## b) Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?

Az egy kenyérben és a közös kehelyben való részesedés egy meghatározott helyen, „*világossá teszi és megvalósítja*”(E 19) az egy-létét az itt Krisztusban részesedőknek és a velük együtt részesedőkkel, minden időben és minden helyen. A formulázás, „*világossá teszi és megvalósítja*”, a II. Vatikáni zsinat kijelentésére emlékeztet, hogy az Eucharisztia szakramentuma az Egyház egységét nemcsak jelzi, hanem meg is valósítja, és a Faith and Order Bizottságon belül a löweni diszkusszió gondolataihoz való csatlakozást is megállapíthatjuk.

A III. világkonferencia vitájának középpontjában a már Lausanne-ban megfogalmazott alternatíva állt, hogy vajon az úrvacsora-közösség kizárólag az egységnek a jele és a koronája, vagy pedig az egységnek az eszköze is az *intercommunio* tézisének értelmében. Az ide vonatkozó belátások, amelyek Montrealban és Bristolban szóba jöttek, Löwenben az „*intercommunio vagy közösség*” kérdés problémájának új szemléletmódjához vezettek. Löwen az Eucharisziát és az Egyházat együtt gondolja el, az Eucharisztia *koinonia*-aspektusára tekintve. Az egyházi közösség, az Egyház egysége elsődlegesen ajándék, amelyet Krisztus a lakomában a Szentlélek által ajándékozik. A lakoma Ura önmagát ajándékozza és megalapozza az ekkleziális közösséget. Az Eucharisztia egyszerre eszköze és jele az egységnek, mivel az az Egyház egységét *communio*-ként megvalósítja.

## c) Realpraesentia

Az ajándék azonban nem oldható el az ajándékoztól, az ajándékkal az ajándékozó is jelen van, az üdvözítő tettel annak szubjektuma, az üdvözítő személy is jelen van, éspedig aktuálisan van jelen Jézus Krisztusnak a személye, mint az üdvözítő tett hordozója és az Eucharisziában elsődlegesen cselekvő. Úgy mint az, aki az ő testében és vérében odaadta magát. Ezzel az üdvözítő mű *actualpraesentia*-jának a gondolatmenete a *personalis praesentia*-n keresztül Jézus Krisztus testének és vérének *realpraesentia*-jához vezet. A *realpraesentia* kérdését a Limai nyilatkozat részletesebben tárgyalja mint az Accrai nyilatkozat. Az alapítási szavakat „*ez az én testem... ez az én vérem*” idézi a szöveg azzal a szándékkal, hogy a Krisztus jelenlétéről szóló kijelentéseket megalapozzák. Ezt a jelenlétet a szöveg specifikus jelenlétként mondja ki: „*Az úrvacsorában egyedülálló módon van jelen*”(E 13). Az eucharisztikus jelenlét Krisztus jelenlétének többi formáival összehasonlítva egyedülálló. Az eucharisztikus jelenlét specifikuma a szöveg szerint a jelenlét módjában áll,

ahogyan az a kenyér és a bor fölött mondott jézusi szavakban kifejezésre jut. „Az eucharisztikus lakoma Krisztus teste és vére szakramentuma, az ő valóságos jelenlétének szakramentuma (*realpraesentia*)” (E 13), és megállapítja még a dokumentum az alapkongregenciát: az Egyház megvallja Krisztus reális, élő és cselekvő jelenlétét az Eucharishtiában. Ezek a formulázások mutatják a már bemutatott *real*-, *personal*- és *actualpraesentia*-nak az összefüggését. E kifejezésekben a tradicionális nyelv – *vere*, *realiter* – csendül fel, a *substantialiter* megjelölés azonban érdekes módon nem nyert felvételt. Az előbb idézett kijelentés átveszi az Accra szövegben tartalmazott formulát, és kiegészíti a *realpraesentia* fogalmával. Ez a realizmus alkalmas volt, hogy a *realpraesentia*-nak szimbolikus leértékelését elhárítsa, pozitív tartalmát tekintve azonban meghatározatlan maradt. A kérdés, hogy Krisztusnak a jelenléte miként van összekötve a kenyér és a bor elemeivel – amely kérdés az eucharisztikus *praesentia*-val kapcsolatos Accra kijelentésekhez csatlakozó vita centrumában állt és ott a különböző pozícióknak megfelelően eltérő válaszokat kapott - a Lima szövegben végülis nyitva lett hagyva. A megállapított alapkongregenciával a dokumentum keretet kínál és az eucharisztikus jelenlét titkának különböző magyarázatai számára teret hagy. A jelenléttel kapcsolatos kijelentéseket kísérő kommentárok bemutatják a magyarázatok két típusát, amelyekben Krisztus jelenlétének és az elemeknek a kapcsolata különbözően lett meghatározva. Az első modell a következő gondolatok által meghatározott: „a kenyér és a bor jelei alatt Krisztus egész létének a legmélyebb valósága az, ami hozzánk jön, hogy minket tápláljon és hogy egész létünket átváltoztassa”<sup>592</sup>. Nyilvánvalóan ebben a formulában a katolikus és az ortodox, mindenekelőtt pedig a lutheránus tradíció alapszándékát ismerhetjük fel. A második típus helyesli ugyan Krisztusnak valóságos jelenlétét az úrvacsoránál, azonban nem kapcsolja ezt a jelenlétet olyan meghatározottan a kenyér és a bor jeleihez (E 13 komm.).

A *realpraesentia*-ról szóló kijelentések a Limai nyilatkozatban nincsenek elszigetelve, hanem be vannak ágyazva az egész lakoma-ünneplésnek a bemutatásába és annak anamnézis karakterébe. Ezzel a nyilatkozat az új egzisztenciális kutatás felismerését veszi át és szembefordul egy olyan gondolkodással, amely izoláltan teszi az elemeket a reflexió tárgyává, és a kenyér és a bor Krisztus testéhez és véréhez való viszonyát elkülönült problémává teszi. A *realpraesentia*-val kapcsolatos kifejtések Jézus szavain alapulnak, amelyek az ünnepelés középpontjában állnak. Ez azonban az adományozó szavak izolált szemléletét és azoknak a kenyérhez és borhoz való sajátos viszonyát követeli meg és ezzel a dokumentum a saját szándékának nem felelt meg. Ezt az elszigetelést a Limai liturgiában elkerülték. A

<sup>592</sup>

Eucharistie, im., 21, Kommentar zu Zif. 13.

Prefációban az szerepel, hogy mi az Eucharishtiában „*az Ő jelenlétét mint ételt fogadjuk*”<sup>593</sup>. Krisztusnak a jelenlétét mint lakomát fogadjuk, amely a Lima liturgiában jobban kifejeződött. A Prefációra és *Sanctus*-ra következő ajándék-epiklézisben sem válnak az adományok izolálttá, hanem a lakoma horizontjában tekintjük azokat: „*Engedd, hogy a Te tüzes Lelkednek a kiáradása a hálaadásunknak a lakomáját úgy átváltoztassa, hogy ez a kenyér és ez a bor számunkra Krisztus testévé és vérévé váljék*”<sup>594</sup>. Ebben a liturgikus formulában a lakoma-horizont teljességgel megőrződik, azonban újabb problémát vet fel. Az elemek átváltozásának gondolata az evangélikus úrvacsora-értelmezés számára nem pusztán szokatlan, hanem majdnem elviselhetetlen. Itt ugyanis megfigyelhető egy meghatározott viszony-meghatározás a kenyér és a bor és Krisztus teste és vére között. Mindenesetre azt észre kell vennünk, hogy az adományok epiklézisében az elemek átváltozásáról nincsen szó. Az „*átváltozik*” – az angol szöveg a „*to transfigure*” igét használja – kijelentés értelmében a lakoma változik át. A „*transfigure*” kifejezés az eucharisztikus *praesentia* körüli újabb katolikus diszkussziókra utal.

A Limai kijelentések két aspektusa lett az eddigiekben visszaállítva a *realpraesentia* problémakörével kapcsolatban, a hit aspektusa és az elemekkel való bánásmódnak az aspektusa. Mindkét momentum hangsúlyozza, hogy Krisztus jelenléte, az ünneplők hitétől függetlenül megvalósul, azonban úgy, hogy a hitet megköveteli „*azért, hogy Krisztus testét és vérét képes legyen megkülönböztetni*” (E 13). A *realpraesentia* összefüggésében lényegi előrelépés az Accra papírral szemben a hit dimenziójának érvényre juttatása.

Ami az elemekkel való bánásmódot illeti a Limai dokumentumban az Accra jelentés mondata szerepel: „*ami Krisztus testeként és véreként van adva, az marad Krisztus testeként és véreként adva, s mint olyat kell kezelni*”. Ez a mondat az áldozás után tartó *realpraesentia* értelmében egy értelmezési lehetőség volt az egyházi állásfoglalásokban, amit vagy üdvözöltek vagy élesen kritizáltak. A kenyér és a bor Krisztus testének és vérének szakramentális jeleivé válnak és a *communio* céljából azok is maradnak. Az elemek megőrzésének elsődleges célja a betegeknek és a távollévők ünnepénél való kiosztása. „*Az elemek megőrzésének praxisa tekintetében minden egyes egyháznak el kell fogadnia a többiek jámborságát*” (E 32). A Katolikus Egyház tisztázhatja saját tanítását, hogy lehetnek-e ilyen

<sup>593</sup> Die Eucharistische Liturgie, im., 231, Nr. 19.

<sup>594</sup> Die Eucharistische Liturgie, im., 231, Nr. 21.

különbségek a praxist érintően és annak teológiai megítélésében, és azok az eucharisztikus hit lényegi pontjaiban összeférnek-e egymással, vagy ahhoz kell ragaszkodnia, hogy a konzekrált „*Hostia*”-nak a tisztelete és imádása dogmatikus definíciónak tárgya és ennél fogva nem másodrangú kérdés.

Az Accra papír az *intercommunio* kérdését is magában foglalja, ez a Limai szövegben teljesen hiányzik. Az *intercommunio* helyett a dokumentum az utolsó mondatában arról beszél, hogy egyes egyházakat a nyilatkozatban kifejezett megegyezés hozzásegítheti „*az egymás közötti úrvacsora-közösség nagyobb fokának eléréséhez*” (E 33).

#### d) Ige és szakramentum összekapcsoltsága

Az Eucharisziát hálaadásként tárgyaló bekezdést (E 3-4) az Eucharisziának egy alapmeghatározása vezeti be, amely az Accra szöveg preambulumban található: „*az Eucharisztia, amely kettőt foglal magába, igét és szakramentumot, Isten tetteinek hirdetését és ünneplését*” (E 3). Az igehirdetésnek és az ünneplésnek két momentuma nem az Eucharisztia egymástól független alkotó részeként fogható fel, hanem egymást értelmező aspektusokként értjük azokat. Ebben a tekintetben az Eucharisztia hirdetési cselekményként jelenik meg. A hirdetés (Verkündigung) és az ünneplés együttlátása mindenestre elhomályosul a szöveg azon kifejezése miatt, hogy az Eucharisztia igét és szakramentumot tartalmaz.

A dokumentum ragaszkodik ahhoz, hogy a szakramentum tulajdonképpeni lényege általában az igében áll. A szöveg magyarázata, hogy az Eucharisztia eszerint igét és szakramentumot foglal magában, csak akkor tűnik értelmesnek, ha az Eucharisztia alatt az eucharisztikus istentiszteletet értjük. Az eucharisztikus istentiszteletre azonban, a fenti kijelentéssel ellentétben, az Eucharisziának az anamnézisként való szemlélete vonatkozik, amely hangsúlyozza, hogy az eucharisztikus ünneplés az igehirdetést is magába foglalja és kifejezésre juttatja azt, hogy a prédikált ige és az eucharisztikus lakoma kölcsönös egymásrautaltsági összefüggésben állnak és egymást kölcsönösen erősítik. Az ige és a lakoma úgy jelennek meg, mint egy ellipszisnek a két gyújtópontja. Az igehirdetésnek és a lakomacselekménynek a teológiai egyenértékűsége itt előfeltételezve van. Ez az egyenértékűség azon alapul, hogy Krisztus anamnézise alkotja a prédikált ige központi tartalmát éppúgy, mint az eucharisztikus lakomának a központi tartalmát. Az egyenértékűséget a Limai dokumentum világosabban próbálja megfogalmazni, mint az Accra papír. Az Accra kijelentés szerint az igehirdetés az Eucharisziára mutat rá és benne teljesül be, amely a református egyházak

területén heves ellenállásba ütközött. Az ige hirdetésnek és a lakomának az összetartozása és elvi egyenrangúsága kiemelésre kerül a Lima szövegben, és az Eucharisztia ünneplése „*az Egyház Istentiszteletének központi aktusa*”(E 1) marad. Az Eucharisztia, mint Eucharisztia hirdetést és ünneplést foglal magában. Nem az ige-istentisztelet és a szakramentális istentisztelet egymásmellettiségéről van szó. Az ige hirdetés és a szakramentum egyformán lényeges elemei az egyetlen istenszolgálatnak.

#### e) Áldozat-e az Eucharisztia?

Az Eucharisztia eredetileg a héber *berakah*, az asztali áldás, Isten hálaadó dicsőítése fordításaként értendő és így áldozatként is, azaz a dicséret áldozataként. Tehát az Egyház anabatikus cselekvéséről is szó van az Eucharishtiában, nemcsak Isten ajándékozó tettéről. Az Eucharisztia, mint áldozat, mindenekelőtt az imádságra vonatkozik, azonban a kenyeret és a bort is átfogja.

Ezt fejezi ki az, hogy protestáns javaslatra az *Agnus Dei* is megtalálható a Limai liturgiában.

#### f) Kinek az áldozata a szentmise?

A Limai dokumentumnak az Eucharishtiával, mint az Atyának való hálaadással kapcsolatos kijelentései az Accra szövegből lettek szó szerint átvéve. Pusztán két helyen egészíti ki a Limai dokumentum az Accra kifejtéseit. Egyszer az Accra szöveg mondatához hozzáfűzi: „*ez a dicsőítő áldozat azonban csak Krisztus által, vele és őbenne lehetséges*”<sup>595</sup>. Wohlmuth megjegyzi ezzel a hellyel kapcsolatban, hogy: „*a krisztológiai megokolás a szövegben sajnos csak később lett odatoldva, pedig inkább lehetett volna az egésznek a felirata*”. A keresztények dicsőítő áldozata az Atyához irányul, ezt a dicsőítő áldozatot semmi esetre sem illeti önállóság. A félreértés, hogy a hívőknek az áldozata kiengesztelődést szerez, el lett hárítva.

Krisztus önfeláldozása nem válik az Egyház felajánlásává. Az Egyház liturgikusan bemutatott áldozati tevékenységét tehát még nem illeti meg az, ami Krisztus önfeláldozását és magát Krisztust, az egyetlen akcióhordozót. A kereszten megvalósult áldozatnak a jelenbeni hatékonysága nem adott az Egyház anamnézisével már eleve. Sokkal inkább Krisztus az elsődleges akcióhordozó, és ő cselekszik az anamnézisben, és az Egyház ünneplése által, amennyiben ő maga mindazt, amit végrehajtott, bemutatja (vagy prezentálja), az ő üdvözítő művének a *praesentia*-jában maga válik jelenvalóvá, és az ünneplő közösséget önmagával ajándékozza meg.

Valóságos konvergenciáról lehet beszélni az Eucharisztia áldozati karakterének vitatott kérdésében. Az Eucharisztia áldozati karakterének következő jegyeit fogalmazza meg a Limai dokumentum: az Eucharisztia dicsérő és hálaáldozat, mint anamnézis Krisztus egyedülálló szakramentuma, amely Krisztus áldozatának jelszerű, szakramentális bemutatása, a keresztények részvétele a Fiúnak az Atyánál való könyörgésében és megalapozza a hívőknek az önfeláldozását. A szöveg specifikuma abban áll, hogy kijelentéseivel túlhaladja a katabatikus és anabatikus közti szigorú antitézist. Az így elgondolt „*együttáldozása az Egyháznak*” (*Mitopfern der Kirche*) teológiai, krisztológiai és ekkleziológiai perspektívában tovább mélyíthető - az újszövetségi és mindenekelőtt az ortodox, de ugyanakkor a római katolikus teológiában is továbbfejleszthető abban az irányban, hogy az Egyház mint test a Fővel együtt az egész Krisztus (*totus Christus*). Világos, hogy Krisztus és az Egyház közti életközösség gondolata az Egyház együttáldozásában jut kifejezésre. A Limai dokumentum nem vezetett ahhoz, hogy Krisztust és az Egyházat, mint az akció hordozóját tetszés szerint felcseréljük. Sokkal inkább Krisztus a tulajdonképpeni akció hordozója és ezt a pneumatológiai krisztológia horizontjában bontja ki. Krisztus cselekvésébe az Egyház úgy van fölvéve, hogy az Egyház Istent Krisztus áldozatának jelenbeli hatékonnyá tevéséért kéri. A protestáns teológia oldaláról rámutattak arra, hogy a reformátoroknál találunk az úrvacsora áldozati karakterével kapcsolatos kijelentéseket, amelyek tárgyi közelségben vannak a Limai szöveg magyarázataihoz.



#### g) Eucharisztia és a hívők egyetemes papsága

Az Egyház részt vesz Krisztusnak a főpapi tevékenységében, aki az Isten jobbján ül, és aki érettünk is közbenjár (Róm 8, 34). Amennyiben az ünneplők, mint Krisztus testének a tagjai az Eucharishtiában Krisztus főpapi funkciójában részt vesznek, annyiban gyakorolják általános papságukat. Az Egyház az ő megemlékezésében „könyörgését Krisztussal, a mi nagy főpapunkkal közösségben ajánlja fel”<sup>596</sup>. A Limai liturgia anamnézisében ez a megfontolás a következő alakot ölti: „*egyedül Krisztus papságában hozzuk eléd ezt a megemlékezést: emlékezzél a te Fiadnak áldozatára és nyújtsd minden embernek az ő megváltói művének áldását*”. A II. epiklézis keretében a liturgia továbbvezeti az áldozati gondolatot a hívők önfeláldozására tekintve: „*Tölts be minket a Szentlélekkel... hogy mi egy testté és egy lélekke váljunk Krisztusban, egy élő áldozattá dicsőséged dicséretére*”<sup>597</sup>. Csatlakozva a Róm 12, 1-hez és az 1 Pét 2, 5-höz hangsúlyozza a konvergencia dokumentum a keresztények önfeláldozását mint az Eucharishtiának alkotórészét, gyümölcsét és hatását, olyan módon, hogy elkerüli azt a veszélyt, melyre az Accra jelentés figyelmeztet: a kultikus áldozat és az életáldozat szétválasztását.

#### h) Eucharisztia és agapé

A keresztények egymásért való felelős gondjára a kiengesztelődési jelekben és az eucharisztikus ünneplésnek az agapészerű és diakóniai elemeiben találunk utalást: a kölcsönös bűnbocsánatban, a béke köszöntésben, a mindenkiért való könyörgésben, a közös evésben és ivásban, az Eucharishtiának a betegekhez és a foglyokhoz való elvitelében, a diakónusok és diakonisszák szolgálatában. Jézus a bűnösökkel és a vámosokkal is egy asztalhoz ült és ennyiben a kitaszítottakkal szolidáris volt. Ezzel Krisztus szeretetének a jelévé válik az Egyház.

---

<sup>596</sup> Eucharistie, im., 20, Zif. 8.

<sup>597</sup> Die Eucharistische Liturgie, im., Nr. 23, 24.

### i) Eucharisztia és etika

Az Isten országa perspektívának ellentmond a jogtalanság, az igazságtalanság minden fajtája, a rasszizmus, a szétszakítottság és a szabadság minden hiánya. Az Eucharisztia etikus és politikai relevanciája Limában még inkább ki lett hangsúlyozva, mint Accrában. Az Eucharisztia nem „szélvédett hely”. Nincs szeparálva a világtól, nem vezet ki a történelemből, hanem az ünneplőket beleviszi „a világ történelmének központi eseményeibe”. Lima a páli óvást a méltatlan evéstől ebben az összefüggésben etikusan magyarázza, és azt a világgal való szolidaritás megvonására, az elnyomás formáira, a materiális érdeklődésre és a hatalmi politikára vonatkoztatja.

### j) Eucharisztia és evangelizáció

A Limai dokumentumban elmozdulás vehető észre abban a tekintetben, hogy mely köteleességek következnek az Eucharisziának a *sacramentum unitatis*-ként való szemléléséből. Az Accra papírral szemben a Limai szövegben egy mondat jön még ehhez hozzá: „a keresztények misszionáriusi tanúságtétele gyengül mindaddig, amíg a keresztények nem egyesülnek teljes közösségben az úrvacsora asztalánál” (E 24). A méltatlan vételre utalva (1 Kor 11, 27) mondja a dokumentum a társadalmi igazságtalanság és szétválasztás összefüggésében, hogy minket az Eucharisztia „Krisztus testén belüli igazolhatatlan konfesszionális ellentétek makacssága tekintetében”<sup>598</sup> ítéletre von.

Accránál erősebben hangsúlyozza a Limai dokumentum az Eucharisztia misszionáriusi dimenzióját. A keresztények tanúi szerepe az Euchariszián, mint Isten ajándékán alapul, és a keresztények Krisztus képére változnak át. Az Egyház feladata, hogy azokat is összegyűjtse, akik jelenleg rajta kívül (tudniillik az eucharisztikus gyülekezeten kívül és annak látható határain kívül állnak), mert Krisztus mindenkit meghívott az ő ünnepére, akikért ő meghalt. Ezen a helyen tűnik fel a Löwenben kifejezésre juttatott víziója egy világra nyitott úrvacsorának. A gondolat, amely Löwenben inkább lelkipásztorilag volt motivált, itt már krisztológiaiilag motivált, Krisztus kiengesztelő halálának egyetemességére való utalással megalapozva, azonban itt sem lett jobban kifejtve. Ráadásul ez a gondolat nem elhanyagolható feszültségben áll a szövegnek azokkal a kijelentéseivel, amelyek az

---

<sup>598</sup>

Eucharistie, 24, Zif. 20.

Eucharisziát a megkereszteltek lakomájaként karakterizálják. Ez a megjelölés komolyan veszi, hogy az Eucharisztia azoknak a lakomája, akik Krisztus halálban megtörtént kiengesztelését ismerik, és Krisztusban hisznek és ezért a megkülönböztetésnek jele is. Az Eucharisztia maga is „*az Egyház világban való isteni küldetésben való részvételének a példája*”<sup>599</sup>. Ez a részvétel mindennapi formákat ölt, az igehirdetésben, a diakóniában és a világban való hitre méltó jelenlétben.

#### k) Eucharisztia és eszkatológia

Az egyházi Eucharisztia Jézus lakomáit, az ő földi élete során és az ő feltámadása után továbbvezeti, és mindig Isten országának jeleként.

Az Eucharisztia, mint áldozat mindenekelőtt az imádságra vonatkozik, azonban a kenyeret és a bort is átfogja. Az Eucharisziában a teremtés és a megváltás története összetalálkozik. A világ a Limai dokumentum szerint háromszorosan jelen van az Eucharisziában: a kenyérben és a borban, a hívők személyében, és azok egész emberiséget átfogó imáiban. A szöveg a világnak kozmológiai értelmezését veszi alapul. Max Thuriann: „*Szükséges, hogy újra elsajátítsa az Egyház ezt a kozmikus, ökológiai, pozitív, optimista látásmódot az Eucharisziáról*”<sup>600</sup>. A Limai dokumentum az egyházatyák tanúságára visszanyúlva tudja hangsúlyozni, hogy a dicsőítő áldozat teremtésteológiai elemeket tartalmaz.

A Krisztus-közösség (*Christusgemeinschaft*) ajándékára vonatkozva jellemezheti Lima az Eucharisziát az Úr parúziájának és a beteljesült Isten országának előizeként és így juttathatja kifejezésre, hogy az anamnézis megjelenítést és elővételezést foglal magában: az Eucharisztia adományában nyílik meg a megemlékezett valóságba bezárt jövő. A megemlékezés a remény *modus*-ában valósul meg.

---

<sup>599</sup> Zif. 25.

<sup>600</sup> Thuriann, M., *Das Eucharistische Gedächtnis: Lob- und Bitteopfer*, 117.

A Limai dokumentum egyúttal az Accra dokumentumnál világosabban képes az Eucharisztia eszkatologikus dimenziójának kontextusába beleállni. Abban, amit a Szentlélek az Eucharishtiában megvalósít, Isten országának az előízét ajándékozza, és az Egyház „*az új teremtés életét és az Úr visszatérésének biztosítékát*” fogadja be. Az anamnézisnek van vonatkozása a jövőre és ennyiben anticipációs funkciója.

Az epiklézis világossá teszi, hogy Jézus Krisztus anamnézise magában foglalja az ő eszkatológiai uralmára való előretekintést, és megnyitja az emlékezést a már eljöttnek a jövője perspektívájára, amely jövő az Eucharishtiában már a jelent keríti hatalmába.

Az Egyház éppen az Eucharishtiában őrzi meg a világhoz rendeltségét: az Egyház az Eucharishtiában nem lezárt exkluzív nagyságként mutatkozik be, hanem mint olyan, ami csak akkor felel meg rendeltetésének, ha transzcendálja saját meghatározottságát. A Limai dokumentumban az a cím, hogy „*az Eucharisztia mint Isten országának lakomája*” ezt a vonatkozást az Eucharisztia lényegéhez tartozóként tárgyalja.

A világ jelenléte és a világhoz való vonatkozás az Eucharisztia összes aspektusát átöleli - hálaadás, megemlékezés, a Szentlélekért való könyörgés, közösség - és az Eucharisztia Isten országának lakomájaként való meghatározásában csúcsosodik ki. A Limai nyilatkozat így fogalmaz: az Eucharisztia megnyitja tekintetünket az isteni dicsőség számára, amely a teremtés végérvényes megújulásaként lett megígérve és annak előíze. Ebben a tekintetben az Eucharisztia „*signum prognosticum*”. A jövő jele és annak elővételezése, ahol „*Isten kegyelme manifesztlódik és az emberek az igazságosságért, a szeretetért és a békéért egymáshoz csatlakoznak*” (E 22).

#### l) Az Eucharisztia mint az Egyház, a világ és az emberiség egységének jele

Amíg a konvergencia dokumentum kijelentéseiben a hangsúly az Eucharisztia univerzális, kozmikus jelentésén található, hiszen az Eucharishtiát, mint láttuk, *sacramentum unitatis*-ként mutatja be (teremtésteológiai, kozmikus és szóteriológiai szempontból), addig a Limai liturgia hangsúlya ekkleziológiai.

A Limai nyilatkozat az Eucharisziáról 55 éves időintervallumra nyúlik vissza. A Limai dokumentum előrelépést jelent az Accra-hoz képest. A tanbeli felfogások, amelyeket évszázadokon keresztül Egyházat szétválasztónak tekintettek, gyakran az Eucharisztia egyes aspektusainak abszolutizálásán és izolálásán alapultak. A nyilatkozat ebben a horizontban különböző tradíciókat kapcsol egymással össze. Meghívja az egyes egyházakat, hogy hozzájárulásuk által a többi tradíciót gazdagítsák, és az úrvacsorát a maga teljességében újra felfedezzék. A szöveg maga is megjelöl nyitott kérdéseket a tanításban, amelyek lényegileg az áldozati momentumra és a *realpraesentia*-ra vonatkoznak. Az áldozati tematikában a konvergencia mindenekelőtt megnyitja a lehetőségét a többi tradíció pozitív értelmezésének. Lima megfogalmazza a *realpraesentia*-tan alapvető konvergenciáját.

## **5. A Limai Dokumentum fogadtatása, a recepció folyamata**

### *5.1. Római katolikus fogadtatás<sup>601</sup>*

#### **5.1.1. ÁLTALÁNOS ÉRTÉKELÉS**

A katolikusok az Eucharisziáról szóló kijelentésben felismernek sok olyan elemet, amik az apostoli hit – vagy a dokumentum szerint az Egyház évszázadok során áthagyományozott hite – értelmezéséhez és gyakorlatához kapcsolódnak.

A Katolikus Egyház különösképpen értékeli a következőket:

A források, amelyeket felhasználtak az Eucharisztia értelmének és megünneplési módjának megértéséhez, a Szentírás és a hagyomány. Az első évezred klasszikus liturgiái és a patrisztikus teológia fontos hivatkozási pontjai a szövegnek.

Az Eucharisziát úgy jellemzik, mint a hit tartalmának részét. Erős krisztológiai dimenziót mutat be, különböző módokon azonosítva az Eucharisztia misztériumát a feltámadt Úr igazi jelenlétével és keresztáldozatával.

A dokumentum alapvető szempontjainak felépítése és elrendezése és a köztük lévő kapcsolatok összhangban vannak a katolikus tanításokkal, különösképpen:

Az Eucharisztia misztériumának bemutatása a klasszikus eucharisztikus liturgiák menetét követi, erősen merítve a hagyományos imádságok tartalmából és e liturgiák szimbolikus

---

<sup>601</sup> Ebben az alponban a „Churches respond to BEM” című sorozat első kötetéből a Vatikán választ közöljük, Faludy Piroska fordításában

cselekedeteiből. A szöveg a patrisztikus forrásokra is épít az Eucharisztia misztériumának kiegészítő elemzéséhez.

Nagy hangsúly van a szentháromságos dimenzión. Az Eucharisztia gyökerét és célját a Szentháromsággal azonosítják.

Az Egyház eucharisztikus imádsága tartalmának magyarázata magában foglalja a katolikus tanítás által megkívánt alapvető elemeket: hálaadás az Atyának, az Eucharisztia alapítása és a keresztdozatról való megemlékezés; Krisztussal egységben való egyetemes könyörgés; könyörgés a Szentlélekhez, hogy szálljon a kenyérre és a borra, illetve a hívekre, hogy a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé váljon, és hogy a közösség megtisztuljon; az Újszövetség lakomája.

Erős eszkatológikus dimenziója van. Az Eucharisziát úgy tekinti, mint Krisztus parúziájának és Isten országának az előízét (6), amit a Szentlélek közvetít (18). Feltárja Isten országának képét (22), és a világ megújulását (23).

Az Eucharisziát úgy mutatja be, mint az Egyház imádásának legfőbb aktusát (1). Emiatt a szöveg gyakori ünneplést tanácsol (30).

A szövegnek fontos egyháztani dimenziói (8) és küldetésre való utalásai vannak.

## 5.1.2. KONKRÉT MEGJEGYZÉSEK

### 5.1.2.1. Az Eucharisztia alapítása

Az Eucharisztia alapításának magyarázata megindokolja a történelmi háttérrel a Názáreti Jézus életével és halálával, és azt a feltámadt Úrhoz is kapcsolja. Ily módon tisztázott, hogy az Eucharisztia nem csak egy szubjektív megemlékezés arról, amit Krisztus a múltban tett, hanem Krisztus Megváltó misztériumához kapcsolódik az Egyház jelenlegi életében: a feltámadt Úr jelenlétének alapján (ha megfelelően van értelmezve), alapító szavaival és a Szentlélek erejével, irányítója és tápláléka az Egyháznak.

A szöveg hangsúlyozza az utolsó vacsora és az Eucharisztia közti kapcsolatot. Az Eucharisztia leírása, mint „*az Úr ajándéka*”, „*szentségi étkezés*”, amit az Egyháznak adott azért, hogy „*emlékezzünk rá és találkozzunk vele*”, és „*szentségi étkezés, ami látható jelekkel közvetíti felénk Isten szeretetét Jézus Krisztusban*”: mindezt a Katolikus Egyház is tanítja.

### 5.1.2.2. Az Eucharisztia jelentése

Az Eucharisztia definíciója, mint „*az Úr által adományozott szentségi ajándék, amit Isten készít nekünk Krisztusban a Szentlélek erejével*” egyesíti az Eucharisztia misztériumának két aspektusát: Krisztus valódi jelenlétét, amit a Szentlélek valósít meg, és az ajándékot, amit ez jelent. Az ajándékot úgy értelmezi a szöveg, mint „*megváltás*” a Krisztus „*testével és vérével*” való egyesülésen keresztül. Leszögezi, hogy „*... a kenyér evése és a bor ivása által Krisztus magával való közösséget ajándékoz nekünk*”. A szöveg mutatja, hogy Krisztus a lakoma igazi házigazdája, az ajándék adója. De mivel az ajándék saját maga, a félreérthetetlen bibliai szöveg, ami Krisztus testéből és véréből való részesedésről beszél (vö. 1 Kor 10,16; Jn 6,52-56) használandó itt.

A kapcsolat az Eucharisztia és a bűnök bocsánata között a Mt 26,28-ra alapozódik. De az Euchariszián keresztül „*ígért bűnbocsánat*” előfeltétele a kegyelmi állapot Istennel az Egyházban. Ez a bűnösök korábbi kiengesztelődésének szükségességére mutat (vö. 1 Kor 11,28). A mi értelmezésünkben a kiengesztelődés a bűnbánat szentségében történik.

Az „*Eucharisztia és hálaadás az Atyának*” szóló részben úgy találjuk, hogy az eucharisztikus imádságban levő hálaadás leírásának terjedelme és mélysége hűen tükrözi a klasszikus liturgikus hagyomány gazdagságát. De bármilyen történelmi kapcsolat is legyen az említett zsidó ima (*berakah*) és az eucharisztikus imádság között, az utóbbinak egyedülálló jellemzője van, amit jól kifejez az „*Eucharisztia*”: hálaadás azért, amit Isten véghezvitt a megváltás művében, ami a krisztus-eseményen alapszik és az arra való emlékezés jelez.

Az Egyház hálaadása az egy Főpapon nyugszik: „*A dicsőítő áldozat csak Krisztuson keresztül lehetséges, ővele és őbenne*” (4). Ez az állítás eszünkbe juttatja a *Római Kánon* következtetését, ami megerősíti, hogy az eucharisztikus imádság az első és legfontosabb hálaadása Jézus Krisztusnak az Atyához. A kapcsolat az Egyház tette és Krisztus tette között tisztábban kifejezhető lenne azzal, ha leszögeznénk, hogy az Egyház megkapja Jézus Krisztus hálaadását az Eucharisziában, és magát, mint Krisztus jegyesét társítja hozzá, annak érdekében, hogy kifejezze hálaadását Isten minden jótéteményéért. A katolikus értelmezésben az Eucharisztia, mint hálaadás mindenekelőtt Jézus Krisztus hálaadását fejezi ki az Atyának, teste és vére felajánlásával a bűnök bocsánatára és a világ megváltására.

A szöveg negyedik része a kenyérről és borról, mint a világ jelenlétének színhelyéről beszél, mint „*a föld gyümölcsei*”, „*bemutatva az Atyának hitben és hálával*”. De a Jézus Krisztus élete által adott ajándék és az Egyház szentségi gesztusa közti azonosság megkívánja annak tisztázását, hogy a kenyér és bor, a látható kifejezése annak, amit itt és most ünneplünk, azaz Krisztus jelenlétének szentségi jelei.

Az Eucharisztia olyan bemutatása, mint „*Krisztus anamnézise vagy rá való emlékezés*” helyes. Az emlékezés bibliai fogalma pontosan alkalmazott. Az Eucharisztia nem csupán emlékezés egy múltbeli eseményre. Inkább az anamnézist arra használja, hogy kifejezze a keresztdozat lényeges, működő jelenlétének fogalmát az „*egész emberiség*” javára az Eucharisztia ünneplésében és az Euchariszián keresztül. Az Eucharisztia és az ószövetségi liturgiák rokonságára való utalásnak, „*Isten üdvözítő művének jelenbeni hatékonysága az alapja, amikor azt Isten a népe liturgiában ünnepli*”. A Katolikus Egyház elfogadhatónak találja az olyasfajta bemutatást, ami hangsúlyozza a rokonságot Izrael emlékünnepe és az Eucharisztia között.

A keresztdozat és az Eucharisztia között kialakított kapcsolat összhangban van a katolikus értelmezéssel. Az Eucharisztia olyan áldozat, amelyben a keresztdozat azért jelenik meg, hogy megmentő ereje érvényesüljön itt és most a világ megváltásáért.

A keresztdozat jelenbeni hatékonysága az Eucharisziában a feltámadt Úrban gyökerezik, akit nem lehet elválasztani megmentő munkájától (6). Jelen van az „*anamnézisben*” (megemlékező személyes jelenlét) mint jövőből jövő, hogy közösséget ajándékozzon magával, mint „*a parúzia és a végső királyság előíze*”. Miközben az Eucharisztia egyháztani nézőpontjai említésre kerülnek, előtérbe kerül a tradicionális hit, hogy Krisztus mind a házigazdája az étkezésnek kezdettől fogva, mind az ajándéka.

Az Eucharisztia misztikus tartalma és az Egyház tevékenysége közötti bensőséges kapcsolat szűkszavúan van kifejtve (7). A katolikus teológia a szentségi ünneplés háromszoros ábrázolására emlékeztet. Mivel „*Krisztus az Egyház örömteli ünneplésén keresztül működik*”, az Eucharisztia „*nemcsak a múlt megünneplése*”, hanem „*Isten hatalmas tetteinek az Egyház általi hatékony kifejezése*” (most egy igazi részvétel) és „*ígéret*” (igazi előíze a jövő dicsőségének).

Az eucharisztikus doktrínának az egyháztani dimenziója a szöveg könyörgés-tanában van kifejezve: „*az Eucharisztia Krisztus egyedülálló áldozatának szentsége, aki él, hogy közbenjárjon értünk... az Egyház könyörgését Krisztussal, Főpapunkkal való közösségben ajánlja fel*”(8). Itt az Egyházat úgy tekintik, mint ami lelkiileg és szentségileg egységben van Krisztus áldozatának megemlékező tevékeny jelenlétével. Könyörgésében az Egyház magáévá teszi Krisztus saját könyörgését (vö. Comm. 8). Máshol azt írja: „*az Eucharisztia az, amiben Isten népének közössége teljesen testet ölt. Az Eucharisztia megünneplésének mindig az egész Egyházra kell vonatkoznia, és az egész Egyház részese minden egyes helyi Eucharisztia megünneplésének*”(19). Ez a megállapítás az Egyház és az Eucharisztia misztériumának olyan megértésére utal, ami összhangban van a katolikus Egyház hagyományos eucharisztikus tanításával.



Az Eucharisztia megtestesíti az Egyház Atya felé való lépteit Krisztusban. Az Egyház hálaadását és könyörgését megerősíti, hogy Krisztus hálaadásában van (8). Ez ahhoz a katolikus tanításhoz kapcsolódik, ami kifejezi a hitet, hogy az Eucharisztia felajánlás az Atyának, az egész Krisztus által (fej és test), a Szentlélek erejével.

Sok helyen (8, Comm. 8,9) a könyörgés fogalma olyan értelemben kerül felhasználásra, ami nem megfelelő az Eucharisztia szentségi természetének katolikus értelemben vett megmagyarázására. A kijelentés, hogy az Eucharisztia „*Krisztus egyedi áldozatának szentsége*”(8) Krisztus történelmi kereszthalála, és az eucharisztikus ünnep közötti kapcsolatra utal. A kapocs a kereszttörténelmi eseménye és annak jelenlegi ereje között a megfeszített és feltámadt Úr, mint Főpap és „*közbenjáró*”. Ebből a szempontból helyes azt mondani, hogy Krisztus életének „*eseményeit*” mint történelmi eseményeket, félbeszakította az idő folyama, és nem lehet megismételni, vagy „*meghosszabbítani*”. De mivel a Főpap a megfeszített és feltámadt Úr, önfelajánlása a kereszten „*örökké való tettnek*” mondható. Megdicsőített teste az Úr teste, amit egyszer s mindenkorra felajánlott. Ennek következtében nem lenne igazságos Krisztus áldozatának valóságával szemben úgy jellemezni Krisztus megmentő munkáját, mint csak egyszerű „*közbenjárást*”.

Hasonlóan az Egyház tevékenységének jellemzését az Eucharishtiában, mint hálaadás és könyörgés, ki kell egészíteni néhány utalással az Eucharishtiában résztvevők önfelajánlására, Krisztus örökkévaló „*önfelajánlásával*” egységben. A II, 9-10-11 rész olvasható úgy, hogy ez az elképzelés benne legyen.

A Limai dokumentum azt a javaslatot teszi (Comm.8), hogy a katolikus doktrína hivatkozásai az Eucharishtiára, mint engesztelő áldozatra közbenjárásként értelmezendők. De a katolikusok ezt kérdeznék: elegendő Krisztus szerepét úgy jellemezni a „*kereszt engesztelő hatásának alkalmazásában*”, mint „*közbenjáró*”?

A hagyományos anamnézis-felajánlási ima azt az elgondolást fejezi ki, miszerint az Egyház által bemutatott egyetlen elfogadható áldozat felajánlása történik, Krisztussal való egységben. A katolikusok számára ez az ima azt a hitet fejezi ki, hogy az Eucharishtián keresztül képessé válunk arra, hogy társuljunk Krisztus Atyának való odaadásába. Erre burkolt utalás található a 9-es részben: „*az Eucharishtiában Krisztus képessé tesz arra, hogy vele éljünk, vele szenvedjünk...mint feloldozott bűnösök*”. De a katolikus teológia tisztábban és közvetlenebbül fejezi ki az Eucharishtiával kapcsolatban, amit a (10-ben) az Istennek mindennap felajánlott lelki dicsőítésről mondanak. De ismét, a Krisztus általi képessé tevés csak „*közbenjárásként*” van megmagyarázva (9). Katolikus szemszögből jó lett volna, ha több figyelmet szentelnek Krisztus „*megtisztító*” szerepére (vö. az előző megjegyzéseket a 8-ról). Az igehirdetés és az

Eucharisztia ünneplése (12) közti kapcsolat megfogalmazása helyes: nem keveri össze az igehirdetést az Eucharisziával; ugyanakkor megerősíti a bensőséges viszonyt a kettő között. A katolikus válasz nagyra értékeli Krisztus valódi jelenlétének kifejezését a szövegben. A részek, melyek a feltámadt Úr és az Eucharisztia közti kapcsolattal foglalkoznak, tartalmaznak egy könyörgést az alapítási szavakra vonatkozóan (vö. 13: „*Krisztus szavai és tettei az Eucharisztia ünneplését illetően az ünneplés középpontjában állnak*”), és egy másik könyörgést (epiklézist), ami a Szentlelket hívja az ostyára (14-15). Ha ezt lehetne a Lélek epiklézise teológiája implikációinak fényében értelmezni, mint ahogy a patrisztikus tanításban megtalálható, akkor a leírás megfelelné a katolikus hit követelményeinek. Hozzáteszi, hogy a katolikus hagyomány és gyakorlat hangsúlyt fektet az eucharisztikus ünneplésben az alapító szavak fontosságára.

Az Egyház Krisztus szavaira és tetteire való emlékezése (13) az Eucharisztia alapítása kapcsán összhangban van az eredeti doktrínával. „*Az ünneplés szívében*” az Egyház kihirdeti, amit Krisztus egyszer s mindenkorra tett. A feltámadt Úr maga hozza kapcsolatba magát ezzel a cselekedettel. A kenyeret és bort maga és a közösség közti kapcsolatként használja fel. Ezek jelekké válnak, amik megvalósítják megmentő jelenlétét, azaz „*testének és vérének szentségét*”. Ily módon Krisztus beteljesíti ígérését, miszerint együtt lesz „*övéivel*”.

Krisztus egyedülálló jelenlétének tényére – ami „*nem függ az egyén hitétől*” – vonatkozó kijelentés helyénvaló. De a katolikus hit az Eucharisztia szentségi mivoltát szorosabban köti a test és vér szentségéhez, mint ahogyan azt a szöveg teszi. Jézus nem egyszerűen azt mondta: „*Ez az én testem...ez az én vérem...*”. Az Újszövetség szerint hozzátette: „*...testem, mely értetek adatik...; ...vérem, mely értetek és sokakért kiontatik*”. Krisztus először magát ajánlotta szentségileg az Atyának az Eucharisziában, a szentségben, mely az emberiség megváltását valósítja meg. Ha ő most úgy ajánlja fel magát a hívőknek, mint a szentségi egyesülés módját, az azért van, hogy lehetővé tegye számunkra az ő Atyjának való odaadásával való kapcsolatot. Csak amennyiben Krisztus följajánlja magát az Atyának az Egyház liturgiájának szentségi tettében, annyiban lesz a kenyér és bor az ő önátadásának szentsége az áldozók számára. De a katolikus válasz szerint, bár a szöveg „*Krisztus áldozatának*” a „*jelenlegi erejéről*”(5) beszél, és „*áldozatának élő és hathatós jeléről*”(5), és az Eucharisziáról, mint „*Krisztus egyedülálló áldozatának szentségéről*”(8), nem mondja félreérthetetlenül, hogy az Eucharisztia már magában igazi áldozat, a kereszten függő Krisztus áldozatának emléke.

A 13. ponthoz fűzött kommentár különbséget tesz az egyházak között, melyek „*hisznek*” a kenyér és bor átváltozásában, és azok között, melyek nem kötik Krisztus jelenlétét „*olyan konkrétan a kenyér és bor színéhez*”. De az utolsó mondat mintha relativizálná a „*hinni*” szót.

A dokumentum azt kérdezi, hogy vajon a *„különbség összeegyeztethető-e magában a szövegben megfogalmazott konvergenciával”*. A katolikus válasz egyrészt üdvözli a végbemenő konvergenciát. Másrészt viszont megjegyzi, hogy a katolikus doktrína számára a kenyér és bor átváltozása hitbeli kérdés, és csak olyan új teológiai magyarázatok felé nyitott, amik arra irányulnak, hogy *„hogyan”* megy végbe a belső változás. Az *„átváltás”* szó tartalmát egyértelműen kellene kifejezni. A katolikusok számára ez a hit központi misztériuma, és nem fogadhatnak el kétértelmű kifejezéseket. Ezért úgy tűnik, hogy a különbségek, amik le vannak írva, nem teszik lehetővé a szövegben megfogalmazott konvergenciát. További munka szükséges ebben a kérdésben.

Miközben a pneumatológiai részekre összpontosít, az *„Eucharisztia, mint a Szentlélek hívásáról”* szóló rész (14-18) hangsúlyozza az Eucharisztia misztériuma és a szentháromságos Isten misztériuma közti bensőséges viszonyt. Kifejezi az Atya, Fiú és Szentlélek szerepét az Eucharishtiában, oly módon, hogy az a katolikus tanítással összhangban van. A kijelentés, miszerint az Eucharisztia egész cselekményének *„epikletikus”* természete van, mert a Szentlélek munkálkodására hagyatkozik (16), helyénvaló és hangsúlyozza azt a tényt, hogy az Eucharisztia megszentelt.

A szöveg szerint a kenyér és bor *„szentségi jelei lesznek Krisztus testének és vérének”*(15) Krisztus szavainak és a Szentlélek erejének következtében. Ez összhangban van a katolikus tanítással, ami szintén úgy utal a kenyérre és borra, mint szentségi jelekre (*sacramentum tantum*). De a gondolat, hogy szentségi jelekké válnak, a végbemenő belső változáshoz kötődik, ami által a lét egysége realizálódik a jelző és a jelzett valóság között. Az utalás a Lélek megszentelő munkájára, a belső változás felé billenti a szöveg jelentését. De a szöveg szintén nyitott a gondolatra, miszerint az ajándékok csak jelentésbeli változáson mennek keresztül, ami nem megy túl a külső kapcsolat kiépítésén a jelző és a jelzett valóság között. Ez nem lenne helyénvaló. Mivel ez a kérdés a valódi jelenlét fontos kérdéséhez kötődik, további magyarázat szükséges a katolikus hit szerint.

Az *„Eucharisztia mint a hívők egységének”* bemutatása fontos egyháztani kérdésnek ad hangot: *„a Krisztussal való eucharisztikus közösség, aki az Egyházat élte, egyben közösség Krisztus testével is, ami az Egyház”*(19). Ebben a kontextusban az Eucharishtiában való részvétel etikai problémáit veti fel, az Egyházon és a világon belüli megosztottsággal való szembesülésre és a továbblépés szükségére összpontosítva.

Ugyanakkor, a 19-es kommentár felveti, hogy *„az Eucharisztia katolicitása kevésbé nyilvánvaló”* amikor *„a megkeresztelt hívők és papjaik joga az Eucharishtiában való részvételre és bemutatására megkérdőjeleződik azok által, akik elnökölnek és tagjaik az eucharisztikus közösségeknek”*. De az Eucharisztia katolicitása nem különbözik az Egyház

katolicitásától. A katolicizmus magában foglalja a nyitottságot, melyet meghatároz Krisztus egész megváltó művének és annak következményeinek elfogadása. De a felvetett témákat (a 19-es kommentárban) ezzel kapcsolatban végül egyháztani keretek közé kell helyezni, hogy megfelelően meg lehessen válaszolni.

Az „*Eucharisztia, mint mennyei lakoma*” magyarázata a keresztség és Eucharisztia közötti kapcsolatra vonatkozó értékes kommentárt sugalmaz. A keresztség által megtisztulunk (vö. UR 22), ami Krisztus megváltó misztériumának reprezentációja az Atya dicsősége felé, Isten Országában az eszkatologikus öröm lakomáján Krisztussal és a szentekkel való részvétel képében.

A szöveg megemlékezik arról, hogy hogyan alapozza meg az eszkatológikus dimenzió az Egyház küldetését. A kapcsolat az Eucharisztia és a küldetés között szerves része az Eucharisztia és az élet közti kapcsolatról szóló katolikus magyarázatnak. A keresztyén erkölcsnek szentségi alapjai vannak. Az Eucharishtián keresztül az Egyház nemcsak nevét kapja (Krisztus teste, 24), hanem küldetését is, hogy kiterjessze Krisztus megváltását az egész világon.

#### 5.1.2.3. Az Eucharisztia ünneplése

A Katolikus Egyház válasza szerint a leírás az Eucharisztia klasszikus liturgikus ünneplésének elemeiről általánosságban helyénvaló. A részek listája magában foglalja a „*lex orandi*”-t, ami konvergálni tud az Egyház „*lex credendi*”-je felé. De vannak bizonyos fenntartások vagy kérdések a katolikus doktrína szemszögéből. Először is, a „*megbocsátás kijelentése*” helyett előnyben részesítenénk egy olyan kifejezést, ami pontosabban jelzi a bűnök valós megbocsátásának elemét a katolikusok életében. Másodszor, fontos az Egyház azon szándékának kifejezése, hogy Krisztus áldozatát felajánlja. Utal-e erre az „*anamnézis és emlékezés... stb.*” alatti lista? Ezt tisztázni kellene. Harmadszor, az „*evés és ivás közösségben Krisztussal és az Egyház többi tagjával*” kifejezés gyenge. Nem fejezi ki eléggé a különbséget a Krisztus testében és vérében való szentségi részesedés, a Krisztussal való közösség és az azokkal való közösség között, akik Krisztusban vannak.

Az eucharisztikus ünneplés megváltoztatható és megváltoztathatatlan részeinek problémájával kapcsolatban (Comm.28.) helyesen hivatkozik az Egyház felelősségére. Az Egyház, és nem az egyén az, akinek meg van ígérve a Szentlélek irányítása ebben az ügyben. Krisztus Eucharishtiában való munkájának leírása jól van megfogalmazva (29). De talán az Eucharisztia bemutatójának kérdésével jobban is lehetett volna foglalkozni a papi szolgálatról

szóló részben. A katolikus álláspont az, hogy az apostoli hagyományokhoz hűen felszentelt papnak kell lennie.

A Limai dokumentum különbséget tett (32) azon egyházak között, akik hangsúlyozzák, hogy „*Krisztus jelenléte a megszentelt kenyérben és borban folytatódik a megünneplés után is*” és azok között, akik „*a fő hangsúlyt magára a megünneplés cselekményére és az egységben elfogyasztott áldozatra*” fektetik. A Katolikus Egyház az első állásponttal ért egyet, és azzal is egyetért, amit a másodiktól pozitívan állítanak. Csak azokkal nem ért egyet, akik tagadják az igaz jelenlét folytatódását az ünneplés után. Egy érdekes kérdés adódik: ha valaki tagadja a valós jelenlét megmaradását az ünneplés után, mit árul el ez annak a valós jelenléttel és az átváltozással kapcsolatos értelmezéséről? Ezért hasznos lett volna jelezni a mélyebb egyháztani és eszkatológiai alapját a megszentelt kenyér és bor megtartásának ősi gyakorlatának. Miközben a szöveg kijelenti, hogy „*a legjobb módja az Oltáriszentség tiszteletének kifejezésére...az elfogyasztás, a betegek közösségére való felhasználásának kizárása nélkül*”, ehhez hozzáadná, hogy az eucharisztikus imádás különböző formái, ha megfelelően vannak elvégezve, szintén jogos és dicséretes módjai Krisztus Eucharishtiában való folytatódó jelenlétének elismerésére.

Legvégül, az egyházak és az egyházi közösségek irányelvei különböznek az eucharisztikus *communio*-ról. A Katolikus Egyház véleménye szerint az Eucharishtiában való részesülés problémájának (33) egyházi dimenziója van, amit nem lehet az Egyház misztériumától és a papi szolgálat megértésétől elkülönítve elemezni. Ebből a szempontból a katolikusok számára a hitvallás egysége az, ami az egyházi közösség magját alkotja. Mivel az eucharisztikus ünneplés természeténél fogva az Egyház hitvallása, a Katolikus Egyház számára jelenleg lehetetlen, hogy általános eucharisztikus *communio*-ban részt vegyen. Mivel a Katolikus Egyház véleménye szerint nem osztozhatunk az Eucharishtiában, hacsak nem osztozunk teljes mértékben a hitben is.

### 5.1.3. A Limai dokumentum (BEM) következményei az ökumenikus kapcsolatokra

#### 5.1.3.1. Az ökumenizmus holisztikus megközelítése

A Limai dokumentum egyik javaslata az, hogy az ökumenizmus megközelítésének holisztikusnak kell lennie. A BEM ezt sokféleképpen sugallja. Először is, a négy terület, amiről az egyházakat megkérdezte a Hit és Egyházszervezet Bizottság a BEM-mel kapcsolatban arra ösztönzi az egyházakat, hogy elgondolkodjanak az ökumenikus mozgalom

különböző területeivel való kölcsönös kapcsolatokról. A teológiai párbeszédet nem szabad elkülöníteni az arra irányuló ökumenikus erőfeszítésektől, hogy a keresztények közti korlátokat megszüntessék. Sokkal inkább az ökumenizmus minden területének táplálnia kell a többi, és táplálkoznia kell belőlük. Ezért ugyanúgy, ahogy a teológiai párbeszédnek, folytatódnia kell a szeretet párbeszédének is, ami elősegíti az egyre növekvő személyes kapcsolatokat, az Egyház minden szintjén, magában foglalva a legmagasabbakat is. Ezek a kapcsolatok egyetértést eredményeznek. Lenniük kell erre irányuló közös tanúságtevő erőfeszítéseknek az egyházak és közösségek között, az evangelizációval kapcsolatos közös szolgálaton, jótékonykodáson és igazságosságon keresztül. Ily módon kitörhetnek az elválasztó falak mögül, hogy kapcsolatokat alakítsanak ki, melyek egymáshoz kötnek Krisztusban, és a világ szolgálatában.

Másodszor, a BEM a többoldalú ökumenikus elkötelezettség fontosságára emlékeztet. Mind a kétoldalú, mind a többoldalú párbeszéd értékes eszköz az ökumenikus mozgalomban. A keresztségről, Eucharisziáról és papi szolgálatról szóló ökumenikus dokumentumok kialakulásában megfigyelhetjük, hogy a BEM és annak előzmény-dokumentumai és a bilaterális dokumentumok kölcsönösen befolyásolták egymást mind módszertani, mind teológiai szempontból. Továbbá a többoldalú háttér olyan keretet biztosít, amely lehetővé teszi az egyházak és közösségek különböző fajtáinak, hogy folyamatosan találkozzanak egymással. Néhányan csak a többoldalú keretek között találkoznak egymással. Amikor mindkettőben találkoznak, a többoldalú keret segít annak a biztosításában is, hogy egyre növekvő megértés szülessen egy-egy partnerrel a kölcsönös párbeszédben, ez nem fog másoktól való elidegenedéshez vezetni.

#### 5.1.3.2. A látható egység célja

A BEM másik tanulsága vagy következménye az, hogy a keresztények szeme előtt tartja a látható egység ezen célját, ami felé haladniuk kell. Erről a célról az előszóban beszél. Mindhárom terület szövege a téma azon szempontjára koncentrálna, ami valamilyen módon kapcsolódik az egységhez vezető kölcsönös elismeréshez. Ezért a szöveg fejlődése annak a szükségességéhez vezet, hogy *„a keresztség kölcsönös elismeréséért”*(B 15), *„az eucharisztikus ünneplés és közösség egységéért”*(E 28) és az *„előre rendelt szolgálatok kölcsönös elismeréséért”*(M 51 köv.) dolgozzunk. Bár a látható egység elképzelése még mindig tisztázandó az ökumenikus szemszögből, a BEM emlékeztet minket, hogy az

ökumenikus mozgalomnak nemcsak a keresztények hozzáállásának megújítása a célja, hanem a megosztott keresztény közösségek közti kapcsolat újragondolása is.

#### 5.1.3.3. A következő lépés felé

A Katolikus Egyház úgy gondolja, hogy a BEM a konvergencia jelentős szintjét mutatja ezekben a kérdésekben. Vannak olyan kérdések, amik még további fejlesztésre szorulnak, és olyan kérdések is, amiket még nem tettek fel. De az eredmény, ami a BEM-ben tükröződik, felismerteti velünk a konvergenciát, és a hasonlóságot még azokkal is, akik a legtávolabb voltak tőlünk tanaikban. Ez már magában is serkenti a további párbeszédet a hitbeli egységhez és a keresztények látható egységéhez vezető következő lépés felé.

#### 5.1.3.4. Az egyes részekben gyökerező konkrét következmények

Ami a „keresztséget” illeti, a BEM segíthet, hogy ismét úgy gondoljunk a keresztségre, mint a keresztény egység alapjára. A Katolikus Egyház, és minden keresztény közösség el kell, hogy mélyítse felismerését az igazi hitbeli és a Krisztus-beli élet kötelékeiről, ami azon közösségek közt van, akik a keresztséget hitelesen ünneplik. Valamint lehetőségeket kellene találniuk ennek az elismerésnek a kifejezésére. A BEM fontos lehetőségeit mutatja be a különböző közösségek közti közös alap meglátásának, akik csecsemőket keresztelnek meg, és akik csak a felnőtteket. A keresztség alapján mondhatjuk, hogy a folytatódó széthúzások ellenére egy igazi, bár nem tökéletes egység már létezik a megosztott keresztények között. A BEM megmagyarázza a keresztségi alapját ennek a már létező közösségnek.

Ami az „Eucharisziát” illeti, az Eucharisziáról szóló Limai szöveg elfogadása az Egyház részéről nem vonná magával az azonnali kölcsönös eucharisztikus vendégbarátság engedélyezését. Ennek oka, hogy az eucharisztikus vendégbarátság (osztózás) fogalma a Katolikus Egyházban közvetlenül kötődik más alapvető tényezőkhöz, mint az Egyház egész hitében való egység, különösképpen az Egyházra és a papi szolgálatra vonatkozólag.

A Katolikus Egyház nem teljesen elégedett a BEM Eucharisziáról szóló szövegének minden részével. Néhány lényeges pontja nem mond eleget ahhoz, hogy a keresztény hit teljességét bemutassa. Mégis felismeri a fontosságát az Eucharisziáról való gondolkodást illető konvergencia és a megegyezés területeit illetően, amit a szöveg mutat. Ezért azt kell mondja, hogy ha az összes egyház és egyházi közösség képes lenne elfogadni legalább a teológiai értelmezését és leírását az Eucharisztia megünneplésének, ahogy az a BEM-ben

megfogalmazódik, és megvalósítani, mint mindennapi életük részét, úgy gondoljuk, hogy akkor ez lényeges előrelépés lenne, hogy a megosztott keresztények az Eucharisziát illető közös hit elérésének új szintjére lépjenek.

Ami a „hivatalt” illeti, amit a BEM mond, az fontos, bár a katolikus válasz rámutatott olyan területekre, ahol további tanulmányozás szükséges.

De ha a hivatal kérdéséről szóló néhány BEM-béli javaslat általánosságban elfogadott lenne, akkor ez egy fontos lépést jelentene a keresztény egység elérése felé. Például, ha a püspök, pap és diakónus hármas szolgálata, amit a BEM megmagyaráz, általában elfogadott lenne a keresztény egyházakban, akkor ez az egyházakat és egyházi közösségeket a kapcsolat új szintjére emelné még akkor is, ha a hármas szolgálat pontos értelme még további tisztázásra szorulna.

A BEM megemlíti területeket, ahol nőhet a kölcsönös tisztelet a hivatal iránt. Kijelenti, hogy *„azokban az egyházakban, melyek az episzkopális utódlást gyakorolják, egyre jobban látható, hogy az apostoli hit, imádás és misszió folytatása ott maradt meg, ahol nem tértek el a történelmi episzkopális formáktól”*(37). Azt is megjegyzi, hogy *„ezek a megfontolások nem gyengítik az episzkopális hivatal fontosságát”*(38) és hogy sokan az előbbieik közül *„kifejezik azon szándékukat, hogy elfogadják az episzkopális utódlást, mint az apostoliság jelét az Egyház egész életében”*. Ezek a megfontolások a II. Vatikáni zsinat tanításaira emlékeztetnek, mely azt mondta, hogy *„a felebarátok, akiket elválasztottak tőlünk, szintén sok liturgiai elemet végeznek a keresztény hitből. Ezek különböző módon változnak az egyes egyházak vagy közösségek állapotától függően. Ezek a liturgikus cselekedetek előidézhetik a kegyelemmel teljes életet, és azt kell mondanunk, hogy utat tudnak nyitni a megváltás közössége felé”*. Ebből következik, hogy az elválasztott egyházak és közösségek *„egyáltalán nem lettek megfosztva a megváltás misztériumában való fontosságtól és jelentőségtől”*(UR 3). Ezek már olyan alapok, amelyeken a kölcsönös tisztelet növekedni kezdhet, és a közösségek közti szövetség dimenziói épülhetnek, tükrözve a közösség mostani szintjeit.

A BEM tanulmányozása sok katolikus számára gazdagító tapasztalat volt. A katolikusok sok olyan dolgot találhatnak a BEM-ben, amivel egyetértenek. Ugyanakkor a keresztséggel, Eucharisziával és hivatallal kapcsolatos fontos területek nyilvánvalóan további tanulmányozást kívánnak az ökumenikus összefüggésekben, amiket a Hit és Egyházszervezet Bizottság biztosít. Örülünk a már létrejött konvergenciának, és várjuk az egység felé való további növekedést.

A Katolikus Egyház számára a hit igazságai nem választhatók el egymástól. Egy páratlan egységet alkotnak. Ezért a szentségekről való teljes mértékű egyetértés kapcsolatban van az



Egyház természetéről szóló egyetértéssel. A szentségek, a keresztséggel együtt, az összetett egyházi valóságukban, amiktől függnék, és amit megtestesítenek, nyerik el teljes jelentőségüket és hatékonyságukat. A megosztott keresztyének egysége sem érhető el az Egyház természetéről való megegyezés nélkül.

A BEM az ökumenikus mozgalom jelentős eredménye és ahhoz való hozzájárulás. Tisztán mutatja, hogy komoly haladás megy végbe a látható keresztyén egység keresésében.

Ezzel a válasszal a Katolikus Egyház biztatni szeretné a Hit és Egyházszervezet Bizottságot, hogy folytassa értékes munkáját a hit egységének keresésében, ami a látható egység megteremtésének az alapja. Ismét elkötelezzük magunkat, más egyházakkal és egyházi közösségekkel együtt, emellett a folyamat mellett, abban a komoly feladatban, amire Krisztus hív bennünket.

## 5.2. *Nem katolikus reakciók a dokumentumra*

A keresztségről, Eucharisziáról és hivatalról szóló diszkusszió 1982-1990

Állásfoglalások, kihatások és továbbdolgozás (1990 Frankfurt am Main)<sup>602</sup>

### **(I.) Bevezetés**

Érthető módon a kritikai megjegyzések és javaslatok messze nagyobb teret kapnak, mint a pozitív kijelentések, amelyeket világos és bátorító módon fogalmaztak meg szokásosan. Három nagyobb konzultációt tartottak a BEM-hez kapcsolódó állásfoglalásokról. Venedig 1986, Anneccy 1987 és Turku 1988. Egy redakciós csoport találkozott 1988-ban Párizsban, Turkuban és Rómában, és 1989-ben Velencében. Ennek a munkának az eredménye a jelenlegi tudósításunk vázlata volt, amelyet a Hit és Egyházszervezet Bizottság tagjainak kiküldtek és annak konferenciáján 1989 augusztusában Budapesten megvitatták. 1989-ben Párizsban a tudósítás vázlatát átdolgozásra javasolták. A Hit és Egyházszervezet megfogalmazza, hogy nem akar beszélni az egyházak nevében sem pedig egy bizonyos magisztérium nevében.

### **(6.) Az egyházak hivatalos állásfoglalásai**

179 egyház állásfoglalását publikálták, a „Churches respond to BEM” 6 kötetében. Hét választ még nem fordítottak le angolra. Összesen 186 állásfoglalásról van szó, ezek között 55 Afrika, Ázsia, Karibik, Latin-Amerika és Melanézia egyházaiból származik, mintegy 20 válasz az ÖRK tagjait nem képező egyházakból, belefoglalva a Római Katolikus Egyház állásfoglalását, amelyet a Keresztyének Egységének Titkársága a Hittani Kongregációval együtt dolgozva fogalmazott meg, ez az első alkalom, hogy ez az Egyház hivatalosan egy ökumenikus dokumentummal kapcsolatban állást foglaljon. Egyes esetekben a válaszokat olyan személyek

---

<sup>602</sup> Ezt a fejezetet a „Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990” című gyűjteménykötet idevágó részeinek fordításával ismertetjük, 60-72. Ez a gyűjtemény rövid összefoglalása az egyházak hivatalos válaszait tartalmazó 6 kötetnek („Churches respond to BEM”).

dolgozták ki, akiket az egyházuk ezzel megbízott. Általában azonban ezeket a válaszokat az egyházak legmagasabb döntési grémiumai fogalmazták meg (Szent szinódus, püspöki konferencia, egyházi gyülekezet, szinódus, generációs püspök, tanács, stb.). Némely világszerte keresztény közösség vagy Egyház ugyanabban az országban konzultációkat tartott, mielőtt válaszukat előkészítették (pl. az interortodox szimpozium a BEM-ről, Boston 1985). 39 lutheránus állásfoglalással szemben csak 1 közös hivatalos állásfoglalása van a Római Katolikus Egyháznak éppúgy, mint az üdvhadseregnek, vagy a 7. nap adventistáinak. Minden állásfoglalásnak különböző mértékben teológiai és ekkleziológiai előfeltételei is vannak, amelyek azt meghatározzák. Minden állásfoglalás különös történelmi és kulturális kontextustól befolyásolt.

### **(C.) Állásfoglalások a Limai dokumentum Eucharisztia részével kapcsolatban**

#### **(1.) Állásfoglalások a legfontosabb területekkel kapcsolatban és általános irányulás**

Az Eucharisztia részről legtöbb állásfoglalás azt mondta, hogy a Limai dokumentum három részének ez a legkiemelkedőbb része: „ez a legjobb és tartalmilag leggazdagabb része a BEM-nek” (Krisztus Egyesült Egyháza Japánban II., 289). Elismerésre talált a maga „biblikus szelleme miatt” (Bulgár Ortodox Egyház, II. 17) és „a tanítás és a korai Egyház tanúságtétele közötti harmonia miatt” (Finnország Ortodox Egyháza, II. 27). „Amennyiben az újabb biblikus, patrisztikus és liturgikus tudományos ismeretektől inspirálódott, sikerült neki a maga békülékeny szemléletével a régi elválasztó konfliktusokról kivezetnie” (Írország Egyháza (anglikán), I. 65). Az E 14-ben összefoglalt szentháromságos kiindulás az Eucharisziára tekintve ténylegesen egyetértésre talált: „ámde az Atya az, aki az elsődleges eredete és a végső beteljesedése az eucharisztikus eseménynek. Az emberré vált Isten Fia, aki által és akiben az megvalósul, annak élő középpontja. A Szentlélek a szeretet felmérhetetlen ereje, aki ezt az eseményt lehetővé, és továbbra is hatékonyá teszi. Az elismerés is, amelyben a Limai szöveg a megváltás céljának az Eucharisztia eszkatológikus és kozmikus irányulását tekinti, széles egyetértésre talált. Különösen fontos ennek során egy messze elterjedt készség Krisztus „reális, élő és cselekvő jelenléte” megvallásában való egyetértésre, ahogyan az a limai szövegben megerősítésre került (E 13). Ezen állásfoglalások némelyikében kifejezetten megerősítésre kerül, hogy vannak még fennmaradó különbségek, „amelyek magában a szövegben megfogalmazott konvergencián belül egy keretet találhatnak” (vö. E 13, kommentár). Széleskörű az egyetértés abban a kérdésben is, hogy az úrvacsora az Egyház oldaláról Isten üdvözítő ajándékára adott válaszában egy elemét tartalmazza, még ha a fogalmak („felajánlás” és „áldozat”) további megvilágításra szorulnak is. Ezeket a kérdéseket a Limai szöveg sorrendjében kell tárgyalni. A Krisztus tanítványai keresztény Egyház (USA, Kanada) azt mondja, hogy mindnyájan arra törekszünk, hogy az Eucharisziát újra az Egyház életének és tanúságtételének középpontjaként értelmezzük. A szöveg több lehetőséget kínál nekünk, hogy erre törekedjünk. (I. 117). „A Limai nyilatkozat kifejti az úrvacsora aspektusait, amelyek a mi igehirdetésünkben alig, vagy egyáltalán nem jutottak kifejezésre” (Lippische Landeskirche, VI. 71). „Ezáltal lehetőségünk nyílik az előítéletek, és helytelen elemek korrigálására és emlékeztetünk az úrvacsora jelentésére, ahogyan az a reformációban újra fel lett fedezve, ennek során olyan témákra gondolunk mint a Húsvét örömteli ünneplése, epiklézis, közösség, kiengesztelődés, egymás közti osztozás éppúgy mint etikus elképzelése és eszkatológikus és kozmikus dimenziók az úrvacsora ünneplésénél.” (Svájci Evangélikus Egyházi Szövetség VI. 81).

## **(2.) Az Eucharisztia alapítása (E 1)**

A Kelet Apostoli Katolikus Egyháza (Asszír) az alapítási igéket egy összeszerkesztett formában idézi, amely kétszer tartalmazza a Máté formulát a bűnök bocsánatára (III. 29). A reformációs egyházak panaszkodtak, hogy az úrvacsora ezen bűnbocsátó hatása a szövegben csak egészen röviden jut kifejezésre (vö. Magyarázatok B. 7). Az Eucharisztianak, mint az Úr ajándékának a kihangsúlyozását üdvözlötte a legtöbb nyilatkozat. A Limai szöveg átvette a mai ekegézis belátásait. Pontosabban az Eucharisztia besorolása Jézus földi élete és feltámadása utáni étkezéseinek egy szélesebb összefüggésébe mutatja, hogy a Limai szöveg a mai ekegézis belátásait átvette (Evangelikus-Lutheránus Egyház, Bayern IV. 31). Az üdvösségtörténeti kapcsolat az ószövetséggel éppúgy általános egyetértésre talált, mint az Eucharisztia eszkatológikus implikációi (Korea Presbiteriánus Egyháza II. 161). Mindenekelőtt a protestáns egyházak hiányolják az „úrvacsora” terminus kiemelését (vö. magyarázatok, B 1). Az Eucharisztianak az egyházi istentisztelet központi aktusaként való leírása a reformáció egyházai számára éppúgy, mint néhány szabad egyház számára úgy tűnik, hogy veszélyezteti az ige istentisztelet integritását (szentírás olvasás, prédikáció, imádság). Egyesek azonban úgy vélik, hogy azon megállapítások alapján, hogy az Eucharisztia „mindig kettőt foglal magában: igét és szakramentumot” (E 3, vö. E 12, E 27), egy ilyen, a megtestesült igével való megfelelés az úrvacsorát a keresztény istentisztelet mérvadó normájává teszi: „ott nyilvánul meg Isten hatékony igéje és ott hirdetik, hallgattatik, láttatik és ízleltetik” (Egyesült Metodista Egyház, USA, II. 188). Az Eucharisztia centralitása az ünnepség gyakoriságával függ össze, amint az E 30-31. vonatkozásában tárgyalják.

## **(3.) Az Eucharisztia jelentése (E 2-26)**

Egy ötös tagolású struktúrát figyelhetünk meg Atya (E 3-4), Fiú (E 5-13), Szentlélek (E 14-18), Egyház (E 19-21) és Isten országa (E 22-26). Anglia Egyháza ezzel kapcsolatban észrevételezi: ezen szöveg erősségének lényegi forrása a középső és leghosszabb részben található, amely az Eucharisztia jelentését a Szentháromságról való tanításra tekintve mutatja be (mint hálaadást az Atyának, mint emlékeztést Krisztusra és a Szentlélek lehívását), majd az Eucharisztia ekkleziológiai és eszkatológikus vonatkozásának fényében.

### **(A) Az Eucharisztia mint hálaadás az Atyának (E 3-4)**

Sok egyház üdvözlö a „dicsőítő áldozat” teljes kozmikus tágasságának visszaállítását, amelynek kifejezési formái egyes liturgiákban meglehetősen bekorlátozottak voltak. A már felismert krisztológiai központosság követelményévé tette, hogy Krisztus közvetítő szerepe megőrizve maradjon, ahogy az az E 4-ben is már megfigyelhető volt. Míg egyes reformációs egyházak féltek attól, hogy mindjárt a bevezetőben a hálaadás kiemelése az úrvacsorát túlzottan az Egyház művévé teszi, a legtöbben mégis helyeslik, hogy a hála a megfelelő válasz „az Atyának mindenért, amit a teremtésben, megváltásban és megszentelésben végbevitt, mindenért, amit ma az Egyházban és a világban az ember bűne ellenére megvalósít, amikor az ő országát beteljesedésre juttatja” (E 3).

### **(B) Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise (E 5-13).**

A kapcsolat a B rész, az „Eucharisztia, mint Krisztus emlékezete” (anamnesis) és a C rész között, „az Eucharisztia, mint a Szentlélek lehívása” (epiklízis), különösen szoros. Az Orosz Ortodox Egyház azt mondja ezzel kapcsolatban „mi újra meglelégedéssel állapíthatjuk meg, milyen fontos az, hogy a dokumentum nem csak az anamnézis fontosságára, hanem az epiklízis fontosságára is rámutat, mert mindkettő lényege szerint

elválaszthatatlan” (II. 7). Az Egyesült Metodista Egyház az USA-ban a következőképpen fejezi ki ezt: „Az Eucharisziának olyan egység érzékelhető tapasztalatának lennie, amelyet a halál sem választ el” (IV. 46)

(13.) USA Egyesült Metodista Egyháza kimondja, hogy múlt, jelen és jövő a szakramentális eseményben egybeesnek. Minden, amit Jézus Krisztus személyével és üdvözítő művével jelent a történelemből, ami jelenlegi tapasztalatunk tárgyává válik és tapasztalati körünkbe kerül, és Isten országa jövőbeni beteljesedésének egyúttal előíze is. Az egy karakterisztikus lutheri szándék, hogy a Szentlélek sohasem az Igétől függetlenül jelenik meg.

(14.) Jóllehet némi kétely marad fenn abban, hogy vajon az anamnesis fogalom nem túl szélesen felfogott fogalom-e, mégis messzemenőleg elismerik, hogy a dinamikus memoriale szentirási és liturgikus kategóriája egy olyan lehetőséget nyújt, amely az ősi kontroverziákat képes legyőzni. Ez az anamnesis az ő kereszten egyszer s mindenkorra történt áldozatának hatékony jele, ami továbbra is hatékony az egész emberiség számára (E 5). Mégis felfedezhetünk némi tisztázatlanságot a Lima szövegben, ahogy az egyházak mindenkori megoldási javaslatai is olykor egymással ellentétes irányokba mutatnak.

### (C) Krisztus jelenléte

(15.) Általános egyetértés van abban, amit sokan kérnek, hogy a 3. §-t és a 7.-8. megjegyzést tovább pontosítsák.

(16.) Észak-India Egyháza kimondja, hogy azáltal, hogy kerül a transsubstantiatio és transignificatio fogalmakat, Krisztusnak ebben a szentségben való *realpraesentia*-ja-ra, pontosabban az Eucharisztia központi jelentésére és tapasztalati aspektusára koncentrált Krisztus *realpraesentia*-ja értelmében, ami valószínűleg a legtöbb tagegyház által elfogadható. (II. 72).

Wales Presbiteránus Egyháza szembefordul a kenyér és a bor elemei lényegében való változás elképzelésével (II. 169-171). Az NDK közös evangélikus szabad egyházai közösségeinek szövetsége megjegyzi „igeneljük Krisztus *realpraesentia*-ját, azt azonban pneumatikus módon tekintjük... az alapítási szavak „*est*”-je nem valamiféle *transsubstantiatio*-s tan értelmében veendő az alapítás órájában ugyanis Jézus még test szerint a tanítványai között ült és vére még nem ontatott ki, így nem akarhatta azt mondani, hogy a kenyér az ő teste és a kehely az ő vére”. Ennek következtében nem a kenyér és a bor *substantia*-ja hanem a kenyértörés és a bor odaajándékozása a megmentő (megváltó) jelek, amik Krisztus testének és vérének a megváltó odaadásával korrelációban állnak (IV. 196 köv.; vö. Skócia Baptista Uniója, III. 236 köv.).

(18.) A Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche nyomatékosan ragaszkodik ahhoz, hogy az Eucharisztia csodája - Krisztus testének és vérének jelenléte a kenyérben és a borban, azokkal és azok alatt - ünnepeztetik.

(19.) Több ortodox állásfoglalásban kifogásolták a szakramentális jel megfogalmazást ebben az összefüggésben. Az Orosz Ortodox Egyház ezt írja: a kenyér és a bor az E 15 kifejezése szerint pusztán Krisztus testének és vérének a szakramentális jelévé válik, még az Ortodox Egyház az Úr alapítási szavai alapján hiszi, hogy a kenyér maga valóban és valóságosan lényege szerint az Úr teste és a bor Krisztus vére. Damaszkuszi Szent János szerint a „test valóságosan az istenséggel egyesülve van, a kenyér és a bor maga átváltozik Isten testévé és vérévé” (De Fide Orthodoxa IV/C 13).

Az E 13-as pont, hogy Krisztus az Eucharisziában egyedülálló módon van jelen, sok kifogásra talált. Nagy-Britannia és Írország baptista uniója az egyedülálló kifejezést kérdésesnek találta, és több más protestáns állásfoglalás itt egy fogalmi tisztázást kívánt. Úgy gondolták, hogy Krisztusnak az Eucharisziában való jelenléte nem rendelhető a jelenlétének más formái fölé kvalitatív értelemben.

#### **(D) Krisztus áldozata**

Hollandia reformált egyházai egyetértenek abban, hogy Krisztus üdvözítő művének egyedülállósága és megismételhetetlensége megfelelően figyelembe lett véve. A Waldensenkirche az E 8-cal kapcsolatban amely, azt írja, hogy csak egy engesztelés van Krisztusnak a kereszten való egyszeri áldozata, amely az Eucharisziában jelenvalóvá válik és Krisztusnak és az Egyháznak a könyörgésében az Atya elé vitetik, azt állítja, hogy Jézus Krisztus áldozata nem aktualizálja, megjeleníti, hanem csak emlékezetbe hívhatja (anamnesis) azt és nem mondható hogy az Egyház az Atyának valamit felajánlhat vagy nyújthat. Az Egyház, akit Jézus Krisztus elküld hogy tanúságot tegyen róla és aki befogadja Jézus Krisztus ajándékait.

(24.) A Román Ortodox Egyház kifogásolja, hogy a dokumentum az Eucharisziát az üdvösség ökonómiájától elválasztja. Amennyiben azt fejtegeti, hogy Krisztus megtestesülése, élete, halála, feltámadása és mennybemenetele „egyszeri és sem nem megismételhető, sem nem időben kiterjeszthető” (E 8). Az Eucharisziát sokkal inkább „a Jézus Krisztus által a Szentlélekben az Egyházban az egész üdvösségtörténet állandó megjelenítéseként kellene érteni.” A Bolgár Ortodox Egyház azonban észrevesz a tévtanítások ellen egy védelmet is a szövegben -az E 8-ban-, ahol azt olvassuk, hogy az Eucharisztia nem egy hálás emlékezés valamire, ami a múltban hatékonnyá vált, mert mindaz a Szentlélek által jelen van az Eucharisziában, amit Krisztus az egyszer s mindenkorra megvalósított.

#### **(E.) Az Eucharisztia, mint a Szentlélek lehívása (E 14-18)**

(28.) Az ortodox és néhány reformált állásfoglalás üdvözli a dokumentumban a Szentléleknek az úrvacsora során való szerepe elismerését, mintegy saját tradíciójuknak megfelelőt, még ha az némileg további tisztázásra is szorul. Ezt az egyetértést más közösségek is kifejezték, amelyekben az Eucharisztia pneumatológiai dimenziója nem mindig volt olyan erősen kiemelve. Így pl. Kanada Anglikán Egyháza megállapítja, hogy „az epiklízis hangsúlyozása nemcsak a Szentlélek szerepének a szakramentum hatékonyságában (eredményezésében Wirken) való jelentőségét képes újra visszaadni, hanem egyúttal világossá teszi, hogy a szakramentumok imádságos cselekmények, és nem mechanikus kegyelmi eszközök. Bayern Evangélikus-Lutheránus Egyháza kimondja, hogy a Szentlélek hatékonyságának hangsúlyozásában, mi azt látjuk kifejezésre juttatva, hogy az Egyház nem rendelkezik a szakramentum ajándéka fölött, hanem Isten jelenlétét kikönyörögi.

(29.) Mégis az anglikán válaszoknak egy része, és különösképpen a lutheri tradíció elutasította a epiklízisnek egy olyan formáját, ami konstitutív lenne, vagy a Szentlelket az elemekre hívná le.

(30.) Így több lutheri állásfoglalás aláhúzta Krisztus igéjének az egyedül elegendő voltát, mely Krisztust jelenvalóvá teszi. Hollandia Evangélikus-Lutheránus Egyháza fogalmazta meg a legélesebb ellenvetést az E 14-gyel kapcsolatban, ahol a Szentlelket Krisztus *realpraesentia*-ja számára és alapítási igéiben adott ígéreteinek számára szükségesnek tekintik. A mi véleményünk - szerint - mondják a szakramentum sem a hivatal, sem a Szentlélek által nem meghatározott, hanem egyedül az ige által. Ez nem más, mint „*verbum visibile*”, az ige egy tevékeny ige (V. 21). Ugyanezek az egyházak azonban elfogadják az E 17-et mivel abban Svédország lutheri liturgiájának egy imádságos részét ismerik fel: „Küldd el a te Szentlelket a mi szívünkbe..”

#### **(F.) Az Eucharisztia, mint a hívők közössége (E 19-21)**

(31.) A legtöbb állásfoglalás örömmel üdvözli az E 19 kifejezés gondolatát, ahol arról van szó, hogy az Eucharisztia minden egyes ünneplése és az egész Egyház között kapcsolat van. A 20-as pont váltotta ki a legélesebb reakciókat, egyesek határozottan elutasítják, mások nem tartják elég pontosnak. Egyes lutheránus állásfoglalások a törvény és az evangélium elfogadhatatlan összecszereléséről tartanak ebben a pontban.

#### **(G.) Isten országának Eucharisztikus lakomája**

(33.) Az úrvacsora eszkatológiai dimenziójának megerősítése széles egyetértésre talált.

(34.) USA Püspöki (Bischöfliche) Egyháza úgy véli, hogy két eszkatológia vonul végig a szövegen, az egyik szerint Isten országa már eljött Jézusban, a másik szerint pedig Isten országa még csak jönni fog. A Nordelbiai Evangélikus Egyház üdvözlí az E 22-26-ban említett jelenbeli dicsőítő megtapasztalását Isten Országa végidőbeli jövőjének (I. 44).

(35.) Kevés állásfoglalás kommentálja az E 11-ben említett közösséget minden szenttel és mártírral. Észtország Lutheránus Egyháza ezt írja: „A halál nem törí szét a hívők közösségét...Számunkra az Eucharisztíának egy olyan egység érezhető megtapasztalásának kell lennie, amit a halál nem tud szétszakítani”(IV. 46)

#### **(5.) Zárókövetkeztetések**

Hogyha analizáljuk az állásfoglalásokat akkor szélesörű egyetértést találhatunk abban a tekintetben, amit az Eucharisztia jelentéséről és szentháromságos struktúrájáról mond a dokumentum, aztán az ige és a szakramentum szétválaszthatatlanságáról, és amit Krisztus reális, élő és aktív jelenlétéről és az ő áldozatának emlékezetéről az anamnesis és az epiklézis kölcsönös vonatkozásáról, és amit az Eucharisztia misszionáriusi és eszkatológiai dimenziójáról állít. Reményt jelent a dokumentum, hogy a széthasadságot egymás között legyőzzük.

### 3. Fejezet: Eucharisztia és Egyház kapcsolata az EÖT Limai Dokumentum utáni megnyilatkozásaiban

#### 1. Az EÖT hatodik plenáris ülése, Vancouver 1983<sup>603</sup>

##### *Az Eucharisztia mint a koinonia forrása*

21. Az istentiszteleti közösség minden tagjának aktív részvételét bátorítanunk kell és egymásért imádkoznunk is kell.

...

„...így mi sokan egy test vagyunk, mert mindnyájan egy kenyérben részesülünk”. (1Kor 10,14) Aranyszájú Szent János ezt a következőképpen magyarázza: „...mi éppen az a test vagyunk, mert mi a kenyér? Krisztus teste.... Mivé válnak a communio-hoz járulók? Krisztus testévé... nem sok testté, hanem egy testté”. A szent Eucharishtiában a hívők Krisztus testévé válnak. Ezért az Eucharisztia az Egyház sakramentuma, „a gyülekezet sakramentuma”, a közösség sakramentuma (*mysterion synaxis mysterion coinonias*). Az eucharisztikus közösség nem pusztán lelki vagy etikus egység. A Krisztusban való egy organikus életnek a reális valósága. Maga a test képe is az élet szerves kontinuitására mutat rá. A régi atyák nem irtóztak attól, hogy egy természetes és fizikai közösségről beszéljenek, a szőlőtőkéről szóló újszövetségi képet realizisztikusan értelmezték. Jeruzsálemi Szent Cirill az eucharisztikus lakománál a *communio*-hoz járulókat „Krisztussal való testi és vérrokonoknak” nevezi. Az ő egyetlen testében teszi az Úr a hívőket önmagával és egymással testileg rokonokká, „mi magunk is azért jövünk össze, hogy elegyedjünk Istennel és egymással”. Így mondja ezt Aranyszájú Szent János is: „ő elegyít bennünket önmagával és az ő testét bennünk feloldja, azért, hogy mi valami egységeset közösen tegyünk, egységessé tétessünk, mint egy test, összekapcsolva a Fővel és ez a legerősebb szeretetnek a jele...”. Az Eucharishtiában minden emberi elidegenedés és exkluzivitás eltávolíttatik. A hívők egymással együtt tagokká válnak Krisztusban. Egy új, katolikus (általános) emberiség keletkezik, testvéreknek a nemzetsége, „mindnyájan az egy Krisztus, ahogy egy test sok tagból” tanítja Szent Simeon. Az Eucharisztia a katolicitásnak egy sakramentuma, békének és a szeretetnek a sakramentuma, és ezért az egységnek, az életben való egységnek sakramentuma. „*Mysterium pacis et unitatis nostrae*” tanúsítja Ágoston. Ez a szeretet esti lakomája. Mivel az utolsó vacsora valóban a szeretetnek az esti lakomája volt. „Ahogy én szerettelek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást” (Jn 13, 34). Az egymás iránti szeretet a szentháromságos szeretet képmása szerinti szeretet: „ahogy engem szeret az Atya úgy szeretlek én is titeket, maradjatok meg az én szeretetemben” (Jn 15, 9). A szeretet parancsa az Urat a szentháromságos egységre vezeti vissza, „mindnyájan egyek legyenek, mint te Atyám bennem vagy és én tebenned, úgy legyenek ők is egyek mibennünk, hogy így elhiggye a világ, hogy te küldöttél engem” (Jn 17,21,23). A hívők számára csak Krisztus által, Krisztusban, az ő testének egységében, az ő

<sup>603</sup> Jelen fejezet idézeit a következő gyűjteményes kötetből vettük: *Bericht aus Vancouver 1983*, Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada, (angol eredeti: *Gathered for Life*, Official Report, VI Assembly World Council of Churches, Vancouver, Canada, 24 July- 10 August 1983, Geneva 1983), Frankfurt am Main 1983, 18-21; 60-61; 68-81; 122-127; 142-149; 190-191.

kelyhének közösségében lehetséges ez. Az egyetemes Egyház egységében tükröződik vissza szakramentálisan a szentháromságos lényegi egység. Annak képe szerint kell a hívőknek „egy szív és egy lélek”-nek lenni (ApCsel 4, 32)<sup>604</sup>.

### ***Eucharisztia és etika***

Az éhség valósága sok biblikus helyre emlékeztet bennünket, Máté 25, 30+42 „Éheztem és ennem adtatok.”, az ötezer ember táplálásának csodája (Jn 6, 1-14), ebben az összefüggésben mondja Jézus: „*Én vagyok az élet kenyere*” (Jn 6, 35). Az ökumenikus szöveg ezért mondja a 20. pontban, hogy az úrvacsora megünneplése megbékélést és osztozást kíván meg, mindazok között, akik testvéreknek tekintik egymást Isten egyetlen családjában, és állandó kihívást jelent megfelelő viszonyok teremtésére a társadalmi, gazdasági és politikai életben<sup>605</sup>.

Ha az eucharisztikus kenyér az örök életnek a kenyere, s amikor mi azt megtörjük, hogy a Bárány Isten országába való örök lakomájának a résztvevőivé váljunk, és Krisztussal és egymással mint testvérek egyesüljünk, akkor az teljesen természetes, hogy ezzel arra kötelezzük magunkat, hogy az éhség, a nyomor, a szegénység, betegségek és a szociális igazságtalanság minden megjelenése ellen harcoljunk. Mint az egy kenyérben részesedők, Krisztus Egyházának tagjai az Eucharishtiában, Isten előtt értük is felelősek vagyunk, akik Isten gyermekeinek egyetlen családjához tartoznak<sup>606</sup>.

...

Ha az Egyház arra hivatott, hogy az egység jelen legyen és az egész emberi közösség megújulását szolgálja, és ha mi a béke kelyhéből részesedünk, akkor az Egyháznak részt kell vennie a béke szolgálatában, a militarizmus elleni harcban, a háború, a fegyverkezés és a nukleáris veszedelemmel szembeni harcban<sup>607</sup>.

### ***Eucharisztia és eszkatológia***

Az Eucharishtiában találkozunk a történelem kezdete és vége, - biblikus emlékezések és az apokaliptikus próféciák – az Újszövetség egész teljessége. Itt elkezdődik már a világ megdicsőülése, amely feltámadásával, örök életre való feltámasztásával kezdődött. Az Eucharishtiában az Egyház beteljesedése elővételeződik, az egész emberiségnek a tökéletes egysége, amiután mi vágyakozunk és amelyet várunk. Az Eucharisztia a feltámadás elővételezése és kezdete, az Üdvözítő ígérete szerint: „*Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van és én feltámasztom az utolsó napon*” (Jn 6, 54). Az Eucharisztia a feltámadás reménye és foglalója, „az

---

<sup>604</sup> Borovoy, Vitali M., *Leben in Einheit*, in **Vancouver 1983**, Zeugnisse, Predigten, Ansprachen, Vorträge,

Initiativen von der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, B. C./Kanada, 24. Juli – 10. August 1983, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 48, Frankfurt am Main 1984, 64-73.

<sup>605</sup> *Bericht aus Vancouver 1983*, 190., 10.

<sup>606</sup> Borovoy, Vitali M., *Leben in Einheit*, in **Vancouver 1983**, 2.

<sup>607</sup> Borovoy, Vitali M., *Leben in Einheit*, in **Vancouver 1983**, 4.



*eljövendő élettel és országgal való nász*”. Az Eucharishtiában érintjük a megdicsőült világot, belépünk a mennybe, s megérintjük az eljövendő életet (Aranyszájú Szent János). Maximus hitvalló szerint az Eucharisztia *„az eljövendő világnak és ezen világ végének a képe*”. Ezért az élet teljessége és az emberek egységének teljessége, átmegy az egész teremtés teljes megdicsőülésébe, az emberek megistenülésébe, azok tökéletes örök közösségében Istennel Jézus Krisztusban a Szentlélek kegyelme szerint.

...

Az Eucharishtiának az üdvösség eszkatológiai dimenziójában nem csak egy emberi aspektusa és történelmi ekkleziológiai aspektusa van, hanem kozmikus is, *„az egész teremtés sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását*”, hogy felszabaduljon Isten fiainak a szabadságára (Róm 8, 19-23). Az Eucharishtiában nem csak az anyag kezdetei - gabonáé és gyümölcse - konszekrálnak, hanem az egész teremtésnek és kozmikus egzisztenciának, Isten fiainak a szolgaságból a szabadságra való végső megszabadítása is elővételeztetik. Itt az *oikonomia* és *oikologia* (az *oikonomia* a világgazdaságnak az egyetemes, mindenki jólétére szolgáló irányítását jelenti, az *oikologia* pedig a természet védelmét) a keresztyén gondoskodás közvetlen kérdésévé válik, az élet egysége és az egységben való élet szempontjából. Az *ortopraxis* számára levont záráskövetkeztetések a keresztyén ortodoxia imperatívuszából közvetlenül következnek. S hogyha ezeket megvalósítjuk, akkor ez az eucharisztikus látásmód az ősegyház még szétszakítottág nélküli Egyházában való eucharisztikus életét és az ökumenikus zsinatok idejének eucharisztikus idejét tükrözi vissza<sup>608</sup>.

### ***Eucharisztia mint az emberiség egységének jele és eszköze***

Ezen a plenáris ülésen egy bizonyos feszültséget éreztünk azok között, akik elsősorban az Egyház egységéről szerettek volna beszélni és azok között, akik az emberi közösség igazságossága, békéje és kiengesztelődése sürgető szükségességét tekintették fő témának. Teljesen úgy tűnt, hogy a hitben való egységre és az egy eucharisztikus közösségre való törekvést a béke, igazságosság és emberi méltóság témával szemben másodrangúnak tekintették még ha nem is irrelevánsnak<sup>609</sup>.

...

Minekünk Isten Egyháza és világa közötti kapcsolatot is vizsgálnunk kell és itt az Uppsalai nyilatkozatra vagyunk utalva, ahol azt olvassuk: *„az Egyház azt merészeli, hogy magáról mint az emberiség jövőbeli egységének a jeléről beszéljen*”. A Hit és Egyházszerkezet Bizottság teológiai vizsgálata az Egyházzal kapcsolatos tanulmányi programjának középpontjává az Egyház egysége és az emberiség megújulása témát tette. Az Egyház arra hivatott, hogy prófétikus jel legyen és egy prófétikus közösség legyen, amely által a világ átváltozhat.

Csak egy olyan Egyház, amelynek a középpontja az Eucharishtiában van és ige és szakramentum által van megerősítve, hogy azzá váljon ami már ő maga, foghatja fel a világ problémáit<sup>610</sup>.

---

<sup>608</sup> Borovoy, Vitali M., *Leben in Einheit*, in **Vancouver 1983**, 6.

<sup>609</sup> *Bericht aus Vancouver 1983*, 21.

<sup>610</sup> *Bericht aus Vancouver 1983*, 22.

## 2. Faith and Order Paper 130: The Church as eucharistic Community and the Renewal of human Community, 1986

### *Eucharisztia és agapé*

Az eucharisztikus életnek történelmi tapasztalatokban kell gyökereznie, ez legalábbis a következőket jelenti:

- az Eucharisziát egy olyan közösség kontextusában kell ünnepelni, amelyik elkötelezett az etikai diszkusszióra és a szociális cselekvésre,
- az Eucharisziának olyan nyelvet és szertartást kellene használnia, amely a reális élettől meghatározott, beleértve a szabadságért és igazságosságért folytatott harcot,
- az Eucharisziát a szociális történelem és a kortárs élet törésén tett drámai fordulóponttal társulva kellene ünnepelni. Pl. az amerikai keresztényeknek az Eucharisziát Martin Luther King halálának évfordulóján kellene ünnepelniük (f. pont).

Krisztus vérének szakramentuma a teremtés tragikus dimenzióját ábrázolja, amelyben a bűn olyan szembetűnővé vált, és amelyben Isten megtestesült jelenlétének a halála szükségesé vált. Ez a szakramentum létrehoz közöttünk az élet irányából való szolgálatkészséget egy olyan élet irányába, amelyet a tragédiák és a ragyogás is jellemez. Az Eucharisztia szociális funkciói intenzívebbé válnak a táplálás és gyógyítás személyes funkciói által, amelyek oly kiemeltek a tradicionális, eucharisztikus teológiában és jámborságban. Azzá válunk, amit megeszünk (g. pont) <sup>611</sup>.

(6.) Az Eucharisztia az egység szimbóluma – egység az Egyházban és az emberiség egysége, mint egész, amely a reményt és Krisztus testének teljességét szimbolizálja. „Mert egy kenyér, egy test vagyunk sokan, hiszen mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,17). „Amint ez a megtört kenyér szét lett szórva a hegytetőkön, és miután learatták eggyé lett, úgy legyen az Egyházad is összegyűjtve a világ minden szegletéből a Te királyságodba”. „... Azon a módon, ahogyan a sok gabonaszemet összegyűjtik, megőrlik és összekeverik, hogy egy kenyeret készítsenek belőle, úgy Krisztusban, aki a mennyei kenyér, tudjuk, hogy csupán egy test van, akiben a mi emberségünk összekapcsolódik és egyesül”.

Az Eucharisztia szimbólumai túlnyomórészt ételről, italról, találkozásról, osztozásról és az asztal melletti testvériségről szólnak. A keresztény közösségnek elsődlegesen, de ezen túl, a szélesebb értelemben vett emberi közösségnek is, ezek a szimbólumok nyomatékossítják a meghívást az Ország ünneplésére, melyet az Úr vacsorája kinyilatkoztat és előrevetít. Amint már említettük az *ortopraxis* az igazhitőség valódi jele. A kenyér és a bor, ahelyett, hogy az Eucharisziát a közösség fennhatóságán kívül helyezné, éppen az alá helyezi, hiszen ezek a leghitelesebb jelei emberségünknek. Az Egyház megalapításától kezdve, a tanítványok mindvégig arra emlékeztettek minket, hogy az Úr asztala az elsődleges alappillére a társadalom által kívánt igazságszolgáltatás gyakorlásának. Pál így figyelmeztette a keresztényeket a Korintusiakhoz írt levelében: „Mikor ugyanis egybegyűltök, az már nem az Úr vacsorájának elköltése, mert étkezés közben ki-ki a saját vacsoráját veszi elő, s az egyik éhen marad, a másik pedig megrészegül. Hát nincs otthonotok evésre-ivásra? Vagy semmibe sem

611

**Vatkins, Keith**, A Response to „The Church as eucharistic Community and the Renewal of human Community”, in *Church, Kingdom, World*, The Church as Mystery and prophetic Sign, Faith and Order Paper 130, Geneva 1986, 90-98.

*veszitek az Isten egyházát és zavarba hozzatok a szegénysorsúakat? Mit mondjak nektek? Dicsérjelek? Ezért nem dicsérlek”. (1Kor 11,20-23) „Most az ő szükségletüket a ti bőségek fedezik, hogy majd az ő bőségük a ti szükségteket szolgálja, s meg legyen az egyenlőség”. (2Kor 8,14) „Aki sokat gyűjtött, nem bővelkedett, aki meg keveset, nem szűkölködött”. (2Kor 8,15)*

Amit nekünk tennünk kell, az alapvetően a keresztény remény és az emberi remények közötti kapcsolat megmutatása. És újból az Eucharisztia az, mely az Egyház szívében lakozva, megmutatja az utat és kegyelmet ad hozzá. Ezek nagyon szerény dolgok, a kenyér és a bor, melyek az oltáron a feltámadás ételvé és kelyhévé válnak, Krisztus testvé és vérévé. Szavak nélkül, szimbólumokban beszélve, a szentség lényege felidézi az emberré válás fő célját. Az emberi tevékenységnek ezek az alapvető „termékei” erőteljesen állítják, hogy az erőfeszítés, a munka, a tudomány és a kultúra csupán akkor érhetik el valódi értéküket, ha az emberiség számára a lét ételvé és a szeretet kelyhévé válnak.

...

A tudományos és technikai fejlődésben, melyen világunk jelenleg keresztülmegy, és amely talán az emberi közösség megújulásához is vezet, az Eucharisztia szimbóluma – a kenyér és bor, a föld egyszerű termékei, az osztozás tárgyai és a testvériség eszközei – emlékeztetnek minket, hogy sem tudásunk, sem erőnk, és semmi a kultúránkban nem képes szolgálni és megelégedéssel tölteni el az emberiséget, hacsak nem marad hűséges a szeretet feneketlen mélységeihez és eredetileg nem az Ország építésére rendeltetett. A világ munkájához és az Egyház közösségéhez való hűséges csatlakozás, hitben és jótekonyságban, melynek forrása és fenntartója az Eucharisztia, magával hozza a szentség minden emberi tevékenységben történő megdicsőülését: részt vesz az emberi közösség megújításában és biztosítja annak állandó megváltását<sup>612</sup>.

### **3. Canberra egyezmény: „The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling”, 1991**

#### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

2.1 Az Egyház egysége, amelyre hivatottak vagyunk, egy *koinonia*, amely megadatott és kifejezésre jut az apostoli hit közös megvallásában, egy közös szakramentális életben, amibe a keresztség által lépünk be, és amit egy eucharisztikus közösségben együtt ünneplünk. Egy közös életben, amelyben tagok és hivatalok kölcsönösen elismertek és kiengesztelődtek és egy közös küldetésben, amelyben minden ember felé Isten kegyelmének az evangéliumát tanúsítjuk és az egész teremtetést szolgáljuk. A teljesebb közösség keresésének a célját akkor érhetjük el, ha minden egyház a többiben az egy szent katolikus és apostoli Egyházat a maga

---

<sup>612</sup> **Boné, Edouard**, *The Church as eucharistic Community and the Renewal of human Community*, in *Church, Kingdom, World, The Church as Mystery and prophetic Sign*, Faith and Order Paper 130, Geneva 1986, 77-89.

teljességében felismerheti. Ez a teljes közösség helyi és univerzális szinten az életnek, cselekvésnek konciliáris formáiban jut kifejeződésre. Egy ilyen közösségben az egyházak életük minden területén minden szinten egymással össze vannak kapcsolva, az egy hit megvallásában és az istentiszteletben és tanúságtételben, tanácskozásban, és cselekvésben való együttműködésben.

### ***Eucharisztia és etika***

1.2. Az Egyház arra hivatott, hogy a kiengesztelődést hirdesse és az üdvösséget megvalósítsa, a fajok, nemzetiségek, korok, kultúrák, a bőr színe alapján való megkülönböztetéseket, szétszakítottságokat legyőzze és minden embert az Istennel való közösségbe elvezessen. A bűnök és a Lélek különböző ajándékainak nem megfelelő értelmezése választották el az egyházakat fájdalmasan önmagukban és egymástól. Ezek botrányt okozó szétszakítottságai csökkentik a világ előtt való tanúságtételük hitre méltóságát az istentiszteletben és a szolgálatban. Nemcsak az Egyház tanúságtételének mondanak ezek ellent, hanem az Egyház lényegének is.

...

3.1. Egymástól tanulnak, közösen szállnak síkra az igazságosságért és békéért, és együtt viselik gondját Isten teremtésének.

3.2. ... újra kötelezzük el magunkat az igazságosságért, békéért és a teremtés megőrzéséért dolgozni, és ennek során az Egyház szakramentális közösségéért való fáradozásokat szorosabban kapcsoljuk össze az igazságosságért és békéért folytatott küzdelmekkel.

### ***Az Eucharisztia mint az emberiség egységének jele és eszköze***

Az Egyház egysége mint *koinonia*: ajándék és hivatás

1.1. A Szentírás szerint Isten akarata az, hogy az egész teremtést Jézus Krisztus uralma alatt összefoglalja, akiben a Szentlélek ereje által mindenki el kell, hogy vezettessen az Istennel való közösségbe (Ef 1). Az Egyház ezzel az Istennel és egymással való közösségnek az elővételezése. A mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége képessé teszi az egy Egyházat Isten uralmának jeleként és a kiengesztelődést szolgáló szolgálójaként Istennel élni, amely kiengesztelődés az egész teremtésnek megígértetett és megadatott.

#### **4. A Faith and Order Bizottság ötödik világkonferenciája, Santiago de Compostella 1993**

##### ***A hivatal***

18. Fontos, hogy az Eucharisziát vezető személy elismert legyen, annyira, amennyire csak lehet, nem csak az ünneplő közösségen belül, hanem más eucharisztikus közösségek által is, melyekkel a *koinoniára* törekszünk. Minden egyes egyházban vannak eljárások, személyek arra, hogy az Eucharisztia vezetését auctorizálják: a legtöbb egyház fenntartja ezt a funkciót az ordinált hivatalviselő számára, mások ezzel az elvvel általában egyetértenek, megengedik azonban, hogy pasztorális szükséghelyzetekben egy nem ordinált személy vállalja magára a vezetést. Ismét mások a vezetésnek a szerepét minden további nélkül nem ordinált személyekre is ráruházzák. A Hit és Egyházszervezet Bizottság egyetlen alapos tanulmánya sem foglalkozott mindezekig ezzel a kérdéssel. A közös teológiai kutatásban segítségünkre lehetne, hogy hangsúlyozzuk, azok a személyek, akik az elnöklést vezetik, azt nem saját teljhatalmukból teszik, hanem Krisztus nevében és teljes közösségben az egész egyházi közösséggel, melyet éppen ők képviselnek.

##### **A hivatal kérdése**

20. Montreal óta a hivatal kérdésében döntő konvergenciákat értünk el. Általánosan elismerik a mi egyházaink mindnyájan, hogy amennyiben egy közös keresztségben részesedünk, arra vagyunk meghívva, hogy Jézus Krisztus tanúi legyünk. A keresztség minden krisztusi szolgálat alapja. Egyre erősebben megmutatkozik az egyházak között, hogy különbséget tesznek a keresztség általi meghívás és azoknak a specifikus hivatása között, akiket ordinálnak. Minden egyház elismeri, hogy az ordinált hivatal auctorizálásának különböző formái és eljárásmódjai fejlődtek ki. Ezért minden egyház saját életét meghatározó struktúráló elvek szerint rendezi.

21. Még mindig maradtak területek, amelyek további reflexióra és magyarázatra szorulnak. Pl. néhány egyház a Limai dokumentumban használt „minister” ígét többértelműnek találja. Ők fellépnek amellett, hogy a különös hivatal fogalma és az általános hivatal fogalma között különbséget tegyenek. Nem áll fenn egyetértés a kritériumokban, melyeket az egyházak az ordinált hivatalba bocsátás során használnak, és a hivatal kölcsönös elismerése egy még nem elért cél. Fennállnak különbségek az egyházak között az ordinált hivatal és az Eucharisztia ünneplés vezetője közötti kapcsolat tekintetében is.

23. A nők ordinációja. Egyre növekvő készség mutatkozik ennek a kérdésnek a tárgyalásában. A tény, hogy bizonyos egyházak a nők ordinálását nem engedik meg, nem alapvető visszautasítást jelent az asszonyoknak. Az asszonyok vagy nők ordinációjáról szóló párbeszéd tovább vezetődik az asszonyok és férfiak Egyházban való *koinoniájának* keretében. A kérdést különböző súlypont szerint vizsgáljuk: teológia, teológiai antropológia, tradíció, praxis, ordinációs liturgiák. Meg kell vizsgálni, hogy vajon álláspontjuk kulturális megfontolásokon alapszik, vagy a fegyelem kérdésein vagy a tradíció iránti hűségen, vagy a hit lényege iránti engedelmisségen, vagy az ordináció sakramentális lényegén, vagy más faktorokon, vagy más faktorok kombinációján.

25. Növekvő konvergencia mutatkozik az episkopé (felügyelet) hivatalának szükségessége tekintetében, az Egyház életének minden szintjén. Ámde fennáll a tendencia, hogy ezt a hivatalt a történelmi episzkopátussal azonosítsuk. Problémát azon egyházak számára jelent ez az azonosítás, akik a felügyeletnek tiszta hivatalát elismerik, de nincs perszonális püspökük, vagy nem állnak a történelmi episzkopátusban. Tér és időbeli *successio* kérdését kell vizsgálni. A hivatal viselőjének a számadási kötelezettsége meghatározza (a közösséggel szemben) az egész Egyházhoz való kapcsolatát. Az utóbbi szorosan összekapcsolódik az Eucharisztia az egység szakramentumaként való elképzelésével. Tradicionálisan egy és ugyanaz a személy, aki a felügyeletet helyi szinten gyakorolja és aki az Eucharisztia elnököl. A felügyelet hivatalnak az elismerése szavatolja a kölcsönös elismerését azok Eucharisztiajának.

28. A *koinoniá*-hoz vezető utunk ezen stádiumában fel kell tennünk a kérdést, hogy egy primatusi hivatal és annak lényege mennyire szükséges.

### ***Intercommunio***

16. Eucharisztia. Az egyházak igenlik az Eucharisztia jelentésében mutatkozó konvergenciák nagy mértékét. Általában az Eucharisztia a közösség lényegi kifejezéseként ismerik el, azon közösség lényegi kifejezéseként, amit keresünk. Az Eucharisztia beteljesíti azt, ami a keresztséggel kezdődött. Mindkét szakramentum az Egyház életével legmélyebben összekapcsolt.

17. Mindeközben a növekvő teológiai konvergencia az Eucharisziára nézve még nem érte el azt a fokot, ami minden egyháznak az eucharisztikus közösséget megengedné. Ennek minden keresztény számára komoly szándéknak kell lennie. Sok egyházunkban vannak azonban olyan emberek, akik mélyebb meggyőződésből kiindulva és közös keresztség alapján tudatosan gyakorolják az eucharisztikus vendégbarátságot, azokkal, akiket meghívnak és azok el is fogadják, ha őket meghívják. Sokan, akik ezt teszik, nem lépik át közösségeknek a határait könnyelműen, hanem az Eucharisztia egy másik értelmezésével szembeni engedelmességből teszik azt, melynek során ez a kegyelem eszköze egy nagyobb egységhez vezető úton. Itt lényegi ekkleziológiai kérdések merülnek fel. Mivel az Eucharisztia egyes egyházak számára az Egyház látható egységének legtokéletesebb kifejezése, s egyedül az lehet és nem pusztán egy eszköz egy ilyen egységhez, ezért egy másik egyháznak az Eucharisziában való teljes részvétele, csak akkor lehetséges, ha a saját egyháznak az ünneplő egyházzal közössége van. Az egyházak egyre inkább arra vannak kényszerítve, hogy ezekkel a jelenségekkel számoljanak és valóságosan feleljenek rájuk. Mi arra buzdítunk, hogy az egyházak kölcsönös respektálás során egymást Eucharisztia ünnepléseik látogatására bátorítsák.

### ***Eucharisztia és etika***

Mindazok, akik a hitben és bizalomban Isten ezen kegyes tetteit hallják és elfogadják, ezáltal megszabadítanak a bűn fogságából és az ő életükben átváltoztatnak. Azok, akik ezt az ajándékot elfogadják, hálaadással és dicsőítéssel válaszolnak arra és egy *koinoniá*-vá válnak a Szentháromsággal és egymással, egy *koinonia*-ba vezetnek be és elküldetnek az egész világra az evangéliumot hirdetni. Ezen szakramentális tevékenység által, ami közvetítettik igék, jelek és cselekedetek által, ez a közösség, az Egyház, a Szentlélek által meghívást kap,

felszereltetik, küldetést kap és felhatalmazást a Szentlélek által vezetve, egy bűnös, széttöredezett világban, Isten kiengesztelő újjáteremtő szeretetéről tanúskodni.

(Santiago, Szakramentum és szakramentalitás, 5.)

Ha a keresztyének és a krisztusi közösségek mindennapi élete a szakramentumnak nem felel meg, akkor *koinoniá*-juk hitelre méltósága megkérdőjeleződik.

(Santiago, Szakramentum és szakramentalitás, 8.)

## **5. Az EÖT hetedik plenáris ülése, Moshi 1996**

### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

Az ekkleziológiáról, az Egyház természetéről és küldetéséről szóló munka Budapest óta a Hit és Egyházszervezet Bizottság feladatainak középpontjában áll. Továbbá a *koinonia* témája alapvető a mi munkánk számára. A világkonferencia után 6 hónappal az akkori Állandó Bizottság egy tanulmányi programot dolgozott ki az 1994-98-ig terjedő időszakra a világkonferencia fényében. A fő tanulmányt így nevezte: „*Az Egyház, mint koinonia: egy ökumenikus tanulmány*”. Különbséget tesz az ekkleziológiával kapcsolatos főtanulmány és az összes többi között. A különös tanulmányi projektek között az Állandó Bizottság a következőket határozta meg: a „*tanulmányi útmutató az apostoli hithez*”, „*hivatal és auctoritás*”, „*ökumenikus hermeneutika: az egyetlen hitet a koinoniá-ban interpretálni és továbbadni*”, „*az istentisztelet szerepe az egység keresése során*”, és „*az Egyház, mint férfiak és nők koinoniá-ja*” ezeket a tanulmányokat is a projektje részévé tette.

A következő programegységeket határozta el. A II. programegység az evangélium és kultúra. A III. az ekkleziológia és etika. A másodikhoz kapcsolta még az evangelizáció, vallásszabadság és primátus kérdését. A harmadik fejezetben arról beszél pl., hogy az Ut unum sint pápai enciklika fontos és alkalmas ökumenikus alapot nyújtott és lényegileg hozzájárulhat a primátus tekintetében, hogy az Egyház *koinoniá*-jának szolgálata céljából a konciliaritás kontextusában gyakorolt primátusról ökumenikus konvergenciák alakuljanak ki. Az Egyház apostolicitása az önadaadásra való küldetés a világ életéért (Niagara-Bericht, Bericht der Anglikanisch-Lutherischen Konsultation über Episkopé 1984 Frankfurt, 1989, Par. 23).

(Moshi, Mary Tanner előadása)<sup>613</sup>

---

<sup>613</sup> *Sitzung der Plenarkommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 10.-24. August 1996 in Moshi/Tansania*, Hg. Heller, Dagmar, EKD Dokumentation, Genf/Hannover 1998.

## 6. Faith and Order Paper 181: The Nature and Purpose of the Church, 1998

### *Eucharisztia és hivatal*

3. Az intézményi kontinuitás teológiai értelmezése tekintetében, mindenekelőtt a püspöki hivatalban való kontinuitás tekintetében, még egyes egyházak egy ilyen intézményi kontinuitást szükséges eszközként és az egyháznak az apostoli hitben való kontinuitása garanciájaként tekintik, mások számára az apostoli hitben való kontinuitás bizonyos körülmények között az institutionális kontinuitás megtörése ellenére is megvan. További teológiai munkának kell megmutatnia, hogy ezek a különbségek valóságos véleménykülönbségek, vagy csak a hangsúly tekintetében különböznek, melyek egymással kiengesztelhetők.

85. A legkorábbi idők óta voltak emberek, akiket a Szentlélek vezetése alatt a közösség választott és akikre speciális auctoritást és felelősséget ruháztak. Az Egyház történetében már korán érzékelték egy ordinált hivatal szükségességét; az ordinált hivatalviselők a közösség felépítését szolgálják, ellátják a szentségek kiszolgáltatását, és az Egyház tanúságát erősítik a világban. Nem mondhatnak le a közösség folyamatos támogatásáról és bátorításáról, aminek a nevében meg lettek választva és amely közösségért a Szentlélek erejével mint reprezentánsok cselekszenek. Az ordinált hivatalviselőknek különös felelősségük van az ige és a szakramentum szolgálatára. Nekik egy lelkipásztori hivataluk van, és ők a vezető erők a misszióban. Mindezekon a módokon erősítik a közösséget a hitben, életben és Isten egész népének hitében, életében és tanúságtételében.

86. Az Újszövetségben nincs egyetlen modell sem arra, hogy a hivatalt hogyan ruházták át. A Lélek különböző korokban az Egyházat arra ösztönözte, hogy hivatalait a kontextuális szükségekhez illessze, az ordinált hivatal különböző formái a Lélek ajándékával meg lettek áldva. A hármass hivatal, a püspök, presbiter és diakónus hármass hivatala a III. évszázadban az általánosan elfogadott modell volt, és sok egyházban még ma is fennmaradt, habár a következmények tekintetében megváltozott, és a legtöbb egyházban még ma is változik.

87. Az ordinált hivatal legfontosabb felelőssége, hogy Krisztus testét összegyűjtse és felépítse, Isten ígéjének tanítása és hirdetése által, a keresztség és úrvacsora ünneplése által, a közösség életének a vezetése által, annak istentiszteletében és küldetésében. Az Egyház, mint egész és annak minden egyes tagja az ordinált hivatal segítségével az evangélium igazságához hű továbbadásában részt vesz. Az ő tanúságtételük számára nem csak szavaik jelentősek, hanem kölcsönös szeretetük, szeretetük minősége a rászorulókat iránt, igaz és fegyelmezett élet és a hatalomnak a helyes leosztása és gyakorlása.

88. Az apostoli *successio* megnyilvánulása az Egyház apostoli tradíciójában, mint egészben található. A történelem folyamán az Egyház különböző eszközöket és utakat fejlesztett ott ki, hogy az apostoli igazságot az időkön át különböző körülményekben és kulturális kontextusokban továbbadja: az Írás kánonja, a tanítás, a liturgikus rend, a struktúrák, melyek szélesebben vannak lefektetve, mint a helyi közösség szintje. Az ordinált hivatal avégett van jelen, hogy az Egyháznak mint egésznek apostoli kontinuitása specifikus módján szolgáljon. Ebben az összefüggésben a hivatalban való *successio* eszköz, hogy az Egyház apostoli kontinuitását szolgálja. Ez világosan az ordináció aktusában mutatkozik meg, amikor az Egyház, mint egész, ordinált hivatalviselői által részt vesz azoknak az ordinálásában, akiket az ige és a szakramentum szolgálati hivatalára kiválaszt.



## Kommentár – Hivatal

Az ordinált hivatalának a helyzete Isten népében, népével, népe között vagy Isten népe fölött az Egyházon belül és az egyházak között vitatott. Habár multilaterális és bilaterális párbeszéd az ordinált hivatal kérdésében konvergenciát értek el, még maradnak problémák, amelyeket tovább kell kutatni: az Eucharisztia során való elnöklés, a hivatal reprezentatív karaktere, a hármasság mint az egység kifejezésének eszköze, az ordináció lényege, az egyedül férfiaknak az Ige és a szakramentum hivatalára való ordinációja. Egyenletlenségek uralkodnak a hivatal fő funkciójára nézve – elnöklés az Eucharishtiában, az ige prédikálása, vagy mindkettő ugyanazon a szinten. Egyet nem értesek vannak az ordinált hivatal reprezentatív karakterének értelmezéséről. Minden egyházban a hivatalviselők a közösséget reprezentálják, amelynek a szolgálatára meg vannak hívva, abban is egyetértnek, hogy a közösségvezető lelkész, amennyiben Isten igéjét hirdeti és a szakramentumokat intézi, a közösséghez Krisztus nevében beszél. Ámde egyenletlenség van abban, hogy vajon az ordinált közösségvezető lelkész mint olyan Krisztust reprezentálja-e. A felismerés, hogy az apostolicitás és az egész Egyház apostoli *successio*-ja elsajátítható, fontos belátás az apostoli kontinuitásnak és a hivatalban való kontinuitáshoz való kapcsolat kérdése felülvizsgálása tekintetében. Ez már egyes egyházak között a közösséget lehetővé tette, ámde az egyházaknak különböző véleményük van arról, hogy milyen súly illeti meg a különböző eszközöket, amelyeket arra alkalmazunk, hogy az apostoli kontinuitást fenntartsák (Kasten I. A). Ezen különbségek egyik oka abban áll, hogy az egyházak Isten kezdeményezése és az emberi válasz közötti kapcsolatot hogyan írják le.

## *Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?*

### Kommentár: Eucharisztia

A hitben és a keresztségben való közösség középpontját az egy Eucharishtiában találja. Minden keresztyén között az állandó gondnak, aggódásnak az alkalma, hogy nem minden keresztyén oszthatja meg egymással a szent úrvacsorát. Vannak olyanok, akik mélyebb meggyőződésből és a közös keresztség alapján mindenkit, aki Krisztusban hisz, meghívnak az úrvacsora vételére, abban a hitben, hogy az eucharisztikus egymással való megosztás egyidejűleg eszköz a látható egység megteremtésére és éppúgy annak célja is. Néhány egyház azoknak, akik meg vannak keresztelve és mindenkor egyházukban jó híruk van, eucharisztikus vendégbarátságot nyújtanak, nagyon korlátozott körülmények között. Ismét más egyházakban az eucharisztikus közösség a hitben és az egy életközösségben egyetértés végérvényes kifejezésekként értendő. Egy ilyen értelmezés az úrvacsora egymással való megosztását a saját tradíció kívüliekkel rendhagyó esetté teszi. Ennek következtében néhány egyház számára az eucharisztikus vendégbarátság gyakorlata éppen az ellenkezője a teljesebb látható egységre való elkötelezettségnek. Az értelmezések és a gyakorlatok sokfélesége ellenére növekvő készség van arra, hogy az eltérő álláspontokat megértsük és egy közös vágy is fennáll a keresztségi közösséget az eucharisztikus közösségben mint egy közösségben való élet részeként kifejezésre juttatni. Ami az úrvacsora értelmezését és praxisát illeti, továbbra is fennmarad a kérdés, hogy az vajon elsősorban lakoma, amelynek során a keresztyének Krisztus testét és vérének vesznek, vagy elsősorban egy hálaadó istentiszteletéről van szó. Azok között, akik számára az Eucharisztia elsősorban hálaadó istentisztelet, növekvő konvergencia van annak áldozati karakterére nézve.

## ***Realpraesentia***

A fennmaradó egyet nem értések főleg arra a kérdésre koncentrálnak, hogy Jézus Krisztusnak a Kálvária hegyén való áldozata az eucharisztikus cselekményben hogyan van jelen. A különböző nézetek kiengesztelődéséhez a biblikus, patrisztikus kutatásra való visszanyúlás hozzájárult abból a célból, hogy az anamnézis fogalom bibliai jelentését mélyebben felfogják. Némelyek azonban ragaszkodnak ahhoz, hogy a fogalomra teológiai és ökumenikus szövegekben nagyobb súlyt raktak, mint amit az el tud viselni. Az egyházak különböző véleményen vannak Krisztus jelenlétének a módjára, súlyára és lényegére vonatkozóan az Eucharishtiában. Néhány jelentős különbség marad a Szentlélek szerepére nézve az egész eucharisztikus ünneplésben.

## ***Az ige és a szakramentum összekapcsoltsága***

Kommentár

Az Egyház az ige és a Szentlélek teremtenye (creatura verbi et creatura spiritus)

9. Az Egyház Istenhez tartozik, Isten igéjének és a Szentléleknek a teremtménye, nem állhat fönn önmaga által és önmagáért.

Minden egyház egyetért abban, hogy Isten hívta az Egyházat életre és a Szentlélek által ő kapcsolja magához az evangélium élő felhangzása segítségével, ami a prédikációban és a szakramentumokban hirdettetik. Mégis különböző vélemények vannak az egyházak között abban a tekintetben, hogy vajon a prédikáció és a szakramentumok a Lélek eszközei vagy egyszerűen a működésének tanúi az isteni ige által, ami a hívők szívében egy közvetlen belső eseményben valósul meg.

## ***Eucharisztia és a hívők egyetemes papsága***

D./ Hivatal

81. Az egész Egyház hivatása, hogy az Isten tervét szolgálja. Minden helyen és minden időben az Egyház arra hivatott, hogy a világot szolgálja.

82. Krisztus teste minden tagjának az Egyház közösségének felépítésére és Krisztus megbízatásának hűséges betöltésére a Szentlélek ajándékokat kölcsönöz. Mindenki kapott ajándékot és mindenki felelős. Ezt a szolgálatot Isten egész népe mutatja be, akár egyes személyek, akár helyi közösségek vagy az Egyház által az ő életének minden szintjén.

83. Mint a megkeresztelték közössége az Egyház, Isten egész népének papsága (1 Pét 2). Krisztus az Újszövetség egyetlen papja (Zsid 9,10). Krisztus élete mindenkiért odaadott áldozatként. Ebből levezetve az Egyházat papi népként lehet leírni, minden tag arra hivatott, hogy ittétét egy élő áldozatként felajánlja és bevesse magát az Egyházért és a világért.

84. Ez az Egyház minden tagjára vonatkozik, akik közös keresztségük alapján a világot szolgálják, amennyiben az evangéliumot hirdetik és életmódjuk által hitükről tanúságot tesznek és a világ üdvösségéért imádkoznak. A világnak való szolgálatuk része az is, hogy az éhezőket táplálják, hogy a szegényeket és a periférián állókat

segítsék, a jogtalanságot eltávolítsák, és gondoskodjanak a teremtés megőrzéséről minden jóakarató emberrel közösen. Ha ez megtörténik, akkor ők összhangban vannak az Egyház megbízatásával.

### ***Az Egyház mint szentháromságos koinonia***

26. Isten terve, hogy az egész teremtést Krisztus uralma alatt összegyűjtse (Ef 1, 10), és az embereket és az egész teremtést egymással közösségbe hozza. Mint a Szentháromság közösségének tükörképe, az Egyház arra hivatott, hogy eszköze legyen ezen cél megvalósításának.

### ***Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise***

79. A szent úrvacsora a lakoma, amelyben az Úr asztalánál összegyűlt keresztények Krisztus testét és vérének veszik. Ez hálaadás az Atyának mindenért, amit a teremtésben, megváltásban és megszentelésben beteljesített. Megemlékezés (anamnézis) Jézus Krisztus haláláról és feltámadásáról, és arról, ami egyszer s mindenkor a kereszten történt. A reális jelenléte a megfeszített és feltámadt Krisztusnak, aki az ő életét az egész emberiségért odaadta. A hívők közössége, elővételezése és előíze az eljövendő országnak.

### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

13. Az Egyház nem egyszerűen az egyes hívők összessége, hanem azok közös részvétele Isten saját életében, akinek a legmélyebb léte közösség. Ezért az Egyház egy isteni és emberi realitás.

40. Lényegi jegy a katolicitás, ennek az a következménye, hogy az evangélium integritása nem mindenkinek hirdettetett megfelelő módon, és az isteni üdvözítő eszközök nem mindenkinek a maguk teljességében hozzáférhetők, a közösség teljessége nem mindenkinek kínáltatik fel és az evangélium nem fogadtatik el minden népben azonos módon.

### **III. Az Egyház, mint *koinonia***

A./ Valóságos, de nem teljesen megvalósult közösség.

48. A *koinonia* fogalom alapvetővé vált, abból a célból, hogy az Egyház lényegének közös megértését és annak látható egységét újra életre keltse. A *koinonia* kifejezést (közösség, részesedés) az Újszövetségben az első évszázad atyáinak írásaiban és a reformáció irataiban az Egyházra használták. Habár a fogalom a későbbi évszázadokban használaton kívül maradt, ma az ökumenikus mozgalomban az Egyház lényegének és rendeltetésének megértési kulcsává vált és újra igénybe vesszük. Jelentéstartalmának gazdagsága alapján megfelelő fogalom, hogy a közösségben való fokozatokat, melyek a keresztények között az ökumenikus mozgalomban különböző formákban már megvalósultak, megállapítsuk.

52. Az alapvető verbális forma, amelyből a *koinonia* szubsztantívuma le van vezetve, azt jelenti, hogy „*valamit közösen bírni*”, „*egymással megosztani*”, részt venni, részesedni valamiben, közösen cselekedni, vagy egy szerződésszerű kapcsolatban állni a kölcsönös számadás kötelezettségét is beleértve. A *koinonia* szó

kulcshelyzetekben is megjelenik, mint pl. Pálnak Péterrel, Jakabnak Jánossal való kiengesztelődése során (Gal 2,9), vagy a szegények számára való gyűjtés összefüggésében (Rom 15,26, 2Kor 8,4), amikor az Egyház tapasztalatáról és tanúságtételéről van szó (ApCsel 2,42-45)

78. A keresztség szorosabb összekapcsoltságban áll az úrvacsorával. A keresztségben felépült közösség koncentrálnak az egy Eucharishtiában és ott jut kifejeződésre. Dinamikus kapcsolat áll fenn a keresztség és az úrvacsora között. A keresztség hite megújult megerősítésre kerül, és kegyelem osztatik ki a keresztny hivatásban való hűséges élet céljából.

### ***Eucharisztia és etika***

80. A hitvallás és a keresztség nem választhatók el a szolgálatnak és a tanúságtételnek az életétől. Ezért az eucharisztikus ünneplés is követeli a kiengesztelődést és az egymás közti osztozást mindazok között, akik Isten egyetlen családjában testvérként és nővérként vannak. Az Eucharisztia állandó kihívás az alkalmas viszonyok keresésére a szociális, gazdasági és politikai életben (Mt 5,23 köv. 1Kor 10,14, 1Kor 11,20-22). Mivel a szent úrvacsora szakramentum, ami a közösséget felépíti, ezért az igazságtalanság, a rasszizmus, az elidegenedés és a szabadság minden hiányának minden formája radikálisan megkérdőjeleződik, ha mi Krisztus testében és vérében együtt részesedünk. Vagy ha mi Krisztus testét és véréát egymással megosztjuk. Az úrvacsorát Isten mindent megújító kegyelme hatja át, és meggyógyítja az emberi személyt s méltóságot. Az Eucharisztia a hívőket a világtörténelem központi eseményeibe viszi bele. Mint az Eucharishtiában részesedők, ezért következetlennek mutatkozunk, amikor a világ helyzetének és az emberi feltételek állandó megújulásában nem osztozunk aktívan.

### ***Eucharisztia és evangelizáció***

27. A misszió a legbensőbb lényegéhez tartozik az Egyháznak.

43. Isten megváltó jelenlétének tudatában dicsőíti az Egyház már a szentháromságos Istent istentisztelete és tanítványsága által és szolgálja Isten tervét. Nemcsak önmagáért teszi ezt, hanem az egész teremtés nevében, dicsőíti és köszönetet mond Istennek az ő kegyelméért, a bűnök bocsánatáért és az egész teremtésért. Mint Isten tervének eszköze az Egyház annak a népnek a közössége, amely Krisztus tanítványaiként arra küldetett, hogy az evangéliumot hirdesse ígében és tettben, hogy a világ higgyen. Ezen a módon teszi az Egyház Isten irgalmasságát a történelmen keresztül jelenvalóvá.

58. A egyházak közötti szétszakítottságok és tagjaik mulasztása, hogy igazi teljes *koinoniá*-ban éljenek egymással, befolyásolják és hátráltatják az Egyház megbízatását. A misszió végérvényes célja mindenk *koinoniá*-ja. A misszió az Egyház lényegének és létének az esszenciájához tartozik, így a keresztnyek közötti egység újra helyreállítása és azok életének megújítása sürgető feladattá válik.

## ***Az Eucharisztia és az Egyház az emberiség egységének jele és eszköze***

B./ Isten tervének jele és eszköze

42. Az egy szent katolikus és apostoli Egyház Isten egész világra irányuló tervének jele és eszköze azáltal, hogy az Egyház az emberiség azon részét jelenti, mely már Isten közösségében és szeretetében részesül, azaz prófétai jel, ami önmagából kiindulva az egész teremtés rendeltetésére irányul és Isten országának beteljesedésére.

45. Az Egyház az eszköz, ami által Isten meg akarja valósítani amire az Egyház jelszerűen mutat: az egész világ üdvösségét, az emberi közösség isteni ige és a Szentlélek általi megújulását, az emberiségnek Istennel való közösségét.

Magyarázó kommentár

Az Egyház és a szakramentum

Az Egyház realitását, Isten tervének jeleként és eszközöként való felfogását a különböző egyházak „*az egyház, mint szakramentum*” kifejezéssel foglalják össze. Azok az egyházak, akik az egyház, mint szakramentum kifejezést használják, ezt azért teszik, mert ők az egyházat főleg arra való utalásként szemlélik, amit Isten a világért akar, tudniillik mindenkinek egymással és övele való közösségére, a boldogságra, amiért ő a világot teremtette.

## **4. Fejezet: Az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata a XX. századi ökumenikus párbeszédben, a bilaterális dialógusok tükrében<sup>614</sup>**

### **1. Ortodox (khalkedoni ortodoxia)/római katolikus dialógus**

#### ***1.1. Müncheni dokumentum 1982***

#### ***Eucharisztia és hivatal***

(II/9.) A püspök szolgálata nem merül ki egy pusztán praktikus funkcióban, hanem organikus szerepe van. A püspöki kézfeltételnek egy megszakítatlan utódlása van, amely a szent apostolokkal kezdődött. A szentelés szakramentumán keresztül az Úr Lelke, a püspököknek nem csak egy pusztán jogi vagy csupán egy teljhatalmat kölcsönöz, hanem szakramentális módon a szolga *exousia*-ját, amelyet a Fiú az Atyától kapott, és emberi módon a passióba való beleegyezése által vett át. A püspök funkciója szorosan összekapcsolódik az eucharisztikus gyülekezettel, amelynek ő az elöljárója. A helyi Egyház eucharisztikus egysége magában foglalja a közösséget a között, aki elnököl és a nép között, akinek az üdvösség ígétjét és az eucharisztikus ajándékokat kiosztja. Éppúgy,

---

<sup>614</sup> A jelentősebbnek ítélt dokumentumokhoz kommentárt is fűztem az alábbi mű alapján, a többit szemelvényezett formában, tematikusan közlöm, Hönig, E., *Die Eucharistie als Opfer nach den neuen ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989.

ahogy az Egyházat nem lehet eloldani a püspöktől, a püspököt sem lehet elválasztani az Egyháztól. A püspök a helyi Egyház szívében áll, mint a Lélek és az egység szolgája. Mivel az Egyház az Eucharisztia által épül fel, ezért ő az, aki abban az elöljárói szerepet betölti. A püspök az elöljárója annak a felajánlásnak, ami az egész közösség felajánlása. A közösségnek Krisztussal való egysége elsősorban titokzatos jellegű és nem jogi jellegű. Ez az egység, ami az Eucharishtiában fejeződik ki, folytatódik és aktualizálódik a tanító hivatal pasztorális vonatkozásainak egészében, a vezetésben és a szakramentális életben.

### ***Az Egyház mint Eucharishtiát ünneplő közösség***

(II/8.) Az Eucharisztia elválaszthatatlanul egyszerre szakramentum és ige. A hirdetett ige a testté vált és a szakramentumban eltakart, elleplezett ige (I/4.) Az Eucharisztia és az Egyház, a megfeszített és feltámadott Krisztus teste, így a Szentlélek működésének hatásainak helyévé válik. A hívők azért lettek megkeresztelve a Szentháromság nevében, hogy egy testet alkossanak (vö. 1Kor 12,13). Amikor az Egyház az Eucharishtiát ünnepli megvalósítja azt, ami ő maga, azaz Krisztus testét (1Kor 10,17). Krisztus tagjai a keresztségben és a bértámasban a Szentlélek által fel lettek kenve és Krisztusba bele lettek plántálva, de az Eucharisztia által a húsvéti esemény az Egyházra is kiterjed. Krisztus testével és vérével való részvétel által titokzatos megistenülésben nőnek bele a hívők. Ezért az Egyház az Eucharishtiát, mint a mennyei liturgiának ebben az időben való kifejezését ünnepli, másrésről azonban az Eucharisztia az Egyházat építi, általa a feltámadott Krisztus Lelke az Egyházat Krisztus testévé alakítja. Ezért az Eucharisztia valójában az Egyház szakramentuma, az Úr egész önátadásának szakramentuma, és Krisztus testének növekedése és láthatóvá válása. A zárandókló Egyház az Eucharishtiát a földön az Úr eljöveteleig ünnepli (II/7.). Az Újszövetség az Egyházat egy helyhez kötött valósággént jellemzi. Az Egyház a történelemben helyi Egyházként létezik. Mindig Isten Egyházáról van szó, de egy Egyhárról egy helyen. A gyülekezet teljes értelemben az, aminek lennie kell, vagyis az Eucharisztia közössége.

### ***Az Egyház mint Szentháromságos koinonia***

(5/d.) Az Egyház Krisztus testével kapcsolatba hozza azokat, akik ugyanabban a kenyérben és ugyanabban a kehelyben részesülnek. Ebből kiindulva nyilvánítja ki az Egyház, hogy micsoda ő maga: a szentháromságos *koinonia* titka, Isten lakása az emberek között. (vö. Jel 21,4). A Lélek azt aktualizálja, amit Krisztus egyszer s mindenkor tett és megvalósítja azt mindnyájunkban (I/6.). Az Eucharisztia ünneplés egészében nézve az Egyház szentháromságos titkát teszi jelenlévővé. Az ige hallgatásától az Atyának való hálaadáson keresztül a vele való közösségig jutunk el. Az epiklézis nemcsak egy átváltoztatási kérés, hanem mindenkinek a titokkal való *communio*-jának teljes megvalósulásáért végzett imádság is. Ezen a módon a Lélek jelenléte kiterjed a testté vált Ige szakramentumának a kiosztásán keresztül az Egyház egész testére. (II/7.) A szentháromságos *koinonia*-t az embereknek az Egyházban az Eucharisztia által közvetítetik. Ez Krisztus üdvözítő művének a célja, amely a végső időkben Pünkösöd óta terjed ki. Ezért az Egyház az ő mintaképét, eredetét és célját a három személyű egy Isten titkában leli. A *koinonia* ugyanakkor nem zárja ki a különbözőséget, hanem előfeltételezi, hogy az Egyház egy és egyetlen, mert az egy és egyetlen Isten három személynek a közössége, ezért az Egyház is sok gyülekezetnek a közössége, ahogyan a helyi Egyház is személyeknek a közössége. Az egy és egyetlen Egyház azonos az egyházak *koinonia*-jával. Az egység és a sokféleség, az egyik nem lehet a másik nélkül.

### ***Az Eucharisztia mint a Szentlélek lehívása***

(I/4.) Az Eucharisztia és az Egyház, a megfeszített és feltámadott Krisztus teste így a Szentlélek működésének hatásainak helyévé válik. (I/5.) A Lélek küldetése a Fiúval marad összekapcsolva, az Eucharisztia ünneplése kinyilvánítja a Léleknek Krisztus testében való isteni működését. (5/c.) A Lélek átváltoztatja a megszentelt ajándékokat Krisztus testévé és vérévé (*metabole*), azért, hogy a test növekedése, amely az Egyház, beteljesedjen. Ebben az értelemben az egész ünneplés egy epiklézis. Az Egyház szakadatlanul az epiklézis állapotában van, amely különös módon az Eucharisziában közlődik, mégpedig a Fiú által.

### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

(5/d.) Az Egyház Krisztus testével kapcsolatba hozza azokat, akik ugyanabban a kenyérben és ugyanabban a kehelyben részesülnek. Ebből kiindulva nyilvánítja ki az Egyház, hogy micsoda ő maga: a szentháromságos *koinonia* titka, Isten lakása az emberek között. (vö Jel 21,4). A Lélek azt aktualizálja, amit Krisztus egyszer s mindenkor tett és megvalósítja azt mindnyájunkban. Így lesz az Eucharisztia a szakramentális életnek a középpontja. (II/8.) A *koinonia* egyszerre szolgálat és a Lélek ajándéka, ezért az Eucharisztia annak legkiválóbb megnyilvánulása, egyrészt az összegyűlt közösség, a *koinonia* liturgos-a a Szentlélek által. Habár a *koinonia* a szentháromságos Isten ajándéka, az egyszerre az ember válasza is, amely a hitben valósul meg, ami a lélekből és igéből fakad. (III/11.) A hívők amikor az Úr testében és vérében részesednek, Krisztusnak nemcsak egy részét, hanem az egész Krisztust fogadják be. A helyi Egyház, amely püspöke körül gyűlik össze, hogy az Eucharisziát ünnepelje, éppoly kevésbé csak egy darabja Krisztus testének. A helyi Eucharisztia ünneplések sokasága nem osztja meg az Egyházat, hanem sokkal inkább szakramentális módon kinyilvánítja annak egységét. Minden eucharisztikus gyülekezet valóságosan Isten szent Egyháza, Krisztus teste, mert az a tanítványok első közösségével kapcsolatban áll és azokkal, akik bárhol a világon az Úr emlékét ünneplik, vagy ünnepelték, és közösségben áll a mennyei szentek gyülekezetével, akikről az ünneplésében megemlékezik.

### ***Eucharisztia és communio sanctorum***

(III/11.) Minden eucharisztikus gyülekezet valóságosan Isten szent Egyháza, Krisztus teste, mert az a tanítványok első közösségével kapcsolatban áll és azokkal, akik bárhol a világon az Úr emlékét ünneplik, vagy ünnepelték, és közösségben áll a mennyei szentek gyülekezetével, akikről az ünneplésben megemlékezik.

### ***Eucharisztia és etika***

(II/7.) Az egyszer, s mindenkor megvalósult esemény ténylegesen aktualizálódik és maniszfesztlődik, amikor a helyi Egyház az Eucharisziát ünnepli. Ekkor a helyi Egyházban nincs férfi sem nő, sem szolga sem szabad, hanem egy új egységet közvetít, amely felülmúl minden szétszakítottságot és minden pszichológiai, rasszista, szociopolitikai vagy kulturális egységet. Ez a Szentlélek közössége. Az Úr testének és vérének ereje által, amely

a Szentlélekkel van betöltve, meggyógyítja a bűnt. Ez érvényes a szakadás bűnére is, amelyik Isten akaratának ellentmond (1Kor 10,15-17).

### ***Eucharisztia és eszkatológia***

A krisztus-esemény szentségi sajátossága az a lehetőség, amely az embernek és az ember által a kozmosznak adatott, hogy az új teremtetést, Isten országát, itt és most érzékelhető és teremtetett valóságokban megtapasztalja. (I/2.) Az utolsó vacsorán Krisztus azt állította, hogy tanítványainak az Ő testét sokak életéért adja, mégpedig az Eucharishtiában. Ettől a pillanattól kezdve az Eucharisztia az örök élet előízévé a hallhatatlanság orvosságává és a jövőbeli ország jelévé válik. Ez az a szakramentum, amely bennünket teljesen betagoz Krisztusba. (I/4.) Krisztus testével és vérével való részvétel által titokzatos megistenülésben nőnek bele a hívők. (II/8) A *koinonia*-nak eszkatológiai karaktere van, ezért kezdődik, ahogy az Egyház életében, az Eucharishtiában is minden a megtéréssel és a kiengesztelődéssel. Az Eucharisztia előfeltételezi a megtérést (metanoia) és a hitvallást (*exhomologese*) de az Eucharisztia megbocsátja és meg is gyógyítja a bűnöket, mivel az az Atya szeretetének a szakramentuma, amely a Fiú által a Szentlélekben a hívőket megisteníti.

#### ***1.2. Bari dokumentum 1987***

### ***Eucharisztia és hivatal***

Az Egyház egysége a hitben és a szakramentumokban

(31) Az Egyházban a hivatalviselő feladata mindenekelőtt abban áll, hogy fenntartsa a közösséget, óvja és növelje a hitben és a szakramentumokban.

### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

A hitbeli közösség feltételei

(21) Az első feltétel, hogy mindegyik Egyház a Nicea Konstantinápolyi hitvallásnak, mint szükséges mércének az alapján álljon, melynek alapján kölcsönösen elismerik egymást Isten igaz Egyházaként és a másik Egyház tagjait a hitben testvérként fogadják el.

(22) A gyülekezet elsősorban a szakramentumok ünneplése által hirdeti és adja tovább hitét, és egyre jobban elsajátítja azt.

(23) Ezenkívül minden egyes helyi Egyház a szakramentum ünneplésében saját lényegét juttatja kifejeződésre. Megszakítatlan kapcsolatban áll az apostolok Egyházával és minden Egyház közösségében áll, akik ugyanazt az egyetlen hitet osztják és ugyanazokat a szakramentumokat ünneplik. A szakramentumok ünneplésében egyetértést ismer fel a többi Egyházzal és ezáltal a saját hitbeli életét megerősíti. Így erősíti meg és teszi nyilvánvalóvá a szakramentumok ünneplése a hitbeli közösséget az Egyházak között. Emiatt veheti egy hívő, aki a keleti Egyházban lett megkeresztelve, egy másik keleti Egyházban a szakramentumokat. Ez a közösség a szakramentumokban kifejezi az igaz hit azonosságát és egyetlenségét. Az eucharisztikus koncelebráció során a



hit azonossága különös módon kinyilvánul és megerősítésre kerül. Emiatt a zsinatok is mindig össze vannak kapcsolva az Eucharisztia ünneplésével.

### ***Eucharisztia és etika***

A hivatalviselő karitatív tevékenységei nem választhatók el az igehirdetés és a hitbeli oktatás, és az istentisztelet és a szakramentumok ünneplése feladatától.

### ***1.3. A Római Katolikus és a Malankár Szír Ortodox Egyház Közös Nemzetközi Bizottságának második találkozója 1990***

### ***Intercommunio***

Miután valaki olyannal házasodik meg, aki nincs ebben a *communio*-ban, ezután nem járulhat az eucharisztikus *communio*-hoz. A nagy központi misztériummal, megtestesüléssel kapcsolatos megegyezésünk volt a megalapozása és alapja a diszkusszióknak, mert különösen krisztológiai viták szolgáltatták az alkalmat a *communio* eredeti megtörésére, a római katolikus és a keleti ortodox egyházak között (II mell. 2). A hitben való egység szükséges feltétel az Egyház szakramentális életében való közös részesedéshez és különösképpen az Eucharisztia közös ünnepléséhez (II. mell. 3).

### ***Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség***

A szent Eucharisztia a központi tapasztalata és csúcspontja a *communio*-nak, és az a hely, ahol a mi megosztottságaink leginkább nyilvánvalóak (II. mell. 5).

### ***Az Egyház mint Szentháromságos koinonia***

Mi hisszük, hogy a Szentháromságos Isten élete, amelyik szeretetben való *communio*, a keresztény egységnek és az ekkleziális eucharisztikus *communio*-nak a prototípusa és forrása. Az Egyház maga, amely Krisztusban való *communio* a Szentlélek által, a nagy szakramentális misztérium, amely által az egész teremtés *communio*-ba kerül a Szentháromság Istennel (II mell. 4).

### ***Az Eucharisztia mint koinonia forrása***

Mi hisszük, hogy a Szentháromságos Isten élete, amelyik szeretetben való *communio*, a keresztény egységnek és az ekkleziális eucharisztikus *communio*-nak a prototípusa és forrása. Az Egyház maga, amely Krisztusban való *communio* a Szentlélek által, a nagy szakramentális misztérium, amely által az egész teremtés *communio*-ba kerül a Szentháromság Istennel (II mell. 4). Az Egyházban való *communio* egyszerre a Szentlélekben való *communio*, aki teremti ezt a communit és abban jelen van, és az Egyház szakramentális misztériumaiban való

*communio* is. Ez az egység egy élő egység, amelyet megjelöl a Szentlélek jelenléte és az azonos hithez, azonos szentségi élethez és azonos apostoli hivatalhoz való közös ragaszkodás (II. mell. 6). Egyetértünk, hogy az Egyház egysége magában foglalja sok Egyház közötti *communio*-t, amelyeket ugyanaz a hit és ugyanaz a szakramentális, miniszteriális struktúrája az Egyháznak egyesít (II. mell. 7).

### ***Eucharisztia és evangelizáció***

A szent Eucharisztia a központi tapasztalata és csúcspontja a *communio*-nak, és az a hely, ahol a mi megosztottságaink leginkább nyilvánvalóak. Nagyon fontos, hogy elhárítsuk a *communio* minden akadályát, azért, hogy a mi tanúságunk a világ felé egy legyen. (II. mell. 5).

### ***Eucharisztia és eszkatológia***

Az Egyház maga, amely Krisztusban való *communio* a Szentlélek által, a nagy szakramentális misztérium, amely által az egész teremtés *communio*-ba kerül a Szentháromság Istennel (II. mell. 4).

## **2. Anglikán/római katolikus dialógus**

### **2.1. Windsori nyilatkozat 1971**

#### ***Eucharisztia és hivatal***

Az ordinált hivatalviselő szerepe nincs definiálva.

Mint az Egyház kezében egy eszköz, az Eucharisztia újra könnyen önmegigazítás vagy tettek általi megigazulás, vagy mágia veszélyét hordozhatja magában. Az Eucharisziának Isten ajándékaként és krisztusi alapításának hangsúlyozása által elhárul ez a veszély: kifejeződik a hálaadásban és a könyörgésben, amelyeknél az Egyház tagjai ebben a cselekményben nemcsak egymással, hanem Istennel is egyesítve vannak. A *koinonia* lehetővé teszi az Egyház tagjainak a jó tetteket - amelyeket Krisztus halálában kifejtett, - hogy részesedjenek azokban és belépjenek Krisztus önátadásának mozgásába. Az egész esemény az ajándék fogadására irányul, ami „az életadó találkozást” (Nr. 8) és egyesülést a feláldozott Krisztussal lehetővé teszi. Összességében dominál a katabatikus dimenzió és uralkodik az Eucharisztia ekkleziológikus és szóteriológikus szempontjainak hangsúlyozása.

### ***Az Egyház, mint Eucharisziát ünneplő közösség***

Már a zsinat befejezése előtt, 1965-ben az Egyesült Államokban felállítottak egy Anglikán-Katolikus Bizottságot (nevének rövidítése ARC), mely „*az Egyház, mint eucharisztikus közösség*” témáról dialógust kezdett. Áprilisban az ARCIC albizottsága találkozott Poringlandban és a Velencei dokumentumon radikális revíziót és redukciót hajtottak végre. Az ekkleziológiai vonatkozásokat is elhagyták a dokumentumból. Májusban a Poringlandi egyezményt a Dél-Afrikai bizottság kivizsgálta és csodálkoztak az ekkleziológiai kontextus elhagyásán és kritizálták, hogy két fontos problémát nem is említ, tudniillik Krisztus szentségi jelenlétét az Eucharisziában és az Eucharisztia szakrificiális (áldozati) aspektusát. A Dél-Afrikai bizottság inkább a katolikus szándékokat, tudniillik az ekkleziológiai kontextust és az áldozati aspektust helyezte előtérbe, míg a Poringlandi egyezmény arra törekedett, hogy az evangélikus szárny nehézségeit tisztázza.

### ***Az áldozat fogalom tisztázása***

Eltérően az egyéb ökumenikus dokumentumoktól, az áldozat fogalmat ezen a helyen kizárólag a kereszthalálra alkalmazzák. Ha ez, mint az Ő egész, engedelmességben töltött életének csúcspontja is, a hangsúly mégis erre a konkrét eseményre helyeződik életének végén, amellyel a világ bűneiért elégtételt adott.

### ***Áldozat-e az Eucharisztia?***

Windsor nyilatkozat kialakulásának fázisai. 1970-ben Windsorban, 1970-ben Velencében és 1971-ben ismét Windsorban volt egy találkozó. A szöveg a Dél-Afrikai Bizottságnak (SAC) lett átadva a kommentárokkal együtt, hogy dolgozzák át. A SAC úgy ítélte, hogy a javaslatban sok téma egyáltalán nincs érintve, így pl. nincs megmagyarázva az áldozat fogalom, és a korszerű római katolikus teológiát sem veszi figyelembe. Ezért a SAC saját tervezetében elkerülte az áldozat és a mise terminusok használatát és helyettük a „*memoriale*” fogalom használatát választotta. Áprilisban az ARCIC albizottsága találkozott Poringlandban, és a Velencei dokumentumon radikális revíziót és redukciót hajtottak végre. Az ekkleziológiai vonatkozásokat is elhagyták a dokumentumból. Májusban a Poringlandi egyezményt a Dél-Afrikai Bizottság kivizsgálta és csodálkoztak az ekkleziológiai kontextus elhagyásán és kritizálták, hogy két fontos problémát nem is említ. Nezetesen Krisztus szentségi jelenlétét az Eucharisziában és az Eucharisztia szakrificiális (áldozati) aspektusát. A Dél-Afrikai

Bizottság inkább a katolikus szándékokat, az ekkleziológiai kontextust és az áldozati aspektust helyezte előtérbe, míg a Poringlandi egyezmény arra törekedett, hogy az evangélikus szárny nehézségeit tisztázza.

Az Eucharisztia és Krisztus áldozata című fejezet, ezen áldozat egyszerűségének és elégséges voltának megvallásával kezdődik. R.S. Kamath így foglalja össze a kiértékelését: „*a katolikusok általában örülnek a realpraesentia-val kapcsolatos fejezetnek, de meglehetősen elégedetlenek az áldozat taglalásával. Az anglikánok pedig éppen ezzel ellentétben*”<sup>615</sup>. Így csoportosítja a kifogásokat, amelyek az áldozat fogalmát érintik:

- a/ Sok katolikus kifogásolja, hogy az Eucharisztia áldozati jellege nincs világosan kimondva.
- b/ A megnyilatkozás hallgat az áldozat felfelé irányuló mozgásáról. De vannak egyes római katolikus teológusok, mint pl. J.Coventry, aki ezt a felfelé irányuló mozgást észreveszi abban a mondatban, ahol Krisztus önátadásába belépésről van szó.
- c/ Egyes anglikánok attól félnek, hogy az Eucharisziát még mindig Krisztus halálának megismétléseként érti a dokumentum.

### ***Kinek az áldozata a szentmise?***

Csak Krisztus tevékenysége által kapja meg az Egyház tette tulajdonképpeni értelmét; mert Krisztus tevékenysége nélkül az Egyház emlékezése teljesen hatástalan maradna. A hívek cselekedete nem más, mint az üdvösség történetre adott válasz. Ez hitben, hálaadásban és önátadásban nyilvánul meg. S e mögött a cselekedet mögött is Jézus Krisztus áll, mint tulajdonképpeni szubjektum.

Kiemelést kap az Eucharisziának az Egyház lényegére vonatkozó központi jelentősége: „*az Eucharisztia egész cselekményében és a szentségi jelenlétben és jelenlét által, ami a kenyér és a bor eszközlésével adott, a megfeszített és feltámadt Úr ígéretei szerint felajánlja magát népének*” (Nr. 3). Itt is az Egyház az Eucharisztia cselekményét végrehajtja; a tulajdonképpeni cselekvő szubjektum maga Jézus Krisztus. Ezen a helyen van szó első alkalommal fölajánlásról. Meglepő, hogy Jézus Krisztus ezen önátadásának a címzettje itt nem az Atya, hanem az Egyház. A dokumentum felajánlás alatt Jézus Krisztus odaadását érti, amely csúcsát a kereszten érte el. Az Egyház áldozatáról egyetlen helyen sincs említés. A dicsőítő- és hálaáldozat fogalmak, melyeket egyéb dokumentumok használnak, elő sem fordulnak. Az egyetlen és teljesen elégséges áldozat Jézus Krisztus keresztáldozata, amely a bűn által

---

<sup>615</sup> Kamath, R. S. *Convergence on the Eucharist. A Critical Study of the Windsor Statement with special reference to Real Presence*, Rom 1977, 90.

szétszakított közösséget Isten és ember között helyreállítja. Az Eucharisziára vonatkoztatva csak egy áldozatról beszélhetünk, amennyiben ezzel Jézus Krisztusnak a hívek irányába való odaadását értjük, amely által ezek a megváltó tettekben részt kapnak, vagy részesednek, és mélyebben felvételnek az Istennel való és az egymás közötti közösségbe. „*Krisztus kiengesztelő műve a kereszten, az Egyház életében hirdettetik és hatékonnyá tételik*” (Nr. 5). Az emlékezés biblikus fogalmával az Egyház cselekvése, isteni cselekvéstől való teljes függése aláhúzásra kerül. Az Egyház az, aki az emlékezést megvalósítja, a múlt és a jelen közötti szakadékot legyőzi, de Krisztus jelenléte mindvégig az Ő szabad ajándéka marad (vö. Nr. 7,8).

### ***Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise***

Krisztus áldozata és az Eucharisztia közötti viszonyt az emlékezés fogalommal határozza meg, amit Jézus korának pászka ünnepéből vezet le, mint „*egy múltbeli eseménynek a jelenben hatékonnyá tétele*” (Nr. 5) és az Eucharisziára vonatkoztatva úgy érti, mint „*Isten nagy tetteinek hatékony hirdetése az Egyház által*” (Nr. 5). Az Eucharisztia, mint *memoriale* szerepel a dokumentumban. Nincs világosan kimondva, hogy az Eucharisztia nemcsak Krisztus halálának, hanem feltámadásának is *memoriale*-ja. A gyülekezet aktív részvétele az eucharisztikus ünneplésben teljesen kifejeződik.

### ***Az Eucharisztia, mint a Szentlélek lehívása***

Szentlélek szerepe és az epiklézis túl röviden kerül szóba.

### ***Eucharisztia és eszkatológia***

Az Egyház az, aki az emlékezést megvalósítja, a múlt és a jelen közötti szakadékot legyőzi, de Krisztus jelenléte mindvégig az Ő szabad ajándéka marad (vö. Nr. 7.8) E nyilatkozatnak erősen a jelenre, mint az Egyház idejére vonatkozó látásmódja a megváltás eseményének eszkatológikus szempontját szinte a perifériára szorítja, de semmiképpen sem tünteti el.

## 2.2. Norwichi egyezmény 1973

### ***Realpraesentia***

A Krisztussal való *communio* feltételezi a valóságos jelenlétét, hatékonyan jelezve a kenyér által, amely az ő teste és a bor által, amely az ő vére, és melyet spirituális táplálékul adott népének. A kenyér és a bor már nem étel és ital a természetes élet számára többé, hanem Krisztus teste és vére, amely a híveknek adatott az örökkévalóság élete számára. A *transsubstantiatio* terminusnak a használata, hogy kifejezze a Szentlélek hatalma által kifejtett titokzatos változást, nem szükséges, inkább tartózkodnak a momentum definiálásától, amelyben a jel igazán hatékonyvá válik, és a módnak a definiálásától, amelyben az megvalósul. Hangsúlyozzák, hogy az Eucharisztia egész mozgása az elemek hívó vételében csúcsosodik ki. Nincs egyetértés abban, hogy a kenyér és a bor változása magába foglalja-e a jelenlét permanenciáját az elemekben (III.).

### ***Az áldozat fogalom tisztázása***

Krisztus halála a kereszten, kicsúcsosodása, kulminációs pontja egész életének, ami az engedelmesség élete volt és ez az egyetlen, tökéletes és elegendő áldozat az egész világ bűneiért (II.).

### ***Áldozat-e az Eucharisztia?***

Krisztus hatékonyá teszi közöttünk örök jótéteményeit, győzelmét a kereszten és kihúzza válaszunkat, a hitnek, a hálaadásnak és az önátadásnak a válaszát (I.). „Az úrvacsora Isten ajándéka Egyházának... egy eszköz, ami által a keresztt áldozata, amit mi hirdetünk operatív az Egyházon belül” (vö. Bristol dokumentum, elfogadva Uppsalában, 1968) (II.).

### ***Kinek az áldozata a szentmise?***

Az Eucharisztia cselekményében a megfeszített és felmagasztalt Úr ígérete szerint felajánlja magát népének (I.).

### ***Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise***

„Az úrvacsora Isten ajándéka Egyházának... egy eszköz, ami által a keresztt áldozata, amit mi hirdetünk operatív az Egyházon belül” (vö. Bristol dokumentum elfogadva Uppsalában, 1968). Ellentétben a zsidó húsvét *memoriale*-jával, az eucharisztikus *memoriale* nem csupán emlékezetbe idézése annak, ami a múltban történt, hanem az Isten hatalmas tetteinek az Egyház általi hatékony hirdetése, proklamálása. Ezáltal részesül az Egyház a Krisztussal való közösségben (II.).

### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

Krisztusnak, a Szentlélek által, az Eucharishtiában végbevitt aktivitása felépíti az Egyház életét, testvérisége megerősödik és a missziója támogatást nyer. Az Eucharishtiában válik az Egyház legintenzívebben önmagává, miközben részesül Krisztus testéből és véréből és lesz Krisztus testvére (I.). Ez egy dinamikus jelenlét és a beteljesedését a keresztyének Egyházzal (amely az ő teste) való egységében találja meg. Az eucharisztikus akció a *communio* által teljeseedik be (III.).

### ***Eucharisztia és evangelizáció***

Krisztusnak, a Szentlélek által, az Eucharishtiában végbevitt aktivitása felépíti az Egyház életét, testvérisége megerősödik és a missziója támogatást nyer (I.).

### ***Eucharisztia és eszkatológia***

Az Eucharishtiával hirdetjük az Úr halálát, amíg el nem jön, vesszük Isten országának előízét és ösztökélve vagyunk annak a földön való jelenbeli megvalósítására, valamint visszatekintünk hálaadással arra, amit Krisztus értünk tett és előre tekintünk végső megjelenésére. Minden alá lesz vetve neki, hogy Isten legyen minden mindenben (1Kor 15,28) (I.).

## **2.3. Salisbury nyilatkozat 1979**

### ***Realpraesentia***

Egyes kritikusok elégedetlenek voltak a realisztikus kifejezésekkel, amelyeket a közös nyilatkozat felhasznált, és megkérdőjelezték pl. „*werden*” „*wandel*” (változás) szavak használatát. Mások nem voltak biztosak, hogy vajon, Krisztus eucharisztikus jelenlétének folytatódása eléggé el lett-e ismerve és ezért követelték, hogy foglalkozzanak a szakramentum megőrzésének a kérdésével és a jámborság ezzel összefüggő formáival (3). Kritika alá vették azt a kijelentést, hogy a kenyér és a bor az Eucharishtiában Krisztus testvére és vérévé válik. A válik „*werden*” szó mögött Krisztus jelenlétének egy materiális felfogását gyanították és néhányan ezt a felfogást megerősítve látták a *transsubstantiatio* szóval kapcsolatos lábjegyzetben, amely változásról („*wandel*”) beszél. Attól féltek, hogy a *realpraesentia* fizikális változást foglal magában (6). A Krisztussá átváltozás megköveteli, hogy az eucharisztikus ajándékot hitben fogadjuk. Egyes tradíciók különös súlyt fektettek Krisztus jelenlétének a konszekrált elemekkel való kapcsolatára. Mások pedig Krisztusnak a hívők

szívében való jelenlétét hangsúlyozták a hívő befogadása alapján. A múltban akut nehézségek származtak abból, amikor egyik vagy másik hangsúlyt majdnem kizárólagossá tették. A bizottság felfogása szerint ezen hangsúlyok egyike sem összeegyeztethetetlen az eucharisztikus hittel (7). Az elemek kiosztásra megőrzésének gyakorlata a II. századra megy vissza (Szent Jusztinosz 1. Apológia 65,67). Később kifejlődik az a tendencia, hogy Krisztus jelenlétének tiszteletét a konszekrált elemekben hangsúlyozzák. Egyes helyeken a megőrzés eredeti értelme teljesen elhomályosulni látszott. Amikor az imádó tisztelet a közösség eucharisztikus ünneplésétől teljesen eloldódik, akkor az igazi eucharisztia-tannak ellentmond. Az Eucharisztia ünneplése során az imádást mindenekelőtt az Atyának mutatjuk be. A megőrzött szakramentum kiosztását azoknak, akik az eucharisztikus ünneplésnél nem tudnak jelen lenni, ezen ünneplés kiterjesztésének nevezzük. Különbségek vannak azok között, akik a megőrzést csak e célra gyakorolnánk és azok között, akik a jámborság eszközeként is tekintik. Ez utóbbiaknak kellene Krisztus imádását az eucharisztikus istentisztelet kiterjesztéseként érteni, még ha nem is foglalja magában a szakramentum közvetlen vételét, ami a megőrzés tulajdonképpeni célja marad (AAS 59, 1967). Ennek a tiszteletnek eloldása tulajdonképpeni céljától, minden tag Krisztusban *communio*-jától, az eucharisztikus gyakorlat eltorzítása a dokumentum szerint (8). Mások Krisztus imádásának minden fajtáját a megőrzött szakramentumban mégis elfogadhatatlannak tartják. A jámborságnak ez a fajtája alig kerülheti el azt, hogy Krisztus szakramentális jelenlétének a kenyér és a bor konszekrált elemeivel kapcsolatát úgy hangsúlyozza, hogy jelenlétének túl statikus és lokalizált elképzelését ébressze fel (vö. Artikel 28, 39.). Szubsztanciális egyetértés esetén a praxisbeli különbségek együtt létezhetnek, valós konszenzussal az eucharisztikus hit lényegi pontjaiban (9). Az *intercommunio* kérdéséről semmit sem mondott a dokumentum. Ennek oka abban található, hogy az *intercommunio* a hivatalok kölcsönös elismerésének és az *auctoritas*-nak a kérdését is magában foglalja (10).

### ***Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség***

A megdicsőült Úr az, aki a hívők közösségével az eucharisztikus ünneplésben találkozik az ige prédikálása által, az úrvacsora közösségben, a hívők szívében és szakramentális módon testének és vérének ajándékai által (6/a).



### ***Az áldozat fogalom tisztázása***

Az áldozat szó két módon alkalmazható az Újszövetségben, az áldozati nyelvezet elsősorban Krisztus értünk végbevitt üdvözítő művének eseményére vonatkozik (5).

### ***Áldozat-e az Eucharisztia?***

Leírja, hogy csak egy megismételhetetlen áldozat van. Az Eucharisztia szakramentális értelemben vett áldozat, melynek során világos marad, hogy nem a történelmi áldozat megisméltéseként kell érteni. A megemlékezés ünneplésében Krisztus egyesíti népét a Szentlélekben szakramentális módon önmagával, úgy, hogy az Egyház az Ő önátadásának mozgásába lép bele. Az Egyház, habár ebben az ünneplésben aktívan együttműködik, semmit sem fűz hozzá Krisztus keresztdozata hatékonyságához, mivel az Egyház tette maga már ennek az áldozatnak a gyümölcse. Az Egyház hálát ad Krisztus ajándékáért és azonosítja magát Krisztus akarásával (5).

### ***Kinek az áldozata a szentmise?***

A magyarázat 5. pontja kimondja *„az emlékezés ünnepében Krisztus a Szentlélekben egyesíti magával népét szentségi módon, úgy, hogy az Egyház az Ő önátadásának mozgásába lép. Aminek következtében az Egyház, habár aktívan részt vesz, semmit sem fűz Krisztus kereszten bemutatott áldozatának hatékonyságához, mivel az Egyház tette maga is már ennek az áldozatnak a gyümölcse”*. A Hittani Kongregáció első reakciója 1982. május 6-án jelent meg. Nem megengedett alapvető egyetértésről beszélni a lényeges pontokban. Kritizálja az *anamnesis* fogalom használatát és megállapítja: *„azért, hogy a katolikusoknak lehetővé váljon hitüket ebben a pontban teljesen kifejezve látni, segítség lett volna annak világos kimondása, hogy Krisztus áldozatának reális jelenléte, amely szentségi szavak által hatékonyvá válik, azt jelenti, hogy a pap szolgálata által, aki Krisztus szavait mondja, az Egyháznak, mint Krisztus testének, az áldozónak, Urának áldozatbemutató cselekedeteiben részvételét magában foglalja abban az értelemben, hogy az Egyház benne és általa áldozatát szentségi módon felajánlja”*. Ezen nyugszik az Eucharisztiaának engesztelő jellege, amely a katolikus dogma szerint az Eucharisztiaát illeti és amit az ARCIC nem említ épp ezen szakramentális felajánlás kapcsán (vö. Trienti zsinat, DS 1743, 1753, II. János Pál pápa írásai *„Dominicae coenae”*(Nr. 8, Par. 4) (5).

### *Az Eucharisztia mint hálaadás az Atyának*

Krisztus, akit mi az Eucharishtiában imádunk, az Atyját megdicsőítő Krisztus. Minden imádásunk az Atyára irányul, Krisztus által Krisztussal és Krisztusban a Szentlélek erejében (8).

### *Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise*

Némelyek az aggodásukat fejezték ki, hogy az *anamnesis* kifejezésben újra benne rejtőzik a megismételt felajánlás teóriájának bevezetése. Mások attól féltek, hogy a szó nemcsak a történelmi üdvösség eseményre vonatkozik, hanem egy mennybeli örök áldozatra. Ismét mások kételkedtek abban, hogy az *anamnesis* elégségesen magába foglalja azt a valóságot, amelyet az áthagyományozott áldozati nyelvben az Eucharisztia tekintetében értünk. Végül az *anamnesis*, bizottság általi magyarázatának megfelelősége és helyessége is megkérdőjeleződött (3). Kimondatlan aggodalomra ad okot, hogy a bizottság nyelvezete tudatosan vagy öntudatlanul kétértelműséget rejt magában, amely a két egyház tagjainak lehetővé teszi, hogy a közös nyilatkozatban saját hitüket felismerjék, anélkül azonban, hogy valódi konszenzust elérnének (4). A bizottságot kritizálták az *anamnesis* kifejezés használata miatt. Ezzel olyan szót talált, amely az újszövetségi alapítási szöveggel rokon: „*ezt cselekedjétek az én emlékezetemre (anamnesin)*” (1Kor 11,24-25; Lk 22,19). Az ige Szent Jusztinosznál is megtalálható a II. században: „*Jézus vette a kenyeret, hálát adott és mondta, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre (anamnesin)*” (1. Apológia 66; vö. Trifonnal folytatott párbeszéd 117). Ettől az időtől kezdve a kifejezés megtalálható az eucharisztikus imádság szívében keleten éppúgy, mint nyugaton, valamint a patrisztikus és későbbi teológiában is. A Trienti zsinat, ahol a keresztáldozat és az eucharisztikus áldozat közötti kapcsolatot magyarázza a *commemoratio* és *memoria* szavakat használja (22. ülés 1 kapitulus). A katekizmus magyarázza, hogy az úrvacsora szakramentuma „*Krisztus halálának áldozata állandó emlékezésre (remembrance) alapított éppúgy, mint a gyümölcsökért, amelyeket általa befogadunk*”. A bizottság azon a véleményen van, hogy a szakramentális realitás tradicionális értelmezése, amely szerint az egyszer s mindkorra megvalósult üdvesemény a Szentlélek működése által a jelenben hatékonnyá válik, az *anamnesis* szó által jól kifejezésre jut. A szó használatának szemitikus háttere lehetővé teszi, hogy a szakramentális realizmusnak erős meggyőződését képviseljük, és egy puszta szimbolizmust elutasítsunk (5).

### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

A tulajdonképpeni változás, amit Isten akar, az emberi lényeg átváltozása Krisztussal hasonlóságra. A kenyér és a bor válnak („*werden*”) szakramentálisan Krisztus testévé és vérévé abból a célból, hogy a keresztény közösség nagyobb valósággá váljon („*werde*”), ami már Krisztus teste (6/b).

### ***Eucharisztia és etika***

Nem bontott ki teljesen, vagy egyáltalán nem is tárgyalt a dokumentum más fontos kérdéseket is mint pl. az Eucharisztia eszkatológiai dimenziója, annak az emberi megszabadítás szociális igazságosság kérdéseihez való kapcsolatát (10).

### ***Eucharisztia és eszkatológia***

Krisztus, testét és vérét az új teremtés ételévé teszi, ami Krisztus érkezése által már megkezdődött. Ez a „*werden*” (válás) itt nem materiális változást jelent. A szó liturgikus használata sem jelenti azt, hogy a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé válik, azon a módon, hogy jelenléte az eucharisztikus ünneplés során a konszekrált elemekre korlátozódna. Ez nem jelenti azt, hogy Krisztus az Eucharishtiában ugyanazon a módon van jelen, ahogy földi élete során jelen volt. Nem jelenti azt sem, hogy ez a „*werden*” ezen világ fizikális törvényeit követi. Itt sokkal inkább egy szakramentális jelenlétről beszélhetünk, amelyben Isten ezen világ valóságait használja, azért, hogy az új teremtés valóságait közölje: ezen élet számára való kenyér az örök élet kenyérévé válik, „*ez valóságosan Krisztus teste és az élet kenyere*” (6/b). Nem bontott ki teljesen vagy egyáltalán nem is tárgyalt a dokumentum más fontos kérdéseket, mint pl. az Eucharisztia eszkatológiai dimenziója; sem pedig annak az emberi megszabadítás, szociális igazságosság kérdéseihez való kapcsolatát (10).

### 3. Evangélikus/római katolikus dialógus

#### 3.1. USA dokumentum 1967

##### *Áldozat-e az Eucharisztia?*

A *Heidelbergi Katekizmusban* ezt olvassuk: „*a mise alapján véve nem más, mint Jézus Krisztus egyetlen áldozatának és szenvedésének tagadása, és egy átkozott bálványáldozat*”.

A *Tridentinum* ezzel szemben leszögezte, hogy Jézus Krisztusnak a kereszten egyszer s mindenkorra bemutatott áldozatának *representatio*-járól és *applicatio*-járól van szó. Nagyon beszédes, hogy a reformáció egyházainak egymás közti dialógusában az Eucharisztia áldozati jellege nem téma, csak olyan bizottságok dokumentumaiban fordul elő, amelyekben római katolikus vagy ortodox teológusok is dolgoztak.

##### a.) A keresztáldozat megismételhetetlensége

A dokumentum itt idéz Montreál szövegéből: „*Az események egyszeriek; nem ismételhetők meg, nem terjeszthetők ki időben és nem is folytathatók tovább. Az Eucharisztia megemlékező ünnepében azonban nem csak múltbeli eseményekre emlékezünk: Isten azokat a Szentlélek által jelenvalóvá teszi, és bennünket ezáltal Krisztusban részesedőkké tesz (1Kor 1,9)*” (I,2,a).

##### c.) Az Eucharisztia mint engesztelő áldozat

A lutheránusok ebben a kifejezésben veszélyeztetve látják a keresztáldozat egyedülálló karakterét. Könnyen félreérthető a haragvó Isten megengeszteléseként: „*...a kereszten végbement egyedülálló engesztelő áldozatnak a jelenléte az Egyház eucharisztikus ünneplésében, a bűnök bocsánatáért és a világ életéért hatékony*” (I,2,c).

##### *Kinek az áldozata a szentmise?*

A szentmiseáldozatról szóló katolikus tanítás jellemzésekor az USA dokumentum a II. vatikáni zsinati dekrétumokat vette alapul. Krisztocentrizmus és szentháromságos szemléletmód jellemzi. Ha Krisztus, mint megfeszített az úrvacsorában jelen van, akkor vele együtt a halálban és a feltámadásban beteljesített műve is jelen van. Ő ajándékozza magát a hívőknek, rajta kívül nincs cselekvő szubjektum, szigorúan krisztocentrikus beállításról van szó. A 3-as számú megjegyzésben szövegünk utal az 1963-as montreáli dokumentumra, ahol az ünneplők is cselekvő szubjektumként szerepelnek, amennyiben a keresztáldozatot hirdetik.

Ezzel szemben az USA-dokumentumban a hangsúly a híveknek adott individuális üdvösség-ajándékra helyeződik, ami a lutheri tradíciónak felel meg. Ilyen értelemben az Egyház áldozata az Eucharisztia. Itt is Montreálból vesz át egy mondatot a dokumentum: „*Őáltala, Ővele és Őbenne, aki a mi nagy Főpapunk és közbenjárónk, mutatjuk be az Atyának, a Szentlélek erejében magasztalásunkat, hálaadásunkat és kérésünket. Alázatos szívvel mutatjuk be önmagunkat élő és szent áldozatként, olyan áldozatként, amelynek mindennapi életünkben kifejeződésre kell jutnia*” (I,1,b)<sup>616</sup>. Az idézet a reformátori szándékot karolja fel, miszerint az Egyház nincs abban a helyzetben, hogy Istennek saját erejéből valamit bemutasson. A katolikus kánont idézi.

#### b.) Krisztus és az Egyház áldozata közötti összefüggés

A bizottság elismeri, hogy a lutheránusok számára oly visszataszító katolikus fogalmazás, „*hogy az Egyház a szentmisében Krisztust áldozza fel*” (I,2b), ahogyan azt ma interpretálják, Krisztus áldozatának egyedül elegendő voltát nem csorbítja. Ennek során a II. Vaticanum dokumentumaira, a *Mediator Dei* enciklikára (1947), és K. Rahner<sup>617</sup> egy cikkére támaszkodnak. „*Krisztus testének tagjai, Krisztus által úgy egyesítve vannak Istennel és egymással, hogy ők résztvevőkké válnak az Ő Atyának szóló imáadásában, önátadásában és áldozatában. Ezáltal a Krisztus és a keresztények közötti eggyé válás által 'áldozza fel' az úrvacsorai közösség Krisztust, amennyiben hozzájárul, hogy a Szentlélek erejében, általa az Atyának feláldoztassék*” (I,2,b). A keresztények áldozata nem egy tulajdonképpeni áldozati aktusban valósul meg, hanem Krisztus önátadásába való felvételükbe való beleegyezésben. Így az emberi önhatalmúság ki van zárva, az ember teljes szegénységben áll Isten előtt. Krisztuson kívül semmilyen ajándéka sincs, melyet Istennek adhatna. A lutheri szemlélet uralkodik ebben. Luther *Sermon von dem Neuen Testament* című művére való utalásból kitűnik, hogy ő is használta a „visszataszító” formulát, és katolikus írásokból való idézetek tanúsítják hogy a katolikus teológia ugyanúgy értelmezte a mondatot, mint Luther, hogy az Egyház áldoztatik fel Krisztus által az Atyának. Különbség azonban, hogy Luther *Sermon*-jában az Eucharishtiát szövetségként (testamentum) értelmezi, melynek pecsétje Jézus teste és vére. Ez okból az Eucharisztia lényege szerint nem áldozat, hanem szentség. A Zsid 9,24 és a Róm 8,34-el kapcsolatban írja, hogy „*ezekből megtanuljuk, hogy nem mi Krisztust, hanem Krisztus minket áldoz fel*”. Amikor arról beszél, hogy Krisztust áldozzuk föl, mindjárt hozzáfűzi, hogy „*Ő magát értünk és minket önmagával együtt feláldoz*”. Annak, hogy

---

<sup>616</sup> Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1963, 66.

<sup>617</sup> Rahner, K., *Die vielen Messen und das eine Opfer*, in *ZkTh* 71 (1949), 257-317.

Krisztus bemutatja közvetítőként a mi imádságunkat és áldozatunkat is sajátjával együtt, nagyobb jelentősége van Luthernál, mint annak, hogy mi is Krisztust áldozzuk fel. A katolikus felfogásban a hangsúlyelhelyezés ezzel szemben más. A *Mediator Dei*-ben, ez csupán az Egyháznak az áldozattá válása mellékhatásának tűnik.

### ***Eucharisztia és a hívek egyetemes papsága***

A Róm 12,1 és 1Pét 2,5 gondolata tükröződik ebben a mondatban, melyek kifejezik, hogy nem materiális áldozati adományról van szó, hanem az önátadás magatartásáról, ami nem korlátozódhat az istentiszteletre. A bizottság utal egy megjegyzésben a *Confessio Augustana*-hoz írt Apológiára, amely különbséget tesz Jézus halálának engesztelő áldozata és a hálaáldozat között, ami a keresztények számára egyedül lehetséges áldozat. A lelki áldozat nem csupán a misére vonatkozik, még ha a mise, mint dicsőítő áldozat hozzá is tartozik, hanem magába foglalja az evangélium prédikálását, a hitet, a fohászkodást, imát és a tanúságtételt az evangélium és Krisztus mellett (vö. Apol. XXIV, 33). Az Apológiánál erősebben hangsúlyozza az USA-dokumentum, hogy az Isten iránti önátadás nem korlátozódhat a liturgia területére. Ebben a lutheri álláspont köszön vissza. Mindezek a katolikus hit alkotóelemei is, ezért egyetértésről beszélhetünk, persze nem a katolikus eucharisztia-tan egészére kiterjedően.

### ***3.2. Dombes-i csoport dokumentuma 1971***

#### ***Eucharisztia és hivatal***

Az Eucharisztia előljárója (IX. fejj., Nr. 32-35)

Maga Krisztus az, Aki az Eucharisziában összegyűjt, táplál, meghív és elnököl. Ez „*az elnöklés jelszerűen ábrázolódik egy hivatalviselő elnökletében*” (Nr. 33). Ő a gyülekezet tagja, mégis azzal szemben áll, ő vezeti az Eucharisztia ünneplést, és mégis csak jelszerűen jelzi Krisztus elnöklését. Az ő feladata, hogy jelenlétével folytonosan a közösség szeme előtt tartsa, hogy annak nincs rendelkezési joga az ünneplés felett, és hogy a kezdeményezés Istentől indul ki. Ezenfelül reprezentálja a helyi Egyház egységét az egyetemes Egyházzal (Nr. 34). „*A hivatalviselőhöz viszonyában valósítja meg a gyülekezet királyi papságát. A hivatalviselő a közösséggel kapcsolatában éli meg elnöklését, Krisztusnak, a Pásztornak szolgálataként*” (Nr. 35). Feltűnik, hogy a hivatalviselő szerepének, mint a közösség Isten

előtti képviselőjének nem jut hely. Krisztus papsága leképezését a gyülekezet királyi papságában találja, a hivatal viselője pedig Krisztus pásztori hivataláról mintázza szolgálatát. Ez inkább a reformációs felfogásnak felel meg, amiért is a „pap” kifejezésnek alkalmazását kerüli a dokumentum. A Dombes-i dokumentum semmi kapcsolatot nem jelez az Eucharisztia áldozati jellege és az egyházi hivatal kérdése között. Az Eucharisztia *communio*-karakterének és a krisztológiai koncentrációnak középpontba állítása miatt a dokumentumban erősen háttérbe szorult egy hivatalviselő helyettesítő cselekvésének kérdése.

### ***Isten kegyelmének elsősege***

„Az úrvacsora egy hatékony jel: közli, amit ígér. ... az Egyház cselekvése hatékony eszközzé válik, mely által Krisztus cselekszik és népével jelenvaló” (II,1,c). Az Egyház liturgikus ünnepével elhelyezi a jelet, melyet Isten igénybe vesz. Az Egyháznak ez az Isten általi szolgálatba vétele inkább a katolikus értelmezésnek felel meg. A formula kifejezi az Egyház cselekvésének teljes függését Isten cselekvésétől. Isten az, Aki a jeleknek hatékonyságukat adja.

### ***Realpraesentia***

Egyetértés van abban, hogy Krisztus testének és vérének jelenléte nemcsak a vétel pillanatára korlátozódik. A különbözőségek: a *realpraesentia* tartama, az elemek betegek számára megőrzése, a szentségimádás, a kehelyből áldozás és a *transsubstantiatio* kérdése.

Krisztus szentségi jelenléte (V. fejj., Nr. 17-20)

Itt idézi egyedül a dokumentum az alapítási ígéretet, hogy ezzel megalapozza Jézusnak ebben a szentségben a „valóságos, élő (*eleven*) és hatékony (*tevékeny*) jelenlétét” (Nr. 17). Ez a jelenlét objektív és nem az egyesek hitétől függő valóság (vö. Nr. 18). Finom kifejezésekkel próbálja elkerülni mind a spiritualizmus, mind pedig a nyers materializmus veszélyét. A református ellenvetésektől tartva a 19. ponthoz, ahol ez szerepel „*a kenyér és a bor jele alatt adott realitás az ő teste és vére*”, hozzáfűzött egy megjegyzést, hogy „*ez nem jelenti azt, hogy Krisztus a kenyérben és a borban lokalizálható lenne, vagy, hogy ezek fizikailag, kémiailag megváltoznának*”. Ezen tanítás összeegyeztethetőségét mindkét tradícióval Aquinói és Kálvin műveiből vett idézetekkel tanúsítja. Másrészt törekszik biztosítani a szoros összeköttetést a kenyér és a bor és Krisztus teste és vére között, de nem ontológiai értelemben, hanem amennyiben az elemek változását az Eucharisztia esemény-jellegének horizontjában

értelmezi, amelynek központjában a hívek Krisztussal egyesülése áll. Ezen esemény szolgálatára van igénybe véve a kenyér és a bor. Ezzel a dokumentum lényegében megőrzi a *transsubstantiatio* tanát, de kerüli a terminus használatát. Az Nr. 19. zárómondata is megerősíti ezt: „*Ami Krisztus testként és véreként adott, az megmarad Krisztus teste és véreként, és ennek megfelelően kell kezelni, bánni vele*”. A Bizottság még további megvilágosításra szorulóként tekinti a szentségi jelenlét tartamának kérdését (Nr. 37).

### ***Intercommunio***

A 60-as évek *intercommunio*-val kapcsolatos vitái erősen hozzájárultak ahhoz, hogy fontos feladatként ismerték fel egy olyan Eucharisziával kapcsolatos nyilatkozat megfogalmazását, ami nem elszigetelt témaként, hanem a keresztény hit egészére tekintve tárgyalja témánkat, amely hit centrumában Krisztus áll. Ez a krisztológiai koncentráció vezérelve a dokumentumnak, mert képes relativizálni a történelmi kontroverziákat.

A Dombes-i csoport kimondja, hogy „*akik az itt megvallott hitet elsajátították, az Eucharisziával kapcsolatos tanításra hivatkozva nem szabadna megvonniuk az Eucharisziához bocsátást (odaengedést) egymástól*” (Nr. 39). Megállapítja azonban, hogy a teljes eucharisztikus közösség megvalósítása végett még további megegyezések szükségesek a szentségi jelenlét tartamára és az apostoli *successio* pontos formájára vonatkozóan az egyházi hivatalban (Nr. 37).

### ***Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség***

Krisztus testében tagságnak azonban nem csak a közösségre irányuló hatása van, hanem magukra az egyes tagokra is. A 23. pontban a reformációs törekvés jut kifejezésre, miszerint a hívők az Eucharisziában bűnbocsánatban és örök életben részesednek, megerősítve a hitben, reményben és szeretetben.

### ***Eucharisztia és pászka-misztérium***

„*Az Eucharisztia szentségi lakoma, az Isten népének új pászka-lakomája*” (Nr. 4). A lakomát a pászka háttéréből akarja értelmezni a dokumentum.



## ***Az áldozat fogalom tisztázása***

A 2-es megjegyzésben idézi az Edinburgh-i világkonferencia (1937) meghatározását: „Az áldozat fogalma nemcsak Krisztus halálát foglalja magába, hanem az engedelmességet is, amelyet az Ő szolgálatában (Amt) a földön gyakorolt, és életét a feltámadás és a mennybemenetel után, amelyben továbbra is Atyjának akaratát teljesíti és örökké él, hogy értünk közbenjárjon.”<sup>618</sup>. Jézus egész egzisztenciáját áldozattá minősíti. Az áldozat fogalmáról így lehántódik a rituális leszűkítettsége. „A lutheránusok és a római katolikusok egyaránt elismerik, hogy az úrvacsorában Krisztus, mint a megfeszített jelen van, aki bűneinkért halt meg és megigazulásunkért támadt fel, mint áldozat, amely egyszer s mindenkorra a világ bűneiért lett bemutatva, és aki önmagát a hívőknek ajándékozza” (I,1a). Az áldozat fogalma Krisztus halálára vonatkoztatva jelenik meg, melynek egyszerűségét és mindenkorra elég voltát kihangsúlyozza. Nemcsak halála, hanem egész élete áldozat volt, mert az odaadásnak ugyanaz az érzülete hatotta át (vö. Nr. 4).

## ***Áldozat-e az Eucharisztia?***

Akárcsak az Uppsalai dokumentum, ez sem tartalmaz külön fejezetet erről a témáról. C. J. Dumont a dokumentumnak az Eucharisztia áldozati jellegéről szóló kijelentéseit pozitívan méltatta, mert azok világosan tisztázzák a katolikus értelmezést, és azt is megmutatják, hogy a reformáció idején leghevesebben vitatott ponton a kereszt egyedülálló áldozata és az Eucharisztia áldozati jellege kérdésében a félreértések mára a legkönnyebben tisztázhatók közé tartoznak<sup>619</sup>. Az áldozat-gondolat - jóllehet előfordul - a dokumentum egészében alárendelt szerepet tölt be, a III. fejezetben központi helyet foglal el. A többi fejezetben az a törekvés érvényesül, hogy az Eucharisztia eszkatológikus dimenzióját láthatóvá tegye a dokumentum.

## ***Kinek az áldozata a szentmise?***

Amennyiben Krisztust főpapnak és közbenjárónak nevezzük, aki saját magát áldozza föl az Atyának (Nr. 11), máris hidat vertünk az áldozati terminológiához. Az Egyház tehát csak

---

<sup>618</sup> Vischer, L. (Hg.), *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*, München 1965, 62.

<sup>619</sup> Vö. Dumont, C. J. M.: *Eucharistie et ministères*. A propos des 'Accords des Dombes'. Essai de critique constructive, in *Istina* 18 (1973), 177-178.

közvetve mutat be áldozatot, amennyiben csatlakozik Krisztus közbenjárásához az emberekért.

### ***Eucharisztia és a hívők egyetemes papsága***

Az Eucharishtiában résztvevők Jézus Krisztus kiömlött vére alapján most már új kapcsolatba vétetnek fel Istennel (új szövetség), ami képesíti őket arra, hogy önmagukat áldozatul bemutassák. A Róm 12,1 és az 1 Pét 2,5 adja e kijelentések háttérét anélkül, hogy forrásként meg lennének jelölve. Az igazi élő, szent áldozat az Istennek tetsző életben áll, ami a hit és a kiválasztás gyümölcse.

### ***Az Eucharisztia mint hálaadás az Atyának***

Az Eucharisztia, mint hálaadás az Atyának (II. fejezet, Nr. 7-8)

Ez a fejezet az Eucharisztia katabatikus dimenzióját, lakoma-karakterét, miszerint ez Krisztus ajándéka Egyházának, kiegészíti imádság-jellegével, amely az Egyház tette. Milyen módon ajánlhatunk fel az Eucharishtiában az Atyának dicséretet és hálát? A dokumentum a zsidó liturgiából származó *berakah* fogalom felhasználásával válaszolja meg ezt a kérdést, mely fogalom Istennek a világ teremtésétől beteljesítéséig végbevitt üdvözítő művéért hálaadó imádságot jelent. Az Egyház az egész teremtés nevében beszél, aminek, akárcsak az Eucharishtiának át kell változnia. A világ és a teremtés az Eucharishtiában különböző módokon jelen van: „*a kenyérben és borban, a hívőkben és imádságokban, melyeket azok minden emberért felajánlanak*” (Nr. 8). az Eucharisztia „megnyitja az utat a világnak az átváltozásához” (Nr. 8). Az Egyház tevékenysége nem más, mint pusztá válasza Isten hatalmas tetteire.

### ***Az Eucharisztia, mint Krisztus anamnézise***

Az Eucharisztia, mint Krisztus „*mémorial*”-ja (III. fejezet, Nr. 9-12)

E fogalomnak az Ószövetségben, a pászka-ünnepnél volt nagy szerepe. „*A 'mémorial' Isten nagy tetteinek az Egyház általi hatékony hirdetése*” (Nr. 9). Az Egyház a cselekvés alanya, a maga hatékonyságát azonban azáltal nyeri, hogy Krisztus, egész üdvözítő művével jelenvalóvá válik és „*Egyházának örvendező ünnepe által cselekszik*” (Nr. 9). „*Krisztussal való közössége által vesz részt az Egyház abban a valóságban, amelyből él*” (Nr. 9). Az Egyház ajánlja föl a Fiú áldozatát az Atyának. Mielőtt elhamarkodottan azt állapítanánk meg,

hogy itt a katolikus eucharisztia-tan lett átültetve, észre kell vennünk, hogy az a mód, amelyben a felajánlás történik, nem egy vallástörténeti értelemben vett áldozati aktusban áll, hanem a „*mémorial*” eseményében, ami a hálaadásban és a könyörgésben valósul meg, aminek a tulajdonképpeni cselekvő alanya maga Jézus Krisztus (Nr. 9).

### ***Az Eucharisztia, mint a Szentlélek lehívása***

Az Eucharisztia, mint a Lélek ajándéka (IV. fejezet, Nr. 13-16)

Míg Uppsalában az szerepelt a 4. fejezetben, hogy „*Az anamnézis az epiklézishez vezet*”, itt fordított a sorrend: „*A 'mémorial' feltételezi a lélekhívást (epiklézist)*” (Nr. 13). Ezzel a Szentléleknek elsődleges, minden egyéb eseményt átfogó hatás jut az Eucharishtiában. „*A Lélek az, Aki mind az összegyűltekre, mind a kenyérre és borra lehívva, számunkra valóságosan jelenvalóvá teszi Krisztust és nekünk adja*” (Nr. 14). „*Elismerjük az egész eucharisztikus kánon epikletikus karakterét*” (Nr. 16). Az Eucharisztia egészét ily módon átfogó pneumatikus dimenzió a katolikus tradícióban hosszú időn keresztül háttérben volt, csak a II. Vatikáni zsinat fedezte fel újra, s neki köszönhetően jutott újra kifejezésre az újabb eucharisztikus kánonokban. A Lélek tevékenységének hangsúlyozása mindig a református teológia egyik karakterisztikumának számított. Krisztus mennyei közbenjáróként kéri az Egyháznak a Szentlelket az Atyától, annak az Egyháznak, amely Krisztus kereszthalála által Istennel új szövetségbe lett felvéve (Nr. 13). E mögött az Egyháznak Isten népeként felfogása áll, mely az előnyben részesített Krisztus teste fogalommal szemben alkalmasabb a szövetség teológiájának kifejezésére. A Szentlélek ennek a szövetségnek a pecsétje. Azt gondolhatnánk, hogy a Dombes-i csoport itt, az Isten népe fogalom alkalmazásával elismeri az Egyház nagyobb önállóságát, mint ezt a Krisztus teste fogalom lehetővé tenné, de a Szentléleknek tulajdonított mindent átfogó jelentőség által ezt az elképzelést letompítja. A 13. pontban azt olvassuk, hogy „*az Egyház kéri... a Szentlelket, azért, hogy az Élet Kenyere által megújuljon és megszentelődjék*”. Itt ismét visszacseng a kálvini tanítás. „*A Lélek az, Aki – az összegyűltekre, a kenyérre és borra lehívva – Krisztust valóságosan megjeleníti számunkra, nekünk adja Őt*” (Nr. 14). A Szentlélek lehívása az összegyűltekre és az adományokra a katolikus tradíciónak felel meg. A Lélek jeleníti meg Krisztust, és egyidejűleg Ő eredményezi a hívőkben a hitet, hogy megkülönböztessék a kenyér és a bor külső színétől Krisztus testét és vérért (Nr. 18). Az egész eucharisztikus imádságnak epikletikus jellege van (Nr. 16). „*Isten országának előíze*” (Nr. 15), amit az Egyház az Eucharishtiában megízlel, szintén a Szentlélek műve, általa az Eucharisztia mindhárom időbeli dimenziót átfogja.

## ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása, Eucharisztia és communio sanctorum***

A Krisztussal egyesülés a keresztényeket egymással is közösségbe kapcsolja, „*egyetemes Egyházzá a mennyben és a földön*” (Nr. 11).

### ***Eucharisztia és etika***

Ennek a dinamikus folyamatnak a világba is hatnia kell. Ahogyan Krisztus, úgy az Egyháznak is le kell bontania minden falat. Ennek szociális, politikai, interkoffeszionális és liturgikus téren is meg kell mutatkoznia (Nr. 24). Krisztus testében és vérében részesedés itt nem jelenik meg egyúttal Jézus Krisztus áldozatában részesedésként is, hanem kizárólag egységteremtő hatásában.

Az Eucharisztia, mint a világba küldetés (VII., Nr. 25-28)

„*Az Eucharishtiában az Egyház teljesen önmaga, és Krisztussal egyesítve van küldetésében*” (Nr. 25) Az Egyház, Krisztussal egyesülésében már a világra is irányul, a világ is jelen van az Eucharishtiában. A 23. pont kimondja, hogy „*az Eucharishtiában kiengesztelődve válnak Krisztus testének tagjai az emberek közötti kiengesztelődés szolgálivá és a feltámadás örömének tanúivá*” (Nr. 27). Ezt a megbízást a szenvedésben szolidaritásban, a mindenki számára igazságos életfeltételekért folytatott küzdelemben és az emberek reményében osztozással konkretizálhatja.

### ***Eucharisztia és eszkatológia***

Az Eucharisztia eszkatológikus dimenziója a 28. pontban kerül előtérbe.

Az Eucharisztia, mint az Ország ünnepi lakomája (VIII. fej., Nr. 29-31)

Az Eucharisztia eszkatológikus dimenziója, ami egyik fejezetben sem hiányzott eddig, most külön fejezetben is tematizálódik. Krisztus mennybemenetele és parúziája közti idő a „remény ideje” (Nr. 29). Az Eucharisztia, mint memoriale, megjelenítés és elővételezés alkalmas a múltbeli üdvözítő esemény és a még előttünk álló beteljesedés közti feszültséget a jelenben gyümölcsözővé tenni. Az Egyház az egész teremtés nevében beszél, aminek, akárcsak az Eucharishtiának át kell változnia. A világ és a teremtés az Eucharishtiában különböző módokon jelen van: „*a kenyérben és borban, a hívőkben és imádságokban, melyeket minden emberért felajánlanak*” (Nr. 8). az Eucharisztia „*megnyitja az utat a világnak az átváltozásához*” (Nr. 8).

### 3.3. *Strassbourgi egyezmény 1973*

#### ***Eucharisztia és hivatal***

Az úrvacsorát normál körülmények között egy ordinált szolga végzi (III/A).

#### ***Intercommunio***

Jézus Krisztus valóban jelen van az úrvacsorában, testében és vérében. Ez a jelenlét a Szentlélek erejében az ige által (ami az Eucharisziát alapítja) valósul meg. Nem a hit által valósul meg, de a hitre irányul (III/A). Krisztus teste és vére valóságosan jelen van, ennek módja és terminológiája még nyitott kérdés. Krisztus jelenléte hatékony a Szentlélek ereje által az igeen keresztül és nem a gyülekezet hitén keresztül. Krisztus valóságosan jelen van, nem csupán a szakramentális vétel pillanatában, hanem az eucharisztikus akción keresztül. Eucharisztikus ajándék csak hívő gyülekezet közepette ünneplhető. Krisztus jelenlétének ajándékát nem lehetne szeparálni az úrvacsora vételétől a gyülekezet *communio*-jától (III/C). A konszekrált elemeket a celebráció alatt és után megfelelő módon kellene kezelni (III/D). A Málta riport beszél arról, hogy *intercommunio* lehetséges bizonyos ökumenikus eseményeknél, vagy pasztorális szükséghelyzetekben, beleértve a vegyes házasságokat. Strassbourg püspöke például vegyes házasságok esetén megengedte. A Lutheránus Egyház hivatalosan egyetért az alkalmi *intercommunio*-val, de ez nem szabad, hogy a saját Egyházzal való eucharisztikus közösség megszakítását reprezentálja. Tehát különleges szituációknál engedi a Lutheránus Egyház, de szükséges a megfelelő előkészítés, hogy részt vehessenek római katolikus celebrációban. A gyülekezeteknek az egyházi *auctoritas*-nál kell informálódni, az alkalmi *intercommunio* végett, amint azt jelenleg gyakorolják (IV).

#### ***A kegyelem abszolút elsősége***

Az úrvacsorában Jézus Krisztussal való *communio* és ezáltal a bűnök bocsánata, élet és megváltás adatik nekünk (III/A). Az eucharisztikus örömnél nagyobb hangsúlyt kellene kapnia szemben a bűnbánat attitűdjével (III/D).

#### ***Az ige és a szakramentum összekapcsoltsága***

Az úrvacsora és az igehirdetés elválaszthatatlanul összetartoznak (III/A). Az Eucharisztia kapcsolata az igehirdetéssel és a hittel erősebben kihangsúlyozódott (III/B). A lutheránus eucharisztia-tannak és gyakorlatnak a következő pontokra kellene további hangsúlyt helyeznie:

- A szermo és az úrvacsora közötti egységnek meg kellene előznie az eucharisztikus celebrációnak pusztán mellékelt szerepét a szermohoz képest.
- Az ige egyoldalú hangsúlyozásának meghaladása érdekében jobban ki kellene fejezni az Eucharisztia könyörgő karakterét (III/D).

## ***Áldozat-e a szentmise?***

Az Eucharishtiában a kereszt egyetlen áldozata sakramentálisan jelen van, de nem ismétlődik meg. Az egyetlen kiengesztelő áldozat jelenléte hatékony a bűnök megbocsátására és a világ élete számára (III/C). A keresztény áldozat Isten dicsőítésében és a mi önátadásunkban valósul meg az eucharisztia során (III/D).

## ***Az Eucharisztia mint a Szentlélek lehívása***

A fejlődés néhány példája:

- Az epiklézis és az anamnézis vált az eucharisztikus imádság fő fókuszává.
- A lakoma karaktere és az Eucharishtiának a jel karaktere mindkét szín alatt tisztábban észlelhető (III/B).

## ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

Eucharisztikus akciónak a célja, hogy a gyülekezetből, *communio* váljék. A gyülekezet áldozása két szín alatt történik (III/A). Maradtak még olyan liturgikus részek, amelyekben a *sacrificium*-ot még a tradicionális felfogásban értik. A privát misék nem tűntek el. A konsekrált *hostia* imádása és a körmeneti gyakorlatok ellene mondanak az úrvacsora *communio*-s karakterének (III/B). Az egység megerősítésére, amelyik létezik Krisztus és az ő teste között, az Egyház részesül Krisztus önfeláldozásában. Az Eucharishtiának *communio* teremtő természete van (III/C). Fontos lenne az eucharisztia-tant átültetni a gyakorlatba és közösségteremtő karaktere erősebben meg kellene, hogy határozza az Eucharisztikus ünneplést (III/D).

## ***Eucharisztia és etika***

Az Eucharisztia arra is szolgál, hogy a társadalomban való megosztottságokat (nemzetek, fajok, stb. között) segítsen túlhaladni (III/C).

## ***Eucharisztia és eszkatológia***

Az Eucharisztia eszkatológiai dimenziója, mint a végső örömteli lakoma elővételezése. Az Eucharisztia kozmikus perspektívája a kenyér és a bor eleme, látható elemeket jelent és az Eucharisztia a kiengesztelődés szolgálatát kiterjeszti az egész teremtésre (III/C).

### ***3.4. Das Herrenmahl dokumentum 1978***

## ***Eucharisztia és hivatal***

1971-ben a Máltai dokumentum kiemeli az Eucharisztia és egyházi hivatal kérdésével foglalkozás fontosságát, amely a jövőbeli egyházi egység megvalósítása szempontjából

különösen fontos. Ezért határozott úgy a közös római katolikus, evangélikus bizottság, hogy a dialógus folytatásában erre a két kérdésre fog koncentrálni. Ennek a munkának a gyümölcse a két dokumentum. Egyik az *Úrvacsora* című (1978), a másik a *Lelki hivatal az Egyházban* (*Das geistliche Amt in der Kirche* 1981) című. Az *Úrvacsora* című dokumentumot a bizottság maga is a hivatal kérdés problematikájának az előtanulmányaként értelmezte. A hivatal viselőinek szolgálata kizárólag azt a funkciót szolgálja, hogy a közösségnek Jézus Krisztustól függését szemünk előtt tartsa.

### ***Realpraesentia***

A bizottság elismeri „*az Úr jelenlétének különböző módjait*” (Nr. 14) az Egyházban és a világban. Ragaszkodik azonban az eucharisztikus jelenlét különleges jelentőségéhez: „*az úrvacsora szakramentumában Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember teljesen és egészen van jelen testével és vérével a kenyér és a bor jelei alatt*” (Nr. 16). Jelenléte nincs korlátozva az úrvacsora elemeire, hanem kiterjed az egész ünnepre, ahogyan a Windsori dokumentum 7. pontjából vett idézet kifejezésre is juttatja (Nr 16). A túlzottan objektivizált és punktuális értelmezését Krisztus jelenlétének az Accra dokumentum 8. pontjából vett idézettel elhárítja.

### ***A kegyelem abszolút elsősége***

A katolikus tanítás súlypontjait szükséges volt tisztázni. Az „*ex opere operato*”-t Isten cselekvése prioritásának meggyőződéseként magyarázza a dokumentum. A doxológia szerint tagolja magát a dokumentumot, beállítja az Eucharisziát nem csak egy szentháromságos és szótériológiai horizontba, hanem hangsúlyozza az isteni cselekvés primátusát, ott is, ahol első pillanatra az Egyház tevékenysége áll előtérben. Ahol az Eucharisziának az anabatikus mozgási iránya dominál, ott azonnal kiegészítették a katabatikus iránnyal. A két iránynak ez az egymásban léte nagyon jelentős.

### ***Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség***

A Jézus Krisztus által szerzett üdvösség közvetítése, ami a lutheránus értelmezésben azonosítva van a bűnbocsánat ígéretével és olykor individuális értelemben lekorlátozzák, a szövetség vére metaforája alatt ismét a közösség ügyévé válik és a közösségben az egyesek dolgává. „*Amennyiben Krisztus az Eucharisziában övének ajándékozza magát, élete az ő*

*életükké válik, Lelke az ő lelkükké. Szakramentális Krisztus közösség eseményéből alakul ki az egyházi Krisztus-közösség megmaradó életformája*” (Nr. 26). Ez a kijelentés, amelyet Nagy Szent Leó és Luther idézetei támasztanak alá, az evangélikus kommentátorok kritikájára is számíthatott. A két müncheni ökumenikus intézménynek közös szemináriumára H. Fries és W. Pannenberg vezetése alatt - ami 1979-ben az úrvacsorával foglalkozott -- kritizálja pl. az egyházi közösségnek az Eucharisztia közösséggel egyenlősítését. A VELKD fölteszi a kérdést munkadokumentumában: „*egybecsengésbe hozható-e ennek a dokumentumnak az ekkleziológiája a reformáció egyházértelmezésével és az Újszövetség egészének tanúságtételével? Nem áll-e fenn a veszélye a „szakramentális” túlértékelésének, a szóbeli evangélium hirdetés terhére*”.<sup>620</sup> Ezzel szemben A. Mauder pozitívan méltatta „*a szakramentális-ontológiai-ekkleziológiát*”.<sup>621</sup> A Krisztus teste szentségi ajándékának a teljes azonosítás határáig együttlátása az Egyházzal, mint Krisztus misztikus testével, a reformáció gondolatvilágának idegen, és felidézi azt a veszélyt, hogy az Egyház Ura és a közösség között többé már nem tudunk különbséget tenni. De ebben az ekkleziológiában nemcsak a *Lumen Gentium* egyházértelmezését ismeri fel, hanem az első másfél évezred Egyházának közkincsét és az apostoli igehirdetésnek az úrvacsoráról szóló ősi tanítását, és hangsúlyozza a belső evangélikus tanulási folyamat szükségességét. „*Az Eucharisztia egyszerre forrása és csúcspontja az egyházi életnek*” (Nr. 26) Ez a mondat még nem általánosan elfogadott közös java a két felekezetnek.

Erős Krisztus központúság határozza meg a dokumentumot, amelynek során a Krisztus teste gondolattal, amellyé az Egyház az Eucharishtiában épül, ennek az eseménynek az ekkleziológiai dimenziója is látókörünkbe kerül.

### ***Eucharisztia és pászka-misztérium***

Alkalmat adott a kritikára az Eucharishtiának új pászka lakomaként jellemzése, mert egyes kommentárok azt mondják, hogy az Eucharisztia ünneplése és a zsidó pászka között fennálló viszonyt a legújabb egzegetikai kutatások vitatják.

---

<sup>620</sup> LWB archívum Genf, 5.

<sup>621</sup> LWB archívum Genf, 113.



## ***Az áldozat fogalom tisztázása***

Dokumentumunkban sem csupán a kereszthalálra korlátozódik Krisztus áldozata, hanem az életét, szenvedését, halálát és feltámadását, mint egészet értjük az odaadás alatt. A bizottság mindenekelőtt arra törekszik, hogy a lutheránus félnek világossá tegye, hogy a katolikus eucharisztia-tan, nem egy kultusz-technikus áldozati fogalomra alapul, hanem személyes esemény, amelynek középpontjában Jézus Krisztus, mint ajándék és pap áll.

## ***Áldozat-e az Eucharisztia?***

Csak a fejezet legvégén van szó a dicsőítő áldozatról, egyéb dokumentumokban kiinduló pontként szerepel, amikor az Eucharisztia áldozati jellegéről beszélnek. Hiszen ez a lutheránusok és katolikusok között nem vitatott. A dicsőítő áldozat nem az ember saját erejéből lehetséges aktus: *„csak Krisztus keresztáldozata által válik lehetővé; ezért ez maga az elsődleges tartalma az Egyház dicsőítő áldozatának”* (Nr. 37). A dokumentum második részében az Eucharisztia áldozati jellegének egy külön fejezetet szentel (Nr. 56-61). Nem Krisztus keresztáldozatának egyszerisége vitatott a felekezetek között, hanem, hogy ez az áldozat az idők folyásán keresztül a hívők számára hogyan válhat hatékonyá: *„nem folytatódhat, nem ismételhető meg és nem is egészíthető ki; azonban lehet és kell is mindig a közösségben hatékonyá válnia. Ennek a hatásnak a módjáról és mértékéről közöttünk különböző értelmezések vannak”* (Nr. 56).

Luthernek a katolikus tanítással kapcsolatos féltelmei arra vonatkoztak, hogy esetleg veszélyezteti a keresztáldozat egyszeriségét és elégséges voltát a szentmise, mint *opus operatum*. A dokumentum az úrvacsorát hálaáldozatként és önfeláldozásként írja le. Luther *„Sermon von den Neuen Testament”* című művéből vett idézettel a bizottság a lutheránus értelmezést a hálaáldozatról nagy közelségbe hozza a katolikus felfogásnak az Egyház áldozatáról vallott elképzelésével, amint az 58. pontban bemutatásra is kerül.

A katolikus tanítás súlypontjait szükséges volt tisztázni. Az *„ex opere operato”-t* Isten cselekvése prioritásának meggyőződéseként magyarázza a dokumentum.

## ***Kinek az áldozata a szentmise?***

Az első fejezet Eucharisztia képe erősen szótériológikus: Jézus halálos odaadása az emberek üdvösségére, részesít bennünket Krisztusban és művében. Az esemény végső célja, hogy *„az embereknek békét és Istennel és egymással való közösséget ajándékozzon”* (Nr. 6). Ezt a célt

Luther *Kis Katekizmusának* szavaival írja le, amennyiben az Úr a lakoma ünneplésben a közösséget megőrzi a vele való közösségben, annyiban ajándékozza neki „a *bűnök bocsánatát, életet és üdvösséget*”<sup>622</sup> (Nr. 6). Kühn ebben az idézetben a lutheránus úrvacsora értelmezés központi szándékát látja tükröződni: „*az úrvacsora nem az ember műve, ez nem általunk felajánlott áldozat, ez nem Istenhez irányuló mozgás, hanem: ez teljes egészében az Úr alapítása és adománya a bűnök bocsánata, élet és boldogság*”.<sup>623</sup> Minden esetre ez a perspektíva a dokumentum további részében nem vált meghatározóvá, mert az alapértelmezést az eucharisztikus kánonból fejtette ki a dokumentum s ezáltal az Eucharisztia anabatikus iránya került inkább középpontba.

Krisztus által, Krisztussal és Krisztusban (III. fejezet, Nr. 13-20)

A fejezet kiemeli, hogy Krisztus az Eucharisztia ünneplésének tulajdonképpeni szubjektuma. Ő az alapító. Ő a vendéglátó Úr, a hívők „*teljes, tudatos és tevékeny részvétele*” (itt visszacseng a liturgikus konstitúció egyik alapgondolata) csakis általa válik lehetővé. A hivatal viselőinek szolgálata kizárólag azt a funkciót szolgálja, hogy a közösségnek Jézus Krisztustól függését szemünk előtt tartsa. „*Amilyen kevésbé tudunk saját erőnkől Istennek egy valóságos áldozatot bemutatni, oly nagyon kell nekünk Krisztus ereje által az ő áldozatába felvétetni. Amikor az úrvacsorában Isten elé lépünk odaadásunkkal, akkor ezt csakis Krisztus által tesszük, azaz az ő odaadására hivatkozva. Magunkat odaadni azt jelenti: megnyílni azért, hogy őt befogadjuk*” (Nr. 18). Az Evangélikus Felnőtt Katekizmusnak itt felhasznált idézetével a dokumentum világosan kifejezésre juttatja a katabatikus és anabatikus mozgás egymásban létét. Az odaadás kategóriájával egészen előtérbe kerül az esemény személyes dimenziója. A lutheránus meggyőződés, hogy Istennek az ember saját erejéből semmit sem ajánlhat fel, nemcsak azáltal lesz itt komolyan véve, hogy az Egyház áldozati cselekményét Krisztus áldozatában felvételnként mutatja be úgy, hogy Krisztus e cselekmény objektummá válik, amelyben az Egyház részt vehet, hanem mindenekelőtt az Egyház odaadásának az elfogadás aktusává identifikálása által. Ezáltal végül is az anabatikus irány háttérbe szorul a katabatikus mögött. A tendenciát azonban a Dombesi dokumentumból vett idézet ismét csak relativizálja, mert abban mindenekelőtt Krisztussal való egyesülésünkről van szó. A *Mit-Christus-Sein*-ről szóló fejezetben, a fejezet azzal az összefoglalással zárul: „*aki vele egyesül, az felhívást kap arra, hogy vele együtt szenvedjen és vele együtt feltámadjon*” (Nr 18). Az *In-Christus-Sein*-ről szóló fejezetben a bizottság a közösség

---

<sup>622</sup> Az Evangélikus Egyház hitvallási iratai II., Budapest 1957, 68.

<sup>623</sup> Kühn, U., *Kirche. Handbuch Systematische Theologie* Bd. 10, Göttingen 1980, 385.

fogalma alatt összekapcsolja az Eucharisztia vertikális és horizontális vonalát, amelynek metszéspontjában a kereszt áll. Az ételnek elfogadása, ami maga Krisztus, juttat részt a vele való közösségből, ami az örök életet ajándékozza, amely sokakat egy testben zár össze. Így kapcsolódik össze a szóteriológia és az ekkleziológia. *„Az Egyház, aki az Úr halálát hirdeti, arra kap felhívást, hogy összekapcsolódjék vele. Nemcsak tudnia és beszélnie kell az áldozatról, hanem magát abból kell fölfognia. Az Urával együtt-meghalásban fel kell készülnie a vele feltámadásra”* (Nr. 34). Dokumentumunkban sem csupán a kereszthalálra korlátozódik Krisztus áldozata, hanem az életét, szenvedését, halálát és feltámadását, mint egészet értjük az odaadás alatt. Ebbe az eseménybe vannak bevonva az eucharisztikus megemlékezés ünnepében a hívők. *„Befogadják Krisztus életáldozatának gyümölcseit és ezzel Isten üdvözítő kiengesztelő cselekvésének egészét”* (Nr. 36). Ezáltal ők is az önfeláldozásra lesznek képesítve. A hívők odaajándékozása is végeredményben Isten műveként jelenik meg. Az ember feladata abban áll, hogy magát engedje felvenni Krisztus odaajándékozásába és az ő önfeláldozását a mindennapi életben érzékelhetővé és megtapasztalhatóvá tegye. A katolikus tanítás bemutatása a trienti idézetekkel kezdődik (Nr. 57). Ezt néhány kommentátor kritizálta, mert a katolikus álláspont kifejezésére nem túl optimális a Trienti zsinat kifejezőmódja. Az viszont feltűnő, hogy azok a szakaszok, amelyeket a trienti dekrétumból idéz, úgy lettek kiválogatva, hogy az Egyháznak az áldozati cselekményéről nincsen szó bennük. A bizottság szándéka, hogy Krisztus tevékenységét állítsák előtérbe, már az Nr. 57 kezdetén megmutatkozik, ahol passzív formulája jelenik meg a dekrétum egyes kánonának, (amely a cselekmény alanyát nyitva hagyja,) kifejezetten Krisztusra, mint cselekvőre vonatkozva. Az Eucharisztia hatékony engesztelő áldozatként lett jellemezve. A keresztáldozat és szentmiseáldozat közötti különbség az áldozatbemutatás különböző módjaiban rejlik. Ugyanaz az áldozati adomány s ugyanaz az áldozópap mutatja be, s ennek az áldozatnak az elhunytak számára való hatékonysága is kiemelést nyer. Az Egyháznak ebben az eseményben betöltött szerepét az USA dokumentumhoz csatlakozva fejezi ki. Ezek során érezhető a törekvés, hogy Krisztus cselekvésének elsődlegességét kifejezésre juttassa. *„Mint testének tagjai a hívők Krisztus áldozatába be vannak vonva.” „Magunkból fakadóan nem tudunk Istennek dicséretet felajánlani, mi Krisztust mutatjuk be”*. A Katolikus Egyház mondhatja, hogy nemcsak Krisztus áldozza fel magát az emberekért, hanem azok is feláldozzák őt (Nr. 58). A dokumentum az USA dokumentum szavaival az Egyház áldozati aktusát beleegyezésként magyarázza, *„a Szentlélek erejében és általa Krisztust az Atyának bemutatni”* ezzel azt mutatja, hogy az Egyház áldozatáról csak átvitt és paradox értelemben lehetséges beszélni. Egy lutheránus teológus, U.Kühn nyilatkozik, aki az Eucharisztia egyoldalú katabatikus irányának lutheránus tradíciójával szemben követeli ennek

kiegészítését az anabatikus dimenzióval. „*Véleményem szerint a katabatikus és anabatikus eseménynek az egymásban létét az Eucharishtiában még meggyőzőbben be lehetne mutatni, ha az Eucharisztia lakoma jellege erősebben gyümölcsözőbbé lett volna téve. Éppen lakomaként az Egyház cselekvése az Eucharisztia, ahol közösségként teszünk valamit, amit eredetileg Krisztus tanítványaival tett, ahol tehát egy bizonyos fajta átmenet megállapítható az isteniről az emberi alanyra, Krisztusról az Egyházra. Hogy az Eucharisztia ma is Krisztus cselekvése, csak az Egyház cselekvésében, - vel, és alatt valóság*”<sup>624</sup>.

### ***Az Egyház mint Szentháromságos koinonia***

Az Eucharisztia liturgikus dimenziójának hangsúlyozása abban is kifejeződik, hogy az eucharisztikus doxológiát az „*közös tanúságtétel*” felosztási elveként választotta. A szándékot a kommentárok pozitívan méltatják: az Eucharishtiának krisztológikus középpontból kiindulóan a teljes Szentháromságos dimenzió szélességéig való bemutatását.

A harmadik, negyedik és ötödik fejezet a szentháromságos dimenziót veszi figyelembe. Az üdvösségtörténetnek a kezdete, középpontja és célja a szentháromságos Isten titka, „*amiből, ami által és amire irányulón minden létezik*” (Nr. 11). Az Eucharishtiának itt láthatóvá váló belső összetartozása, a szóteriológiai és szentháromságos dimenziói a dokumentum minden további kijelentésének az alapja. A fejezet az eucharisztikus doxológiával zárul, ami strukturálja a közös tanúságtétel további kifejtéseit.

### ***Az Eucharisztia mint hálaadás az Atyának***

„*A Krisztus-közösség, amelybe a Szentlélek erejével felvétettünk, elvezet bennünket végül az örök Atyához*” (Nr. 29). A dokumentum csatlakozva az eucharisztikus doxológiához, az egész eucharisztikus és ezzel az egész üdvtörténeti esemény célját az Atya megdicsőítésében ismeri fel. A hirdetés aspektusát, ami a lutheránus tradícióban különösen fontos, az első helyen nevezi meg. Az eucharisztikus liturgia minden eleme Isten üdvözítő tetteinek hirdetését szolgálja. Accra szavaival a bizottság az Eucharishtiát dicsőítésnek (*berakah*) tekinti, ami által az Egyház Istennek minden jótettéért köszönetet mond. Míg az Egyház könyörgéseiben a megmentésért Krisztussal egyesülve belép a világért (Nr. 32), az Egyház a dicséretben a világ képviselőjében cselekszik a Krisztus által megújított teremtes képviselőjében és ezzel az eszkatológikus beteljesülésre várakozva él.

---

<sup>624</sup>

Kühn, U., *Kirche. Handbuch Systematische Theologie* Bd. 10, Göttingen 1980, 387.

A keresztség esemény szentháromságos dimenziójának kiemelése által korrigálásra kerül az egyébként gyakran az áldozat gondolatával összekapcsolt istenkép. Isten nem úgy jelenik meg, mint haragvó úr, akit egy ember-áldozattal kellene megengesztelni, hanem mint szerető Atya, aki a világ üdvösségéért tulajdon Fiát sem kímélte.

### ***Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise***

A bizottság a biblikus emlékezés fogalmát a Windsori megnyilatkozás szavaival „*egy múltbeli eseménynek a jelenben hatékonnyá tevéséként*” (Nr. 36; Windsor, Nr. 5) értelmezi. Míg a Windsori nyilatkozat az anamnézist „*Isten nagy tetteinek az Egyház által hatékony hirdetéseként*” akarja megérteni, a lutheránus-katolikus bizottság Isten tettét állítja előtérbe: „*a döntő nem az, amit az ember a múltból emlékezetébe idézhet, hanem, hogy az Úr a népét jelenlétébe hívja és üdvözítő tétével konfrontálja. Istennek ebben a teremtő tevékenységében az üdvösség eseménye a múltból, a jelen számára az üdvösség felkínálásává változik, és az üdvösség ígéretévé a jövő számára*” (Nr 36).

### ***Az Eucharisztia mint a Szentlélek lehívása***

A Szentlélek egységében (IV. fejezet, Nr 21-28)

„*Minden, amit az Úr nekünk ad és mindaz, ami minket arra tesz képessé, hogy ezt elsajátítsuk a Szentlélek által érkezik el hozzánk*” (Nr 21). Ebben a Lélekben kell a hívőknek Krisztussal kapcsolatban maradni és az ő művét folytatni. „*Jézus az ő élete során mindent Szentlélekben tett*” (Nr 21). A Szentlélek nemcsak az adományokra, hanem a hívőkre is lehívatik. Az ő ereje nemcsak a kenyér és a bor átváltozását eredményezi, hanem a közösség hitét is „*amely nélkül a közösség az Eucharisziát nem ünnepelhetné*” (Nr. 23). A Szentlélek működése által az eljövő világnak a jelenbelibe betörése, nem egy pusztán absztrakt kijelentés, hanem konkretizálódik a hívők magatartásában, a szeretetben, a békében, az örömben, amelyek a Lélek gyümölcsei (Nr 24). Krisztus testének a felépítése - ami az Eucharisziában nyer táplálékot - a Szentlélek műve.

### ***Az Eucharisztia és communio sanctorum***

Ugyanaz az áldozati adomány s ugyanaz az áldozópap mutatja be, s ennek az áldozatnak az elhunytak számára való hatékonysága is kiemelést nyer.

## ***Eucharisztia és etika, Eucharisztia és eszkatológia***

Az első rész utolsó két kapitulusa az eucharisztikus ünneplés világhoz való viszonyával és eszkatológikus dimenziójával foglalkozik.

### ***3.5. Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche 1983***

#### ***A kegyelem abszolút elsősége***

A mi időnkben a megigazulás-tan feldolgozása is előtérbe került és hangsúlyossá vált a dialógusban. A munkacsoport kiemeli az isteni tevékenység primátusát. Isten cselekvése az ember választ követeli, lehetővé teszi és hordozza azt.

#### ***Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség***

Az Eucharisztia *communio* struktúrájának újra felfedezése figyelhető meg a dokumentumban. A két világháború között az a felfogás, hogy az Egyház Krisztus misztikus teste, jelentőssé vált, ami magában foglalta annak ekkleziológiai, krisztológiai és pneumatológiai dimenziói visszanyerésének lehetőségét (3.5.2). XII. Pius pápának a „*Mystici Corporis*” (1943) és a „*Mediator Dei*” (1947) enciklikái hoztak fordulatot. Ezenkívül Odo Casel teológiája a misztérium jelenlétéről új perspektívákat nyitott. „*A keresztény megtapasztalja a megváltást Jézus Krisztus által, mint részadást az üdvösség titkában, amely az Egyház kultikus szimbolikus cselekedeteiben szentségi módon reálisan jelenlévővé válik*” (3.5.2).

Krisztus misztikus testének gondolata lehetővé teszi, hogy a kegyelem elsőségét hangsúlyozzuk anélkül, hogy ezzel az Egyház cselekvéséről az Eucharisziában lemondanánk. A misztérium-jelenlét gondolata elősegíti, hogy a Golgota áldozata és az Eucharisztia áldozata közötti történeti különbséget és ezzel a szentség és az áldozat közötti Euchariszián belüli különbséget legyőzzük.

#### ***Az áldozat fogalom tisztázása***

Bibliai szövegből nem lehet egységes áldozatfogalmat levezetni. Magában a Bibliában is megláthatjuk az áldozat fogalmának spiritualizálását. Az Ökumenikus Munkacsoport annak jogosságát, hogy maga is differenciáltan használja ezt a fogalmat, a bibliai írások

spiritualizáló tendenciájával támasztja alá. Az Ószövetségben annak áldozat fogalma szembesül az antik vallásokéval, azokat részben radikálisan kritizálva, részben átvéve, vagy alapvetően új értelmezést adva nekik. Már az Ószövetségben megállapítható, hogy a fogalom egyértelmű magyarázata lehetetlenné vált. Az értelmezés kritériuma a munkacsoport szerint egyedül Jézus halála, illetve az újszövetségi „áldozat” fogalom nem érthető meg kívülről behozott kategóriákkal.

### *Az áldozat az Ószövetségben*

A pászka ünnepnél, amit Izrael még a nomád időkből vett át, a *communio*-áldozathoz hozzátevéődik a kivonulásra való emlékezés (*zikkaron*), ami meghatározza az értelmét ennek az ünnepnek. A közösség ezen megemlékezésének megfelel az Istennel kötött szövetségre való emlékezés, amelyben az ő üdvözítő tevékenysége jelenné lesz (2.2.2). A szövetség, a Kivonulás könyvének 24. fejezete 11. verse szerint, véres és égőáldozat felajánlása által köttetik, melynek során az áldozat különösen alkalmas a közösségi aspektust megvilágítani, mivel az állat egy részét elégetik és a maradékot egy közösségi lakoma során elfogyasztják. De a szövetségekötés sem merül ki az áldozat megvalósításában. Az áldozat-kultikus dimenzió a dekalógus kihirdetése, a közösség válasza és a vérrel való meghintés rítusa által relativizálódik. „*Itt az ószövetségi istentisztelet, az ige és a válasz központi helye által erős perszonális hangsúlyt nyer*” (2.2.3). Nemcsak a próféták kultuszkritikája, amely a kultusz és Isten népe egzisztencia-formája egységét követelte annak hitében, igazságosságában és testvériségében (2.2.4), hanem a kultusz fogalomnak még a száműzetés után érvényben lévő megváltozott használata is - amely az engesztelés karakterét helyezte előtérbe, és az életnek minden területét kultikussá minősítette - mutatja, hogy „*az alapvető teológiai tényállás Izrael számára nem volt kultikus rituálé*” (2.2.8). Egyébként Izrael nem tudta volna a templom lerombolása után az áldozati kultusz megszűnése okozta krízist legyőzni. Ezért a munkakör megítélése szerint az áldozati kultusznak „*jóllehet központi, de semmi esetre sem egyoldalúan domináló helye volt*” (2.2.8). Ráadásul a perszonalizálás és a közösségi vonatkozás hangsúlyozása által maga az áldozat kultikus jellege is korlátozódott.

### *Az áldozat értelmezése az Újszövetségben*

Jézus idejében a zsidók számára az áldozat bemutatások még magától értetődőek voltak, de a farizeizmus zsinagóga-istentisztelete a qumrani közösség tanítása által éppúgy, mint az áldozatról való elképzeléseknek a hellenista zsidóságban való spiritualizálása által ezeknek a

kultikus cselekményeknek a jelentősége már relativizálódott. Jézusnak a már most betört Isten országáról szóló eszkatológikus örömhíre keretében, amely országot ő a bűnbocsánat aktusával a vámosokkal és a bűnösökkel való asztalközösséggel jelszerűen bemutatott „*a törvény és a kultusz nem tarthatja meg az eddigi elsőbbségét, sokkal inkább ideiglenes jelentőségében kell megítélnünk*” (2.3.2). A szöveg ezt a tézist a kereskedőknek a templomból való kiűzetése perikópájával támasztja alá (Mk 11, 15-17). Arra a kérdésre, hogy Jézus az ő halálát áldozatként értelmezte-e, az újszövetségi szövegek nem adnak egyértelműen pozitív választ. Az tény, hogy Jézus számított a halálára és értelmezte is: „*az ő búcsúvacsorájának alapformájából felismerhetjük, hogy Jézus az ő halálát az Istentől rábízott szolgálat szabad akaratú magára vételeként, és másokért való odaadásként értelmezi*” (2.2.3). Az utolsó vacsora eseményének az újszövetségi értelmezését szintén nem kultikus, hanem perszonális személyes kategóriák jellemzik, mint szabad akaratúság, szolgálat, engedelmesség és odaadás. „*Az ősegyház legrégebbi igehirdetésében az áldozat gondolata még semmilyen felismerhető szerepet nem játszott*” (2.3.5). A halálnak engesztelésként való értelmezése már az Ószövetségben elő volt készítve, az őskeresztény közösségek Jézus kereszti eseményét nem kultikus eseménynek tekintették, és az a Jeruzsálemben zajló áldozati kultuszra pozitívan nem lett vonatkoztatva. Ennek a zsidó áldozati kultusztól való növekvő távolságvételnél ellenére a nagyon korai időkben a nem kultikus engesztelési kifejezések mellett, az áldozati terminológiát is felhasználták a kereszti eseményére. Jézus halálának áldozati jellegéről már az őskeresztény tradícióban beszéltek. Az Újszövetségben tehát láthatunk egy olyan törekvést, mely szerint „*az áldozat fogalmát újra kell értelmezni (vö. Róm 3,25) amelyben Jézus önátadása kerül kiemelésre. Egyrésztől tehát Jézus üdvözítő tettét összekapcsolták az áldozat gondolatával, másrésztől a közösség vonatkozását is világosan kiemelték*” (2.3.6). Az Újszövetségben tehát a perszonalizálás és a közösségi vonatkozás lép előtérbe, az áldozat fogalmának krisztologizálásával együtt. Megállapítást nyer, hogy az áldozat fogalmának átvétele sohasem a lakoma ünneplésére vonatkozott, hanem kizárólag Jézus üdvözítő halálára, ami azonban ebben az ünnepben válik jelenvalóvá. Itt kerül tehát első alkalommal az áldozat gondolata a lakomával összeköttetésben, anélkül azonban, hogy máris áldozati lakomává minősítenék. „*Az úrvacsora ünnepének a megvalósítása az Újszövetségben szentségi módon összekapcsolja egy közösségi lakomának a megemlékező megjelenítéssel való megvalósítását, és a részvételt az Úr egyszeri áldozati halálában*”.



Egyértelmű megegyezés az áldozat értelmezésében a korai Atyák egyházában máig sem jött létre. A keresztények a spiritualizált áldozat fogalomra nyúlhattak vissza, amelyet mindenekelőtt a hellenista zsidóság határozott meg. Mivel az áldozati elképzelések tartalmát az „igaz istenismeret” és a „helyes életvitel” határozza meg, láthatjuk, hogy itt nem adományról van szó, hanem odaajándékozásról, ami az embernek az Isten akarata szerinti kapcsolatát határozza meg Istenhez. A keresztények önértelmezése, mint az „igaz Izrael” és a példát szolgáltató „új emberiség” (3.1.1) magában foglalja annak az igényét, hogy Istennek egyetlen igazi áldozatot mutassanak be. Az Eucharisztia eszkatológiai áldozati praxis, mert az Istennek való odaadásnak minden új módját magában foglalja és kifejezésre juttatja (3.1.1)

#### *A mai hitmeggyőződés Jézus Krisztus és az Egyház áldozatáról*

Az Eucharisziáról, mint áldozatról való beszéd ma már nemcsak az evangélikus, hanem a katolikus keresztények számára is nehézséget jelent a munkacsoport szerint. A „*keresztény áldozat értelmezés*” központja a „*szeretetből való ön-odaajándékozás*” ígéje és az is marad: „...szeressétek egymást, mert Krisztus is szeretett minket és értünk odaadta magát az Atyának ajándékként és áldozatként, ami Istennek tetszett” (Ef 5, 2). Egy dolognak az odaadása helyett, a szeretet motívuma, Jézus Krisztus odaadásának egyszerűsége és elegendősége a legfelsőbb normája az új kultusznak, amely az őt követő kereszténynek a kultusza, akinek az odaadása ebben az összefüggésben nem áldozatként, hanem szakramentális megvalósításból fakadó keresztény egzisztenciaként nyer jellemzést (4.2.2). Elsősorban az a kérdés érdekelte a jelentést, hogy mennyiben mondható az Eucharisztia az Egyház áldozatának. Az Újszövetség áldozat fogalmára radikális krisztologizálás, perszonalizálás és a közösségi aspektus jellemző. Azzal a gondolattal, hogy az Egyház Krisztus testének *communio*-ja, a 4. aspektusa is előkerül az újszövetségi áldozat fogalomnak méghozzá a pneumatológiai dimenzió, mert a Szentlélek az, aki Krisztus testének a tagjait az ő fejükkel összekapcsolja és aki azt eredményezi, hogy „*a keresztények a pászka eseményében részesednek, hogy az ő halálába belegyökerezve, Jézus Krisztusban és Jézus Krisztusból élnek*” (4.4.3).

#### *Áldozat-e az Eucharisztia?*

A lakoma konstitutív az Eucharisztia áldozati karakterére tekintve: „*Önmagának ételként való felkínálásában találja meg Jézus Krisztus odaadása liturgikus jelek szintjén a*

*legnyilvánvalóbb kifejeződését*”. Az ő engedelmes magatartása az egész életét meghatározta és beleegyezőként a kereszten csúcsosodott ki. Nem egy kultusztechnikai áldozatfogalom, hanem az elfogadás és odaadás kategóriái felelnek meg a kereszti eseményének. Perszonalizálás és a krisztologizáció azt is jelenti, hogy nem beszélhetünk az Eucharisztia áldozati jellegéről anélkül, hogy egyúttal Krisztus *realpraesentia*-járól ne beszéljünk, akinek a lakoma Uraként, a vendéglátó Úrként való jelenléte az ő kereszten való odaajándékozását is jelenvalóvá teszi. Az ő élet-odaadásának jelenvalóvá tétele, amelyben a hívek kell, hogy részt kapjanak, a lakomában történik. *„Az Eucharisztia ünneplése Jézus Krisztus keresztáldozatának valósága, a szakramentális memoria formájában”* (4.3.2).

### ***Kinek az áldozata a szentmise?***

Az egyházatyák idejében, amikor az eucharisztikus áldozatról való beszéd egyre inkább elterjedt, ez a krisztológiai koncentráció továbbra is megmaradt. Még ha ezáltal a gondolat által egy olyan beszédmód lehetővé is vált, mely szerint Jézus Krisztus áldozatbemutató cselekményét a megjelenítés szentségi aktusában az Egyház cselekményével együtt tekintjük, továbbra is világos, hogy Krisztus a tulajdonképpeni cselekvő alanya az áldozatbemutatásnak, és a keresztyének áldozatának tulajdonképpeni kifejezését a mindennapoknak a hitük szerinti alakításában kell kifejezésre juttatniuk. Az Eucharisztia és a mindennapoknak ez a szoros összekapcsolása megfelel az áldozat spiritualizálásának.

### ***Középkori fejlődés***

Az Ökumenikus Munkacsoport számára ez a középkori fejlődés, az Egyház kultikus cselekvésének a Krisztus cselekvésével szembeni önállósodásának története. Krisztus és az Egyház közötti egység háttérbe szorul. *„Így elszigetelődött az áldozat motívuma a megemlékezés alapstruktúrájával szemben”* (3.2.1). Ennek a következménye számos félreértés, amelynek egyik illusztrációja, hogy *„az Egyház eucharisztikus áldozata önmagából közvetíti a bűnbocsánatot... és az örök életet”* (3.2.1). *„A szakramentális gondolat krízise”* a nominalizmus befolyása alatt még inkább megerősödött. A szentségi jelnek a valóságtartalmától való kiürítése eltorlaszolta a hozzáférést *„a szentmiseáldozatnak a Jézus Krisztus egyszeri áldozata jelenvalóvá tételeként való értelmezéséhez”* (3.2.2). A mise vulgáris értelmezését vehetjük észre a prédikációkban. *„A megemlékezés és a felajánlás aspektusai között oly nagy különbséget tettek, hogy a felajánlás a valóban kiengesztelő áldozat – a papi cselekvés formájában – az Eucharisztia tulajdonképpeni tartalmaként jelent*

meg” (3.2.2). A reformáció ellenvetései a krisztológiának és ekkleziológiának egy olyan összekapcsolására irányultak, amelyben Jézus Krisztus már a tulajdonképpeni alanya az eucharisztikus eseményeknek (3.3.3). Az Ökumenikus Munkacsoport azt az alternatívát vetette fel, amibe reformátorok még nem gondoltak bele eléggé, hogy az Egyházat mint szükséges médiumot értsék, amelyen keresztül Krisztus maga cselekszik.

### ***A Trienti zsinat válasza***

A csoport azt akarja szemléltetni, hogy a zsinati atyák éppen az Egyháznak mint Krisztus cselekvése médiumának értelmezését favorizálták. *„Az Egyház tevékenysége marad az ő tevékenysége; az egyházi szolgálat az ő eszköze, amelyen keresztül ő maga mint áldozó tevékeny”* (3.4.1). *„A tanítással, hogy a tulajdonképpeni áldozatbemutató pap a szentmisében maga Jézus Krisztus (vö. DS 1743; NR 599) és hogy az áldozati adomány az ő teste és vére a kereszten és az Eucharisztia ünneplése során azonosak...ezzel a tanítással az újszövetségi áldozatnak az egyszerűsége még nem volt elegendő módon biztosítva”* (3.4.2). A munkacsoport összefoglalja, hogy a szakramentális gondolat krízise mindkét oldal közös gondolkodási feltételeit meghatározta. A szakramentális gondolkodás visszanyerése az egyedüli járható út a kontroverziák legyőzéséhez, mert annak segítségével Luther szándékát arra, hogy az újszövetségi áldozat-gondolkodás személyes karakterét kiemelve, egyesíteni lehet a Tridentinum szándékával, hogy Krisztus áldozata és az Eucharisztia közötti biblikus egységet végig megőrizze.

### ***Jézus Krisztus áldozatának az Egyház úrvacsorájában való jelenléte***

Még az előző fejezetben az Egyház részvétele az áldozati esemény katabatikus vonalában állt a szemünk előtt, ez a fejezet azzal foglalkozik, *„mennyiben nevezhető az Egyház áldozatának az Eucharisztia ünneplése az Istenre való irányulásában is”* (4.5.1). A munkacsoport a két felekezet közös meggyőződésével kezdi, hogy az Eucharisztia az Egyháznak a dicsőítő áldozata az egész teremtés nevében. Félre lehet érteni, hogyha Jézus Krisztus áldozatát kiegészítő áldozatnak tekintjük, amikor azt nem Jézus Krisztus Isten dicsőítésében való részvételnélként értjük (4.5.2). A munkacsoport ezzel a gondolattal kimutatja, hogy a Krisztus teste ekkleziológiából eredő részesedésről való elképzelés, ami a katolikus értelmezésben fontos szerepet játszik, teljesen összeegyeztethető a reformáció egyházainak törekvésével, *„Jézus Krisztus és a keresztények között megmaradó megkülönböztettség”* hangsúlyozásával (4.5.1). Még a Tridentinum is Jézust tekinti a felajánlás egyetlen szubjektumának. Ez a

részesedés mindkét hitvallás közös öröksége és az ő kereszten való odaadásában történő részesedést is jelenti (4.5.2). Az Eucharisztia áldozati jellege liturgikus szinten nem egy felajánló rítus által, hanem a lakoma által ábrázoltatik (vö. 4.3.1). Ha az úrvacsorának áldozati karaktere van, akkor az csak részesedés, illetve részadás lehet Jézus Krisztus életátadásában. Az úrvacsora nem más, mint Jézus életátadásának szentségi jelenvalóvá tétele. Az Eucharisztia ezen értelmezésének feltétele Jézus odaadásának szentháromságos dimenziójának figyelembe vétele, amely nemcsak a katabatikus, hanem az anabatikus mozgást is magába foglalja, és a megemlékezés biblikus kategóriájának a visszanyerését. Az Eucharishtiában mint áldozatban nemcsak az Isten tettének egy Jézus Krisztusban való leszálló vonaláról és az Egyház tettének a felszálló vonaláról van szó, az eddigiekben még sehol ilyen világosan nem mondták ki a kettő egymásban létét. A két vonal egymásban léte meghatározza nemcsak Jézus Krisztus odaadását, hanem az Egyház áldozatát is, ami nem más, mint a Jézus Krisztus áldozatába való felvétel. Isten kezdeményezésének elsősségét komolyan veszi a dokumentum, a katabatikus mozgás különös jelentőséget kap anélkül, hogy az anabatikus mozgást elhanyagolnánk. Az Egyház elsődleges áldozati aktusa a kereszttel megvalósult üdvösség hálaadó elfogadásában áll, ami jelenvalóvá válik. Az Egyház önodaadása az új egzisztenciának, Krisztus testének a megvalósítását jelenti, aminek a mindennapi életben kell láthatóvá válnia.

### ***Eucharisztia és a hívők egyetemes papsága***

Az áldozat gondolatának krisztologizálása az Újszövetségben a Zsidókhoz írt levélben találja meg a csúcspontját. Gyakrabban van szó a dokumentumban az áldozatról a keresztyén lét igazolása értelmében, (az 1Kor 3,16-ban a közösség, mint Isten temploma jelenik meg, az 1Pét 2,5; Róm 12,1-13,14 szerint pedig a keresztyén élet Jézushoz tartozás a kereszttel követése értelmében) (Mk 8, 34) (2.3.11.). Hangsúlyozza a munkacsoport, hogy a keresztyének áldozatát az Újszövetség értelmében nem Krisztus áldozatán kívüli aktusként kell elgondolni, amely ennek az áldozatnak az egyedülállóságát és elegendőségét megkérdőjelezné.

Az Egyháznak és a keresztyéneknek Jézus odaadásába való átfogó belépése

*„Az Egyház áldozata nem egy adomány följajánlását jelenti az oltáron Istennek, emberi pap keze által, hanem az Egyháznak Jézus Krisztus odaadásába való belépését, ami önmaguknak a följajánlását jelenti Jézus Krisztus által, övele és őbenne élő, áldozati adományként”* (4.6.2).

A keresztyének önfeláldozása nem egy kiegészítő aspektusa az Egyház áldozatának, hanem az őseredeti aktus, amelyben az egyháznak az áldozata áll. Az Egyház áldozatának értelmét és

tartalmát nem a kultusznak a szintjén, hanem a hit megvalósítás szintjén kell keresni. „Az *élet áldozatának keresztény kultusza*” (4.6.4) kifejezés alkalmas, hogy elkerüljük az alternatíva felállítását az istentisztelet területe és a mindennapokban való elkötelezettség között, amely néha előáll, amikor az Egyház áldozatáról van szó. Ezzel a szakramentumnak a mindennapok elkötelezettségében való feloldását is megakadályozzuk, amitől R. Slenczka óvott. Az Egyház áldozatának mindkét dimenziója eredetét és lehetővé tevő alapját Jézus Krisztus odaadásában találja meg. Ebben az értelemben kell értenünk a Római levél 12. fejezetének buzdítását, hogy a keresztények váljanak élő áldozattá.

### ***Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise***

Más dokumentumokban kerülik „*Erinnerung*” kifejezést, s helyette a „*Gedächtnis*”-t alkalmasabbnak tartják annak kifejezésére, hogy nem csupán tudati aktusról van szó, mégsem irtózik a munkacsoport attól, hogy az „*Erinnerung*” fogalmat használja, azonban pontosítja azt, amennyiben egy megemlékező megjelenítésről beszél. A hangsúly ezzel Krisztusnak a jelenvalóvá válására helyeződik, ami a közösségnek a Fiú odaadása eseményeiben való egyre nagyobb egyre teljesebb bevonását teszi lehetővé (2.3.8).

### ***Viták a reformáció idejében***

Mivel Luther a megemlékezés fogalmával (nominalista hatásra) nem tudott objektíven adott valóság tartalmat összekapcsolni, a szentmisében való áldozat számára az Egyház áldozatává vált, ami a keresztáldozat egyszerűségét megsérti (Luther Zsidókhöz írt leveléről tartott előadása 1517-1518.). Az Ökumenikus Munkacsoport felállítja azt a tételt, hogy Luther ugyanazt szándékot követi, mint amit katolikus ellenfele. A lutheri *realpraesentia*-ról és a katolikus áldozatról szóló tanítás is a Golgota áldozata és az Eucharisztia ünneplése közötti történelmi differencia megszüntetésére törekszik (3.3.1).

### ***Az Eucharisztia mint a Szentlélek lehívása***

„Csak a Jézus és Isten Szentlelkéről szóló kijelentések megfelelő szentháromságos súlyozása esetén közvetíthető Jézus Krisztus történelmi egyszerűsége és egyetemes jelentősége, és csak így írható le az azonosság és a különbözőség az ő történelmi keresztáldozata és az Eucharisztia között” (4.4.2). A munkacsoport használja a pneumatológiai krisztológia fogalmat s ezzel kifejezi, hogy a Fiú és a Lélek egyetlen hatóegységet képeznek és nem állnak

egymással konkurenciában. Minden kijelentés, amit Jézus Krisztus művéről mondunk egyúttal a Szentlélek művéről tett kijelentés is, mivel a Lélek az, aki a Krisztus és az Egyház közötti kapcsolatot megteremti. A Krisztus testébe való felvétel mindig újra- és újra megvalósul az Eucharishtiában a Szentlélek által. Ezen okból beszélt a munkacsoport az Eucharisztikus gyülekezetről úgy, mint „a Szentlélek közösségéről”(4.4.3).

### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

Az Úr halála szentségi megemlékezésének ünnepe

A *communio*-t a munkacsoport „Jézus Krisztussal való személyes találkozásnak és közösségnek tekinti a lakoma közös ünneplése során”. A liturgikus szinten ezt a *communio*-t a kenyér és a bor és a kehely cselekmények jelzik, ez a *communio* nem hasonló gondolkodású emberek egymáshoz való csatlakozása által jön létre, hanem Jézus Krisztus alapítja azáltal, hogy részt ad az ő saját életében és sorsában. Ez megvilágítja, hogy miért kell az Úrnak a kenyérben és borban való önfelajánlásáról beszélnünk, miért volt olyan hangsúlyos a különbségtétel az áldozat és a szakramentum között az Eucharishtiában. Az Eucharisztia áldozati jellege közösséget alapító részadás struktúrájával rendelkezik. Látható jele ezért nem valamely kigondolt áldozati rítus, hanem a lakoma (4.3.1).

### ***Eucharisztia és eszkatológia***

Egyedül az ünnep eszkatológiai perspektívája kerül szóba túl röviden.

3.6. „*Lehrverurteilungen - kirchentrennend*”, Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, 1986

### ***Realpraesentia***

Jézus Krisztus jelenléte az Eucharisztia szakramentumában (2)

A *realpraesentia* értelmezésének a körüljárása (2.1)

A *Trienti* dekrétum első kánonja az Eucharisziáról elveti mindazok véleményét, akik tagadják „hogy az Oltáriszentségben igazán, valóságosan és szubsztanciálisan jelen van a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére, együtt az ő lelkével és istenségével, - s emiatt az egész Krisztus; - hanem azt mondanák, hogy ez csak jel vagy

*ábba, vagy erő szerint van (ut in signo vel figura, aut virtute)*” (DS 1651; NR 577). Ezeket az elvetéseket sem a luther-i álláspontok ellen akarta irányítani, hanem Zwingli, Oekolampad és a szakramentáriusok ellen<sup>625</sup>. Visszaautalunk egy gondolkodásmódra, amely a jeleket egy pusztán külső odaautaló táblaként érti. A Lutheri realpraesentia-ról szóló tan valójában ezt nem érinti. A lutheri reformátorok, a rajongókkal és Zwingli követőkkel szemben a Római Katolikus Egyházzal alapvető egyetértésben hangsúlyozták, hogy Jézus Krisztus úrvacsorájában az ő testében és vérében valóságosan „*vere*” („*wahrhaftiglich*”), „*vere et substantialiter*” jelen van. Önmagát a kenyér és a bor színei alatt engedi venni<sup>626</sup>. Kálvin hangsúlyozza a signum és a res közötti különbséget, gyakran felhasználja az ilyen fogalmakat mint figura, imago, és symbolum és a kenyeret és a bort ennek megfelelően értelmezi, de hangsúlyozza, hogy a signa azaz jelek „*a titkokhoz... bizonyos mértékben hozzá vannak csatolva*”<sup>627</sup>. Egy pusztán külsődleges szimbolizmust, ahogyan azt alkalmanként Zwingli képviselte Kálvin következetesen elutasított<sup>628</sup>. Beszél a hatékonyságról is (virtus), amely Krisztustól indul ki, azonban másként mint a kánon által elvetett álláspont: Kálvinnál a „virtus” semmi más mint a Szentléleknek a korlátozás nélküli hatékonysága (virtus Spiritus Sancti). Ezt a kánonnak a „*tantummodo...virtute*” (nem pedig a hatékonyság és az erő szerinti módon) kifejezése semmiképpen sem érinti, és nem ugyanazt jelenti, mint a Kálvin által képviselt felfogás. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy Kálvin és a református teológia az első kánon pozitív tartalmával egyszerűen szó szerint egyetérthetne. Kálvin különbséget tesz az egész Krisztus élő jelenléte (totus Christus) és az ő emberi természetének<sup>629</sup> testi vagy fizikai jelenléte között, ami a totus Christus-hez tartozik. Krisztus emberi természetének térbeli, testi jelenlétét a kenyérben és a borban, vagy a kenyér és a bor színei alatt elutasítja kettős megokolással: ez Krisztus isteni dicsőségéhez méltatlan és az ő valódi emberi létének a lényegével (Wesen) is összeegyeztethetetlen, ami (ti. a lényeg) most az Atya jobbán van felmagasztalva és közbenjár értünk (2.1).

Jézus Krisztus jelenléte az Eucharisztia szakramentumában (4.2.3)

Lényegesen kimerítőbb a realpraesentia problémájának tárgyalása, és ebben nagyobb mértékben tud visszanyúlni egy már kimondott egyetértésre (vö. H 47-55, G passim). Amiben megegyezés van: „*Jelenvalóvá válik a felmagasztalt Úr az úrvacsorában az ő odaadott testében és vérében, istenségével és emberségével az ígéret szavai által, a kenyér és a bor lakoma ajándékaiban, a Szentlélek erejében, közösség általi vételre*” (122,30-36). Ez a szöveg nyelviileg a *Leuenberger-i Konkordia* 15-dik és 18-dik pontját veszi alapul (vö. azonban H 14 köv.). Luther és Kálvin közös a *transsubstantiatio* elutasításában, Tamás és Kálvin Krisztus embersége ubiquitas-ának elutasításában, Tamás és Luther a valóságnak az elemekben, illetve „*sub specie panis*”, *a kenyér színei alatt a valóságos test jelenlétének a meggyőződésében*” (104,23-28).

A jelenlegi kísérletek között, különösen a *transsignificatio* terminusra és a vele előkerülő perszonális ontológiának a taglalásába megy bele a dokumentum (106,1-107,13). Ebből kiindulva válik az lehetővé, hogy a kenyér és a bor átváltozását Krisztus testévé és vérévé eszkatológiai „lényeg-változásként” magyarázzák, ami az ige által Krisztus ígérete alapján

<sup>625</sup> Vö. CT V, 869, 16.; VII/1, 111, 12; vö. CT XIII, 123-130.

<sup>626</sup> CA 10: BSLK 64; Apol 10: BSLK 247köv.; vö. AS III, 6: BSLK 450.; FC Epit. VII, 2köv., 6köv., 15köv., 26köv.: BSLK 796f., 797köv., 799, 801köv., par SD; Wittenberger Artikel von 1536, hg. von G. Mentz, 1968, 48.

<sup>627</sup> „*mysteriis...quodammodo annexa*” (Inst. IV, 17,5).

<sup>628</sup> Vö. pl. Ahogyan Kálvin megítéli Luther és Zwingli in Petit Traicté de la Sainte Cene de Nostre Seigneur Iesus Christ von 1541.

<sup>629</sup> Vö. Inst. IV, 17, 30.

történik. Ez a kenyér és a bor átváltozását jelenti és egyszerre a hívők átváltozását.. „*Krisztus beteljesíti ígéretét, hogy mindig az ővéivel lesz*”. (107,32 köv.). Az eszkatológiai lényeg-változás fogalma csak akkor érthető, ha Jézus Krisztus „*a kenyér és bor lakoma ajándékaiban*” (122,34) jelenvalóvá válik. Ezzel közvetve kifejezésre jut, hogy a „*mit*” (-val, -vel) prepozíció, ami a lutheránusok és a reformátusok közti egyesítési szóként (*Einigungswort*) szolgál, nem kielégítő, Krisztus perszónál-*praesentia*-jának szövege meglehetősen figyelmen kívül lett hagyva. A fő szempontot a szakramentális jelenlétre helyezték, mivel a LV a Felmagasztalt Úr jelenlétéről és nem úgy, mint Leuenberg, a feltámadott Úr jelenlétéről beszél, azért az tekinthető jobb formulázásként, ha a Felmagasztalt implicit módon a megfeszített és feltámadott Úr. A „Jelenvalóvá válik a felmagasztalt Úr... odaadott testében” (122,30) formulázásban a Leuenberg 15-ben és 18-ban hozzáfűzött „*für alle*” nem lett átvéve. A kenyér és a bor lakoma ajándékait „*az Eucharisztia szakramentumának a közösség communio-jára irányuló céliránya ellenére*” (123,32) egy relatív önálló jelentés illetheti meg. Egyúttal ezzel újra az áldozati gondolkodásnak (az eredménynek) a súlya lett aláhúzva Jézus odaadásának (folyamatának, történésének) a gondolatával szemben. Ezzel szemben egyezünk abban, hogy az úrvacsorában „*a feltámadt Jézus Krisztus ajándékozza magát*”. Amikor a tanulmány a H 52-ből egy formulázást átvesz, megállapítja „*hogy az Úr Jézus Krisztus eucharisztikus jelenléte a hívő befogadásra irányul*” (112,2). Ennek a formulának az elfogadása a hitnek az ember pusztá elfogadó aktusaként való interpretációját jelenti. Ennyiben merésze a „*bűnbocsánatról való vitát*” már „*tisztázottként és teológiailag feldolgozottként*” (123,6) értelmezni. Az *ex opere operato* (82,9-83,16) vitatott értelmezésének a bemutatása megvilágítja a katolikus álláspont félreérthetőségét a reformáció idejében és ennyiben a reformációs szemlélet iránt nyitottságot enged felismerni. Amikor a szöveg a *pro nobis* probléma-összefüggésre vonatkozva hallgatag, akkor az úrvacsorának *communio*-struktúra (111,6) értelmezésével alapozza meg azt. A szövegben nem az a gondolat áll előtérben, hogy a bűnösök Istennel közösségbe vétetnek fel, hanem sokkal inkább az, hogy a hívők, mint megszenteltek már Krisztussal közösségben állnak és számukra a Krisztussal való egység ünneplése lehetővé válik. Ennek fényében a „*pro nobis*” inkább az Eucharishtiának értelme, mint feltétele, azonban semmiképpen sem konstitúciós feltétele az úrvacsora közösségnek (*Konstitutionsbedingung*). Ezen a helyen egy konfliktust érintünk, ami mindmáig nem lett letisztázva: hogy vajon Krisztus jelenléte az Eucharishtiában elsődlegesen a már Istennel egyesült közösségnek számít vagy az egyes embernek. Az Eucharisztia általi részvétel és részadás az üdvösségben további tisztázásra szorul. A szöveg hangsúlyozza a H és Lima dokumentummal a részvétel gondolatát az eucharisztikus jelenlét tartóssága szempontjából. A szerzők hasonlóan nyilatkoznak, mint a H 52 köv. A tabernákulum



jámborság egyoldalúságait elutasítják (vö. 108,13 köv.). Kiterjed a figyelem a kenyér ősegyházi megőrzésének gyakorlatára, a betegek *communio*-ja céljából. Ezen kívül a megmaradó elemekkel gondos bánásmódot kér (vö. 111,6 köv.).

#### 4.2.4. A *communio* két szín alatt (4.2.4)

A dokumentum itt sokszor megismétli a H dokumentum lényegi kijelentéseit. A II. Vatikáni zsinat óta „*a kehely communio-t sok alkalommal javasolják*” (116,6). Ennek a problémának kihatásai vannak az ekkleziológiára. A katolikus praxis által, mely szerint csak a papok áldozhatnak két szín alatt, a klérus és a laikusok közötti differencia megalapozódik. Ez ellentmond az evangélikus ekkleziológiának. Ugyanakkor nyitva hagyja a kérdést, hogy a két szín alatti áldozásban való különbségeknek nincs-e inkább csupán úrvacsora-teológiai jelentése, mint egyházelvásztó karaktere (116,33 köv) (4.2.3, 4.2.4.). A második előrelépés, hogy a *realpraesentia* fogalmat jelenleg közösen állítjuk. Ez a meggyőződés abban áll, hogy a krisztológiai megkülönböztetéseket (természet, személy és a mű stb. között) Krisztus személyének az egysége fényében kell értelmezni, tehát az egész Krisztus van jelen az úrvacsorában. Különösen a krisztológia és pneumatológia közti viszony szorul további tisztázásra (4.3).

### ***A kegyelem abszolút elsősége***

A miseáldozat kritikája szorosabb összefüggésben áll a reformációs alapfelismeréssel, hogy az a hit általi megigazulás tanítását és nem az ember kiérdemlő tettek általi megigazulás tanítását juttatja kifejezésre.

#### Jézus Krisztus áldozata az úrvacsorában (1)

Az alapvető reformációs szemrehányás az, hogy a miseáldozat egy emberi önmegigazítás<sup>630</sup> műve. Csak ha a késő középkorban vezető iskolás teológiák által képviselt véleményt a mise korlátozott és véges értékéről és a népies hitben elterjedt szemléletekről a mise hatóerejével kapcsolatban figyelembe vesszük, akkor értelmezhető igazán a reformátoroknak a mise mint mű, elégtétel (*satisfactio*), áldozat (*sacrificium*), méghozzá egy olyan áldozat elleni harca, ami már a pusztá megvalósítás által is önmagában hatékony ceremónia (*ceremonia ex opere operato*)<sup>631</sup>. Másrészt a katolikus oldal református kritikája annyiban nem volt jogosult, amennyiben a vitatott véleményeket katolikus pozíciókkal azonosították, és a katolikus teológusok differenciált kijelentéseit nem ismerték meg kielégítően (pl. S. Prierias, Schatzgeyer stb.) (1.1)

---

<sup>630</sup> Vö. CA 13 (Ed. Pr.): BSLK 68; CA 24, 28köv., 30köv.: BSLK 94; Apol 13, 18köv.: BSLK 294köv.; Apol 24, 11köv., 14., 48, 60: BSLK 352, 353, 356köv., 363, 367; AS II, 2: BSLK 416 köv.

<sup>631</sup> Vö. Apol 4, 210: BSLK 200 utalva Biel-re.

## *Az áldozat fogalom tisztázása*

Az „áldozat” fogalom eleget kell tegyen annak, hogy a reformátorok által joggal panasztolt kétértelműségét<sup>632</sup> legyőzzük. Még az új eucharisztikus kánonok is jelentékeny feszültségeket mutatnak fel az áldozati terminológiában (1.3)

### *Áldozat-e az Eucharisztia?*

A reformátorok úgy vélték, hogy a római miseáldozatról szóló tanítás ellentmond a keresztdozat egyszerűségének és tökéletesen elég voltának. Jézus Krisztusnak a kereszten végbevitt kiengesztelő tettének egyszerűsége egy megsokszorozó ismétlésre épp oly kevésbé szorul rá, mint egy hozzáfűző kiegészítésre<sup>633</sup> (1.2). A sokféle konfesszionális megértési nehézség csak azzal a feltétellel küszöbölhető ki, hogy a későközépkori reformációs teológia számára szokásos liturgikus és fogalmi megkülönböztetés a sacrificium (áldozat) és másrészt a sacramentum (szentség) között az eucharisztia-tanban és gyakorlatban legyőzöttnek számíthat<sup>634</sup>.

A miseáldozat megvalósítását nem lehet meggyőzőbben felfogni, mint az egyszeri keresztdozat szakramentális megjelenítését. Amennyiben a keresztdozat szakramentális *praesentia*-ját és az egyházi áldozat-megvalósítást elválasztjuk, ez arra a következtetésre kényszerít bennünket, hogy a miseáldozat, ha nem is kiegészítés, mégis Krisztus keresztdozatának reális megismétlése, melynek során már nem Krisztus, hanem az Egyház szerepel a kiengesztelő akciójának a hordozójaként. A római misekánon áldozati tematikájának reformációs kritikája érthető; amennyiben ez annak félreérthetetlen megfogalmazását és magyarázatát követeli. Továbbra is fennáll a sacrificium és a sacramentum közti alternatíva reformációs kritikája. A reformációs teológiában az áldozat két módja között tesznek különbséget: az engesztelő áldozat (sacrificium propitiatorium) és a hálaadó áldozat között (sacrificium eucharisticum). Ennek során a kiengesztelő, illetve engesztelő áldozat fogalom egyedül Jézus Krisztus halálára korlátozódik. Ha az eucharisztikus megvalósítás összefüggésében áldozatról van szó, ezzel egyedül a közösség dicsőítő és hálaáldozatát jelölik<sup>635</sup>. Ez az érvelés a Trienti zsinaton kifejezetten el lett vetve (DS 1753; 1751). A szigorú reformatori különbségtétel a keresztdozat és a közösség dicsőítő és hálaáldozata között csak a sacrificium és a sacramentum közötti különbségtétel háttéréből válik érthetővé. Ha ezek már túlhaladottnak számítanak, akkor a reformációs egyházaknak nincs alkalmuk többé arra, hogy a keresztdozatot és a hálaáldozatot szétválasszák. Az első trienti kánont (DS 1751) akkor azonban továbbra nem lehet a reformációs tan ellentétéként tekinteni, mert az a keresztes és a mise közötti szétválasztás ellen fordul, tehát Jézus áldozatának és teste és vére szakramentumának a teljes szétválasztása ellen, és az áldozat és szentség valami egyenesen múltbeliben való pusztá részesítésként leírása ellen. A kánon azonban ennek során nyitva hagyja, hogy az étkezésre kiosztásnak is közvetlenül köze van Jézus Krisztus áldozatához<sup>636</sup>. De az első kapitulusban

<sup>632</sup> Vö. Apol 24, 14köv.: BSLK 353.

<sup>633</sup> Vö. CA 24, 21, 25köv.: BSLK 93köv.; Apol 24, 56köv., 62köv.: BSLK 366.; vgl. Confessio Scoticana 22; HK 80.

<sup>634</sup> A II. Vaticanum Liturgikus konstitúciója a II. fejezetnek ezt a címet adja: „De sacrosancto Eucharistiae mysterio”, A III.-nak pedig „De ceteris sacramentis”. Az új CIC tárgyalja a „De sanctissima Eucharistia” című részben témánkat, melyet az 1917-es a „De sacramentis” címűben tárgyalt, de nem elkülönítve tárgyalja többé („De sacrae Missae sacrificio” (cap. I) és „De sanctissimo Eucharistiae sacramento” (cap. II) ), hanem egyesíti a kettőt egyetlen fejezetben („De eucharistica celebratione” (cap. I) ).

<sup>635</sup> Vö. különösképpen Apol 24, 16 köv., 68köv.: BSLK 353köv., 369köv.

<sup>636</sup> DE TUIS DONIS AC DATIS I).

jelzi az „*ut sumerent*” kifejezésben az összefüggést. Ennyiben a 3. kánonban még az az ellen irányuló elvetést, hogy a miseáldozatot csak használatra és a communio-hoz járulók számára hozzák vagy mutatják be, sem szabad az áldozat és az étkezés közötti ellentétként értelmezni (1.4).

A *sacrificium* és *sacramentum* közötti különbségtétel vonatkozásában fennálló differenciák legyőzhetők. A szöveg egy ökumenikus konszenzusra nyúlhat vissza (vö. pl. H 6). Közös meggyőződésként közli a dokumentum „*Jézus Krisztus keresztáldozatának teljesen elégséges voltát és egyetlenségét*” (89,31-90,1). Az Eucharishtiában a *sacrificium*-ot *sacramentum*-ként kell érteni. Ennek a kijelentésnek a magyarázata a bibliai memória gondolatnak az újraértelmezésében áll: „*Az istentiszteleti megemlékezésben Isten üdvözítő tettei a Lélek erejében jelenvalóvá válnak és az ünneplő közösség a korábbiakkal, akik az üdvözítő tetteket megtapasztalták, átérték, össze van kapcsolva*” (91,13 köv.). Krisztus áldozatának egyedülállóságát a megemlékezés fogalommal magyarázták ezért a *sacrificium* és *sacramentum* ma ennek összefüggésében fogható fel. A *memoria* fogalomból kiindulva egyúttal az a reformációs ellenvetés is tarthatatlanná válik, hogy a miseáldozat az emberi önmegigazításnak műve, mert a megemlékezés nem önmagán alapuló tett. Már a Tridentinum szándéka volt, hogy ne hozza létre a *sacramentum* és *sacrificium* közötti teljes szétválasztást (94,3). Hogy a miseáldozat nem Krisztus áldozatának a megisméltése, ez mindenesetre a katolikus teológiában és praxisában nem világosan lett keresztülvéve. Az evangélikus oldalnak jobban kellene felfognia azt, hogy Krisztus egyszeri keresztáldozatának az eseménye szakramentálisan, azaz a lakoma jelében valóságosan jelen van (91,4 köv.). Az Eucharishtiának „*az engesztelő áldozatként meghatározott kereszt-esemény valóságos megjelenítésének kell lennie*” (93,20 köv.) A szöveg az evangélikus állásfoglalással szembeni kritikájával az áldozati tézisekre nyúlik vissza e mondattal: „*Az úrvacsora ünneplésben ... az egyszeri keresztáldozatának az eseménye... jelenvalóvá válik*” (91,4), ezen mondaton nyilvánvalóan azt érti, amit Jézus önátadása jelenvalóvá tételének tézisei megneveznek. Ezen meghatározással párhuzamba állíthatjuk a Krisztus „*engesztelő áldozatának... megjelenítése*” kifejezést. Aki a formulázásokat összehasonlítja, a kijelentések között egy differenciát ismer fel és ennek során egy problémára lesz figyelmes, ami egyik dokumentumban sem lett világosan kifejezésre juttatva. Azt ugyanis nem fejtették ki, hogy vajon egy történésnek, folyamatnak (*Vorgang*) és egy eredménynek (*Resultat*) a megjelenítése közti különbségről van-e szó. Az nem azonos értelmű, hogy vajon „Jézus élet-odadása” (esemény, folyamat, történés) vagy „az ő keresztáldozatának eseménye” (eredmény) van jelen. A hiányzó reflexiók azért különösek, mert a *Herrenmahl* dokumentum Jézus odaadásának megjelenítését hangsúlyozza, ezért azt meg kellene alapozni, hogy mi okból emelheti ki most a keresztáldozatot. Nincs egyértelműen megmagyarázva, hogyan kell beszélni az úrvacsora

során megjelenülő *crucifixus*-ról, (keresztre feszítésről) és *sacrificium*-ról. Azt a látszatot kelti, mintha a szövegünk az áldozat értelmezésének megfontolása során a *personalpraesentis* gondolattól a szakramentális felé mozdulna el. Ennek az lenne a következménye, hogy a reprezentáció fogalmát egy jelentőségteljesebb jelentés illeti meg, mint az eddig tárgyalt dialógus papírokban (4.2.2).

### ***Kinek az áldozata a szentmise?***

Csak akkor, ha Isten tevékenységét és az emberek választát nem egymást kizáró konkurenciában gondoljuk el, ha Isten egyedülálló üdvözítő tevékenységét Jézus Krisztusban úgy írjuk le, hogy ez az emberek választát nemcsak követeli és következményeképpen előhívja, hanem mindez előtt általában lehetővé teszi és hordozza, lehet Jézus Krisztus áldozatában valamiféle részvételhez hasonlóan megfelelően kifejezésre juttatni. Ez a válasz mindenelőtt az Egyház hálaadó elfogadásaként, beleegyezéseként és követéseként sikerül<sup>637</sup>. Az Oltáriszentséget jellemzi kölcsönös, bár megfordíthatatlan irányú vonatkozási összefüggés, a katabatikus aspektus (ami a tridentinumot egyoldalúvá válástól megőrzi) és az Oltáriszentség anabatikus aspektusa között. A szakramentális megvalósításból fakadó keresztény egzisztencia sohasem paralel esemény egy önálló kiegészítés értelmében, hanem részvétel Jézus Krisztus áldozatában<sup>638</sup>. Meghamisítaná a bibliai kijelentéseket és a teológiai kérdésfeltevéseket, ha az Eucharisztia áldozatként leírása során a leszálló vonalat Isten tetteként Jézus Krisztusban, és a felszálló vonalat az Egyház tetteként mondanánk ki<sup>639</sup> (1.3).

### ***Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise***

A Jézus Krisztusban kiengesztelő események teljesen elég, egyetlen és egyszeri voltának hitvallását a Trienti zsinat egyértelműen taglalta, amikor a miseáldozatot megjelenítésként (*repraesentatio*), Jézus Krisztusnak a kereszten egyszeri önfeláldozása megjelenítéseként határozta meg<sup>640</sup>. Az Eucharisztia, az igazi áldozat nem a kereszttel együtt vagy kiegészítőleg, hanem az Egyház számára kiengesztelő univerzális megjelenítés és odafordulás (a kereszthez)<sup>641</sup>. Evangélikus és római katolikus oldalon eszerint egyhangúan hangsúlyozódik, hogy Krisztus keresztáldozata se nem folytatódik, se nem ismétlődik meg, és nem is lehet kiegészíteni vagy pótolni<sup>642</sup>. A XVI. század vitáiban különböző, akkoriban nyilvánvalóan nem jól közvetíthető elképzelések hatottak, hogy az egyik oldal a mindenkor másikat elviselhetetlen egyoldalúsággal szemlélte. A reformátorok Krisztus parancsát: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre” exkluzív módon értelmezték, Krisztusnak a kereszten üdvözítő tette hirdetése értelmében és a hívő hallgatás és az üdvözítő hatásának nyílt megvallása értelmében; ők a római

---

<sup>637</sup> Vö. Opferthesen 4.2.3.

<sup>638</sup> Vö. Opferthesen 4.2.2.

<sup>639</sup> Vö. Opferthesen 4.4.3.

<sup>640</sup> Vö. DS 1740 (NR 597): „... sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur”.

<sup>641</sup> Vö. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Das Opfer Jesu Christi und die Kirche. Abschließender Bericht, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Freiburg i.Br./Göttingen 1983 (Dialog der Kirchen 3), 215-238. 4.3.2-es Tézis, 234 (a továbbiakban „Opferthesen”-nek nevezzük).

<sup>642</sup> Herrenmahl 35, 56. Tézis.

misében a keresztáldozatnak a pap pusztán végrehajtott cselekményei által megismétlését látták. A Trienti zsinat ezzel szemben azon a felfogáson volt, hogy a miseáldozat megvalósításában Krisztus keresztáldozatának szakramentális megjelenítéséről van szó, és a református álláspontban egy pusztán ige-szerű emlékezést látott (nuda commemoratio) (Can.3). Mégis a reformátoroknál arról van szó, hogy az igében maga az üdvösség esemény valósága jelenítődik meg, miután Krisztus maga az, aki itt beszél: „Ez az én testem, ez az én vérem”. Ők azonban nem tudták eléggé világosan kimondani, hogy az úrvacsora ünneplésben a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztus személyével maga az egyszeri keresztáldozat eseménye is szakramentálisan, azaz a lakoma jeleiben valóságosan jelen van<sup>643</sup>. A zsinati atyák nehezen tudták a keresztáldozat és a mise közötti egység titkát leírni. Ennek a nehézsége abban állt számukra, hogy az Eucharisziát ne csupán pusztá emlékezésékként írják le („nuda commemoratio”, DS 1753; NR 608), és egy másik, mégha csak vértelen áldozattal is, Krisztusnak a kereszten való áldozata egyszerűségét ne veszélyeztessék (DS 1740)<sup>644</sup>. Ezek az egyet-nem-értések a megemlékezés új- és ószövetségi értelmében elmélyült megértése által ma tisztázhatók: Isten üdvözítő tetteinek istentiszteleti megemlékezésében maguk az üdvözítő tettek a Lélek erejében jelenlévők és az ünneplő közösség össze van kapcsolva azzal a korábbi közösséggel, amelyik magukat az üdvözítő tetteket átélte. Jézus szava és üdvözítő műve maga van jelen (1,2).

Az anamnézis biblikus fogalmát kijelentési lehetőségként tárták fel, ami Arnoldshain-ban még nem került a látókörbe. Épp az anamnézis fogalom által tisztult a „szakramentális” megértése. A reformációs ellenvetés, hogy az eucharisztikus áldozat az önmegigazításnak szolgálna, az anamnézis fogalom fényében többé nem tartható. (4.3)

### ***Az Eucharisztia mint koinonia forrása***

Ennyiben még a 3. *canon*-ban az ellen a mondat ellen irányuló elvetést, hogy a miseáldozatot csak használatra és a *communio*-hoz járulók számára hozzák vagy mutatják be, sem szabad az áldozat és a lakoma közötti ellentétként értelmezni. Itt egyedül Jézus Krisztus szakramentális jelenlétének univerzális dimenziója megrövidítését hárítja el. Krisztus teste többet foglal magában, mint az itt és most ünneplő közösséget vagy a ténylegesen áldozó *circumstantes*-t. Az Eucharisztia univerzális dimenzióját a reformáció sohasem vonta kétségbe. Ennyiben például a lutheri tanbeli meghatározások teljességgel nyílnak mutatkoznak egy olyan egyházi praxis iránt, amely arra törekszik, hogy a (*koinonia* = közösség) biblikus megemlékezése értelmében a meghalt keresztényeket is Jézus Krisztus testet öltött közösségébe jelszerűen bevonja - ahogyan az Oltáriszentségben manifesztálódik. Mindenesetre ennek során minden olyan elképzelést feltétlenül eltávolítanak, amelyek a halottakért emberi mű által hozott teljesítményekről beszélnének (vö. Abschnitt 4.3.) (1.4).

Arnoldshain a negyedik tézisben elutasította a leszűkítéseket, amelyek egy nem kielégítően értelmezett bűnbocsánat fogalommal adódhatnak és különösen a 6.3. tézisben kiemelte az úrvacsora *communio*-struktúráját (vö. 27.old. köv.). A tézisek hangsúlyozzák Krisztusnak a

<sup>643</sup> Vö. Opferthesen 3.3.2.

<sup>644</sup> Vö. Opferthesen 3.4.2.

testvér-létét (Brudersein, vö. 69). A bűnbocsánattal kapcsolatos magyarázatok fényében interpretálja a meghaltakért végzett miséről alkotott ítéletet is. „*Valószínűleg a „könyörgő megemlékezés” még a leginkább alkalmas a halálon túlra nyúló összefüggést kimutatni az élők és az elhunytak között*” (120,14-19). Ez a kijelentés implikálja az antropológiai belátást, hogy az egyes ember „*a közösségbe a többi emberhez való kapcsolati szövevényben*” „*beleszövődik és belekapcsolódik*” (120,8 köv.). Tárgyalja a tisztítótűz problémáját is a szöveg, de az úrvacsorával kapcsolatban nem tartja döntőnek (4.2.5).

A szakramentálisra koncentráció többek között azzal a következménnyel jár, hogy már nem a reformációval előtérbe került bűnbocsátó aspektus hangsúlyozódik. A szöveg más fogalmakat részesít előnyben, különösképpen a közösség fogalmát, az Oltáriszentség *communio*-struktúrája világossá kell, hogy váljon. Ennek a pontnak a megértéséhez, mindenekelőtt az ortodoxia úrvacsora értelmezésére kell utalnunk és nem Arnoldshainra (LV 4.3, 1986).

### ***Az Eucharisztia és communio sanctorum***

Ennyiben például a lutheri tanbeli meghatározások teljességgel nyílnak mutatkoznak egy olyan egyházi praxis iránt, amely arra törekszik, hogy a (*koinonia* = közösség) biblikus megemlékezése értelmében a meghalt keresztényeket is Jézus Krisztus testet öltött közösségébe jelszerűen bevonja - ahogyan ez az Oltáriszentségben manifesztálódik. Mindenesetre ennek során minden olyan elképzelést feltétlenül eltávolítanak, amelyek a halottakért hozott emberi mű által hozott teljesítményekről beszélnek (vö. Abschnitt 4.3.) (1.4)

## **4. Református/római katolikus párbeszéd**

### ***4.1. Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt 1977***

#### ***Eucharisztia és hivatal***

Az úrvacsora ünneplésében ő maga a cselekvő, akinek a szerepe, mint Úrnak és vendéglátónak a hivatalviselő elnöklése által érvényre jut. „*Ő maga hívja össze a közösséget rendszeresen, hogy az ő halálának emlékeztétét ünnepeljék, ő maga lép élőként az ő igéje által közéjük, és alakot is ölt az úrvacsora ünneplésében, amelyben a vele való közösséget mélyíti el és pecsételi meg*”.

## ***Realpraesentia***

Jézus Krisztus jelenléte az alapítási igéken alapul, amelyek azonban semmi felvilágosítást nem adnak arról, hogy hogyan valósul meg ez a jelenlét. Luther azt mondja, hogy erről nem szabad beszélnünk. A hangsúly azon a tényen van, hogy az élő Úr személyesen jelen van (Nr. 70). Az objektív megmerevítéssel szemben *„segítségünkre siet az eredeti biblikus gondolkodásmód, hogy az Eucharisztia esemény-karakterét elmélyültebben felismerjük.*

*Krisztus jelenlétének megvalósítása és a mi betagozódásunk a Szentlélek műve*” (Nr. 82). A bizottság Krisztus specifikus jelenlétéről beszél, amelyik egyszerre szakramentális és személyes (Nr. 83). A kenyeret és a bort azonban nem azonosítja közvetlenül Krisztus testével és vérével. Az érdeklődés nem az úrvacsora elemeire, hanem cselekményére irányul.

A 83. pont közelebbről megvilágítja Krisztusnak az Eucharishtiában való specifikus jelenlétét: *„ő eljön hozzánk beöltözve evangéliumába és szabadító szenvedésébe, úgy, hogy a mi részesedésünk abban, részesedés az ő testében és vérében* (vö. Jn 6,47-56; 1Kor 10,17)” (Nr. 87).

Feltűnő itt a megszokott sorrend felcserélése, nem a kenyér és a bor vétele alapozza meg a vele való közösséget, hanem a részesedés abban, amely részesedés a Szentlélek műve. Reformációs szándék jutott itt érvényre, amennyiben az evangélium és a szabadító szenvedés egy lélegzetvétellel lett említve.

## ***Az ige és a szakramentum összekapcsoltsága***

*„Ő maga hívja össze a közösséget rendszeresen, hogy halálának emlékezetét ünnepeljék, ő maga lép élőként az ő szava, igéje által közéjük és alakot is ölt az úrvacsora ünneplésében, amelyben a vele való közösséget mélyíti és megpecsételi”.* Az ige és a szentség egymáshoz rendeltségét érzékelhetjük. A 75. pont Krisztusnak, az úrvacsorán való hatékony jelenlétének eszközeként csak az evangélium és az ige van megnevezve, míg a kenyér és a bor elemei teljesen említés nélkül maradnak.

## ***Az Egyház mint Eucharishtiát ünneplő közösség***

Jézusnak a vámosokkal és a bűnösökkel való asztalközösségére történő hivatkozással az Egyház leírható a szeretet közösségeként, amelyben *„az egyetlen közvetítő által az ő halálának és feltámadásának ereje közvetítettik”* (Nr. 87). Az Eucharisztia tehát Isten eszkatológikus üdvözítő művének a helye, Krisztus első és második eljövetele közti időben.

Az emberek, akik az Eucharishtiában átváltozásra kerülnek a Szentlélek műve által felvétetnek Krisztusnak az Atya irányába való odaadásába.

### ***Eucharisztia és pászka-misztérium***

A megemlékezést a közösség aktusaként írja le, amelynek tartalma Jézus Krisztus halála és feltámadása (Nr. 68). Ez egy lakomaünnep keretében valósul meg (Nr. 70). A megemlékezésnek a lakomával való összekapcsolása az ószövetségi pászkából vezethető le. Jézus utolsó vacsorájának hátterét a zsidók pászkalakomája jelenti (Nr. 67).

Krisztus pászka-misztériuma és az Eucharisztia című fejezetben a cím ellenére nem találunk párhuzamot a zsidó pászka és az Eucharisztia között. *„Isten egész üdvözítő művének oka középpontja és célja a megdicsőült Krisztus személyében található”*.

A 76. pontra erős befolyást gyakorol a kálvinista örökség. Jézus Krisztus mennybemenetelének és visszajövetelének ideje között az Egyház az ő itt maradó közelségének ígéretéből él. Az Eucharishtiában való jelenléte megtapasztalható megerősítése ennek az ígéretnek. Nem annyira a kereszten szerzett megváltáshoz való odafordulás, a test és a vér vétele áll itt előtérben, hanem az Úrnak az úton levése az ő vándorló népével, amelynek célja Isten országa, felmagasztalása után Krisztus jelenlétével a Szentlélek által vált lehetővé. A közös nyilatkozat itt erősen befolyásolt a jánosi teológiától. *„Az Úr szabad kegyelmi jelenléte a Szentlélekben valósul meg”*.

### ***Kinek az áldozata a szentmise?***

*„Őbenne, őáltala teljesedik be Istennek az odaadása az emberek felé és az emberiség odaadása az Istennek”* (Nr. 80). Az áldozat fogalom az engedelmesség és az önátadás fogalmak által közelebbről meghatározható.

Feltűnő, hogy az áldozatnak egyedül elegendő volta külön nem hangsúlyozódik, ahogy ez az eddigi dokumentumokban megszokott volt, inkább Jézus Krisztusnak, mennyei egzisztenciájában az emberekért való belépését emeli ki, amennyiben önátadásának folytatásáról beszél. Az összegyűlt közösség cselekedete hálaadó imádságként, megemlékezésként, önfelajánlásként és élő eleven hálaáldozatként kap jellemzést, de a tulajdonképpeni cselekvő alanya az eseményeknek Jézus Krisztus. *„Az ő Lelke által megszentelve ajánlja föl magát az Egyház az Atyának, általa, vele és az ő Fiában Jézus Krisztusban”* (Nr. 81).



A 81. pontban az Egyház önfelajánlásáról Krisztus által Krisztusban és Krisztussal volt szó. A 85. pontban már arról van szó, hogy Krisztus a felajánlója ennek az áldozatnak is: „*ő egyszerre az Istentől küldött és a mi Főpapunk (vö. Zsid 3,1) aki minket önmagával eggyé szentelt, úgy, hogy az ő Atyának való önátadásában az örök Lélek erejével (vö. Zsid 9,14) minket is felajánl önmagában*”. Mégis egy saját aktív cselekvés az Egyháztól is elvárt. Jézus Krisztus közvetítő hivatalának katabatikus mozgásában kell részt vennie és az ő világban betöltött kiengesztelő küldetésében kell közreműködni. Ez az Egyház, mint eucharisztikus közösség lényegének az egyik dimenziója.

A keresztyének a Szentlélek által Krisztussal vannak egyesítve, aki mint mennyei Főpapunk az önmagával eggyé tett hívőket ebbe az önátadásba beleviszi, úgy, hogy azok nyilvános hálaadó áldozattá válnak (vö. Nr. 81). Ez az esemény az egész teremtés eszkatológikus beteljesedésének az elővételezése. Ebben az Atyához irányuló mozgásban a keresztyének inkább passzív szerepben jelennek meg, mivel a tulajdonképpeni cselekvő szubjektum a Szentháromságos Isten. A világra irányuló mozgás tekintetében azonban aktív részvételük követelt. Az Egyház lényegéhez, mint eucharisztikus közösséghez hozzátartozik, hogy az Egyház Krisztus küldetésében a maga módján részt vesz. Az eucharisztia-tannak ebből a szentháromságos és eszkatológikus hangsúlyú alapkoncepciójából kiindulva, az Egyháznak áldozatbemutató cselekvése az Eucharishtiában egyáltalán nem jöhet szóba.

### ***Az Eucharisztia mint Krisztus anamnézise***

A megemlékezést a közösség aktusaként írja le, amelynek tartalma Jézus Krisztus halála és feltámadása (Nr. 68). Ez egy lakomaünnep keretében valósul meg (Nr. 70). A megemlékezésnek a lakomával való összekapcsolása az ószövetségi pászkából vezethető le.

A megemlékezés szó többet mond ki, mint egy pusztán mentális emlékezést (Nr. 70). Mégis lemond arról, hogy meghatározza, miben mutatkozik meg ez a több. Egy hatékonyra tevő eseményről van szó, ami nem csak a múltba és jelenre vonatkozik, hanem az eszkatológikus jövőre is (Nr. 70). A vándorló Isten népe képpel (Nr. 68) az Eucharisztia az üdvösség történetbe nyer besorolást, amely mint „Isten szövetségének története” az emberrel kerül bemutatásra. Ezért a régi és az új szövetség viszonyának bemutatása nélkülözhetetlen.

### ***Az Eucharisztia mint koinonia forrása***

A *koinonia* nemcsak a felmagasztalt Úrral való közösséget, hanem a lakomára összegyűltek közötti közösséget is jelenti. Az utóbbira helyezi a hangsúlyt. A *koinonia* úgy tűnik nem

annyira megdicsőült Úrban való részesedés által, hanem sokkal inkább a lakoma ünnepben való cselekvésben való részesedés által keletkezik. A 75. pontban a tanítványok *koinonia*-járól van szó, amely azonban nem csak az Eucharisztia, hanem az evangélium által is összegyülekezik, és megtartatik.

Hogyan kell érteni Jézus Krisztus közvetítői mivoltát? Itt észrevehető a kálvinista krisztológia hatása. A két-természetűségről (*Zweinaturenlehre*) szóló kálvini tanítás teremtette meg az alapot arra a lehetőségre, hogy Isten és az ember egyesüljön, „*mert amennyiben mi Krisztus egyetlen személyében Istent és embert fölismerjük, biztonsággal mondhatjuk, hogy Istent birtokoljuk, ha Krisztussal a hit által össze vagyunk kapcsolva*” (CR 70, 69).

A híveknek Krisztussal mindig újra realizálódó közössége a Szentlélek műve, ami különösen az úrvacsorában valósul meg. Ez a közösség már a keresztésben konstituálódott. Az ő közvetítő hivatala isten-emberi lényegén alapul, „*őbenne, őáltala teljesedik be Istennek az odaadása az emberek felé és az emberiség odaadása az Istennek*” (Nr. 80).

4.2. „*Auf dem Weg zu einem Gemeinsamen Verständnis der Kirche*”, *Internationaler reformiert/römisch-katholischer Dialog, Zweite Phase 1984-1990*

### ***Eucharisztia és hivatal***

Isten hűségének kegyelmét, mind a férfiak, mind a nők ajándéku kapták, habár ők a történelemnek a részei, és ebből kiindulva bűnösök. Az Egyház válaszát Isten hűségére folytonosan meg kell újítani, hogy különböző korok és kultúrák elvárásainak megfeleljen. Az Egyház nem méltó a nevére, ha nem egy élő, teremtő tanú. Ezért az Egyház kontinuitása azt is megköveteli, hogy önmagát *semper reformanda*-ként felismerje. Az emberi bűnösség nem csak az Egyház tagjait, hanem annak institúcióit is érinti. Még ha az emberi bűnösség az Egyházat nem is bénítja meg teljesen, nagy veszteséget okoz mégis annak küldetésében és tanúságtételében. A folyamatos reformszükségesség az Egyházban elismert. „*Az Egyház zárandokútján Krisztustól erre a tartós reformra hivatott, amelyre mindenkor rászorul, amennyiben az emberi és földi intézmény*” (UR 4). Az Egyházon belül ezért a megtérésnek egy állandó dinamikájának kell lennie (117).

Az Egyház kontinuitásának és láthatóságának értelmezésében továbbra is fenn állnak közöttünk a különbségek. A református egyházak a fő hangsúlyukat a hitvallás megvallásában való kontinuitásra és az Evangélium tanítására való oktatás kontinuitására helyezik. Ebben az értelemben az Egyház apostoli maradt. Az apostoli successio részét képezik a Lélek által rendelt szolgálók. A Katolikus Egyház azon az állásponton van, hogy a hitnek ez az apostolitása és a hirdetés, épp úgy, mint a szakramentumok intézése, látható jelek meghatározott számával van összekapcsolva, amelyek által a Lélek működik, különösképpen a püspökök apostoli successió-jával (120).

Különbségek vannak még az Egyházban való bűn lényegének az értelmezésében. Az ige prédikálásának és a szakramentumok intézésének a szentsége tovább folytatódik, mert Isten ajándéka az ő Egyházának visszavonhatatlan. Ebben az értelemben az Egyház szent. Ebben, idáig mindketten egyetértünk, de a

reformátusok úgy gondolják, hogy az Egyháznak voltak olyan pillanatai, amikor igazi identitása elhomályosodott a bűn által. Ez nem jelenti azt, hogy Isten elhagyta az Egyházat, mert az a világ végéig fenn fog állni. Katolikus oldalon azt gondolják, hogy az emberi bűn az Egyháznak az üdvösségre és a kegyelemre való küldetését sohasem tudta megsemmisíteni, és az igazság hirdetését lényegében meghamisítani, mert Isten az Egyházat tévedhetetlenül vezeti. A legborzasztóbb visszaélések kora gyakran a nagy szentség virágzásának a kora is egyúttal. A reformátusok inkább a „még nem” ígérését hangsúlyozzák, a katolikusok a „már igen, már most” ajándékának a valóságát.

A reformátusok meggyőződése, hogy a reformáció áttörés volt az akkori katolikus berendezkedésen, amely messzemenően korrupt és képtelen volt a korai Egyház Szentségéhez és az Evangélium tisztaságához való visszatérésre és így egy reformra való felhívás megválaszolására. A katolikusokat azonban a hagyomány kontinuitásnak ez a megtörése érzékenyen érintette, mivel a reformátusok a tradícióból származó hivatali struktúrát megtörték, egyházaik apostolicitását mélyen megsebeztek (122-123).

### *Az Egyház láthatósága és hivatali rendje*

A múltban a református egyházak olykor azt a tendenciát mutatták, hogy a láthatatlan Egyházat, melyet egyedül Isten ismer, és a látható Egyházat, mely a világban egy olyan közösségként gyűlik össze, amelyet az ige és a szakramentum gyűjt össze, nem csak megkülönböztették, hanem szét is választották. Valójában egy ilyen megkülönböztetés nem az eredeti református tanítás része. Mi a láthatatlan és a látható Egyház közötti szétválaszthatatlan kapcsolatot megerősítjük. Csak egy és egyetlen Egyháza van Istennek. Ő ezt hívta életre a feltámadt Krisztus által, ez alkotja az egy testet, mert „*egy az Úr, egy a hit egy a keresztség, egy az Isten, mindnyájunk atyja*”. Krisztus, a Lelke által ezt az Egyházat küldetésre és a világban való szolgálatra teremtette, és felkészítette arra, hogy másokat is ennek a hitnek és reménynek az egységébe meghívjon.

A láthatatlan Egyház a látható földi Egyháznak az elrejtett oldala. A látható/láthatatlan Egyház eseményként és intézményként valóban ott van, ahol, és amikor Isten férfiakat és nőket szolgálatra hív meg.

A látható/láthatatlan Egyház a világban egy strukturált közösségként él. Képesítve van, hogy az üdvösség evangéliumát a világnak hirdesse. A látható/láthatatlan Egyház tanúsága gyakran a világgal való konfrontációhoz vezet. Látható tevékenységének a célja *Soli Deo gloria, ad maiorem Dei gloriam* (125-127).

A vezetés az Újszövetségben különböző időkben és helyeken különböző megnevezéseket és formákat öltött (vö: *ApCsel 1,20-25; 20,17; 28; 1 Kor 12,28; Ef 4,11-13; Fil 1,1; 1 Tim 3,1-13; 4,14; 5,3-22; Tit 1,5-9*). Pál önmagát gyakran „*Jézus Krisztus szolgájaként*” (*Róm 1,1; Gal 1,10*) írja le. Nincs közvetlen utalásunk arra, hogy azok a közösségek, melyeket Pál alapított, presbiteriálisan szerveződtek, hanem pusztán az *ApCsel 14,23* kijelentésére hagyatkozhatunk, ahol Pál „*minden Egyházba*” véneket, presbitereket rendel. Ebből tudjuk, hogy Pál tudatosan rendelt minden közösségben egy vezető struktúrát. 1Tessz 5,12: „*Kérünk Titeket Testvérek, becsüljétek meg azokat, akik körötökben fáradnak, és intenek benneteket az Úrban*”. A Fil 1,1-ben ezt olvassuk: „*Üdvözlünk minden Szentet ... Filippiben az ő püspökeikkel és diakónusaikkal*” (*syn episkopois kai presbyter*). A különböző vezetési formákból, amelyeket a lelképásztori levelekben említenek, egy alapstruktúra rajzolódik ki – Episkopos, Presbyter és Diakonus - ami a második évszázad végéig fennállt. Ez a vezetési struktúra néhány újszövetségi formában fejlődött ki, míg, mások, talán még régebbi újszövetségi formák nem fejlődtek ki. A történelem során a vezetés néhány funkciója megváltozott, mégis a püspök, presbiter és diakónus hivatala az ősegyházban az egyházvezetés univerzális modelljévé vált (137).

A méltó közeledés ellenére a szakramentumok kérdésében nem csak azok számának tekintetében van különbség, hanem a szakramentum értelmezésének tekintetében is, és annak jogosultságának tekintetében, aki azt kiszolgáltatja. A római katolikus keresztények a Tridenti zsinat tanítása szerint hét szakramentumot ismernek el (DS 1601), még ha a keresztségnek és az Eucharisziának egy erősebb jelentőséget is tulajdonítanak, és az Eucharisziában az Egyház szakramentális életének centrumát ismerik is fel. A református keresztények a keresztséget és az úrvacsorát ismerik el csupán tulajdonképpeni értelemben vett szakramentumként, habár a kézfeltételben „egy hatékony jelet” is elismernek, „amely által a hívőt az átadott hivatalba bevezetik, és abban megerősítik” (*Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt*, 98). Kálvinnak semmi kifogása nem volt az ellen, hogy az ordinációt szakramentumnak nevezze, de számára ez nem olyan szinten helyezkedik el, mint a keresztség és az Eucharisztia, mert az nem minden keresztényt illet meg (*Institutio Religionis Christianae* IV:19,28) (140).

Nehézségeket okoz közöttünk a kézfeltétel, amely misszióra való küldetés, teljhatalomnak átruházása vagy egy állapotba való betagozódás (vö. uo. 108). Másrészt a formában való defektus a hivatal, mint olyat megkérdőjelezi, érvénytelenné teszi – vagy a defektus gyógyítható „*az Egyház hitére való vonatkozás által*” (uo.). Egy további különbség az ordinált hivatal értelmezésében, hogy az elmúlt évtizedekben, a protestáns közösségekben ez olyan mértékben általános praxissá vált, hogy fenntartás nélkül nőket is az ige és a szakramentum szolgálatára rendelték.

Hogyan kell Krisztus auctoritását az Egyházban gyakorolni? Abban egyetértünk, hogy a hivatal struktúrája lényegében kollegiális (vö. *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt*, 102). Egyetértünk abban, ami az Egyházban való epizkopátus szükségességét illeti, éspedig lokális, regionális és világ szinten. Nem értünk egyet abban, hogy ki tekinthető *episkopos*-nak ezeken a különböző szinteken, és miben áll az epizkopátus funkciója vagy szerepe.

- a) A katolikusok kiemelik, hogy az ordinált hivatal Isten ajándéka, azok a személyek vannak megajándékozva ezzel, akik kiválasztottak (vö. Róm 1,1). Az egyházi rend szentsége által a hivatalviselő Krisztussal, az egyetlen főpappal, oly módon egyesül, hogy képessé válik arra, hogy Krisztust a közösségben, a közösség számára reprezentálni tudja. Akit felszenteltek, az képes „*in persona Christi*” működni, tevékenykedni. Az ő hivatala Krisztus nevében való küldetés az ige szolgálatában: „*nem mintha magunktól képesek lennénk valamit is kigondolni, a saját erőnkéből, hiszen az alkalmasságunk Istentől való. Ő tett alkalmassá, hogy az új szövetség szolgálói legyünk, nem a betűé, hanem a Léleké*” (vö. 2Kor 3,5-6) A papszentelés képessé teszi a felszenteltet, az Egyházat Isten előtt reprezentálni, amikor az, magát az Atyának Krisztus által felajánlja. Mindezek az aspektusai a hivatalnak különösképpen az Eucharisztia ünneplésében valósulnak meg. Így a felszentelt hivatal az Egyházat egy teljes és megmaradó függésbe helyezi az ő egyetlen Urától.
- b) Éppígy a katolikusok számára az apostoli utódlásban felszentelt püspök áll a hivatal középpontjában, aki a közösségben az apostoli hitnek a prédikálását és a szakramentum ünneplését folytatja, vagy saját személyében, vagy munkatársai által, a papok és diakónusok által. Az ő szerepe az, hogy a közösségen belül gondoskodjon egy harmonikus életről (*homothymadon*). A püspök az ő Egyházát más Egyházakkal szemben is képviseli az egyetemes közösségen belül. Arra van kötelezve, hogy minden Egyház közösségét egymás közt fenntartsa és mélyítse. A püspökök Róma püspökével, aki az egyetemes közösség élén áll, egy kollégiumot alkotnak. Ez a kollégium az apostoli kollégium folytatásaként tekintendő, akik között Péter volt az első. Róma püspöke Péter utódjaként értendő, az

első tagja ennek a kollégiumnak, és azzal az auctoritással rendelkezik, amely szükséges az egész Egyháznak az apostoli hitben és életben való egységes szolgálatának a betöltéséhez.

- c) A református egyházak is hangsúlyozzák az ige és a szakramentum szolgálatában az ordinált hivatalnak az Egyház élete számára való jelentőségét (vö. Ef 4,11-16). A hivatal református értelmezése általában inkább kérügmaticus, mint papi. Ez megfelel Isten igéjének olyan felfogásának, hogy ezt olyan erőnek tekintik, amely által az Egyház él. A református hivatal viselő személy „*Krisztus személyében*” cselekszik – pl. a prédikáció, a szakramentum végzése és a lelkipásztorkodás során – és a népet is reprezentálja, amikor az istentiszteletet alakítja és vezeti. Ezen okokból kiindulva a református egyházak hangsúlyozzák a kézfeltétel egy sajátos rendjének a szükségességét.
- d) A reformátusok hangsúlyozzák az episkopé kollegiális gyakorlását. Helyi szinten a felelősség a pásztorokon, a presbitereken/vagy diakónusokon van, melynek során az egyházi gyülekezet gyakran jelentős szerepet játszik. Regionális szinten azt kollektív módon szinódusok gyakorolják.
- e) A reformátusok ragaszkodnak ahhoz, hogy a XVI. század az egyházi rend új formáját teremtette meg, amely az Írásra és az ösegyház praxisára támaszkodott, és megfelelt az új szituáció igényeinek. Még ma is ragaszkodnak a református egyházak ehhez, és hiszik, hogy az az Egyház életében legitim, és szolgálja az Egyház életét, Ez azonban nem zárja ki egy továbbfejlődés lehetőségét a jövőben (141-142).

### ***Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?***

Jóllehet ma a keresztség kölcsönös elismerése már lehetséges, még nem vagyunk abban a helyzetben, hogy az Eucharisziát közösen ünnepeljük. Az Evangélium és az Egyház kapcsolata tekintetében mutatkozó eltérő felfogásunknak következményei vannak a *communio*-hoz való bocsátás tekintetében is. A református egyházak azon az állásponton vannak, hogy éppen azért, mert Krisztus maga a vendéglátó az asztalnál az Egyháznak semmilyen akadályt nem szabad felállítani. Mindazok, akik a keresztséget megkapták és az Úr Jézus Krisztust szeretik, meg vannak hívva az Úrvacsorához. (lásd a Református Világszövetség Nyilatkozatát, Princetone 1954.) A római Katolikus Egyház meg van győződve, hogy az Eucharisztia ünneplése lényegileg egy hit megvallása, amelyben az egész Egyház önmagát felismeri, és kifejezésre juttatja. Ezért az Eucharisziában való részvétel előfeltétele az Egyház hitével való egyetértés. Annak az Egyháznak a hitével való egyetértés, amely az Eucharisziát ünnepli (152).

### ***Milyen Egyházat keresünk mi?***

További tanulmányozásra szorul ez a kérdés, mert különböző egység-elképzelések vannak a közösségeinkben. Az Egyház Ökumenikus Tanácsának nairobi-i 1975-ös összejövele így fogalmazta meg ezt a célt: „Az egy Egyház, gyülekezetek konciliáris közösségeként értendő, melyek a maguk részéről ténylegesen egyesítve vannak. Ezen konciliáris közösségben minden egyes gyülekezet a többivel együtt teljes katolicitással rendelkezik, ugyanazt az apostoli hitet vallja meg, és ebből fakadóan a többieket Krisztus ugyanezen Egyházának tagjaiként ismeri el, akiket ugyanaz a Lélek vezet. Ahogyan a új-delhi-i plenáris ülés is magyarázta, ezek összetartoznak, mivel ugyanazt a keresztséget kapták, és ugyanazt az úrvacsorát ünneplik, ezért elismerik a többi közösség tagjait és lelki hivatalait. Egyek a közös megbízásban, Krisztus Evangéliumának közös hirdetésében és szolgálatukban a világ előtt megvallják őt. Ebből a célból törekszik minden egyes közösség

testvérközösségeikkel való kapcsolatainak helyreállítására, és ennek a konciliáris összejöveteleken való kifejezésre juttatására, ahogyan azt közös megbízatásuk betöltése megköveteli”. (*Bericht aus Nairobi 1975. Ergebniss – Erlebniss – Ereignisse. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia, hrsg. V. H. Krüger und W. Müller-Römheld, Frankfurt 1976, 26).

Az egység szempontjából alapvetően szükséges a közös hit a keresztség, Eucharisztia és a hivatal tekintetében. Ezzel foglalkozik a Limai dokumentum (161-162).

### ***Realpraesentia***

A közös értelmezés szempontjait a következő szavakban foglaljuk össze, ami megtalálható a *Die Gegenwart in Christi in Kirche und Welt*, 91-ben: „ezért hálásan ismerjük el, hogy mindkét tradíció, a református és a római katolikus, Krisztusnak az Eucharishtiában való *realpraesentia*-hitét elfogadja”(152).

### ***A kegyelem abszolút elsősége***

Elismerjük, hogy megigazulásunk teljes egészében ki nem érdemelt mű, melyet Isten Krisztusban valósít meg. Hisszük, hogy a megigazulásnak a hívő elfogadása is kegyelmi ajándék (77).

A hit által szabadulunk meg attól az elbizakodottságunktól (kevéltségunktől), hogy valamiképpen megválthatjuk magunkat (78).

Közösen megvalljuk az Egyházat, mert nincs izolált megigazulás. Minden egyes megigazulás a hívők közösségében zajlik. Mindnyájunk számára alapvető Krisztus jelenléte az Egyházban, mely egyidejűleg kegyelmi valóságként, térben és időben való konkrét közösségként tekintendő. Krisztus maga cselekszik az Egyházban, az ige hirdetésében, a szakramentum ünneplésében, a világért szóló imádságban és könyörgésben. Ez a jelenlét és cselekvés a Lélek által válik lehetővé, hogy az embereket egyesítse (80).

A kegyelemből való megigazulást a hit által számunkra az Egyház adja. Ez nem jelenti azt, hogy az Egyház valamiféle közvetítést (közbenjárást, Mittlertum) gyakorol, amely Krisztusét kiegészíti, vagy azt hogy egy olyan hatalommal lenne felruházva, ami a kegyelem ajándékától független. Az Egyház egyúttal az a hely, eszköz és szolgáló, amelyet Isten kiválasztott, hogy Krisztus igéjét hallhatóvá tegye, és évszázadokon keresztül Isten nevében a szakramentumokat ünnepelje. Amikor az Egyház hűségben az üdvösség igéjét hirdeti, és az Úr parancsa iránti engedelmességben ünnepli a szakramentumokat, úgy, hogy a Lélek hatalmát hívja, akkor szolgálatában magának Krisztusnak a tettét valósítja meg (86).

Az Egyház szolgáló és eszközi szerepe az evangélium hirdetése és a szakramentumok ünneplése során, semmiképpen sem sértheti Isten korlátozás nélküli szabadságát. Ha Isten előnyben részesíti is azt, hogy az Egyház által valósítsa meg a hívők üdvösségét, a megszabadító kegyelem nem korlátozódik erre az eszközre. Isten szuverén szabadsága, függetlenül az ilyen működéstől, bárkit üdvösségre hívhat. Azt azonban fontos kimondani, hogy Isten hívása mindig vonatkozik az Egyházra, amennyiben Isten hívása mindig az Egyház, mint Krisztus teste, építésére irányul (1Kor 12,27-28; Ef 1,22-23). Az Egyház, ezen közös hitvallása egy pozitív összefüggést teremt néhány olyan kérdés tanulmányozására, amelyek még elválasztanak bennünket (87).

A reformátusok általában azt állítják, hogy a katolikusok az Egyháznak tulajdonképpen Krisztust megillető szerepet osztanak ki. A római katolikus keresztények a maguk részéről a reformátusokat azzal vádolják, hogy az Egyházat a megváltói műtől távol tartják, és feladják a bizonyosságot, hogy Krisztus valóságosan jelen van, és

tevékeny az ő Egyházában. Mind a két szemlélet karikatúra, de segíthet nekünk, hogy az alapvető különbségekre koncentráljunk, amelynek szimbólumaként, a *creatura verbi* és a *sacramentum gratiae* témái szolgálnak (113).

### ***Az ige és a sakramentum összekapcsoltsága***

Az Egyházat *creatura verbi*-ként „az ige teremtményeként (*Geschöpf*)” értelmezik és jellemzik. Isten öröktől, nem csak ige, hanem Lélek is; Isten igéje és Lelke által lett minden megteremtve. Kiengesztelődés és megújulás ugyanezen Istennek a műve, ugyanezen ige és Lélek által.

Isten igéje a történelemben hármas formát öltött. Első a testté vált Ige. Második a Szentírásban leírt ige. Harmadik, ahogyan a prédikációban hallják, és hirdetik az Egyház tanúságtételében és cselekvésében. A harmadik forma a másodiktól függ. Ezáltal van hozzáférés az elsőhöz. Ezért hangsúlyozta a református tradíció, hogy az Egyház dogmája és hagyománya – mindig alárendelt kell, hogy legyen a biblia tanúságtételének, „a hit és praxis egyetlen tévedhetetlen szabályának”. Az Írás az a kontrolláló instancia, amelynek az Egyház ige hirdetését vezetnie kell. Ennek az ige hirdetésnek tanúságtételnek, „meghirdetett igének” kell lennie. Ez egy ige, amely élő, ahogyan Jézus Krisztus maga is élő: egy ige, ami arra hív fel, hogy meghallgassuk, válaszoljunk rá és visszhangozzék. Olyan ige, ami az autentikus hitet előhívja.

Az Egyház ettől az igétől függ – a megtestesült, a leírt és a prédikált igétől – legalább három módon:

- Isten igéjére van alapozva
- Egyház-létében Isten igéje által őrződik meg
- az Egyház inspirációját, erejét tekintve szüntelen Isten igéjétől függ.

Mindezen aspektusokban az ige és Isten Lelke együtt működik, mert a Lélek ereje az, ami az ige meghallására és a hit válaszára képessé tesz. Az ige és Isten Lelke együtt alapítják meg, őrzik meg és vezetik az Egyház közösségét. Az Egyház is Isten igéjére való hallgatás által, Isten Lelkének az erejében keletkezik és *ex auditu*, hallásból él.

A reformátusok Isten igéjének igaz hirdetését a sakramentumoknak Jézus Krisztus alapítása szerinti igaz kiszolgáltatását együtt tekintették az igaz Egyház döntő ismertetőjegyeként. Az Egyház *creatura Verbi*.

A Református Egyház hajlott a verbalizmusra, hogy az Evangéliumot egy tanra redukálja. Az ige hirdetése egyszerűen külsődleges lett, ahelyett, hogy az Egyház belső, lényegi jegyeként tekintenék. Az Egyházat magát többnek tekintette egy helynél, ahol az Írást kifejtik, mert az egy közösség, ami az igéből él, *creatura verbi*, ez jellemzi az Egyház hivatását és lényegét.

Az Egyház az ige teremtménye, mivel maga Isten igéje teremtmény, mely által megigazulunk és megújulunk. Az Egyház emberi közösség, amely a kegyelem által formálódik, és arra hivatott, hogy kegyelmi közösséggé váljon: „ugyanazt a lelketet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban volt” (Fil 2,5). A hívő közösség nem pusztán egy olyan közösség, amelyben az Evangéliumot hirdetik, hanem a hitvallás eszközévé válik maga is, és a hite egy jellé és foglalóvá lesz a világ számára, mivel maga is a világnak a része, amely Isten igéje által eredményezett megújulás által átformálódik.

Az Egyház, mint a kegyelem sakramentuma

Már a II. Vatikáni zsinat előtt sok római katolikus teológus az Egyházat egy „sakramentumként” írta le. A „misztérium” bibliai fogalom átvétele a II. Vatikáni zsinat részéről (LG 1,1) annak Egyházról szóló kijelentéseiben majdnem közhellyé vált a római katolikus gondolkodásban.

A II. Vatikáni zsinat az Egyházat Krisztushoz való viszonya miatt így írja le: „az Egyház pedig Krisztusban nyújtott szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való egyesülésnek és az egész emberiség egységének” (LG 1). Az Egyházat „az üdvösség egyetemes szakramentumává tette”. Az Egyház ezen „üdvösséghezó egység látható szakramentuma” (LG 9), „a csodálatos titok” (SC 5). Néhány esetben a zsinati szöveg ezen egyházértelmezés gyökereire is rámutat, amik a partisztikus gondolkodásra nyúlnak vissza. Például amikor **Cipriánnak** néhány kifejezésére utal, aki az egyházi egységről, mint szakramentumról beszél (LG 9 és SC 26). Egyidejűleg hivatkozik a szöveg a Római Miskönyv egy nagypénteki imádságára, amely azt mondja „a kereszten elszenderülő Krisztus oldalából fakadt az a csodálatos Szentség, Szakramentum, amely maga az Egyház” (SC 5).

A szakramentum kategóriájának az Egyházra való alkalmazása két módon analóg. Egyrészt analóg Krisztusra való alkalmazásának a tekintetében, hiszen Krisztus valójában Isten össszakramentuma az által, hogy a mi emberségünket felvette. Jézus „a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15), ő az, aki „örök üdvösséget szerzett mindazoknak, akik neki engedelmeskednek” (Zsid 5,9). Ezért hirdeti Pál „Krisztusnak a titkát” (Kol 4,3). Később ezt írja Ágoston: „Istennek nincs más misztériuma, mint Krisztus” (PL 33,845). Szent Tamás számára a mi megváltásunk eredeti szakramentuma „Krisztus testének misztériuma”. Különösképpen Krisztus szenvedése és feltámadása szakramentum, kettős jellege alapján, mivel hogy az nem csak egzemplárikus jel, hanem instrumentális és ható ok is (vö. Comp. Theol. 239; S. Th. IIIa; Q. 62, art. 5 ad primum). Luther csak egy szakramentumot ismer el, amely maga a mi Urunk Jézus Krisztus (*Disputatio de fide infusa et acquisita* {1520}, Propositio 18:WA 6,86). Az Egyház szakramentalitásával kapcsolatos minden beszédnek figyelembe kell vennie, Krisztusnak az Egyház és a szakramentumok fölötti abszolút uralmát. Krisztus az egyedülálló, alapvető szakramentum, ami azt jelenti, hogy az üdvösség egész ökonómiájának eredeti ereje. Az Egyház Krisztus ajándéka által egy szakramentum, mert megadatott neki, hogy Krisztus jele és eszköze legyen. Az Újszövetségben a „misztérium” fogalmat nem közvetlenül az Egyházra alkalmazták, habár az Ef 5,32 azt Krisztus és az Egyház közötti viszonnal hozza kapcsolatba (és a latin vulgáta a misztériumot szakramentumként fordította). Az Egyház szakramentum, amely Krisztus által lett megalapítva, és teljesen tőle függ. Léte és szakramentális tevékenysége egy szabadon Krisztustól befogadott ajándék gyümölcse, aminek viszonyában Krisztus radikálisan transzcendens marad, amely adományt azonban az emberiség üdvösségéért adta. Ezért az Egyház a II. Vatikáni zsinat szerint „emberi és isteni elemekből áll...”, amelyek „...egyetlen összetett valóságot alkotnak, amelyet egy kitűnő analógia alapján a megtestesült Ige misztériumához szoktak hasonlítani”(LG 8). Ennek az analógiának nem szabad velünk elfeledtetnie a radikális különbséget, amely továbbra is fennáll Krisztus és az Egyház között, mert az Egyház egyedül a Lélek ajándéka által Krisztusnak a menyasszonya és teste. Másrészről az Egyházat szakramentumnak nevezhetjük a keresztség és az Eucharisztia liturgiájában való analógia miatt. A szakramentumok a cselekedetek és a szavak, amelyeket Krisztus Egyházára rábízott, és amelyekkel a kegyelem ígértét az ő Lelkének ajándékaként összekapcsolta.

Az Egyházban, mint szakramentumban „egy híd épül a teremtés látható arculata és Isten terve között, ami a szövetségben valósult meg” (vö. Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint, L'Eglise et les Sacraments*, 23). Az Egyházat „élő jelnek” is nevezhetjük. Az Egyházat egyidejűleg a jelenlét és a „distantia” helyeként határozzák meg, és az Egyházat Krisztus egyetlen közvetítőjeként, szolgálójaként és eszközeként jelenítik meg. Az Egyház ezen egyetlen közvetítés szolgálója, de sohasem annak forrása, még kevésbé úrnője.

Ahogy Krisztus közvetítése látható módon valósul meg az emberré válásának misztériumában, az életében, halálában és feltámadásában, úgy az Egyház is ezen közvetítés látható jeleként és eszközeként lett létesítve minden téren és időn keresztül. Az Egyház egy eszköz Krisztus kezében, hiszen az Egyház, az ige prédikálása



által, a szentségek intézése által, a közösség vezetése által egy szolgáló hivatalt gyakorol, mely teljesen az Úrtól függ, úgy, mint egy eszköz egy munkás kezében. Ezért az Újszövetség az Egyház szolgáló hivatalát egy olyan hivatalként írja le, mely Krisztus hivatalát szolgálja. A hivatal birtokosai „Isten munkatársai” (1Kor 3,9), „Krisztus szolgálói, mint Isten titkainak megbízottai” (1Kor 4,1), „az Újszövetség szolgálói” (2Kor 3,6), a Krisztusban megvalósított „kiengesztelődés szolgálói” (vö. 2Kor 5,18).

Az Egyház szolgáló hivatala, mint eszköz, bűnös emberekre van rábízva, ezért azt el lehet torzítani, de Isten ajándékának a valósága meghaladja az emberi csődöt és Isten hűsége Egyháza iránt megőrzi azt, ígérete szerint (Mt 28,20).

Ezért az Egyházat, mint szakramentumot Krisztus egyetlen közvetítésének eszközeként és hatékony jeleként fogjuk fel. Amennyiben az Egyház Isten ígéből él a Parakletos beteljesíti benne a szabadság (2Kor 3,17), az igazság (Jn 16,13) az üdvösség (megszentelés) (Róm 8,12-13) és az átváltozás (2Kor 3,18) szolgálatát. Ezen a módon az Egyház az ige áthagyományozásának hordozója, azaz Isten ígénének szakramentuma. Ő az üdvösség továbbadásának hordozója, azaz Krisztusnak és a Léleknek a szakramentuma.

Amikor az Egyházat forrására vonatkozva tekintjük, Isten, Krisztus és a Lélek szakramentumaként írhatjuk le – a kegyelem egy szakramentumaként. Ha küldetésére és hivatására nézve tekintjük, akkor Isten országa vagy az üdvösség szakramentumának tekinthetjük (LG 48); (LG 1) (95-112).

Az ige teremtménye és a kegyelem szakramentuma tulajdonképpen ugyanazon eszközi valóság különböző aspektusai, ugyanazon érem két oldala, és ezáltal az egyházaink között kreatív feszültség pólusai lehetnek. Az a különös pont, amelynél ezen feszültség szembetűnő, az az Egyházban való kontinuitás és rend kérdése (113).

### ***Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség***

A szolgálat rendje kifejezésre jut annak egyházi rítusaiban is, melyeket szakramentumoknak nevezünk. Hisszük, hogy azokban maga Krisztus tevékenykedik, a Lélek által népe között.

Hasonló módon a hit, remény és szeretet közössége gyűjtőpontját az úrvacsorában leli: „ezért mi sokan egy test vagyunk, mert mindnyájan az egy kenyérben részesedünk” és általa épül és táplálódik Isten egész népe.

Ez a rend fejeződik ki a felügyelet (*episkopé*) szolgálatában (135).

### ***Eucharisztia és pászka-misztérium***

Az Egyház alapítása az időben zajlik, és fokozatokban történik.

Három fokozatot különböztetünk meg:

- (a) Jézus missziós tevékenysége, Isten országának hirdetése.
- (b) A második lépcsőfok, amikor Jézus az utolsó vacsorát ünnepli ugyanazokkal a tanítványokkal, mintegy megemlékezésért életének mindenkiért való odaadására (Lk 22,14-20); az ő halála a kereszten, mely által üdvösséget szerzett (Jn 12,32); és feltámadása, amely a tanítványainak szétszórt közösségét összegyűjtötte.
- (c) A harmadik lépcsőfok a Lélek elküldése a százhusz közösségére, akik Pünkösöd napján összegyűltek (84).

## ***Az áldozat fogalom tisztázása***

Az elidegenedésnek és menekülésnek tudatát nevezzük bűnnek. Ebből a helyzetből nem tudunk saját erőnkkel megszabadulni. Ezért központi az Ószövetség számára egy közvetítőnek a várása, melynek során a törvény, az áldozat, a prófétások, a bölcsességközvetítés útjaivá váltak. Ezen utak egyike sem érte el egészen a célját. A bűn miatt a törvény is a halálhoz vezet. A helyettesítő áldozatokat vég nélkül ismételték. A prófétások a beteljesülésre vártak. A bölcsesség egy ideál maradt. Jézus, mint egyetlen Közvetítő által ebből a helyzetből szabadultunk meg. Az igaz élet útja újra megnyílt előttünk (69).

„Hiszen egy az Isten, egy a közvetítő is Isten és ember között”. Megvalljuk, hogy „nem adatott más név az ég alatt, amelyben üdvözülhetnénk” (ApCsel 4,12). A közvetítői szerep és kiengesztelődés alakot öltött, megismerésült a názáreti Jézusban, akit Jeruzsálemben elítéltek, meghalt, de akit Isten ereje feltámasztott. Ez az örömhír, amit az evangélium tartalmaz, az Egyház, pedig ennek befogadója és hirdetője (70).

Krisztusban és Krisztus által ajánlhatjuk fel magunkat „élő, szent Istennek tetsző áldozatul, ez a mi igazi és méltó Isten tiszteletünk” (Róm 12,1). Mert ő „odaadta magát értünk jó illatú áldozati adományként az Istennek” (Ef 5,2). Ő jelzi a törvény áldozatának a végét, mert saját vérével lépett be egyszer s mindenkorra a szentélybe, és örök megváltást szerzett (71).

Ezen egyedülálló közvetítői szolgálatot, „egyszer s mindenkorra” (Zsid 9,12) „az új szövetség közvetítője” (Zsid 9,15), Krisztus valósította meg, amelyet soha senki sem tudna pótolni, tökéletesíteni vagy bármit hozzá fűzni. Közvetítő szerepe még mindig jelenlévő és hatékony a feltámadt Krisztus jelenlétében, aki „ezért mindörökké üdvözítheti azokat, akik általa járulnak az Isten elé, hiszen örökké él, hogy közbenjárjon értünk” (Zsid 7,25) (72).

## ***Kinek az áldozata a szentmise?***

Az Egyház férfiak és nők közösségeként lett megteremtve, akiknek Jézus Krisztusnak üdvözítő tevékenységében részt kell vállalniuk (85).

## ***Az Eucharisztia mint koinonia forrása***

Az Eucharisztia:

- (1) az Úr halálának és feltámadásának emlékezete,
- (2) a vele való szeretetközösségnek a forrása a Lélek erejében (ezért van a liturgiában az epiklézis), és
- (3) az ő visszajövele eszkatológikus reményének forrása (152/a).

## ***Eucharisztia és eszkatológia***

Minden idők Egyházával együtt megvalljuk Jézus Krisztust egyszerre valóságos Istenként és valóságos emberként, Istennel egynek és az emberiséggel szolidaritásban összekapcsoltnak, nem egy Isten és ember közötti köztes lénynek, hanem valóságos közvetítőnek, aki képes arra, hogy az Istent és az embert közvetlen közösségbe kapcsolja. Ő „az egész teremtés elsőszülöttje, mert benne teremtetett minden a mennyben és a földön minden

*által és érte lett teremtvé*” (Kol 1,15-16). Ő az Ige, és minden az Ige által lett. Krisztus közvetítői szerepének ezért kozmikus univerzalitása van. A mi világunk Istenben való átváltozására irányul (73).

Az Eucharisztia az ő visszajövele eszkatológikus reményének forrása (152).

## **5. Egyházak Ökumenikus Tanácsa/Római Katolikus Egyház közötti dialógus**

### *5.1. Első hivatalos jelentés 1966: Közös istentisztelet, ökumenikus rendezvényeknél*

#### ***Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?***

Egy istentiszteletben való közösség, aminek nem lenne fedezete az életben való közösségben, az nem viszi előre az ökumenizmus ügyét (2).

Az ökumenikus rendezvények során lényeges, hogy a reális helyzet kifejezésre jusson. A résztvevők számára lehetővé kell tenni nemcsak a Krisztusban már fennálló egységnek, hanem a még legyőzendő nehézségnek megtapasztalását is. Minden megoldás, ami a különbségeket elrejtene kerülendő (1).

#### ***Intercommunio***

Mi Krisztus jelenlétét nem vehetjük észre, ha nincs meg a belső szabadságunk a közös istentisztelet irányába (6). Az olyan istentiszteleteken, amelyekben több tradíció képviselői részt vesznek, az úrvacsora ünneplése normál esetben ilyen alkalmak esetén kizárt. Egy hosszabb találkozó során ezért javasolt legalább két úrvacsora istentiszteletet tartani: egyet, amelyet olyan egyház rendez, amelynek ordo-ja más keresztények meghívását megengedi, és egy másodikat, amelyet egy olyan egyház rendez, ami ökumenikus rendezvények során arra kötelezett, hogy a communio-t saját egyházának tagjaira korlátozza. Lehetőség szerint minden résztvevőnek jelen kellene lennie (2).

### *5.2. Harmadik hivatalos jelentés 1971: A helyi közösség és az egyetemes Egyház*

#### ***Eucharisztia és hivatal***

Egy és ugyanazon helyen létezhet-e egyszerre két közösség anélkül, hogy azt ekkleziológiai értelemben skizmának kellene tekintenünk? Ezért az Eucharisziát Egyházában mindig csak a püspök előljárósága alatt vagy egy vele közösségben lévő pap előljárósága alatt lehet ünnepelni. Az ő nevének a megemlézése a kánonban lényegi alkotórész. A mai helyzetben a püspökség maga is Eucharisztia gyülekezeteknek egy közössége. A pap lényeges feladatai közül az egyik, hogy a gyülekezeteket a püspök Eucharisztia ünneplésével összekapcsolja és azokat apostoli hittel táplálja, amelynek a püspök a tanúja. Neki kell örködnie azon, hogy a keresztények annak teste és vére által táplálva legyenek, aki testvéreiért életét odaadta, és hogy a testvéri szeretetnek igazi tanúi legyenek, a kölcsönös áldozatvállalásban, amely Krisztus áldozatából meríti a táplálékát.

## ***Az Egyház mint Eucharisziát ünneplő közösség***

Ott, ahol az ígét hirdetik és hitben elfogadják, valamint ahol az úrvacsorát ünneplik és ahol a hivatal viselői az Úr nyáját táplálják, ott Isten egy Egyháza is jelen van. Az Egyház egyetemessége, helyi Egyházak közösségében mutatkozik meg. Kifejeződésre jut a vendégbarátságban és a szentekkel kapcsolatos collecta-ban. A II század közepétől egységes felfogás volt a püspököknek a közösségen belül betöltött pasztorális hivatalával kapcsolatban, „ahol a püspök ott a Katolikus Egyház” (Antioqiai Szent Ignác), és „ahol az Egyház, ott az Isten Lelke, és ahol Isten Lelke, ott az Egyház és minden kegyelem” (Iren. Adv. Haer. III, 24). Az egy szent katolikus és apostoli Egyház tehát jelen van és megmutatkozik az ő püspöke személye körül egyesült helyi Egyházban. Egyidejűleg mindenütt jelen van és tevékeny, ahol Isten Lelke jelen van és tevékeny. A helyi Egyház a látható hely, ahol Isten népe az ige és a szakramentum körül összegyűlik. A gyülekezet életében az Eucharisztia kimagasló helyet foglal el, mert az a közösséget, mint Krisztus testét konstituálja, és Isten Egyházát bemutatja. Az Eucharisztia által kapcsolódnak össze Isten népének a tagjai egy közösséggé egymással, amikor ugyanabban a kenyérben, Krisztus testében (1Kor 10,27) részesednek és minden helyi gyülekezet itt egy és ugyanazon Egyháza Istennek. A helyi Egyház az Eucharisztia ünneplésének aktusában (ige és szakramentum) a Katolikus Egyház legkiválóbb bemutatása.

## ***Eucharisztia és eszkatológia***

Az Eucharisztia eredményezi, hogy Krisztusnak a húsvéti titka és a pünkösdi adományai élnek. Általa az emberi egzisztencia a maga mélységében átváltozik.

## ***Az Eucharisztia mint az emberiség egységének jele és eszköze***

Az Írás szerint csak egy Istentől meghívott nép van, csak egy Egyház van, Krisztusnak egy teste és egy jegyese. A Krisztus által adott Szentlélek működésének a rendeltetése, hogy az egész emberiséget és az egész teremtetést Jézus Krisztus uralmához visszavezesse. Minden egyes közösség már most részt vesz abban a teljességben, amelyre az egész emberiség Krisztusban jut el.

### ***5.3. A római-katolikus/EÖT közös munkacsoport tanulmánya: Az Egyház lokális és univerzális 1990***

## ***Eucharisztia és hivatal***

A Római Katolikus Egyházban Róma püspökével való közösség szükséges. A II. Vatikáni zsinat rámutat a hierarchikus közösségre (LG 21 és 22, Nota Praevia 2 és 4; CD 5). Ordinálással kapja a püspök a hivatalt (*munus*): a megszentelés, a tanítás és a vezetés hivatalát. De ezek a feladatok csak a kollégium főjével való közösségben és a püspöki kollégium tagjaival való közösségben gyakorolhatók. Ezt a hivatalt egy meghatározott

helyen egy különös megbízatás nélkül - kánoni misszió - amelyet a pápa gyakorol, nem gyakorolhatják. A püspöki kollégium nem cselekedhet a pápától függetlenül, mert a fő nélkül cselekvésképtelen lenne (43.).

Az ortodox egyházak szintén hiszik egy közös kánoni tradíció alapján, hogy a püspökszentelés, a megszentelés, a tanítás és a vezetés hivatalait kölcsönzi. Egyetértenek abban, hogy a püspököknek a szinódus fejével hierarchikus közösségben kell lenniük, az apostoli kánonok 34 szerint: „minden egyes régió püspökének tudnia kell ki az első (protos) közöttük és őt az ő fejeként figyelembe venni, semmi fontosat az ő beleegyezése nélkül nem tehet. Mégis azoknak az ügyeivel törődni kell, akik saját püspökségükhöz és az ahhoz tartozó területükhöz tartoznak. Neki azonban semmit sem szabad tenni az összes többi nélkül (püspök nélkül) mert ezen a módon jutnak egyetértésre és dicsőül meg Isten Jézus Krisztus által a Szentlélekben (in Funk, F. X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1905, 572-574) (44.).

A reformációs egyházak és szabad egyházak a maguk egyházi struktúráit a maguk egyházán belül fejlesztették ki. Presbiteriális vagy szinodiális struktúrákhoz fordulnak oda és sok esetben integrálják a püspöki hivatalokat, amit különböző nevekkkel illetnek. Ezek az egyházak is kifejlesztettek egyházi struktúrákat. A tanácskozás, az együttműködés, a közös tanúságtétel lehetséges, de nem bocsátanak ki határozatokat, amelyek a tag egyházak közösségei számára kötelezőek lennének (45.).

Róma püspökének a hivatala az univerzális egység szolgájaként a római katolicizmus számára lényeges. A katolikus hit szerint Pétert és utódait Róma püspökeit Isten hívta meg arra, hogy a hitben a testvéreiket, az egy szent, katolikus, apostoli Egyház egységében (vö. LG 25 CD 2) megerősítsék. Róma püspökét a lokális egyházaknak egymással és Péter és Pál egyházával való közösségének a jeleként és foglalójaként tekintjük. Az ő hivatala sokoldalú: az egységet és a legitim különbséget is támogatni; támogatást és gondoskodást nyújtani; az egyházak közötti kommunikációt előmozdítani és vitás kérdéseket elsimítani (46.).

A pápaság az ökumenében egy vitatott kérdés marad, de egy jobb kölcsönös megértés jelei már mutatkoznak. I. Dimitrios ökumenikus pátriárka azt mondta, hogy Róma püspöke kitüntetett, mint az a személy, aki a szeretetben való elsőbbséget birtokolja, és rang és tisztelet szerint az első püspök az Úr egész testében<sup>645</sup>. A pápát „primus inter pares” első az egyenlők között lehet nevezni, mert ez az apostoli szék a legkorábbi időktől fogva a szeretet primátusát gyakorolta. A bilaterális dialógusban a lutheránusok beszélnek a péteri funkció értékéről. Az anglikánok is egyetértettek, „hogy egy újraegyesült egyházban egy univerzális primátus követelmény és Róma püspökének primátusa ennek megfelelő módja lehet” (ARCIC, zárónyilatkozat, in DwÜ I. 180.) A Római Katolikus Egyház és a Metodista Világtanács Közös Bizottsága megfontolás tárgyául tűzi ki, hogy Róma püspöki székének milyen funkciója lehetne gyakorolható megfelelő módon az univerzális egység egy hivatalában (Nr. 40M-RK/4 in DwÜ II.) (47.).

### ***Az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?***

Egy láthatóan egyesült Egyházon belül a teljes közösség érdekében, ami az ökumenikus mozgalom célja, a következő ekkleziális elemek jelennek meg követelményként: az apostoli hit teljességében való közösség, a szakramentális életben való közösség, az élet teljességében való közösség, kölcsönösen elismert hivatal

---

<sup>645</sup> I. Dimitrios levele VI. Pál pápához. Az anatómák 10. évfordulóján 1975. december 14-én, in Tomos Agapis, *Deutsche Übersetzung des Dokumentations über den Austausch von Besuchen, Dokumenten und Botschaften zwischen den Vatikan und den Phanarsant einen Anhang über das 10-Jahres-Jubiläum der Aufhebung der Anatemata*, Innsbruck/Wien/München, 1978, 195 köv.

konziliáris kapcsolatokban és döntéshozatali struktúráiban, a közös tanúságtételben és a világban való szolgálatban teljes közösség. A II. Vatikáni zsinat az ekkleziális közösség két típusát írja le. Az első a teljes és tökéletes ekkleziális közösség, amelyben az egy szent katolikus és apostoli egyház ekkleziális elemei tökéletesen rendelkezésre állnak. Ennek megfelelően tanította az Egyház, hogy Krisztus egyetlen egyháza a Katolikus Egyházban áll fenn („subsistit”). Ami nem zárja ki azt, hogy „szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság” (LG 8). Ez vezet a második típushoz egy részleges, tökéletlen, de mégis valóságos ekkleziális közösséghez. A lényegi elemek más keresztény egyházakban bizonyos módon jelen vannak: Isten leírt ígéje, Krisztusban való hit és Szentháromságban való hit, a keresztség, a szakramentumok, a kegyelmi élet, a hit, a remény és szeretet, a Szentlélek belső ajándékai, imádság és más lelki javak (UR 3,20-23, LG 15). Lényegükből fakadóan ezek az elemek a katolikus Egyház megvalósítására irányulnak (AG 8,15). A II. Vatikáni zsinat dokumentumaiban találhatók: „*plena communio*”(UR 3), és „*quaedam communio, epsi non perfecta*”(UR 3) kifejezések. Egyes szerzők szívesebben beszélnek teljesebb és tökéletesebb közösségről. A tökéletesség vagy tökéletlenség fogalom az egészségre és a teljességre vonatkozik, nem pedig a szentség vagy az erény morális kvalitásaira) Ha egy nem katolikus közösség a lényegi elemeknek az intézményes teljességét nem is birtokolja, ez nem jelenti azt, hogy nem jelentené a hitnek, reménynek és szeretetnek élő közösségét. A közösség ekkleziológiája lehetővé teszi nekünk, hogy egy tökéletlen, de valóságos közösségről - amely a Katolikus Egyház és más egyházak között máris fennáll – beszéljünk (25.).

A Új-Delhi (EÖT plenáris ülése, 1961) megnyilatkozásban ez szerepel: „mi hisszük, hogy az egység, amely egyszerre Isten akarata és az ő ajándéka Egyházának, láthatóvá válik, amikor minden egyes helyen, akiket Jézusban megkereszteltek, és őt Úrként és Üdvözítőként megvallják, a Szentlélek által egy teljes elkötelezett közösségbe vezetettnek, amely megvallja az egy apostoli hitet, hirdeti az egy evangéliumot, megtöri az egy kenyeret, egyesül a közös imádságban és közös életet vezet, amely tanúságtételben és szolgálatban mindenkihez odafordul. Ezek egyszerre egyesítve vannak az egész kereszténységgel, minden egyes helyen és minden időben, azon a módon, hogy a hivatal és tagok mindenki által el vannak ismerve, és hogy mindnyájan közösen úgy cselekedhetnek és beszélhetnek, ahogy az adott helyzetet és a feladatok megkívánják” (29.).

A Hit és Egyházszervezeti Bizottság salamancai jelentéséhez kapcsolódva a Nairobi plenáris ülés, az ő egység vízióját a következőképpen írja le: „Az egy Egyház konziliáris közösség, gyülekezetek (local churches) konziliáris közösségeként értendő, amelyek maguk részéről ténylegesen egyesítve vannak, ebben a konziliáris közösségben a gyülekezetek mindegyikének a többivel együtt van teljes katolicitása, ők megvallják ugyanazt az apostoli hitet és elismerik ebből kifolyólag a többieket, Krisztus ugyanazon Egyházának tagjaiként, akiket ugyanaz a Lélek vezet. Ahogyan Új-Delhi plenáris ülés kifejtette, összetartoznak, mert ugyanazt a keresztséget kapták és ugyanazt a szent úrvacsorát ünneplik, és elismerik más gyülekezetek tagjait és lelki hivatalit. Ők egyek a közös küldetésükben, és Krisztus evangéliumát a hirdetésben, a világban való szolgálatukban és a világ előtt megvallják. A szövődött kapcsolatokat fenntartani és új kapcsolatokat kötni a testvérgyülekezetekkel és ezeknek a kapcsolatoknak a konziliáris összefüggésekben kifejezést kölcsönözni, amint közös feladatuk követeli is (30.).

Új-Delhi és Nairobi nyilatkozatai ekkleziális elemekre vonatkoznak, amelyeket általánosan egy lokális és univerzális szinten megvalósuló látható egység feltételeiként ismernek el. Ehhez tartoznak: az apostoli hit közös megvallása, az apostolicitásának és katolicitásának kölcsönös elismerése, szakramentumok és hivatalok elismerése. Az Eucharisziában való közösség lelki életben, misszióban, és a világban való szolgálatban való közösség éppúgy, mint egy kölcsönös közösség megvalósítása a konziliáris összefüggések és döntések során is (31.).

Az egyházak már nem egymástól izolálva élnek, megtanulták, hogy egymást megértsék és egymásra figyeljenek. Imádkoznak együtt és lelki tapasztalataikat, teológiai belátásaikat megosztják egymással. Együtt dolgoznak, hogy a szükségét szenvedő embereknek segítsenek. Bilaterális és multilaterális dialógusok által figyelemreméltó konvergenciákat értek el az egyházszervezet és a tanítás eddig vitatott kérdéseiben. Különböző mértékben közlik egymással a közösség alapvető elemeit. Ezért lehetséges egy fennálló valóságos -még ha nem is tökéletes- közösségről beszélni az egyházak között (33.).

Egy már fennálló, még ha nem is tökéletes közösségnek ez az elismerése jelentős eredménye az ökumenikus fáradozásoknak. Azok egy alapot nyújtanak a megújulásra, az egyházak közös tanúságtételére és szolgálatára (34.).

Az ökumenikus mozgalmon belül több modellt javasoltak a strukturált keresztény közösségre és kritikusan analizáltak. Ezek közé tartoznak a következők: organikus egység; korporatív egység; megegyezés (konkordia) általi egyházi közösség, konciliáris közösség, közösségek közössége és egység kiengesztelt különbözőségben. Hogy a jövő egyesült Egyházának pontosan melyik formát kellene elfogadnia és különbözőség melyik formáját foghatná át, minden közösség számára fontos, de mindmáig nem megoldott kérdés (49.).

Ezenkívül a világszerte elterjedt keresztény közösségeknek a különböző megértési módjai a lokális és univerzális Egyház kapcsolatát tekintve egyértelműen kihatnak arra, hogyan látunk neki és hogyan közeledünk a jövőbeli egységhez (50.).

A keresztény egység egyszerre ajándék és feladat (51.).

### ***Intercommunio***

Az EÖT tagegyházai között is képződött különböző foka a közösségnek, sok esetben beleértve az eucharisztikus vendégbarátságot az időleges úrvacsora közösséget és a szószék és úrvacsora közösséget (32).

### ***Az Egyház mint szentháromságos koinonia***

Az Egyház a Szentháromság képe és a Szentháromság az ekkleziális közösség belső principiuma. Minden krisztusi közösség ebben a közösségben részesedik. Ezzel az eszkatologikus valóság már jelen van. Ciprián szavaival: „*az Egyház egy nép, amely az Atya, Fiú és Szentlélek egysége által eggyé válik*” (Szent Ciprián, De Orat. Dom. 23, PL 4 153, LG 4 idézi ezt) (1.).

Isten üdvözítő tervében csak egy Egyház van. Ez az Egyház mindenhol a világban a lokális egyházakban van jelen és nyilvánul ki. 3. Antiochiai Szent Ignác mondja: „*ahol Jézus Krisztus, ott a katolikus Egyház*” (Szmirnaiakhoz, VIII, 2) és Ireneus így mondja: „*ahol az Egyház ott a Szentlélek és ahol a Szentlélek ott az Egyház*” (Adversus haereses, III, 24, 1) az Egyház Isten népe, Krisztus teste és a Szentlélek temploma (2.).

A „*koinonia*” fogalom a *coinos*=közös szóból származik, ami ellentéte az *idios*-nak saját privát tulajdon, összetenni, összegyűjteni (egyesíteni) vagy közösen csinálni. (*Zusammenlegen*) valamit közösen birtokolni, valamit egymással megosztani, valamiben részt venni. Latinul ezt a *communio* vagy *communiciatio* kifejezések adják vissza (5.).

*Koinonia* kifejezés gazdag teológiai jelentésben az Újszövetség 19-szer használja és elsősorban Isten életében Krisztus által a Szentlélekben való részvételt jelenti. A *koinonia* a Szentlélek ajándéka: részt veszünk a Szentlélek közösségében (2Kor 13,14). A *koinonia* egy mély személyes kapcsolatra mutat Isten és ember között (ApCsel 2; Jn 1,3). Az örökségről vagy a szövetségkötésről szóló ószövetségi témák is hasonló gondolatokat

közvetítenek. Izrael az Úr öröksége (Kiv 34, 9) és Isten és az ő népe között egy szövetség áll fenn (Jer 24,7). A koinonia Isten szabad elhatározásán nyugszik, hogy önmagát velünk közli: „*ti az ő Fiának Jézus Krisztusnak, a mi Urunk közösségére vagytok hivatva*” (1Kor 1,9). Kereszttség által a Szentlélek közösségében veszünk részt Krisztus szenvedésében és vigasztalásában (2Kor 1,7, Fil 3,10) és részesedünk „az isteni természetben” (2Pét 1,4). Pál számára a tulajdon egymással való megosztása és a szükségét szenvedő közösségek („koinonia” Róm 15,26 és 2Kor 9,13) finanszírozása (6.) döntő kritériuma ennek a „koinonia”-nak.

A keresztény közösséget *koinoniának* (a *communio sanctorum* a Credoban nemcsak a szentek közösségére, hanem szent dolgokban való közösségre is, tehát a keresztség és az Eucharisztia szakramentumaiban való részvételre) is lehet nevezni. A *koinonia* Isten és hívők között egy új közösséget teremt meg. A Szentháromság Isten életében való részesedés, valamint az ige és a szakramentum által valósul meg. Vertikális kapcsolatunk Istennel, a hívő társainkkal való horizontális egységünket teszi először lehetővé. A Szentháromság Istennel való közösségünk és egymással való közösségünk a történelem folyamán bontakozik ki míg végül Istennel a dicsőségben egyesül. Ireneus szerint az üdvösségtörténet az emberiségnek Istennel való közösségbe történő progresszív bevezetése (Adversus haereses IV, 14, 2) (7.).

A közösségnek nem csak az Egyházhoz van köze. A közösség a világra is kiterjedhet és a társadalomban is hatékonyra válhat. A közösség (*koinonia*) elsősorban az Egyházra vonatkozik, mivel az a Szentháromság életében való részvételre alapul. Az egyházak közötti közösség hiánya kihat a világra és a társadalomra, mert ez az egység evangéliumának egy negatív jele (8.).

Pl. az Aglikán – Rmai Katolikus Nemzetközi Bizottság megállapította, hogy a *koinonia* az a fogalom „amely a titkot legjobban kifejezésre juttatja, ami az Újszövetség Egyházra alkalmazott különböző képeit alapul veszi”. ARCIC, záródokumentum. A közös Lutheránus – Római Katolikus Bizottság az Egyházat egy közösségként írja le (*communio*), ami helyi egyházak hálójából áll (Einheit vor uns, 10). A Nairobi jelentésben a Római Katolikus és Metodista Világtanács Közös Bizottsága beszél „a *koinoniáról, mint Istennel való közösségről Krisztus által a Szentlélekben, amely által a hívők egyazon Atya gyermekeiként elfogadtatnak és Krisztus egyetlen testének tagjaivá válnak, úgy, hogy ugyanabban a Lélekben részesülnek. Ez magában foglal egy mély közösséget a tagok között is. Ez egy látható és láthatatlan közösség, ami kifejeződésre jut a hitben, az egyházszervezetben, az imádságban, a szakramentumban, a küldetésben és a szolgálatban*” (M-RK/4 in DvÜ I).

1982-ben a Münchener dokumentum arról beszél, hogy „a keleti Egyház Eucharisztia ünneplésének a lefolyása mutatja, hogyan valósul meg a *koinonia* az Egyházban, amikor az Eucharisziát ünnepli”. A további szövegben a *koinoniának* az egyéb aspektusai vannak leírva, hogy a *koinoniának* eszkatológiai karaktere, hirdető karaktere van és egyúttal szolgálat és a Lélek ajándéka (O-RK I/6 in DwÜ II.). A református-katolikus dialógusban az Egyházról azt mondják „az imádság és az imádás céljából jött össze, hogy mindig új bölcsességet és új vigasztalást fogadjon be és Krisztus jelenlétét a szakramentumban ünnepelje. Ezért a középpontért él ő, mint azoknak a *koinoniája*, akiknek egymásra szükségük van, és közben egymást segítik”. (Krisztus jelenléte az egyházban és a világban, 1977, in DwÜ I., 500) (10.).

Több krisztusi közösség elismeri a közösség ekkleziológiájának a jelentőségét. Pl. a Római Katolikus Egyház kardinálisa Willebrands: „a közösség ekkleziológiájának az elmélyítése talán a holnap ökumenizmusának a legnagyobb lehetősége”. Az 1985-ös püspöki szinódus emlékeztet arra, hogy „a *communio* ekkleziológia a zsinati szöveg központi és alapvető gondolata”. A Lutheránus Világszövetség 7. plenáris ülése alkalmával ezt mondja ki: „mi tanúsítjuk és megerősítjük a közösséget, amelyben a lutheránus egyházak az egész világban



*egymással össze vannak kapcsolva*<sup>646</sup>. (Brand, L., Auf dem Wege zu Einer Lutherischen Gemeinschaft: Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, Report 26 Genf 1989, 9). A közösség ekkleziológiája az anglikán egyházi közösség számára is egy fontos téma volt az 1988-as Lambeth konferencia keretében (11.).

A lokális Egyház, mint valóságos Egyház, mindennel rendelkezik, amire annak saját szituációjában az egyházlétre szüksége van: megvallja az apostoli hitet, hirdeti Isten ígését (a Szentírásban), megkereszteli tagjait, ünnepli az Eucharisziát és a többi szakramentumot, megerősíti és megadja a választ a Szentlélek jelenlétére és ajándékaira, várakozással hirdeti Isten országát és a közösségen belül a hivatalt auctoritásként ismeri el. *„Krisztusnak ez az Egyháza valóságosan jelen van a hívek valamennyi törvényes helyi közösségében: őket is egyházaknak nevezi az újszövetségi Szentírás”* (13.).

A lokális Egyház nem adminisztratív vagy jogi alrészleg, nem egy rész darabja az egyetemes Egyháznak. A lokális Egyházban az egy szent katolikus és apostoli Egyház valóságosan jelen van és hatékony (CD 11). A helyi Egyház az a hely, ahol Isten Egyháza konkrétan megvalósul. Hívők olyan gyülekezete, amelyet a feltámadott Úr Lelke kerített hatalmába (ragadott meg) és Isten életében való részvétel által *koinoniá*vá válik (14.).

Minden világszerte elterjedt keresztény közösség általában egyet tud érteni a helyi Egyháznak a megkeresztelt hívők közösségeként való definiálásával, amelyben Isten ígését hirdetik, az apostoli hitet megvallják, a szakramentumokat ünneplik és egy a püspök vagy más hivatalviselő által gyakorolt hivatal (az episzkopé) szolgálja a közösséget (15.).

A katolikus tradícióban a püspök lényeges szerepet tölt be a helyi Egyház értelmezése és struktúrája szempontjából. Apostolutódként a püspökök *„a maguk részegyházában az egység látható principiumai és fundamentumai”* (LG 23). A Münchener 1982-es dokumentum szerint *„a helyi Egyház szívében a püspök áll, mint a Lélek szolgálója, hogy megkülönböztesse a karizmákat és azok felett őrködjön és őrködjön afelett, hogy azokat egyetértésben gyakorolják mindenki javára az apostoli hagyományhoz való hűségben”* (II; 3) (16.).

Azon egyházakon belül, ahol a lokális egyház episzkopális értelmezését képviselik megfigyelhetők némi konvergenciák, hiszen a helyi közösséget a püspökség kifejezési formájaként és az egész Egyház kifejezési formájaként ismerik el (vö. SC 42). A protesztáns egyházak és a szabad egyházak, akik a helyi közösséget különösképpen hangsúlyozzák, ezzel szemben olyan struktúrákat fejlesztettek ki, amelyek a helyi közösségek egy nagyobb közösségét szolgálják (pl. prépostságok, püspökségek, egyházkerületek) és olyan hivatalokat (pl. püspökök, szuper intendensek, regionális közösségvezető lelkészek), akik ilyen nagyobb egységekért (presbiteriális, szinodális orgánumokkal együtt) különös felelősséget viselnek. A gyülekezetek közösségeként lehet ezeket az átfogó kifejezési formákat jellemezni (18.).

Az univerzális Egyház minden lokális Egyháznak a közössége, amely az egész világon a hitben és az istentiszteletben egymással össze van kapcsolva. Ez azonban nem azok összessége vagy egyesülése, illetve nem a lokális Egyházzal szembenálló valami, hanem mindezek együtt Isten ugyanazon Egyháza. Itt alapvetően egy ekkleziológiai és nem organizatorikus kérdéstről van szó. (Zizioulas J., D., *„egy Egyház van, ahogy egy Isten van, de ennek az egy Egyháznak a kifejeződési formája a sok helyi Egyház közössége”*, vö. Zizioulas Being as Communion, 134-135). A szükségeseiben való egység megőrzése mellett a keresztényeknek lelki élet különböző formáiban a liturgikus ritusok különbözőségében a kinyilatkoztatás igazságainak különböző teológiai

---

<sup>646</sup> Brand, E.L., Auf dem Wege zu Einer Lutherischen Gemeinschaft: Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, Report 26 Genf 1989, 9). A közösség ekkleziológiája az anglikán egyházi közösség számára is egy fontos téma volt az 1988-as Lambeth konferencia keretében.

kidolgozásában virágzó szabadság adható (UR 4)<sup>647</sup>. A katolicitás fogalma nem pusztán egy geográfiai kiterjedtségre vonatkozik, hanem a lokális Egyházak gazdag sokféleségére és azoknak az egy koinoniában való részesedésére. Minden helyi Egyház hozzájárul az egész Egyház javához, egyedülálló ajándékaival (19.).

A Római Katolikus Egyház és az Ortodox Egyház úgy értelmezi magát, mint az univerzális Egyház képviselői. A reformációs egyházaknak nehézségük volt, hogy az Egyház univerzális dimenzióját megértsék. Ámde Krisztus Egyházának univerzális karaktere iránt erős érzéket fejlesztettek ki. Ez a tapasztalat világszerte elterjedt keresztény közösségek fejlődésében jut kifejeződésre, melyek az EÖT Uppsalai plenáris ülésén (1968) ezekkel a szavakkal fejeződtek ki: „az univerzalitás valóságos tapasztalatát” teszik lehetővé. (Uppsala, 14) (20.).

A múltban az egzegéták azon az általános véleményen voltak, hogy az *ecclesia* fogalom elsősorban a helyi Egyház, azaz egy városban vagy egy régióban való lokális Egyház megjelölésére szolgált és csak később az univerzális Egyházra. A mai egzegéták bizonyítják, hogy a korai keresztény közösség komplex képéhez közelebb áll az „először partikuláris azután univerzális” alapelv által meghatározott elképzelés (21.).

A pneumatológiai ekkleziológia sem a lokális, sem az univerzális Egyháznak nem ad kizárólagos prioritást, hanem mind a kettőt egyidejűleg érvényben lévőnek tekinti, hiszen a megváltás evangéliuma az egész emberiségre irányul (22.).

„*S amikor elérkezett pünkösöd napja mindnyájan együtt voltak egy helyen*”. (ApCsel 2,1) Az Egyház alapításának konkrét történelmi szituációjában a lokális rendelkezett prioritással, mert az evangéliumot minden alkalommal egy meghatározott helyen hirdették és a hívők egy meghatározott helyen fogadták be a keresztséget és az Eucharisziát ott ünneplik, akkor is ha az mindig és szükségképpen minden más lokális Egyházzal közösségben történik. Nincs lokális Egyház, amely nem az evangéliumra irányul és nem áll az összes többi egyházzal közösségben. (Páli közösségek számára az Újszövetségben a szentek Egyháza Jeruzsálemben vonatkozási pont volt a közösség számára, (vö. 2Kor 8-9). Ez a helyi Egyház volt a próbaköve az apostoli hitnek (vö. Gal 2,1 köv.) (23.).

Pünkösöd óta az Egyház ünnepli az Eucharisziát egy szent katolikus és apostoli Egyházként. Az eucharisztikus ünnepség ezért magába foglalja az Egyházat, annak lokális és univerzális dimenziójában. Ezzel megerősíti minden egyháznak Krisztusban és a Szentlélekben való kölcsönös jelenlétét a világ megváltására. Az eucharisztikus synaxis egyszerre ünnepli a Szentháromság Isten örök életével való közösséget, és minden istentiszteleti közösséggel, mint Krisztus egyetlen testének tagjaival való kapcsolatot (vö 1Kor 10,17) (24.).

„A lokális Egyház egészen Egyház, de az nem az egész Egyház” (Allmen, J. J., *L'Eglise Locale Parmi les Eglises Irini* 43, 1970 512). A sok Egyházat sohasem szabad izoláltnak tekinteni, hanem mindig más lokális Egyházakkal való dinamikus kapcsolatban. A hitét más Egyházakkal való kapcsolatban kell kifejeznie. Az Egyház katolicitásához tartozik egy kölcsönös egymásra vonatkozottság és függőség a lokális Egyházak között. Mihelyt egy lokális Egyház önmagába visszahúzódik s eszerint tekinti önmagát teljesen függetlenül más lokális Egyházakhoz, eltorzítja ekkleziális karakterének egy alapvető aspektusát (36.).

A kölcsönös gondoskodás, támogatás, elismerés és részadás lényegi minőségek a lokális Egyházak közötti viszonyra nézve. Már a legkorábbi idők óta a lokális Egyházak egymással összekapcsolva érezték magukat. Ez a

---

<sup>647</sup> „Az egyházon belül a szükséges dolgokban őrizték meg az egységet, egyébként pedig az egyház minden tagja saját hatáskörében tisztelje a kellő szabadságot a lelkeségnek és a fegyelemnek változatos formáiban, a liturgiák sokféleségében, sőt még a kinyilatkoztatott igazság teológiai feldolgozásában is, mindezekben pedig legyen gondjuk a szeretetre” (UR 4)

koinonia sokféle módon kifejezésre jutott: a hitvallások kicserélése, közösségi levelek, vendégszeretet, kölcsönös látogatások, kölcsönös materiális segítség, zsinatok, szinódusok (37.).

A lokális Egyházak közötti kölcsönös viszony ma világosabban láthatóvá válnak (38.).

A protestáns egyházak kiemelik a lokális Egyház jelentőségét, de probléma előtt állnak, hogy saját egyházaik közti univerzalitást konkrétan hogyan fejezzék ki. EÖT-ben való részvétel az univerzalitás tapasztalatát követeli meg. A Római Katolikus Egyházban a lokális auctoritás és a centrális auctoritás közötti feszültség dialektikus feszültsége továbbra is egy döntő kérdés (40.).

### ***Az Eucharisztia mint a koinonia forrása***

Az Anglikán- Római Katolikus Nemzetközi Bizottság a lokális Egyházat püspök vezetése alatti helyi egyházak egységeként definiálta (ARCIC-I, záródokumentum, 163). Eszerint az Egyház akkor nyilvánul ki és valósul meg a legátfogóbban, amikor Isten népe az eucharisztikus gyülekezetben a püspökkel egyesül. Ennek következtében a lokális Egyház ezekben a tradíciókban elsősorban a püspökségre vonatkozik, azonban több püspökségre is vonatkozhat.

A reformációs egyházak és a szabad egyházak institutionális struktúráiban és formáiban nagy sokféleség figyelhető meg, a lokális egyház megjelölés nem nagyon szokásos. Helyi keresztény közösségek számára lenne alkalmazható (17.).

### ***Eucharisztia és etika***

Az egyházak lokális vagy univerzális szinten arra vannak hívva, hogy a sürgető szociális kérdésekben közösen cselekedjenek. Az etikai kérdések elválasztó faktorokká válhatnak, mint azt a folyamatos diszkusszió, az abortuszról, születésszabályozásról, válásokról és a homoszexualitásról mutatja. A régi mondás „*tanítás elválaszt a szolgálat egyesít*” többé már nem alkalmazható. Szocio-kulturális kihívásoknak és az arra adott közös válaszoknak hatalmas jelentőségük van a jövő ökumenizmusa számára (39.).

### ***Az Eucharisztia mint az emberiség egységének jele és eszköze***

A közösségnek nem csak az Egyházhoz van köze. A közösség a világra is kiterjedhet és a társadalomban is hatékonyá válhat. A közösség (koinonia) elsősorban az Egyházra vonatkozik, mivel az a Szentháromság életében való részvételre alapul. Az egyházak közötti közösség hiánya kihat a világra és a társadalomra, mert ez az egység evangéliumának egy negatív jele (8.).

Minden ember Istennel való közösségre hivatott. Az Egyház arra hivatott, hogy a kiengesztelődésnek ezt a mozgását szolgálja. „*Az Egyház... Krisztusban mint egy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének*” (LG 1). „*Az Egyház ezért mer magáról úgy beszélni, mint az emberiség jövőbeli egységének jeléről*” (EÖT plenáris ülése Uppsalában 1 szekció) (9.).

#### *5.4. Hetedik jelentés 1998: Az Egyház egysége: cél és út*

##### ***Eucharisztia és etika***

Conrad Raiser II. János Pál pápával folytatott beszélgetései során megerősítette az EÖT erős elkötelezettségét az élet kultúrája és a béke melletti tanúságtétele iránt, ami az *Evangelium Vitae* (1995) című pápai enciklika fontos témája. Az ekkleziológia és az etika közötti relációval is foglalkozik a WCC. A *Costly Unity* jelentés 1993-ban a koinoniát az Egyház etikai természetéhez és tanúságtételéhez való viszonyban vizsgálja egy „morális közösségként” (*community*), és hangsúlyozza a lényegi kapcsolatot a látható egység keresése és az egyházak prófétai tanúságtételére és szolgálatára szóló hivatása között. A tanturi jelentés „*Costly Commitment*” (1995) értékes elkötelezettség, állásfoglalás egy friss diszkusszióját ajánlja fel az Eucharisztia, a megegyezés és az etikai elkötelezettség relációjának (2.3).

##### ***Eucharisztia és evangelizáció***

Az *Ut unum sint* enciklika hangsúlyozza a római katolikusok visszavonhatatlan elkötelezettségét az ökumenizmus irányába, mint „*az ő életeik és munkájuk szerves része*”, amely szükséges az evangelizációban való hitelesség miatt is (2.).

##### ***Az Eucharisztia mint az emberiség egységének jele és eszköze***

A WCC tagegyházai és a Római Katolikus Egyház ugyanattól a víziótól van inspirálva, amely Isten terve, minden dolognak Krisztusban való egyesítésére. Felismerte, mind a WCC, mind az RCC, hogy ökumenikus hivatásukat nem tudják betölteni az együttműködés nélkül (5.).

## II. RÉSZ: Szisztematikus rész

### 1. Fejezet: A továbbra is fennmaradó különbségek az Eucharisztia és az Egyház viszonyának értelmezésében a felekezetek között

#### 1. A legalapvetőbb különbség az Eucharisziát celebráló személy hivatalának kérdése

##### 1.1. A protestáns „hivatal”-értelmezés

A protestáns hivatal értelmezés szerint a hivatal érvényes betöltéséhez nem szükséges a hivatalviselőnek apostoli *successio*-ban állnia. Egyes protestáns felekezetek még az ordinációt sem tartják szükségesnek a hivatalba iktatáshoz, még mások - az ökumenikus párbeszédnek köszönhetően - egyre többen az ordinációt alkalmas eszköznek tekintik, hogy kinyilvánítsák Isten kegyelmére való abszolút ráutaltságunkat. Az Eucharisztia ünneplés élére helyezett ordinált hivatalviselő alkalmas arra, hogy kettős reprezentációt fejezzon ki: egyrészt Krisztusnak reprezentánsa, másrészt pedig az Egyház egész közösségének, az *ecclesia universalis*-nak. Az ordináció alkalmasan jelzi, hogy a közösség nem adhatja meg magának az Eucharisztia nagy ajándékát, csak fölülről kaphatja. Ezen kívül az ordinált személy az egyes helyi közösségek közötti kapcsolattartás, illetve egység szempontjából is fontos. Tehát protestáns szempontból az ordináció alkalmas, de nem szükséges és kizárólagos eszköz ahhoz, hogy a hívek valamely közössége az Eucharisztia ajándékához hozzájuthasson. A protestáns felekezetek általában csak két szentséget fogadnak el, a keresztséget és az úrvacsorát, de egyre inkább hajlanak arra, hogy a többi cselekménynek is bizonyos szentségi jelleget tulajdonítsanak (pl. egyházi rend). Nem is igazán lehet protestáns hivatal-értelmezésről beszélni, mert felfogások széles skálája mutatkozik, pl. a legszélsőségesebb a kvékerek véleménye, akik semmiféle egyházi hivatalt nem fogadnak el, de semmilyen szakramentumot sem. Láthatatlan Egyházban gondolkoznak. Másik oldalon pedig ott van az anglikán felfogás, melynek anglikatolikus iránya még a püspöki *successio*-t is nemcsak, hogy alkalmasnak, hanem szükségesnek tekinti. Összességében, ha végignézzük a XX. századi párbeszéd dokumentumokat, azt figyelhetjük meg, hogy a protestáns hivatalértelmezés némileg közeledik a katolikushoz, mivel egyre inkább hangsúlyt kap, hogy az egységnek egy

látható jelére is szüksége van az Egyháznak, egyre kevésbé gondolkoznak a felekezetek láthatatlan Egyházban (s ez nagyon öröndetes, mivel egy láthatatlan Egyház koncepciója mögött mindig a megtestesülés dogmájának megkérdőjelezése húzódhat meg).

A Hit és Egyházszervezet pl. odáig jutott, hogy egy külön dokumentumban foglalkozott a püspökség kérdésével (*Episcopé and Episcopate in Ecumenical Perspective*, FO 102, Genf 1980). Sőt az *Ut unum sint* pápai enciklika már örömmel állapítja meg, hogy a pápai primátusnak, mint az univerzális egység szolgájának a kérdését is napirendjére tűzte. A protestáns hivatal-értelmezés a hívek általános papságát tartja alapvetőnek. Amennyiben egy specifikus hivatalról beszél, azt sohasem ontológiai értelemben, hanem csupán funkcionális értelemben teszi. Mégis „*egyre erősebben megmutatkozik az egyházak között, hogy különbséget tesznek a keresztség általi meghívás és azoknak a specifikus hivatása között, akiket ordinálnak*” (Santiago III. szekció, 20. 1993).

A protestáns hivatal-értelmezés azt is lehetővé tette, hogy a nők ordinációjának kérdése felmerüljön, ami ugyanakkor a protestantizmuson belül is megosztottságokat szült (lásd ennek okán az anglikán áttéréseket a Katolikus Egyházba). Összességében tekintve elmondható, hogy a protestáns hivatal-értelmezés hiányossága, hogy a hivatal univerzális aspektusa elhalványul, és nem világos annak egyetemes egységteremtő funkciója. Az említett kettős reprezentáció tekintetében a helyi közösség számára ez a hivatalviselő lehet Krisztus működésének a reprezentálója, jele és eszköze, de komoly deficienciák mutatkoznak abban a tekintetben, hogy miként reprezentálja egy apostoli *successio*-ban nem álló lelkész az univerzális Egyházat, amely nemcsak térben, hanem időben is egyetemes. Azaz hogyan tudja megjeleníteni az apostoli egyházzal való egységet. De az is kérdéses, hogy térbeli katolicitás tekintetében, amennyiben pl. egy református közösség vagy egy evangélikus közösség elismeri a Római Katolikus Egyház egyház-létét, (amint az így is van) hogyan reprezentálja az Egyház az ő felfogásuk szerinti azon részével való egységét, amelyet katolikusként nevezünk. Ezért ha a protestáns felfogás szerint az Eucharisztia az egység szakramentuma, méghozzá az univerzális Egyház egységének szakramentuma, akkor pontosan egy hitelre méltó eucharisztikus ekkleziológia kifejtése érdekében a protestáns közösségek számára nagyon gyümölcsöző lehet, ha további kutatásokat folytatnak abban a kérdésben, hogy vajon egy autentikus hivatal apostolisága tekintetében elegendő-e a tanításban megőrzött apostoliság, és nem szükséges-e a *successio*-ban megőrzött apostolicitás (időbeli kontinuitás) is.

A protestantizmuson belül az epizkopátus, presbiterátus és diakonátus hármasság struktúra nem mindenhol maradt fenn és nem mindenhol tekintik azt szükségesnek. Léteznek az apostoli hivatalnak ezenkívül más formái is. Ennek ellenére már a Limai dokumentum is, egy nagyobb egység érdekében, kifejezetten ajánlja ezt a hármasság struktúrát, mint a Szentírással összhangban lévő. A *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche* (1998) című Hit és Egyházszervezeti dokumentum pedig részletesen foglalkozik már ezzel a hármasság struktúrával. A II. Vatikáni zsinat a püspökök funkciójára összpontosított és kevesebb hangsúlyt helyezett a presbiterekre és a diakonusokra. A Limai dokumentum hanyagolta a püspöki kollegialitás kérdését annak módszertani kiinduló pontja miatt, amely a helyi Egyház. Ugyanígy mellőzte a püspöki magiszteri hivatalt is, illetve a Péteri tisztség kifejtését. Ezért az egyetemes Egyházzal és az Egyház egyetemességét és egységét közvetlenül szolgáló hivatallal a *Limai dokumentum* nem is foglalkozik. Egyetlen utalás van a püspökök univerzális funkciójával kapcsolatban az M 29-ben<sup>648</sup>: „fenntartják a területükön élő keresztény közösség kapcsolatát a tágabb Egyházzal és az egyetemes Egyházét a saját közösségükkel”. E rövid utalással kapcsolatban W. Marreeve a következőket mondja: „nehéz lenne azt állítani, hogy ez a rövid utalás elegendő figyelmet szentel az Egyház egyetemességének vagy katolicitásának, melyhez a püspökök kollégiuma jelentékeny módon kapcsolódik. Valójában bizton állíthatjuk, hogy a Limai dokumentum nagymértékben ignorálja az Egyház katolikus dimenzióját. Ennek oka, pedig valószínűleg az, hogy ha világosabban kifejezésre juttatnák ezt a dimenziót, akkor figyelembe kellene venni a Péteri hivatalt, amely különleges szerepet tölt be a püspökök kollégiumában, az Egyház egységét és univerzalitását szolgálva” (*Catholic Perspectives on BEM*, 175.).

Viszont a *Limai dokumentum*, konvergencia dokumentum akart lenni, közvetíteni akart a különböző felekezeti álláspontok között, s ezért nem merte felvállalni ezt a történelmi kontroverziára okot adó kérdést.

## 1.2. A római katolikus „hivatal”-értelmezés<sup>649</sup>

<sup>648</sup> M: A Lima dokumentum hivatalról szóló részének rövidítése (Ministry).

<sup>649</sup> Katolikus - ortodox felfogás között lényegi azonosság áll fenn, hogy az ordináció szentség, és hogy az Euchariszta celebrálásához nélkülözhetetlen egy apostoli successio-ban álló pap. Hangsúlybeli eltérések lehetnek: a.) a pap, Krisztust és az Egyházat reprezentálásának pontos jelentésében, (az ortodox teológia nem fogalmaz úgy, hogy a pap *in persona Christi* cselekszik b.) A pap és a Szentlélek cselekvésének a liturgiában való viszonyában (az ortodox teológia nem mondja azt, hogy a pap fogantatja (*vollzieht*) az Eucharisziát).

Katolikus felfogás szerint az Eucharisziát csak az apostoli *successio*-ban álló érvényesen felszentelt püspök által szentelt pap celebrálhatja. A hívők általános papsága és a szolgálati papság kölcsönösen kapcsolatban van egymással, mindegyik a maga módján részesedik Krisztus papságából, mégis különböznek egymástól, nem csupán fokozatban, hanem lényegüket tekintve is (vö. II. Vatikáni zsinat). A papságnak a pusztán funkcionális értelmezésével szemben, egy ontológiai értelmezése figyelhető meg. Az egyházi rend egyértelműen a hét szentség egyike, mely eltörölhetetlen karaktert nyom a lélekbe és létében lefoglalttá teszi a hivatalviselő személyt. A pap itt is kettős reprezentáló feladattal rendelkezik. Krisztusnak a reprezentánsa, méghozzá a protestáns felfogással szemben *in persona Christi* cselekszik a liturgiában. Nem csupán Krisztusra utaló jel tehát, hanem szentségileg maga Krisztus. Nem történik meg azért a papnak és Krisztusnak a személyi azonosítása, mert a közöttük lévő távolság is nyilvánvaló. A felszentelt, ezt az eltörölhetetlen karaktert, az egyházi rend szentségén keresztül kapja. Éppen ezért, a Vatikán válasza elégedetlen a *Limai dokumentum* hivatallal kapcsolatos részével, mert az, bár hajlik arra, hogy az ordinációt, mint szentséget értelmezze (használja rá a *sacramentalis* jel kifejezést), ugyanakkor a fölszentelést soha nem említi egészen tisztán, mint szentséget. A katolikusok viszont világosan szeretnék kijelenteni, hogy a fölszentelés nem pusztán egy jel (M 39: a kézzel a Szentlélek ajándékának a jele, M 43), hanem hatékony jel. A Vatikán válaszában nem tartja kielégítőnek azt sem, ahogy az M szövegrész a fölszentelésre kompetens pap vagy püspök problémáját kezeli. Ugyanis a 41. pontban azt olvassuk, hogy az ordináció „*az egész közösség aktusa, nem pedig egy bizonyos renddé, vagy éppen csak a felszentelt személyé*”. Katolikus felfogás szerint „*ennek a szentségnek kompetens lelkésze a püspök, aki az apostolok autentikus utódként áll az ordináció mozzanatában, Krisztus személyében cselekedve*” (Vatikán válasza a BEM-re). Az M 12 szerint a felszentelt lelkész jelenléte emlékezteti a közösséget az Isten kezdeményezésére és az Egyház Jézus Krisztustól való függőségére.

A 14. pontban azt olvassuk, hogy az úrvacsora megünnepléséhez Krisztus gyűjti össze a népét, ő ül az asztalfőn és ezt az elnöklést a legtöbb egyházban egy ordinált lelkész jelöli. A *Limai dokumentumban* megjelenik a protestáns értelmezés, amelynek a katolikus és ortodox értelmezéssel szembeni hiányossága, hogy a kettős reprezentációból inkább csak Krisztus reprezentálását tudja kifejezni és megvilágítani. Az Egyház egyetemességét reprezentáló funkció hiányos marad. Az *Egyház az Eucharisziából él* című pápai enciklika 29. pontjában olvassuk, hogy a papok szolgálata „*kinyilvánítja, hogy az általuk ünnepelt Eucharisztia a közösség lehetőségeit gyökerében meghaladó ajándék, és nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az eucharisztikus konszekráció érvényesen kapcsolódhasson a kereszt áldozatához és az utolsó*



vacsorához. *A közösségnek ahhoz, hogy valóban eucharisztikus közösség lehessen, föltétlenül szüksége van a fölszentelt papra, aki vezeti a közösséget*”. Az Eucharisztia vezetője és a közösség vezetője katolikus felfogás szerint csakis ugyanaz a személy lehet. „Ugyanakkor a közösség nem képes kiállítani a fölszentelt szolgát. A fölszentelt pap ajándék, akit az apostolokig visszamenő püspöki jogfolytonosság révén kap a közösség” (Az Egyház az Eucharisziából él 28).

„Ez a jogfolytonosság lényeges ahhoz, hogy a szó sajátos és teljes értelmében Egyházzal beszélhessünk” (uo. 28). „Éppen ezért az eucharisztikus misztérium nem ünnepelhető semmilyen közösségben, ha nincs fölszentelt papja, miként ezt kifejezetten tanította a IV. Latheráni Zsinat (UR 22)”. (Az Egyház az Eucharisziából él 29). Itt a római katolikus felfogás konzekvensnek mutatkozik, mert a püspök által ordinált hivatalviselő személyét az Eucharisztia végzéséhez azért tartja lényegi és nélkülözhetetlen elemnek, mert az ő személye biztosítja mind az időbeli, mind a térbeli katolicitást. A Katolikus Egyház szerencsésen megadja (a kettős reprezentáció gondolatában) az univerzális Egyházzal való egységet reprezentáló funkció kellő hangsúlyát is. A püspöki jogfolytonosság olyan lényegi eleme az Egyháznak, hogy e nélkül az Eucharisztia sem lehet az Egyház egységének a jele és eszköze, mivel nem is beszélhetünk Egyházzal. „Az eucharisztikus közösség egyházi *communio*-ja közösséget jelent a saját püspökével és a Római pápával. A püspök ugyanis az egység látható elve és alapja a maga részegyházában” (LG 23). Nagy hiba volna, ha az Egyház egységének kiemelkedő szentségét a püspökkel való igaz *communio* nélkül ünnepelnénk. Antióchiai Szent Ignác írja: „Azt az Eucharisziát tartsátok igaznak, amelyet a püspök vagy megbízottja mutat be” (Levél a Szmirnaiakhoz 8.). Ugyanígy, mivel a római pápa, mint Péter utóda örök és látható *principiuma* és alapja mind a püspökök, mind a hívők sokasága egységének (LG 23), a vele való *communio* az eucharisztikus áldozat bemutatásának benső követelménye. Minden érvényes szentmise kifejezi ezt az egyetemes közösséget Péterrel és az egész Egyházzal. A II. Vatikáni zsinat fordulatot jelentett a Római Katolikus Egyház életében, mely ezután nem azonosította Jézus Krisztus egyetlen igaz Egyházát a Római Katolikus Egyházzal, hanem azt jelentette ki, hogy Isten igaz Egyháza a Római Katolikus Egyházban áll fenn, de megtalálhatók az üdvösség javai más egyházi közösségekben is, amelyeket Krisztus egyetlen Egyháza tulajdonának kell tekintenünk. Következésképpen tehát a katolikus tanítás abban, hogy nem tekintheti Egyháznak azokat a közösségeket, melyekből felfogása szerint az Egyház létnek egy konstitutív lényegi eleme, az apostoli *successio*-ban álló püspökség hiányzik, ezért nem is tekintheti a szó teljes értelmében és tartalmától meg nem fosztva azt (ti. a püspöki hivatal) az Egyház egységének szentségeként (Ilyen értelemben a protestáns hivatal értelmezés nem is lép fel ezzel az igénnyel).

A zsinati fordulat tette azonban lehetővé azt is, hogy Péter utóda a maga tisztségét ne csupán a Római Katolikus Egyház felekezetiiségére szűkítse le. Megnyilatkozásaiban, pl. az *Ut Unum sint* című pápai enciklikában, az egyetemességének eddig nem hangsúlyozott igényével lép fel. A péteri tisztség egészen új önértelmezése jelenik meg II. János Pál pápánál, jóllehet ez a szolgálat Krisztus által kezdettől egyetemes küldetésre rendelt szolgálat, mégis inkább a Római Katolikus Egyház fejének tekintették önmagukat a korábbi pápák, mint az összes keresztények és az emberiség egysége pásztorának. A Szentatya nem csak elméletben tud erről a küldetéséről, hanem ki is fejezi, hogy mindazok felé pásztori funkciót szeretne betölteni, és mindazokat szertné megszólítani, akik más keresztény közösségekhez tartoznak, hiszen az ott található - már említett - üdvösség javak, mint Jézus Krisztus egyetlen Egyházának tulajdonát képező javak is rá vannak bízva. Ez az a pont, ahol az ortodoxok eltérnek a katolikus látásmódtól. A pápaságot leszámítva azonban az ortodoxok is elfogadják a diakonátus, presbiterátus, episzkopátus hármas hierarchikus strukturáltságát az Egyháznak, még hozzá megváltoztathatatlan isteni jogon, mely kinyilatkoztatáson alapul. Ezzel szemben nem tisztázott az, hogy ebben a struktúrában, mi az, ami isteni eredetű. Ebben a kérdésben írja Karl Rahner: nem vitás, hogy a II. Vatikáni zsinat óta egyre megkülönböztetettebb figyelmet kap az a nézet, hogy az Egyház struktúrájában változhat sokkal nagyobb mértékben, mint ahogy azt eddig gondolták<sup>650</sup>. Ennek egyre komolyabb megfontolása az ökumenikus párbeszédnek eredménye. Az *Auf dem Weg...* (ADW) című dokumentum arról ír, hogy a bűn nemcsak a személyeket, hanem az intézményeket is eléri, és a XVI században annyira korrupcióvá vált véleménye szerint az egyházi struktúra és hierarchia, hogy a dokumentumban képviselt reformatori álláspont szerint, az Egyház csak úgy őrizhette meg a Krisztushoz való hűségét, hogyha ezeket a struktúrákat megváltoztatja. (ADW 117, 1990). Karl Rahner következőket mondja: „*Még ha a hivatalos papság hármas felosztását püspökség, diakonátus, presbiterátus kötelezőnek is tekintjük az Egyházban, és visszavonhatatlan kijelentésnek, és iuris divini, azaz isteni jog alapján meghatározottnak, ami az apostoli Egyházban fejlődött ki és a jelen időben is létezik, fennmarad a kérdés, hogy ezeknek a hivataloknak a tartalma messze nem tisztázott és ezért bizonyára lehetséges azok Egyház általi módosítása*” (*Theological Investigations*, XIV, 210). Ezen tartalmi módosulásra példa a II. Vatikáni zsinat fordulata. A Trienti időszakban a püspököt ugyanis lényegében úgy tekintettük, mint egy papot, akinek a többi paphoz képest két többlet szentségi hatalma van: a papszentelés és a bérmálás hatalma. A II. Vatikáni zsinat óta az Egyház már nem a pap szempontjából tekinti a

---

<sup>650</sup>

T.I. XX, p. 118.

püspököt, hanem a püspök szempontjából tekinti a papot (a pap részesedik a püspök pásztori felelősségében).

Maga az Újszövetség bizonyos rugalmasságról tett tanúságot. Igazából maguk az egyházi struktúrák habár *iuris divini*-nek kell őket tekinteni, mégis messze vannak attól, hogy determináltak legyenek a tartalmukat és a történelmi kifejeződésüket tekintve. Az M 26 szerint a hivatalt személyes, kollegiális, és közösségi módon kell betölteni, és a ponthoz fűzött kommentár azt mondja, hogy az egyházakban hol az egyik, hol a másik nyert túlzott hangsúlyt a másik rovására.

Értékes impulzusokat kaphat a Római Katolikus Egyház, hogy a hivatallal kapcsolatos tanítását egyre inkább kollegiálisan és közösségi, illetve személyes hangsúllyal fejtse ki. Ne csupán ontológiai kategóriákban gondolkodjon, ami katolikus hivatal-értelmezésben egy objektív hangsúlyt jelentett, amely az Istentől felülről kapott felhatalmazás (pl. átváltoztatási hatalom) szempontjából szemléli a hivatalt, szemben a protestáns hivatal-értelmezés *personalis* hangsúlyával, ahol a közösségiség szempontja hangsúlyozódik, persze egyoldalúan. A II. Vatikáni zsinat fordulatot jelentett, mert az Egyház iuridikus szemlélete (miszerint az *societas perfecta*) helyett az Egyház szakramentális szemlélete jelent meg, mely által lehetővé vált az, hogy az Egyház strukturális intézményi életében is észrevegyük azt, amiben a hivatalok gyakorlásában az Egyház reformra szorul, hogy jobban megfeleljen a szakramentális eszközi és jel szerepének.

További reformot jelentett a II. Vatikáni zsinaton, s talán ehhez impulzusokat kaphatott az ökumenikus párbeszédekből is, az, hogy még a zsinat előtti időkben a papságot egy elszegényedett teológiai szemlélet miatt, amely bizonyos deficitet mutatott az egyházatyák megközelítéséhez képest, teljesen a szentségi átváltoztató hatalma felől szemlélték (talán a reformációval szembehelyezkedve és azon buzgólkodva, hogy a *transsubstantiatio* dogmáját velük kardoskodva a katolikus hívek számára nyilvánvalóan biztosítva lássák), a zsinaton egyfajta szakramentalizmusból sikerült kilépni. A hivatalt hármas szempontból kezdték tekinteni: a felszentelt pap egyszerre pap, pásztor és próféta. Ahogyan a Római Dokumentumok sorozatban a Szentségi Kongregáció által kiadott, *A pap az ige hirdetője, a szentségek kiszolgáltatója és a közösség vezetője a harmadik keresztény évezred távlatában* (1999) című dokumentum mutatja, ez a három szempontja a papi szolgálatnak elválaszthatatlanul összetartozik, és ezt minden dokumentumában hangsúlyozza a Katolikus Egyház. Tehát ugyanaz a személy az, aki a közösség vezetője, mint aki az Eucharisziát vezeti, és aki az igehirdetést a szent liturgián belül végzi, s ezzel megint csak gyökeresen kifejeződik az Eucharisztia és az Egyház összetartozása.

A Hittani Kongregáció 1983-as „*sacerdotium ministeriale*” című eligazítása felsorol néhány az Eucharisztia szolgájával kapcsolatos téves véleményt:

1. minden megkeresztelt az apostolok utódjának tekintendő,
2. a püspökök és a papok szolgálata a hívek általános papságától nem a Krisztus papságában való részvétel, hanem annak csupán gyakorlása tekintetében különbözik. Ezért a közösségvezetés tisztsége beleértve az igehirdetés és a szentmiseáldozat bemutatásának feladatát, csupán a közösség helyes rendje fenntartásának érdekében adott megbízást, nem ad újabb „papi” képesítést és nem szabad azt „szakralizálni”, mivel nem kerül általa az illető ontológiailag a szolgák rendjébe, csupán a keresztségben kapott képesítés érvényesül;
3. *„minden közösség, bármilyen kicsiny is, ha már hosszabb ideig nélkülözi alkotóelemét, amely az Eucharisztia, élhet teljhatalmával és joga van arra, hogy vezetőjét és lelkipásztorát megválassza és a közösség vezetéséhez szükséges valamennyi jogosítvánnyal felruházza, ezek közül a szentmiseáldozat bemutatása és a konszekrálás (átváltoztatás) sem lehet kivétel....”*. Ezzel a protestáns megközelítéssel szembehelyezkedik mind a katolikus, mind az ortodox felfogás.

Az egyházi rend szentségét pontosan az Egyház egységének szolgálatára alapította Krisztus, ezért a szentség lényegének ellentmond, ha az Egyház egységének összefüggésétől elválasztva történnek szentelések. Ezért nem tekinti érvényesnek a katolikus-ortodox felfogás a protestáns hivatalokat, s nem is tekinti éppen ezért egyházaknak azokat, mivel a katolikus és ortodox Egyház úgy gondolja, hogy nincs joga megváltoztatni azt, ami Krisztus rendelete folytán a szentség természetéhez tartozik.

A papságnak az egyoldalú jogi felfogásával szemben, amely hajlik klerikalizmusra, elkülönülésre a néptől és hajlik arra, hogy saját birtokának tekintse pl. a szentelési hatalmat, elhanyagolva annak pneumatológiai aspektusát, miszerint az teljesen Isten ajándéka és teljesen Isten Szentlelkétől való függésben gyakorolható csupán, méghozzá nem öncélúan, hanem Isten egész népének használatára, Rahner is hangsúlyozza és a mai katolikus hivatal értelmezésben egyre inkább hangsúlyozódik, hogy a funkciók közötti különbség nem a dominancián alapul, hanem sokkal inkább annak előljáróságán, aki kiüresítette önmagát és olyanná vált mint egy rabszolga. Tehát a fölszentelt hivatal lehetőség a nagyobb szolgálatra. Mégis a katolikus értelmezés fenntartja, hogy az általános papság és a szolgálati papság a *Lumen Gentium* kifejezése szerint lényegileg különböznek (*essentia differunt*), ami az Istennek való lefoglaltság lényegi jegyében áll.

Schillebeckx a következőket mondja: „*meg kell állapítanunk, hogy az első keresztényi évezred – mindenekelőtt a pre niceai periódusban – a papságot lényegében úgy tekintette, mint egy mélyen ekkleziológiai és pneumatológiai terminust, vagy még inkább pneumatológia krisztológiaiit. Még ezzel szemben a kereszténység második évezrede a papságnak egyenesen krisztológiai megalapozást adott, és az Egyház közvetítése háttérbe szorult. Ily módon a papság teológiája az ekkleziológia nélkül fejlődött ki, mint ahogyan a középkorban is a szentségekről szóló értelmezés közvetlenül a krisztológiából fejlődött ki és nem szerepelt benne az ekkleziológia, amely még akkor nem került kidolgozásra*” (Ministry, 66-67).

A következőket mondja továbbá: „*a II. Vatikáni zsinat sok pontjában visszautal az ősi Egyház teológiai felfogására, de a papságról való fölfogása ennek a két hagyománynak az összeötvözése, mint egyfajta kompromisszum*” (Ministry, 67).

A reformáció egyházainak lelkeszi hivatalait nem azért tartják érvényesnek, mert megfelelnek a szentségi hatékonyság normájának, hanem mert az egyházon belül érvényesnek tartják őket. Ha megvizsgáljuk a Római Katolikus Egyház nézeteit és hivatalos válaszát a Limai dokumentumra, akkor felismerhetjük a különböző teológiai kiindulópontokat, a jogit a pasztorálissal szemben, az ontológiaiakat a pneumatológiáival szemben.

Schillebeck azt mondja: „*a második évezredben, az Egyház történelmében elsősorban a papi hivatal jogi megközelítése volt jellemző, amely szinte kizárólag a papi hivatalra koncentrált, és sokkal kevésbé az Egyházra*” (Ministry, 52).

Tovább folytatva mondja: „*bár Szent Tamás ugyan mindig beszél az Egyház szentségeiről (sacramenta ecclesiae) a szakramentumot a későbbiekben mégis technikai és absztrakt értelemben signum efficax gratiae-ként definiálják, amelyben az ekkleziológiai dimenzió teljesen figyelmen kívül marad. Szakramentális hatalma közvetlenül a szentségi hatalmon (sacra potestas) alapul, amely a pap személyes tulajdona. Ily módon a papság ekkleziológiai jelentősége annak karizmatikus és pneumatológiai dimenzióival homályos marad. Minél több idő telik el, annál inkább ágyazódik a papság jogi keretek közé*” (Ministry, 67).

A II. Vatikáni zsinat egy áttörést jelent a szakramentális ekkleziológia felé, amely alkalmas arra, hogy újra fölfedezzük az egyházatyák misztagógikus katekézisének a jelentőségét, ami a pasztorálisban nélkülözhetetlen. A misztagógia ugyanis annak a Krisztusnak a tevékenységét mutatja meg, aki személyesen most is él és cselekszik Egyházában, és ehhez használja a felszentelt papságot és a szentségeit.

A Schillebeeckx<sup>651</sup> által felállított ellentét a katolikus illetve protestáns hivatal értelmezés között, mely szerint az a jogi és a pasztorális közti ellentét lenne, nem felel meg a valóságnak. A katolikus hivatal-értelmezés integrálja a pneumatológiai és a pasztorális szempontokat is. Az ökumenikus párbeszédéből hatékony impulzusként beépíthetjük a katolikus ekkleziológiába, hogy fontos egyformán hangsúlyozni mind a két aspektust, a jogit és a pneumatológiát, a personálist és az objektívát, és túl kell lépni azon az apológiai állásponton, ami ahhoz a beszűküléshez vezethet, hogy csupán azt hangsúlyozzuk, amit a másik oldal vitat. Fontos tehát a hivatal-értelmezésnek is teljesség szerinti bemutatása.

Értékes impulzust adhat még a protestantizmussal folytatott dialógus a hívek általános papságának a felfedezésére. Ezen a téren van még mindig bizonyos tennivaló, különösen, ha azt látjuk, hogy az Eucharisziával kapcsolatban a II. Vatikáni zsinat tanításában, arányait tekintve jóval kevesebb említés történik a hívek általános papságáról, mint a szolgálati papságról. (A hívek papságával kapcsolatban: LG 10, LG 34, SC 14, SC 48; a szolgálati papsággal kapcsolatban: LG 10, LG 17, LG 28, LG 41, OT 8, PO 1, PO 2, PO 3, PO 5, PO 9, PO 10, PO 12, PO 13, PO 14). Nem beszélve a püspök eucharisziában betöltött szerepének hangsúlyozásáról: LG 20, 21, 26, 41, SC 41, 42, DV 8, 10, 11, 15, 35, PO 5).

Max Thuriann azt írja: „*az ekkleziológia, amelyet a Limai dokumentum előfeltételez, és úgy gondolja, hogy újszövetségi, (amely nem ír elő intézményes sokféleséget) egyértelműen szakramentális ekkleziológia. Az Egyház Isten jelenlétének jele, és Isten világban való működésének eszköze. Krisztus teste, amely egyesíti a hívőket a szavak és a szentség által. A Szentlélek temploma, amelyben a keresztyének megszentelődnek a hit és imádság által*” (Churches Respond to BEM: Official Responses to the „BEM”, Vol I. FO 129, ed. by Max Thuriann, Geneva: WCC, 1986, 6-7).

A dokumentum maga nem tartózkodik attól, hogy erős állításokat tegyen arra vonatkozóan, hogy minden egyháznak be kellene vezetnie az episzkopális struktúrát, mivel az Újszövetség gondolatával nem fér meg az intézményes sokféleség, vagy különbözőség, hiszen az Egyház az egységnek a szentsége. A *Limai dokumentum* tárgyalja és impulzust adhat a papság teológiájának katolikus kifejtéséhez is. Fontos emlékeztetnünk arra, hogy a Szentlélek munkája a béke és a rend munkája (nem a rendetlenségé), és hogy nincs ellentétben az

---

<sup>651</sup> Schillebeeckx Edvard, Ministry: *Leadership in the Community of Jesus Christ*, New York: Cross Road 1981.

intézmények realitásával vagy az auctoratív struktúrákkal. A karizma a rendező elv egy közösségen belül, ellentéte nem az intézmény és nem is az auctoratív struktúra, hanem inkább a káosz és a rendetlenség. A katolikus-ortodox teológiával szemben a Limai dokumentum nagy gyengesége, hogy nem megfelelően kezeli az egyházi hagyományok és a helyi ekkleziológiai közösségek közötti kapcsolatot, amelyek az univerzális Egyházat alkotják. Miközben elismeri, hogy a püspökségnek az egyik funkciója az, hogy összeköti a helyi közösségeket és az univerzális Egyházat, mégis a történelmi episzkopátus melletti alapvető érve nem tartalmazza az univerzális Egyház realitását. Ez jelentősen csorbítja az episzkopátus helyzetét, nem csak azért, mert ez a *de facto* konkrét forma századokon keresztül magában foglalta az univerzális dimenziót, hanem azért is, mert az az érték, amelyet csak az episzkopátus képes megadni, éppen annak az univerzális Egyházzal összekapcsoló funkciója.

(Hasonló értékes gondolatokat találhatunk még Karl Rahner, *More Recent Writings. Theological Investigations*, Vol IV. Translated by Kevin Smyth New York: The Seabury Press, 1974 – rövid. TI című művében).

## **2. Két eltérő koncepció: az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze?**

Két eltérő koncepcióról van itt szó. Protestáns értelmezés szerint az Eucharisztia elsősorban az egység eszköze, katolikus felfogás szerint pedig az Eucharisztia az egységnek egyszerre a jele is és eszköze is. Mégis hajlottunk arra a múltban, hogy az Eucharisziát csupán az egység jelének tekintsük. Ezért döntő, hogy feloldjuk ezt a téves alternatívát és meghatározzuk, hogy mennyiben tekinthetjük az egység eszközének és jelének. A protestáns felfogásnak meg kell kérdeznie önmagától, hogy miben tudja kinyilvánítani az ő eucharisztikus ünneplésük azt, hogy az Eucharisztia az egység jele, hogyha nem fogadják el egyházukban az univerzális egység szolgálatát, pl. a pápát, vagy adott protestáns egyházakban még a püspököt sem. Nem szakadozik-e így Krisztus egyetlen köntöse darabokra, egymástól szeparált kis közösségekre, amelyek önmagukba záródnak, amint azt a protestantizmuson belül meg is figyelhetjük, hogy sok esetben akár egyetlen városban lévő gyülekezetek között sincs semmilyen kapcsolat, hisz az Eucharisziában nem fejeződik ki elegendőképpen a többi helyi közösséggel, illetve a püspökkel vagy az egység egyetemes szolgájával (pápa) való közösség. A helyi közösségből kiinduló protestáns felfogás értékes impulzusokat adhat, de mégis megkérdőjeleződik ezen eucharisztia-értelmezés ekkleziológiai kihatása, ugyanis az Eucharisztia megjelenik ugyan a

*communio* forrásaként, de csak a konkrétan az adott helyen összegyűlt közösség *communio*-jának forrásaként. Szinte teljesen hiányzik a térbeli és időbeli katolicitás szempontja.

„Katolikus felfogás szerint az Egyház mintegy jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek éppúgy, mint az egész emberi nem egységének” (LG 1). Ebben a perspektívában az Eucharisztia, mint *signum unitatis* és *medium gratiae* jelenik meg a II. Vatikáni zsinat összefüggésében, nem csupán jelzi az Egyház egységét, sokkal inkább meg is valósítja azt (UR 2: „jelzi és valóra váltja az Egyház egységét”, vö. SC 10).

Az Eucharisztia tehát a II. Vatikáni zsinat fordulata óta most már nemcsak a Katolikus Egyházon belüli egység megvalósulásának az eszköze, hanem amint láttuk, az ökumenizmussal kapcsolatos dekrétumban nevezi az Egyház egységét valóra váltó eszköznek az Eucharisziát. Az Eucharisztia ugyanis az üdvösségnek a szentsége, mivel az egész világ üdvösségeért ajánljuk fel, ezért hatással van a Katolikus Egyház keretein kívül élő testvéreinkre, sőt az egész emberiségre, mert az egész emberiség végső egységének az eszköze is. Ugyanúgy, mint az Egyház. Itt megjegyzem, hogy a II. Vatikáni zsinat kijelentéseiben, amit az az Egyházzal állít, azt szinte kivétel nélkül az Eucharisziáról is állíthatnánk, az Egyházzal kijelentett mondatok alanyát az Eucharisziával sok esetben fölcserélhetnénk. Ez jelzi, hogy milyen mélyen eucharisztikus ekkleziológiát fejt ki.

Az Eucharisztia tehát azokra is hat, akik nem járulhatnak a Katolikus Egyházban a szentáldozáshoz. De egy második értelemben is az egység eszközévé vált az Eucharisztia, méghozzá az I. Ökumenikus Direktóriumban meghatározott korlátozott esetekben, amelyekben a hívők üdvössége szempontjából lehetséges az, hogy nem katolikus keresztények katolikus Egyházban az ott felsorolt feltételek esetén magukhoz vegyék az Eucharisziát.

Az 1967-es I. Ökumenikus Direktórium az Eucharisziát az egység eszközének is tekinti, amennyiben a szentmisében könyöröghetünk az egységért és amennyiben ajánlja, hogy imádkozzunk.

A protestáns felekezetekben a vélemények széles skálája figyelhető meg. A legszélsőségesebb álláspont szerint, mivel az úrvacsora az Úrnak a lakomája, amelyre ő maga hív meg, akinek az asztalához mindenki szívesen látott, aki őt szereti, „nem számít, hogy a szakramentumokról



*milyen individuális hite vagy teóriája van”* (vö. a Lausanne-i konferencia VI. szekciójával kapcsolatban a *South India United Church* véleményével).

A Református Világszövetség nyilatkozata 1954-ben Princetonban azt mondja, hogy éppen azért, mert Krisztus maga a vendéglátó az asztalnál, az Egyháznak semmilyen akadályt nem szabad felállítani. Mindazok, akik a keresztséget megkapták, és az Úr Jézus Krisztust szeretik, meg vannak hívva az úrvacsorához (ADW 1990, 152, b).

A protestantizmuson belül a vélemények egészen odáig terjednek, hogy vannak olyanok (pl. anglikánok között, illetve bizonyos lutheránusok pl. Svédország), akik az adott Egyházban meglévő *episzkopális* struktúra tényét tekintik döntő ismérvnek ahhoz, hogy az illető felekezettel való kapcsolatban az Eucharisztia a praxisban tekinthető-e az egység eszközének. Ebben a kérdésben az eltérések azon alapulnak, hogy milyen egységet keresünk mi, illetve milyen egységet tartunk elegendőnek ahhoz, hogy egy egyesült Egyházzal beszélhessünk. Ezt a kérdést az Egyházak Ökumenikus Tanácsa kutatta és észrevehető a közeledés a katolikus felfogáshoz abban az irányban, hogy az EÖT tagegyházai egyre inkább belátják, hogy nem elegendő az Egyháznak a láthatatlan egysége. Krisztus az Egyházat láthatóságban alapította meg, s ezért már Neu Delhi-ben, az EÖT 1961-es plenáris ülésén, majd pedig Nairobiban az 1975-ös plenáris ülésen felsorolták a lényegi elemeket, amelyekre szükség van egy újraegyesült Egyházban. Ezek között szerepel ugyanazon apostoli hit megvallása, Krisztusnak ugyanazon Egyháza tagjaiként való kölcsönös elismerése, ugyanazon keresztség és szent úrvacsora ünneplése, illetve a lelki hivatalok kölcsönös elismerése, közös küldetés a világban. Az ökumenikus mozgalmon belül több modellt javasoltak a strukturált keresztyén közösségre. Ezek közé tartozik az organikus egység, a korporatív egység, a konkordia általi egyházi közösség, konciliáris közösség, közösségek közössége, és egység a kiengesztelt különbözőségben. Ezek a modellek a tanbeli strukturális különbözőség eltérő mértékét képesek elfogadni az újraegyesült Egyház keretein belül. A II. Vatikáni zsinat azonban az újraegyesült Egyház számára csak a *plena communio*-t, a teljes közösséget (UR 3) készséges elfogadni, mint Krisztus akaratának megfelelőt. Ez pedig a Római Katolikus Egyházzal való teljes közösséget jelenti. Beszél ugyanakkor egy részleges, tökéletlen, de mégis valóságos ekkleziális közösségről, („*quaedam communio, etsi non perfecta*”) mert a Római Katolikus Egyház „szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság” (LG 8). Ezek az ekkleziális elemek máris közösséget teremtenek, még ha a reformációból származó egyházakat nem is nevezi Egyháznak a dokumentum, mivel az Eucharisztia teljes titkát nem őrizték meg csorbítatlanul, főleg az apostoli *successio* és az érvényesen felszentelt papság hiánya következtében. Amikor tökéletességről vagy tökéletlenségről beszél, akkor az „egész” az üdvösség intézményes eszközeinek a teljességre vonatkozik, nem pedig az

életszentségre vagy valami morális qualitas-ra. Löwenben (1971) kezdődött a régi kontroverzia újra, hogy az Eucharisztia az egység jele vagy eszköze. Az Accra papírban (1974) is feltűnik ez a kontroverzia, ahol az Eucharisziát az egység szakramentumának nevezik. A Limai dokumentum pedig kiegészíti ezt azzal, hogy maga az Eucharisztia eszközli ki az egységet: „*az egy kenyérben és a közös kehelyben való részesedés egy meghatározott helyen, világossá teszi és megvalósítja*” az egy létét az itt részesedőknek és a velük együtt részesedőkkel minden időben és minden helyen. A „*világossá teszi és megvalósítja*” formulázás a II. Vatikáni zsinat megfogalmazására emlékeztet, mely szerint az Eucharisztia az Egyház egységét nem csak jelzi, hanem meg is valósítja (UR 2).

### 2.1. A bűnbocsánat és az Eucharisztia kapcsolata

Mind a bilaterális dialógusok, mind az Egyházak Ökumenikus Tanácsának dokumentumai hangsúlyozzák, hogy az Eucharisztia elsődleges hatásai közé tartozik a bűnbocsánat és az örök élet. Megjelenik egy olyan kísérlet Lundban, ami a Luther-i értelmezésből indul ki, mely az úrvacsorát a megosztás orvosságának tekinti. Ennyiben az úrvacsorában lényegileg a bűnbocsánat eszközét látja és a keresztyénység megosztását bűnösnek értelmezi, ami csak az úrvacsora által ajándékozott bűnbocsánat által győzhető le. Ebben az értelemben az egység, mint szeretet a szentáldozás gyümölcse. Lundban meg is jelenik egy olyan vélemény, hogy az Ökumenikus Tanács tagjai között már egy olyan szituáció áll fenn, amelyben már nemcsak jogos, hanem követelt az úrvacsora közös ünneplése. Habár az *intercommunio* nem pótlása az újraegyesülésnek, mivel az nem cél önmagában.

A skót presbiteránus teológus, Torrance *Echatology and the Eucharist* című tanulmányában az Eucharisziát az egység szakramentumának és megosztottságaink orvosságának nevezte. (*As the divinely given Sacrament of unity, indeed the medicine for our divisions, Intercommunion*, 304). Ugyancsak ő mondja azt, hogy az egység sohasem érhető el addig, ameddig az egymástól elszakadt egyházak visszautasítják azt, hogy egymásnak nyújtsák az isteni orvosságot gyógyulásukra (uo. 439.). Klasszikus kérdés, hogy az Eucharisztia az egységnek az eszköze vagy kifejezője. A korábbi katolikus tradíció, amelyet anglikánok, ortodoxok és római katolikusok képviseltek, erre a kérdésre úgy válaszolt, hogy csupán kifejezője az egységnek. A protestánsok pedig azt mondták, csupán eszköze. Ideje volna ezt az alternatívát legyőzni, amint a Katolikus Egyház gondolkodásában, és az anglikánoknál sikerült is ez amennyiben állítják, hogy az Eucharisztia eszköze is lehet a keresztyének közötti egységnek, de nem egy olyan eszköz, amelyet megkülönböztetés nélkül használhatunk (nem

így az ortodoxok). Igazából a klasszikus és az újabb katolikus pozíció nem az eucharisztia-tan fényében, hanem a kiengesztelődés doktrínájának fényében érthető meg.

A protestáns tradíciók nem őrizték meg a kiengesztelődésnek egy speciális rítusát elbukott tagjaik számára. Ők az Eucharisziát magát tartják a kiengesztelődésre rendelt eszköznek s ezért gyakran a nyitott *communio*-t alkalmazzák. Ma pl. a magyarországi evangélikusok amikor az Eucharisziához járulnak, bizonyos helyeken ezt úgy nevezik: „*megyek bűnbocsánatra*”.

Kálvin ekkleziológiája még az Egyház szolgálatát nem csupán az ige és a szakramentum szolgálatában látja, hanem a fegyelem szolgálatában is, amely utóbbi leginkább a nyilvános bűnösök kiközösítésében és *reconciliatio*-jában áll. Azok számára, akik Kálvin szerint Krisztus tagjaitól gyűlölködés és beteg akarat által elválasztva és megosztva vannak, s ekképpen nincs részük Krisztusban, az Eucharisztia nem az egység visszanyerésének eszköze. A katolikusok máig megtartották a *reconciliatio* ezen doktrínáját. II. János Pál pápa *Az Egyház az Eucharisziából él* című 2003-as enciklikájában is hangsúlyozza, idézve a Katolikus Egyház Katekizmusát, hogy aki súlyos bűn tudatában van, meg kell gyónnia mielőtt szentáldozáshoz járul (KEK 1385, az enciklika 36. pontja). A bűnbánat szentsége egy speciális eszköz azon személyeknek, akik halálos bűn által kiközösítették magukat, elmagányosodtak és elidegenedtek az Egyháztól és az Istentől. Ezért rászorulnak a kiengesztelődésre az Egyházzal és Istennel való újraegyesülésre, aminek a forrása nem az Eucharisztia, mert az Eucharisztia csak a már meglévő egységet táplálja és növeli. Ahogy nem az Eucharisztia iktat be bennünket Krisztus testébe, hanem a keresztség, úgy az Eucharisztia vétele feltételezi az Istennel és Egyházzal való egység megőrzését, azaz a megszentelő kegyelem állapotát. Ebben a kegyelemben táplál és növel bennünket, ezért a bűnbocsánat szentségét második keresztségnek is szokták nevezni. Azok számára azonban, akik nem vétkeztek önmaguknak az isteni életből való kiszakítása és önmaguk kiközösítésének mértékében, azok esetében az Egyház az igehirdetés és az Eucharisztia szakramentuma által gyakorolja a kiengesztelődésnek ezt a szolgálatát. Azt továbbra is tartja a katolikus tradíció, hogy az ige hívő hallgatása és az Eucharisztia hívő vétele eltörli a bocsánatos bűneinket. Feltéve, ha Krisztusban vagyunk, és nem szakadtunk ki a vele való kapcsolatból.

A reformáció kora óta polemikus okokból az Egyház más eszközeinek kiengesztelő szerepe fokozatosan elfelejtődött és a bűnbocsánat szentsége vált gyakorlatilag a mi egyetlen eszközünké a bűnösök kiengesztelődésére. Mégis, ezen ökumenikus párbeszédből impulzust

nyerhetünk arra, hogy az Eucharisztia és a bűnbocsánat kapcsolatát újra hangsúlyozzuk, fenntartva annak égető szükségét is, hogy aki súlyos bűn tudatában van, annak továbbra is szentségi gyónáshoz kell járulnia. Vannak ugyanis olyan területek, lásd Németország, ahol anélkül, hogy megvizsgálnák magukat, az Úr asztalához járulnak mindnyájan és minden alkalommal, és a szentségi gyónás gyakorlata kiveszőben van.

Az Eucharisztia tehát lehet az egység eszköze, legalábbis a mi saját tagjaink számára, hiszen a Trienti zsinat 30. ülésén ezt olvassuk: „*az Eucharisztia egy ellenszer, amely által megszabadítottunk a napi vétkektől és megóv bennünket a halálos bűnöktől*”. A felekezetek különbözőképpen értelmezik Pál apostolnak a méltatlan vétellel kapcsolatos mondatait az 1Kor 11,27-29-ben. Az ökumenikus dokumentumokban egyszer sem szerepel, hogy valami individuális, személyes, morális bűnt tekintenének a méltatlan vétel okának és ez súlyos hiányosság. Csupán a megosztás bűne szerepel a méltatlan vétel egyetlen okaként. Pl. megfogalmazzák, hogy az Úr asztalánál való elkülönülésünk bűne bennünket ítéletre von, ami egy ellentmondásos kijelentés. Éppen az lenne az egyetlen bűnünk, ami méltatlanná tesz az Eucharisztia vételére, hogy nem akarjuk az Eucharisziát közösen venni, tulajdonképpen, hogy nem akarunk együtt az Eucharisziához járulni. S még egy összefüggésében szerepel a méltatlan vétel, tudniillik az Eucharisztia etikus dimenziójával kapcsolatban, hogy ha rasszista vagy diszkriminatív hozzáállással pl. a nőket vagy bizonyos fajokat megkülönböztető hozzáállással akarnánk az Eucharisziához járulni.

Protestáns felekezetekben fontos lenne újra kifejtetniük azt, ami a kálvini tradícióban még meg volt, hogy ti. bizonyos morális bűnök méltatlanná tehetnek bennünket az Eucharisztia vételére, mert kiszakítanak Krisztusból és az Egyházból. Katolikus részről pedig beépíthetjük az ígihirdetésünkbe, hogy nem csak individuális jellegű bűnök tehetnek méltatlanná az Eucharisztia vételére, hanem közösségi jellegű bűnök, illetve a megosztás szítása, ami eddig nem kapott mindig ugyanolyan hangsúlyt, mint egyes individuális bűnök elítélése.

A Szentatya, a *Mane nobiscum Domine* című apostoli levelében (2004) mély értelműen fejtegeti, hogy milyen egységre hivatott az Egyház. A 20. pontban ezt olvassuk: „*a különleges bensőséget, amely az eucharisztikus communio-ban valósul meg, nem lehet megfelelő módon érteni sem teljesen megélni az egyházi közösségen kívül... az Egyház Krisztus teste: olyan mértékben járunk „Krisztussal”, amilyen mértékben kapcsolatban vagyunk az „Ő testével” az egyetlen eucharisztikus kenyér tesz bennünket egy testté...*” az eucharisztikus misztériumban Jézus, mint közösséget építi az Egyházat a nagy minta szerint, melyre főpapi imájában hivatkozott: „*miként te Atyám bennem és én tebenned, úgy legyen ők is egyek mibennünk, hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem*” (Jn 17,21).

Az Eucharisztia ugyan az Egyház egysége építésének az eszköze, de csak annyiban hajlandó azt igénybe venni Jézus Krisztus, amennyiben általa az Egyház azon minta szerint épül, amit a Szentháromság egy Isten belső életében látunk. Nem szállíthatjuk lejjebb az igényeket, Jézus ezen akaratával szembeni hűtlenség lenne az, ha az egységet hazudva, még valódi hitbeli egység nélkül ünnepelnénk *intercommunio*-ban Eucharisziát, hiszen nem akármilyen egységre hív meg minket Jézus, hanem a legmagasabb igényeket állítja.

A 21. pontban olvassuk, „amennyiben az Eucharisztia az egyházi egység forrása, annyiban annak legnagyobb megnyilvánulása is. Az Eucharisztia a *communio* epifániája. Ebből következően határozza meg az Egyház a föltételeket, melyek teljesítésével teljesen részt lehet venni az eucharisztikus ünnepségben” (vö. *Ecclesia de Eucharistia* 44).

A korlátozásoknak azt kell egyre inkább tudatosítaniuk bennünk, hogy mennyire igényes a közösség, melyre Jézus hív minket. Ez a *communio* hierarchikus, azaz egymástól különböző szerepekre és szolgálatokra épül, ezt hangsúlyozza a szentmise kánonja is, a pápa és a megyés püspök névszerinti említésével. Ez a *communio* testvéri, melyet kölcsönös nyitottságra, szeretetre, megtérésre és a megbocsátásra nevelő „közösségi lelkiséggel” ápolunk (vö. SC 41). Ez után beszél arról a Szentatya, hogy egy volt a szívük és a lelkük. Ha már a hierarchikus struktúra hiányosságai is elegendőek ahhoz, hogy sajnálatra méltóan ezt az igényes egységet nem tudjuk megjeleníteni és megélni (és emiatt az *intercommunio*-val még várunk kell), ugyanakkor a Szentatya gondolatai alapján az a kérdés is felmerül bennünk, hogy az „egy szív és egy lélek” közössége meg van-e, azaz milyenek a közösségeink. Ugyanis ez is lehet egy hitelre méltó eucharisztikus *communio*-nak az előfeltétele, e nélkül az Eucharisziát, mint az egység szentségét szintén meghazudtolnánk. Fontos lenne ezt a szempontot is hangsúlyoznunk az igehirdetésben. Legalább olyan súllyal és olyan súlyú hiányosságként feltüntetve, mint a Katolikus Egyház keretein kívül élő keresztény testvérek hivatali struktúrájában fennálló deficienciákat. Ez ösztönözzön bennünket arra, hogy hitelesebb, Eucharisziából élő közösségekké váljunk.

### 3. Az intercommunio kérdése

#### A.) *Intercommunio*

Amíg Lausanne-ban még egy láthatatlan Egyház koncepciója kísértett, addig Edinburgh már világosan megfogalmazta, hogy a valódi egységhez nélkülözhetetlen az úrvacsora közösségben való egységünk is, Lund-nak pedig egyenesen fő célkitűzése volt, hogy az intercommunio kérdésében előrelépést tegyen. Ténylegesen azonban nem sikerült a kérdésben egyetértést elérni, és a probléma megoldásához hozzájárulni. Mégsem lehet leértékelnünk azt, hogy a Hit és Egyházszervezet eddigi történetében az intercommunio-nak a folyton jelenlévő kérdését, amit eddig egyetlen konferencia sem mert elővenni, ezúttal közvetlenül tárgyalta Lund. Az „Intercommunion” Teológiai Bizottság arra korlátozódott, hogy az egyházak különböző beállítottságát azok praxisában és elméletében egy szinoptikus együttlátásban bemutassa és a lund V. szekcióban azzal megelégedett, hogy az ezzel kapcsolatos kérdéseket kiemelje. Ezért itt közöljük a Teológiai Bizottság eredményeit és az V. szekció dokumentumának kivonatát.

#### **1. A Teológiai Bizottság tudósítása az intercommunio kérdéséhez kapcsolódva**

##### Előfeltételek

Az *intercommunio* elképzelések a kereszténység anormális szituációjának kifejeződései. A fogalom „inter-communio” különböző egyházakat feltételez. Az egy, láthatóságban egzisztáló Egyház keretében csak communio-ról beszélhetnénk. Az intercommunio-ról való értelmes beszéd lehetősége az a felfogás, hogy Krisztus egy Egyházában különböző egyházak vannak, amelyek egymástól el vannak választva, de mégis ténylegesen Krisztus egy Egyházához tartoznak hozzá, legalábbis – a *vestigia ecclesiae* tézis értelmében – bizonyos elemeit az igaz Egyháznak birtokolják.

##### Terminológia

Lundban az *intercommunio* kérdésében nem célozták meg a tárgyi egyetértést, azonban egy olyan kísérletet tettek, hogy a terminológiai megvilágításhoz hozzájáruljanak. Az egyházak

között fennálló viszonyokat szisztematikusan rendezték és jelezték. A lundi tudósítás különbséget tesz hét, részben egymást átfedő *communio*-s forma között:

a/ A teljes úrvacsora közösségről (*full communion*) van szó, ahol az egyházak, amelyek tanbeli egyetértésben állnak vagy azonos konfessziós családhoz tartoznak, az ő tagjaiknak megengedik az úrvacsorát minden egyes ilyen egyházban venni és a hivatalviselőknek azt kiszolgáltatni (*intercelebratio*), pl. az ortodox, anglikán, lutheránus, református (presbiteriánus) egyházak családjai. Mivel e szerint a meghatározás szerint a szervezeti egység nem szükséges feltételként jelenik meg az úrvacsora közösség számára, a teljes úrvacsora közösség is csak előfoka lehet a célul kitűzött látható egységnek.

b/ *Intercommunio* és *intercelebratio* ott áll fenn, ahol két nem azonos hitvallási családhoz tartozó Egyház jön össze, s ahol egy egyezmény által megengedett, hogy az egyházak tagjai az illető egyházakban áldozzanak és a hivatalviselők az úrvacsorát kiszolgáltassák, pl. Franciaország lutheránus és református egyházai

c/ *Intercommunio* áll fenn két különböző hitvallási családhoz tartozó Egyház között, amelyek tagjaiknak egy megállapodás által megengedik, hogy mindezekben az egyházakban az úrvacsorát vegyék, pl. az anglikán közösség egyházai, az ókatolikusok, a protestáns episzkopális Egyház, (Polish) Nemzeti Katolikus Egyház az USA-ban.

d/ *Nyitott communio* (*Open Communion*) áll fenn akkor, ha egy Egyház elvileg más egyházak tagjait az úrvacsorájához meghívja. Ez a *communio*-s típus egy egyoldalú aktusát jelenti egy egyháznak, pl. metodisták, kongregacionalisták és a legtöbb református.

e/ Kölcsönös nyitott *communio*-ról van szó, ahol a két vagy több Egyház a többi Egyház tagjainak vagy egyházaknak megfelelő módon az úrvacsorához való járulását elfogadja.

f/ Korlátozott nyitott *communio* azt jelenti, hogy az egyházak más egyházak tagjainak bizonyos feltételek pl. szükség esetén az úrvacsorához engedik.

g/ Zárt *communio*-ról van szó, ahol egy Egyház az úrvacsorában való részvételt saját tagjaira korlátozza.

A III. világkonferencián leszögezett fogalmiság lehetővé teszi az egyházak közötti kapcsolatokat leírni. A legnagyobb nehézsége a lundi terminológiának a *communio* fogalom gyakori használatában áll. Megkérdezhetjük, hogy az általános használat miatt a *communio* fogalom nem értékelődött-e le, és ekkleziológiai dimenziójától nem lett-e megfosztva. Nem kellene-e inkább a *communio* fogalmat az Újszövetségnek megfelelő használatára fönntartani, ahol a teljes egyházi és úrvacsora közösséget jelentette. Ez ahhoz vezetett, hogy a lundi fogalmi skálát a következő időkben revízióknak vetették alá, és a Hit és Egyházszervezet Bizottságnak egy albizottsága (*subcommissio*) által keresztülvitt felülvizsgálás eredménye egy 1969-es tudósításban lett leszögezve.

## **2. Az egyházak különböző beállítottsága az intercommunio kérdésében**

### **a.) Ortodox látásmód**

Az *intercommunio* elutasítása magától értetődően a keleti Egyháznak önmagát a teljesség Egyházaként való értelmezésében gyökerezik, mely szerint egyedül benne található meg a hit és a szentségi élet teljessége. Az ortodox ekkleziológia centrumában áll az ősi osztatlan Egyház fogalma, ez az axioma negatív konzekvenciákhoz vezet, mert minden, ami az egyetlen, azaz az Ortodox Egyházon kívül van, nem tartozik az Egyházhoz, „*extra ecclesia*” áll.

A nem-ortodox keresztények megítélése ennek ellenére kifejezetten tartózkodó, eltekintve Anthonij érsek megnyilatkozásától: „*aki az imádságnak és a szentségeknek ebbe a közösségbe nem lép be, az nem lehet az Egyház tagja és nem tekinthetjük Krisztus testének tagjaként sem*”<sup>652</sup>. Az ökumenikus pátriarkátus 1920-as üzenete ezzel ellentétben a világ minden egyházához irányul és minden, a keleti Egyházzal közösségben nem lévő egyháznak is elismeri Krisztus testéhez való hozzátartozását<sup>653</sup>. Florovsky visszafogottabban nyilatkozik, ő szükségesnek látja „*to regard all other Christian Churches as deficient*”<sup>654</sup>. Elismeri azonban a nem-ortodox egyházak egyház-létét, míg az Evanstonban tett ortodox nyilatkozat csak „elvált”, lehasított közösségekről beszél, anélkül, hogy ennek a közösségnek a

---

<sup>652</sup> Slenczka, R., *Ostkirche und Ökumene*, 187, R. H. Gardiner és Antonij püspök levélváltásából idézi Slenczka

<sup>653</sup> vö. *Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel „an alle Kirchen der Welt*”, in *IKZ* 12, 1922, 26 köv.

<sup>654</sup> „hogy az összes többi keresztény egyházat deficiensnek (hiányosnak) tekintse”, in Florovsky, G., *Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement*, in *Intercommunion* 204.



lényegéről ítéletet alkotna. A hozzáállásukat így formulázzák meg Lundban: „*mi tényleg nem azért jöttünk, hogy más egyházakat kritizáljunk, hanem, azért, hogy őket segítsük és testvérileg megvilágítsuk számukra, hogy mi az egy, szent, katolikus és apostoli Egyházzal szülő tanítással kapcsolatban megvalljuk, hogy az nem más, mint a Görög Ortodox Egyház, változatlanul az apostolok idejétől kezdve*”<sup>655</sup>. A dogmatikus dimenziótól eltekintve az ortodoxok praxisa – a nem-ortodox közösségek egyháziságának a keresztény testvériség tudatából eredő elismerése – fényében vetődik fel újra az *intercommunio* kérdése a dogmatikus és kánoni lehetetlenségek ellenére. Nissiotis is hangsúlyozza, hogy „*doktrinális álláspontból az ortodoxia számára nem lenne lehetséges semmiféle intercommunio*”<sup>656</sup>, de azzal folytatja, hogy lehetséges lenne egyes esetekben kivételt tenni.

#### b.) Római katolicizmus a II. Vatikáni zsinat előtt

Róma a Lausanne-i konferencián való részvételt szigorúan elutasította. A Hit és Egyházszervezet Bizottság célja pedig az volt, hogy minden olyan keresztény egyházat a világban, nemcsak a katolikusokat, hanem a protestánsokat is át kell fognia, amelyek Urunkat Jézus Krisztust, mint Üdvözítőjüket, Urukat és Istenüket ismerik el. A Hit és Egyházszervezet kezdettől fogva megkísérelte a katolikus álláspontokat legalábbis figyelembe venni. Sikerült nemcsak az Edinburgh-ra való előkészületek számára, hanem a Lundi világkonferenciának is római katolikus teológusokat megnyerni. Az „*Interkommunion*” kötet tartalmazza egy római katolikus teológusnak, Congarnak a tanulmányát is.

A következőkben Congar tanulmányához kapcsolódva megkísérlem a Római Katolikus Egyháznak az *intercommunio*-hoz való hozzáállását bemutatni, ahogyan az a II. Vatikáni Zsinat előtt megnyilatkozott. A csatlakozó exkurzus a zsinat utáni fejlődésről szól az *intercommunio* problémája kérdésében. A II. Vatikáni zsinat előtti jogi meghatározások a Codex Iuris Canonici 1258 és 731 § 2 kánonjai szerint világosak és egyértelműek: katolikusoknak tilos a Katolikus Egyházon kívül az Eucharisziát magukhoz venni; nem katolikusoknak alapvetően nem szabad a Katolikus Egyházban Eucharisziához járulniuk. Az 1948-ban megjelenő „*Monitum*”-a a Szent Officiumnak újra még egyszer megerősítette a *communicatio in sacris* nem-katolikusokkal való tilalmát. A jogi meghatározások teológiai meggyőződésen alapulnak, amelyek az Egyház lényegét és az Egyház, illetve a szentségek viszonyát érintik.

---

<sup>655</sup> W. Stählin, im. 79.

<sup>656</sup> Nissiotis, N., in *Intercommunio* 139.

Az ökumenikus fejlődéseket követve magyarázza a „*Mystici Corporis*”, XII. Piusz 1943-as enciklikája a római katolikus ekkleziológia alapvonalait. Alapvetően a római önértelmezés azonosítja a Katolikus Egyházat Krisztus misztikus testével<sup>657</sup>, minthogy ez a test, az Egyház nemcsak egyetlen, hanem látható is. A Hit és Egyházszervezet számára ekkor még alapvető tézissel szemben, ami a külsőleg elválasztott egyházaknak a láthatatlan - Krisztusban adott - egységéről beszél, a pápai körlevél az Egyház látható egységéhez ragaszkodik. Ezt az egységet garantálja az apostoli *successio*-ban álló, igaz hitű püspökök közössége, és amennyiben a hierarchia és a püspökök közösségének élén a pápa áll *iurisdictionalis* primátusával - a római ekkleziológia ezen a ponton különbözik az ortodoxtól - annyiban a pápával való közösség is az egy Egyház definitív kritériumává válik, s ennél fogva az Egyház egysége számára konstitutív tényezővé. „*Veszélyes tévedésben találhatók mindazok, akik azt vélik, hogy ők Krisztust mint az Egyház fejét tisztelhetik, anélkül, hogy az ő földön való képviselőjéhez való hűséget megőriznék*”<sup>658</sup>. A Római Katolikus Egyház önértelmezése, mint az egy igazi Egyház azon a meggyőződésen alapul, hogy a Katolikus Egyház az egy Egyházat mutatja be, amelyet Krisztus alapított és akart.

Az Egyház - Congar szavaival élve - mint az üdvösség intézménye konstitutív elemeit a *depositum fidei*, a szentségek és az apostoli *successio*-ban álló hivatal képezik. Másrészt az Egyház az üdvösség közösségének is számít. Congar az üdvösség közössége fogalmát a *communio*-ból kiindulva határozta meg, amely a kegyelmi eszközökben való részesedés és a *societas fidelium* aspektusát is önmagában egyesítette, és pedig úgy, hogy ez a *societas fidelium* az Egyháznak, mint intézménynak a lényegi elemeiben mint kegyelemközvetítőben való részesedés által konstituálódik. Mint az üdvösség közössége az Egyház tehát azok *communio*-ja „*Who profess the faith and observe the sacraments of the apostolic 'tradition' and recognise the authority of the ministers instituted in the succession of the Apostles*”<sup>659</sup>. Az Egyház mint az üdvösség intézménye és az üdvösség közössége úgy mutatkozik be, mint az egy Egyháznak két aspektusa. Ebből az ekkleziológiai álláspontból világosodik meg az *intercommunio* negációja. Az *intercommunio* lehetetlensége mindenekelőtt az eucharisztikus *communio*-nak, az ekkleziológiai *communio*-nak és az Egyház, mint intézménynek az összefüggéséből következik:

„*To keep Communion is not only to participate faithfully in the means of salvation of the church-institution; it is to form a community and to act, not as an autonomous subject, but as*

---

<sup>657</sup> Pius, XII, *Mystici Corporis*, 13, 15.

<sup>658</sup> Uo. 40, 32.

<sup>659</sup> „akik megvallják a hitet és megtartják az apostoli tradíció szentségeit és elismerik az apostolok *successio*-jába állított lelkipásztorok auctoritas-át”, Congar, Y., in *Intercommunion* 142.

*a member of a single people or body. The sin of schism betrays a separatist attitude which destroys this reference of a part to its whole*<sup>660</sup>.

Az apostoli *successio*-ban álló egyházi szolgálat szavatolja az Egyház egységét, ezen felül az apostoli *successio* alapozza meg a szentségek érvényességét, mint az egy, igaz Egyház szakramentumának érvényességét. A hit és a szakramentum elválaszthatatlanul össze van kapcsolva. Egyrészt feltételezi a szakramentum a hitet. Másrészt a szakramentum táplálja a hitet.

Így fogalmaz Congar: „*There can be no union in the celebration of the sacraments without union in faith*”<sup>661</sup>. Ő és vele a római katolikus tradíció az *intercommunio* kérdését teljes egészében az ekkleziológia fényében szemléli, illetve az *intercommunio*-t kizárt lehetőségként tekintheti. Congar központi tétele így szól: „*the sacramental celebration is so united to the mystery of the Church that it is only possible to be united in the former by being united in the latter*”<sup>662</sup>. Az Eucharisztia közösség csak *communio*-ként gondolható el és feltételezi az Egyház egységét és ezért a hitben való egységet, az apostoli *successio* kérdésében való egyetértést és Róma püspöke jurisdikcionális primátusának elismerését. A római katolikus ekkleziológia, ahogyan az a II. Vatikáni zsinat előtti időben jelentkezett, a pápa jurisdikciós primátusának kérdésétől eltekintve a keleti Egyház hivatalos álláspontjának felelt meg.

---

<sup>660</sup> „A *communio* tartása nem csupán az egyház-intézmény üdvösség eszközeiben való odaadó részesedés; hanem közösség kialakítása és cselekvés, nem autonóm szubjektumként, hanem az egy test népének tagjaként. A skizma vétke egy szeparatista beállítottságot árul el, ami lerombolja az egyénnek az egészhez való viszonyát.”, uo. 144.

<sup>661</sup> „Nem lehet egység a szakramentum ünneplésében a hitbeni egység nélkül”, uo. 149.

<sup>662</sup> „A szentségi ünneplés annyira egyesítve van az Egyház misztériumával, hogy az csak az utóbbiban való egyesülés által lehet egyesülve a korábbiiban” uo. 150.

c.) Az intercommunio problémája az a II. Vatikáni zsinat fényében

A Katolikus Egyház a II. Vatikáni zsinat előtt önmagát az egyetlen igaz Egyházzal azonosította, a zsinaton ezzel kapcsolatban egy nyitottabb önértelmezést fedezhetünk fel: Krisztus Egyháza a Katolikus Egyházban áll fenn. De kifejezetten hangsúlyozza, hogy némely, mégpedig sok és jelentős elem, vagy javak, amelyekből összességében az Egyház felépül, s annak élete forrásozik, a Katolikus Egyház látható keretein kívül is létezhet. Amennyiben ezek az elemek és javak ténylegesen adóttak, a zsinat a nem katolikus közösségeket is Egyházként vagy egyházi közösségekként ismeri el. Ennek a tanításnak az alapján tudott a Katolikus Egyház a nem katolikus egyházakkal folytatott bilaterális dialógus hivatalos elfogadásához és a Hit és Egyházszervezetben való együttműködéshez hozzájárulni, és ezen az alapon lehetett felvetni új formában az *intercommunio*-s problémát. Messzemenő eredményeket értek el a katolikusok és az ortodoxok közötti *communicatio in sacris* kérdésében. A katolikusok és ortodoxok közötti *communicatio in sacris* mindenesetre csak bizonyos körülményekre és kivételes esetekre vonatkozik, és mindig pasztorális megfontolásból van megengedve. A Katolikus Egyház a zsinat előtti időktől eltérve az *intercommunio*-t alapvetően lehetségesnek tartja a központi hitigazságokban való egyetértés, mindenekelőtt egy közös eucharisztia- és hivatalértelmezés alapján.

Egy részlegesen már fennálló egységet feltételezve az *intercommunio* adekvát eszköznek számít a már fennálló egység elmélyítésére és a teljes egyházi egységhez való hozzájáruláshoz. Ebben a perspektívában az Eucharisztia mint *signum unitatis* és *medium gratiae*, amint azt a II. Vatikáni zsinat összefüggésében látjuk is, mint *medium unitatis* is megjelenik. Az Eucharisztia nemcsak jelzi az Egyház egységét, hanem meg is valósítja azt (UR 2: „jelzi és valóra váltja az Egyház egységét”, vö. SC 10). A zsinat a Keleti Egyházhoz való viszonyban megvilágítja az *intercommunio*-t, míg a reformáció egyházaival kapcsolatban elutasítja azt, ahol egy ilyen lépés előfeltételei hiányoznak. Jóllehet a keresztség az egység szakramentális köteléke, a keresztség által létrehozott egység semmi esetre sem alapozza meg az *intercommunio* lehetőségét, mivel a keresztség mint kezdés és kiinduló pont a hit teljes megvallására, az üdvösség szervezetébe való teljes betagozódásra (úgy ahogyan azt Krisztus akarta), végül a teljes eucharisztikus közösségbe való bekapcsolódásra irányul.

A zsinat szerint az egyházi szolgálat deficienciáiban keresendő a fő akadály, ami miatt az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes üdvösség ajándékát a reformáció egyházainak úrvacsora ünneplései nem tartalmazzák<sup>663</sup>.

#### d.) Lutheránusság

Hogyha megkísérelnénk a lundi terminológiához csatlakozva típusok szerint rendezni a különböző gyakorlatokat az *intercommunio* vonatkozásában, a következő kép tárulna elénk:

a/ A lutheri kisebbségi egyházak – Franciaországban, Ausztriában, Magyarországon, Lengyelországban, Hollandiában – a református egyházakkal *intercommunio*-t tartanak. Ez a gyakorlat gyökereit elsősorban a kisebbségi Egyház szituációjával adott lelkipásztori szükségességben találja meg, és alig dogmatikus alapokon.

b/ Skandinávia lutheri egyházai gyakorolják a *nyitott communio*-t, amely nemcsak a lutheri egyházak tagjaira terjed ki. Ide soroljuk még az anglikán és skót egyházak közötti kölcsönös megállapodás szerint a *reciprok nyitott communio*-t.

c/ A német lutheri egyházak *korlátozottan nyitott communio* mellett állnak, alapvetően csak a lutheri egyházak tagjait bocsátják az úrvacsorához, csak in *causa necessitatis* van református és uniált keresztényeknek lehetőségük úrvacsorához járulni.

d/ Észak-Amerika lutheri egyházai a zárt *communio*-t gyakorolják, amennyiben csak a saját egyházuk tagjai járulhatnak az úrvacsorához, illetve a korlátozottan nyitott *communio*-t, amely más lutheri egyházak tagjaira korlátozódik. „*Lutheran pulpits for Lutheran ministers only. Lutheran altars for Lutheran communicants only*”<sup>664</sup>.

A fentiek körül Skandinávia és Németország lutheri egyházainak eltérő gyakorlatai vannak: „*Bizonyos lutheri egyházak*” így fogalmaz a lundi V. szekció tudósításában, „*azt a felfogást képviselik, hogy az Úr asztalánál való közösség az Egyház egységének függvénye, és hogy ilyen egység csak ott áll rendelkezésre, ahol az evangélium hirdetésében egyetértés uralkodik. Képtelenség az intercommunio-t ott gyakorolni, ahol ebből arra a következtetésre jutnánk, hogy a Jézus Krisztus testének és vérének realpraesentia-járól szóló tan a kenyér és a bor*

---

<sup>663</sup> J. Höffner kardinális jutatta kifejezésre a hivatal és az Eucharisztia katolikus szemléletmód szerinti összetartozását: „Csak a papszentelés kölcsönzi a hatalmat, hogy a kenyeret és a bort Krisztus testévé és vérévé változtassa és a szentmisében Krisztus szenvedését és halálát közöttünk jelenvalóvá tegye”. Höffner, J., Interkommunion. 12 Fragen und 12 Antworten, Frage VIII.

<sup>664</sup> Hickinbotham, J. P., *Existing Rules and Customs of the Churches*, in *Intercommunion*, Appendix A, 375. „Lutheránus pulpitus kizárólag a lutheránus minisztereknek. Lutheránus oltár kizárólag a lutheránus úrvacsorához járulók részére.”

*elemeiben, elemeivel és elemei alatt helytelen vagy téves*”<sup>665</sup>. Ez a Lundban elővezetett felfogás a lutheri *nyitott communio*-t mutatja be. A korlátozottan nyitott *communio*-nak a tradicionális gyakorlatát, az úrvacsora közösség és az egyházi közösség összetartozásának tézise teológiailag megalapozza. Ezt az összefüggést a VELKD Ökumenikus Bizottsága Lundhoz csatlakozva újonnan hangsúlyozta és nemcsak az *intercommunio*-t, hanem a nyitott *communio*-t is kifejezetten elutasította. A skandináv praxis, a nyitott és kölcsönösen nyitott *communio*, azon a meggyőződésen alapul, hogy az úrvacsora nem az emberek kezében, hanem az Egyház Urának a kezében van. Az egy úrvacsora függetlenül a különböző tanbeli felfogásoktól mindenütt ott van „*where a Chirstian Church is celebrating Holy Communion according to the Holy Scripture, the words of institution being read*”<sup>666</sup>. Ez a látásmód felveti a kérdést, hogy vajon itt nincs-e eloldva az úrvacsora a maga ekkleziális alapvonatkozásától. Érdekes, hogy egy közösen képviselt alaptételből a német és a skandináv lutheránusság különböző következtetéseket von le. Ezért szükségeltetik, hogy reflektáljunk az úrvacsora-közösség és az egyházi közösség relációjára. A lutheri alaptétel így hangzik: egyházi közösség és úrvacsora-közösség függenek egymástól és megkövetelik egymást. Az úrvacsora-közösség az egyházi közösséget előfeltételezi és megvalósul ez abban. Alapvető az Egyház lutheri szemlélete számára a híres 7. artikulusa a *Confessio Augustana*-nak (C. A.): „Az Egyház a szentek gyülekezete, amelyben az evangéliumot tisztán tanítják és a szentségeket helyesen szolgáltatják ki. Az Egyház valódi egységéhez elegendő, hogy egyetértés legyen az evangélium tanításában és a szentségek kiszolgáltatásában. De nem szükséges, hogy az emberi hagyományok, vagyis az emberi eredetű egyházi szokások és szertartások, mindenütt egyformák legyenek. Amint Pál mondja: „Egy a hit, egy a keresztség, egy az Isten és mindeneknek Atyja” stb. Ef 4,5-6”. Azt a felfogást is, hogy csak ahol a Lélek van, ott van az Egyház, Luther arra az alapelvekre vezet vissza, hogy az Egyház el van rejtve: „*Abscondita est ecclesia, latent sancti*”<sup>667</sup>. Ezzel felvetődik a kérdés, hol és hogyan találkozhatunk mi Isten Lelkével, illetve hol találhatjuk az Egyházat. Ez a kérdés a Léleknek az ígéhez kötöttsége tézisben kerül megválaszolásra. Amennyiben a Lélek az ígéhez van kötve, és a Szentlélek az ige által a szakramentum és az igehirdetés formáiban működik, az Egyház ott érzékelhető, ahol az evangéliumot prédikációban és szakramentumban megtapasztalják. Ige és szakramentum olyan hatóeszközöknek számítanak, amelyek az Egyházat, mint Krisztus testét

<sup>665</sup> W. Stählin, im. 54.

<sup>666</sup> „Ahol egy keresztyény egyház a Szent Communio-t ünnepli a Szentírás szerint, az alapítási szavakat olvassák fel”, Hickinbotham, J. P., *Existing Rules and Customs of the Churches*, in *Intercommunion*, Appendix A, 374.

<sup>667</sup> „Elrejtett az Egyház, a szentnek elrejtőzése”, *De servo arbitrio*, WA 18,652,23.

konstituálják, és az igaz Egyház ismertető jelei, ezért a C.A. VII. szerint az Egyház egységét is kielégítően meghatározzák. A keresztény egyházak igazi egységéhez elég, ha az evangéliumot tiszta értelme szerint, egyetértően prédikálják és Isten ígéje szerint nyújtják a szentségeket. Az egyházi egységnek ez az értelmezése azonban relativizálja az Egyház szervezetileg bemutatható, látható egységét, a Krisztus teste gondolat javára. Az Egyház látható, történelmi egysége ott adott, ahol meg lett őrizve a lényegi azonosság a hatóeszközök (igehirdetés és szakramentum) használatában. A lundi votum: „*bizonyos lutheri egyházak... stb.*” hangsúlyozza, hogy a Jézus Krisztus testének és vérének az elemekben, az elemekkel és az elemek alatti *realpresentia*-járól szóló tanításban való egyetértés, az Úr asztalánál való közösség *conditio sine qua non*-jának számít. Az Úr lakomája ott van, ahol az Írás szerint intézik azt, így annak nem szabad ellentmondania a *realpraesentia* tanával, mert Luther ebben a tanításban nem mást tesz, mint szakszerűen magyarázza, illetve kifejti az Írást.

Az úrvacsora az Úré vagy az Egyházé, illetve mennyiben lehet az úrvacsora az Egyház lakomája is? Ezt a kérdést teszi fel. Az úrvacsora lényegileg az Úrnak a lakomája. Krisztus maga hív meg a lakomához és a lakomában ő a tulajdonképpeni cselekvő. aki önmagát, mint megfeszítettet és „újra eljött”-ett nekünk ajándékozza. Az úrvacsora, amelyet az első és második advent között ünneplünk levezetett módon az Egyház lakomájának is nevezhető, amennyiben az Egyház az a hely, amely az úrvacsora teremtménye és instrumentuma. Az Egyháznak azonban sohasem szabad a lakoma úrnőjévé válnia. Sokkal inkább a lakoma, mint úrvacsora abban őrzi meg lakoma jellegét, hogy az mint Krisztus testének, Krisztus teste közösségének lakomájaként, mint „*meal of the receiving and worshipping Church*”<sup>668</sup> ünnepeltetik. Az Úr lakomájának az Egyház lakomájához való rendeltsége elkerülné a figyelmünket, ha a lakomában csak Krisztusnak az egyesek számára adott ajándékát látnánk, és akkor is ha az Egyház magát „*selfinvented doctrines*”, „*arbitrary orders*” vagy „*autocratic practice of admission to an exclusion from Holy Communion*”<sup>669</sup> által abszolúttá tenné. A lutheránusság ugyanúgy, mint az ortodoxia és a római katolicizmus ragaszkodik az egyházi közösség és az úrvacsora közösség összetartozásának ősegyházi elvéhez. Különbséget tesz azonban az Egyház egységének értelmezésében az ortodox és a római katolikus felfogás között, amennyiben lutheri látásmód szerint az organizatórikusan bemutatható egység relativizálódik arra nézve ami Krisztus testének az életét konstituálja és ezért az Egyház egységét elegendően meghatározza.

---

<sup>668</sup> „a részesedő és imádó Egyház étkezése”, *Intercommunion*, 298.

<sup>669</sup> „magától kitalált tanok”, „önkényes egyházszervezeti formák” vagy „a szentáldozáshoz bocsátás vagy az abból való kizárás autokratikus gyakorlása” által, uo. 298.

Ez azt jelenti, hogy Jézus Krisztus Egyházában való tagság nincs egészen fedésben egy meghatározott egyházi közösségben való tagsággal. Felvetődik a kérdés, hogy a nyitott, sőt a kölcsönösen nyitott *communio* a lutheri egyházértelmezésből kiindulva ha nem is szükségesként, de mégis lehetségesként megjelenhet-e. A megnevezett teológiai-ekkleziológiai súlypontok a német lutheránusság területén a 70-es évek közepén ténylegesen érvényre jutottak. Az 1969-es evangélikus-katolikus találkozások segítségével egyes katolikus keresztényeknek egy evangélikus lutheri közösségben „*lelkipásztori megfontolás*”-ból<sup>670</sup> lehetővé vált az úrvacsorához való járulása. 1975-ben pedig a VELKD túllépte a lelkipásztori érvelési szintet. Az *una sancta ecclesia* átfogóbb, mint a felekezeti egyházak határai, és hogy Jézus Krisztus maga az, aki mint Fő a lakomához meghív. Így olvassuk a 75-ös dokumentumában, „*a szent úrvacsora evangélikus lutheri értelmezésének megfelel, hogy az Úr asztalához járulás elvben minden megkeresztelt keresztény számára nyitva áll, aki Krisztus ígérő igéjében bízva lép oda*”<sup>671</sup>.

#### e.)A református egyházak

A református eredetű egyházak általános praxisára a nyitott *communio* karakterisztikus. Így hangzik a tipikus megindoklás: az úrvacsora asztala az Úr asztala, Ő pedig nyitott „*to all who are in full communion with His Church Universal in any of its branches*”<sup>672</sup>. Jóllehet a másik formula is gyakori „*all who love the Lord Jesus Christ*” (ezt az un. szabadegyházak, a metodisták, kongregacionalisták, baptisták stb. használják a nyitott *communio* kifejezésére), a református álláspontra azonban inkább azoknak az úrvacsorához engedése jellemző, akik az *ecclesia universalis* tagjai. Mérvadó ebben a tekintetben a keresztség és a keresztény hit szubsztanciájába való bekötöttség. Jóllehet Franciaország Református Egyháza lekorlátozza ezt az úrvacsorához-járulást a nem katolikus egyházak tagjaira, ezzel a gyakorlattal szemben tipikus a Skót Egyházé, amely bizonyos körülmények okán, amelyeket nem definiál, azon egyházakat illetően, amelyek az igaz Egyház jegyeit viselik magukon, az egyesek lelkiismeretére hagyja eldönteni, hogy a Skót Egyház úrvacsora ünneplésében részt akarnak-e venni és fordítva, hogy a Skót Egyháznak egyes tagjai egy másik Egyházban áldozni szeretnének-e.

---

<sup>670</sup> *Handreichung für evangelisch-katholische Begegnungen*, 19.

<sup>671</sup> *Pastoral-Theologische Handreichung*, 8.

<sup>672</sup> „mindenki irányában, aki teljes közösségben van az Ő egyetemes Egyházával annak bármelyik ágával”, Hickinbotham, J. P., *Existing Rules and Customs of the Churches*, in *Intercommunion*, Appendix A, 384.



Ahogyan más reformátorok, úgy Kálvin is ismeri az Egyházzal való beszéd kettős módját. Először az Egyház tulajdonképpeni értelemben az „*electorum turba*”<sup>673</sup>, amely a híveket Isten kiválasztottjait minden időben átfogja. Ebben a meghatározásban Kálvin predestinációs tana hat ki ekkleziológiájára. Ebből újra világossá válik, hogy Kálvin számára az Egyház egysége nem egy elérendő célként jelenik meg, hanem egy tételezett dolog. Az Egyház lényegileg a Krisztusban kiválasztottak láthatatlan egysége. Másrészt a *credo ecclesiam* az *externa ecclesia*-ra is vonatkozik. A látható Egyház egysége mint a *vera ecclesia* egysége a *falsa ecclesia*-val ellentétben állóként jelentkezik. A *vera ecclesia* arról ismerhető fel, s itt Kálvin C.A. VII-et követi, hogy az ige hangosabban hirdettetik és meghallatik és a szentségek Krisztus alapítása szerint intéztetnek. Az evangélium Egyháza az igaz Egyház és az Egyház fundamentuma a pápai Egyházban széttört. Ezért a pápai Egyházat az *ecclesia* cím nem illeti meg, mégis elismeri a genfi reformátor, hogy a Római Egyház területén vannak keresztények és így *ecclesiae* (egyházak) az egyes közösségek értelmében. Ez az engedmény egyrészt azzal függ össze, hogy Kálvinnál a tulajdonképpeni lelki tagság az észrevehető egyháztagsággal nem minden esetben egybevágható, másrészt azzal függ össze, hogy Kálvin - mindenekelőtt a keresztség okán - a pápai Egyházban az Egyház nyomait („*vestigia ecclesiae*”) konstatálja. Különbséget tesz a látható Egyház horizontján az *ecclesia universalis* és a *singulae ecclesiae* között. Kálvin a helyi Egyházat tekintve feltétlen tanbeli egységet követel, azonban a helyi egyházak viszonyára és ennél fogva az *ecclesia universalis* egységére nézve ezzel szemben a tanbeli pluralitást legitimként ismeri el. Kálvin különbséget tesz a vallás fundamentális tanbeli részei között, amelyeket kétségtelenül tartania kell mindenkinek és a többi között, amelyek tekintetében az egyházak között véleménykülönbségek uralkodnak, azonban a hitbeli egységet mégsem tépik szét. Maga Kálvin a tanításra és a szentségek intézésére vonatkozva tolerálandó hibákról beszél, amelyek az *ecclesia universalis* közösségét nem zavarják. Mi megkíséreltük nagyvonalakban az ekkleziológiai kereteket felmutatni, amelyeken belül a református gyakorlat nyílt *communio*-ja a helyét megtalálja. Kálvinnál az Egyház mint intézmény és *populus electorum* közötti dialektikus feszültség egész ekkleziológiáján keresztülvonul. A református egyházakban a nyílt *communio* praxisa az *ecclesia universalis* horizontjában megy végbe, ennél fogva nincs eloldva az Egyház valóságától.

A katolikus Egyház egy *notae ecclesiae*-ről felismerhető része tagjainak hozzáférésük van az *ecclesia universalis* úrvacsora ünnepléséhez, így számítanak az Egyház tagjainak azok, akik meg vannak keresztelve, és az igaz hitet megvallják. A keresztség jelentősége az egyháztagságra és a keresztség és az úrvacsora közti viszony további kérdést vet föl, ezt a

---

<sup>673</sup>

Inst. IV, 1, 2.

kérdést a Faith and Order Bizottság keretében a skót presbiteriánus teológus T. F. Torrance elsőként vetette fel. Torrance az ő tanulmányában „*Eschatology and the Eucharist*” az Eucharisztia jelentőségét úgy fogalmazta meg, hogy az nem más „*as the divinely given Sacrament of unity, indeed the medicine for our divisions*”<sup>674</sup>. Az újszövetségi tanúsító helyek alapján képviseli Torrance azt a felfogást, hogy a keresztség és az úrvacsora differenciált egységet képeznek. Ez az egység a keresztségnek és az Eucharisztiaának a Krisztus eseményhez való vonatkozásán alapul, ami az Ige testté válásaként mutatkozik be. Az Ige konstituálja tehát a keresztséget és az Eucharisziát és mindkettőt egyetlen egységgé kapcsolja össze, úgy, hogy szigorúan mondván egyetlen szakramentumról, az Ige testé válásáról beszélhetünk. Mindkettő, a keresztség és az Eucharisztia „*have to do with the breaking of the Christevent into time here and now, and with our participation in the new creation*”<sup>675</sup>. Ezekben és ezek által közvetítődik a krisztus-esemény. Ennek a közvetítésnek van egy lényegi eszkatológikus dimenziója, amely a jelen és a jövő, a régi és az új teremtés közötti feszültséget annyiban átfogja, amennyiben a krisztus-eseménynek a *praesentia*-ja a keresztségben és az Eucharisziában a krisztus-misztérium *praesentia*-jaként valósul meg, amelynek a teljes leleplezése még előttünk áll. A keresztség és az úrvacsora ebben a tekintetben „*miraculous and active signs*”<sup>676</sup>, a jelzett valóságot szakramentális módon közvetítik. Az egy szakramentum két különböző momentumot fog át: a keresztséget és az úrvacsorát. Torrance a keresztségben mint „*primary escatalogical act of the Gospel*”<sup>677</sup> az Egyház számára alapvető szakramentumot látja, amelyben a Krisztus valóságba való belefűzés, a „Krisztus-testbe”, az Egyházba való inkorporáció történik. Amennyiben az új teremtés életében való részadás a bűnös világ feltételei között megvalósul, szükség van a keresztségre és az Eucharisziára, amelyben újra és újra a keresztség által adott megújul, megerősödik és megőrződik. A keresztség az eucharisztikus konfirmációt követeli, és fordítva az Eucharisztia a keresztségi inkorporációt és ezzel együtt az Egyházat, mint Krisztus testét előfeltételezi. Másrésről az Egyház a konszekrált elemek által participálódik Krisztus testében és vérében és így, az Eucharisziában válik valóságosan Egyházzá, „*a membered*

---

<sup>674</sup> „mint az Istentől kapott egység szentsége, valóban a mi megosztottságaink orvossága”, Torrance, T., in *Intercommunion*, 304.

<sup>675</sup> „Mindkettő kapcsolódik a krisztus-eseménynek itt és most időbe való betöréséhez, és az új teremtésben való részesedésünkhöz”, uo. 311.

<sup>676</sup> „természetfeletti és aktív jelek”, uo. 310.

<sup>677</sup> „az Evangélium elsődleges eszkatológikus aktusa”, uo.314.

*Body under the Headship of Christ*<sup>678</sup> és ezzel láthatóvá válik, mint Krisztusnak a történelemben való teste.

Az intercommunio szükségessége Torrance szerint a keresztség és az Eucharisztia összefüggéséből világosodik meg. Mivel a keresztségben megvalósuló, Krisztus testébe való definitív inkorporáció, az Eucharishtiában való kontinuatív megújulástól nem választható el, ezért Torrance szerint minden megkereszteltet az Eucharishtiához kell engedni. *„If Baptism means actual incorporation into the Body of Christ..., who are we to deny those so baptised renewal of their incorporation in the Body of Christ, provided that they are sincere?”*<sup>679</sup>. Torrance szerint az Egyház az Eucharishtiában válik Egyházzá. Az Eucharisztia központjában Krisztus realpraesentia-ja áll. Az Eucharishtiát nem lehet a történelemnek alávetni, *„for it is creative of history”*<sup>680</sup>. *„If the Eucharist cannot be subordinated to history or to any particular conception of order, but is the transcendent manifestation of the Son of man within history until He come in the fullness of His glory, then the Eucharist is above all the divinely given means of unity in the Church”*<sup>681</sup>. Az Eucharisztia Torrance szerint az egységet megvalósító jelként mutatkozik be, amennyiben Krisztusnak az önközlése az Eucharishtiában megteremti Krisztus testének egységét. Ebben a tekintetben Torrance szerint az intercommunio megvonásának egyetlen oka a Krisztus testében való megkülönböztetés nélküli, méltatlan részesedés (az 1Kor 11,27. 30. értelmében) lehet.

Az ökumenikus szituációra nézve is azt javasolja *„that intercommunion should come early in the approach of the Churches toward full unity in the ecumenical fellowship, for that unity can never be reached so long as the separated Churches refuse to give each other the divine medicine for their healing”*<sup>682</sup>. A nyitott *communio*-nak a református praxisa annyiban képes az ökumenikus *intercommunio*-s vitákat megtermékenyíteni, hogy arra inspirál, hogy az

---

<sup>678</sup> „egy Krisztus vezetése alatti tagolt testté”, uo. 342.

<sup>679</sup> „Ha a keresztség Krisztus testébe való tényleges inkorporációt jelent..., kik vagyunk mi, hogy megtagadjuk az így megkereszteltektől a Krisztus testébe való inkorporációjuk megújítását, feltéve, hogy szívből jövő a szándékuk”, uo. 339.

<sup>680</sup> Uo. 347. Hiszen történelemformáló ereje van

<sup>681</sup> „Ha az Eucharishtiát nem lehet alárendelni a történelemnek vagy bármiféle rend sajátos koncepciójának, hanem az Emberfiának a történelmen belüli transzcendens manifesztációjának tekintjük, míg el nem jön az Ő dicsőségének teljességében, akkor az Eucharisztia mindenek fölött az Egyházban az Istentől kapott egységnek az eszköze”, uo. 348.

<sup>682</sup> „hogy az intercommunio-nak hamarosan gyakorlattá kellene válnia az egyházak közeledésében, az ökumenikus közösségben való teljes egységük felé haladva, amely egység soha sem érhető el addig, ameddig az egymástól elszakadt egyházak visszautasítják azt, hogy egymásnak nyújtsák az isteni orvosságot gyógyulásukra”, uo. 349.

úrvacsora asztalát az Úr asztalaként fogjuk fel és az úrvacsora ünneplést az *ecclesia universilas* horizontjában vegyük észre. Ebben az értelemben a református felfogás szerint az egyetemes Egyház tagjai úrvacsorához bocsáthatók, annál fogva, hogy megkereszteltek, és az igaz keresztény hitet megvallják. Míg Torrance-nál a hitvallás dimenziója figyelmen kívül marad, a keresztségnek az úrvacsora asztala egysége szempontjából való jelentőségére vonatkozó kérdést azonban ő is felteszi.

#### A lutheri-református dialógushoz

A Lundi világkonferencia felismerte, hogy a lutheri és református egyházak közötti dialógusoknak nemcsak önmagukban lenne jelentőségük, hanem az egész ökumenikus mozgalom számára és európai szinten egy intenzív lutheránus-református dialógus kezdődött, amely 1955-1973 között zajlott. Az európai dialógus regionális és nacionális szinten Hollandiában, Franciaországban, a Szövetségi Köztársaságban és az NDK-ban vitte tovább ezeket a párbeszédet. Ezekből a beszélgetésekből bontakozott ki az úrvacsora párbeszéd Németország evangélikus egyházainak (EKD) területén, amelyben lutheránus, református és uniált teológusok vettek részt, ez a tanbeli párbeszéd 10 éves időtartam után az arnoldshaini úrvacsora tézisekkel záródott le. Ezen tézisek szerzőinek szándéka abban állt, hogy a reformáció idejének kontroverziáit, az úrvacsorával kapcsolatos bibliai tanúság döntő tartalmára való koncentrálással legyőzzék. Az európai dialógus - amelynek eredményeit a Leuenbergeri Konkordia (1973) rögzítette - jellegzetességét mutatja, hogy az egyezmény azáltal véli az egyházi közösség helyreállítását elérni, hogy az egyházak egymásnak szószék és úrvacsora közösséget nyújtanak, ami az ordinációnak a kölcsönös elismerését és az intercelebrációnak a lehetőségét is magába foglalja. Ez az evangéliumnak a megállapított közös értelmezése alapján történik. A reformációs kritériumok szerint az Egyház igazi egységére nézve csupán az Evangélium helyes tanításában és a szentségek helyes intézésében való egyetértés szükséges és kielégítő. A leuenbergeri elképzelés kiemeli a szószék és az úrvacsora közösséget és lehetővé teszi az Evangéliumra való koncentrálás által a teológiai pluralitást. Ökumenikus összefüggésben ezzel a felfogással egy modell jelenik meg, amely a maga specifikumát az ortodox és római katolikus értelmezéssel összehasonlítva abban leli, hogy az a különböző egység megvalósítások számára jogi és organizatórikus tekintetben alapvetően nyitott.

#### f.)Anglikanizmus

A teológiai sajátossága az Anglikán Egyháznak abban áll, hogy tipikusan katolikus és tipikusan protestáns, mindenekelőtt református elemeket kapcsol össze. Megfigyelhető a történelmi episzkopátushoz való ragaszkodása. Írország Egyházának önértelmezése: „*katolikus és apostoli, protestáns és református*”<sup>683</sup> *via media* Róma és Genf között. Az anglikanizmus közvetítő a katolicizmus és protestantizmus között az ökumenikus párbeszédben. A „*comprehensiveness*” azaz bizonyos fajta „átfogóság” gondolata által legitimitizálódik az Anglikán Egyház ezen szerepe. Eszerint minden egyes tanítás akceptálható, amelyik nincs nyilvánvaló ellentétben az Írással és az Egyház hitével, amely az apostoli és niceai hitvallásban kielégítő módon megállapításra került. Amit a *comprehensiveness* gondolata befelé megfogalmaz, azt az úgy nevezett „*branch theory*” kifelé irányulóan juttatja kifejezésre: „*Mindig, ahol egy Egyház a katolikus hitvalláshoz ragaszkodik és az apostoli successio-t történelmi kontinuitásban megőrizte, azt a maga jogszerű iurisdictio-ja területén Krisztus Egyházaként kell tekintenünk*”<sup>684</sup>. Ezzel egy olyan Egyházzal való látásmód adott, amelyből kiindulva a lényege szerint egy Egyháznak különböző ágai vannak, amelyek a *iurisdictio*-ra nézve önállóak, mégis valódi részei az egy Egyháznak, egymással közösségben állnak vagy közösségben akarnak állni. A *comprehensiveness* és a *branch theory* gondolatban lefektetett egyházszemlélet meghatározza az anglikán programot az Egyház látható egységének megvalósítására, amely „*Lambeth-quadrilateral*”-ként vált híressé. E szerint a program szerint az anglikánok számára az Egyház egységének megvalósítása tekintetében négy pont elengedhetetlen: a Szentírásnak, a hit zsinórmértéke szerinti elismerése, az apostoli és niceai hitvallás, a maga Krisztus által alapított szakramentumok: a keresztség és az úrvacsora, és a historikus episzkopátus. Ahol ezekben a pontokban egyetértés van, ott a látható egység megvalósításához minden rendelkezésre áll. A négy pont programja alapján többek között az *Alt-katolische Kirche* 1931-ben egy egyezményt kötött, ami a két résztvevő Egyház közötti teljes közösséghez (*full communion*) hozzájárult. Az anglikánok hivatalos álláspontja, hogy az *intercommunio* inkább az egység visszaállításának a célja, mint az eszköze kell, hogy legyen. Az anglikán áldozók a szentáldozást csak a saját egyházuk lelkészének kezéből vagy olyan Egyház lelkészétől fogadhatják, amelyek vele közösségben állnak. Az anglikanizmus területén mélyre nyúló véleménykülönbségek vannak az *intercommunio* kérdésében. Fönn áll-e az *intercommunio* lehetősége, ha a *Lambeth-quadrilateral* feltételei nem teljesülnek, és hogyha a püspökség kérdésében az említett negyedik pontban nincs egyetértés. A véleménykülönbségek történelmi

<sup>683</sup> St. Neill, *Art. Anglikanische (Kirchen-) Gemeinschaft*, in *TRE*, II, 719.

<sup>684</sup> Weissberger, H., *Die Frage nach der wahren Kirche*, 93.

gyökereiket a katolikus-református tendenciákban lelik. Az Anglikán Egyház jóllehet ragaszkodik a történelmi, apostoli *successio*-ban álló püspöki hivatalhoz, de soha egyetlen kísérletet nem vállalt azonban arra, hogy a püspöki hivatal tanbeli jelentését definiálja. A *comprehensiveness* gondolata lehetővé teszi, hogy az egyházi szolgálatot különböző módokon magyarázzák, a püspökség különböző értékelésének megfelelően:

1. mint az Egyház *esse*-jéhez tartozó, mely szerint a nem püspöki közösségek nem igaz Egyházat mutatnak be és az ő hivatali tevékenységük nem érvényes,
2. mint az Egyház *bene esse*-jéhez tartozó, mely szerint egy püspöki hivatal nélküli Egyházat nem szükségképpen kell, az igaz Egyházon kívülállónak tekinteni,
3. és mint az Egyház *plene esse*-jéhez tartozó, amely szerint egy nem püspöki Egyházat defektes Egyházként kell jellemeznünk.

Ezekhez az áramlatokhoz hozzárendelve a modern anglikanizmusban - anglo-katolikus, evanglikális, liberális tendenciák alapján - három szemléletet lehet az *intercommunio* kérdésében megkülönböztetni, amelyeket közelebbről katolikusként, reformátusként és ökumenikusként jellemezhetünk.

Az anglokatolikus szemlélet az Egyházzal, hivatalról és szakramentumról szóló klasszikusnak tekintett tanításból indul ki, és az a tétel határozza meg, hogy az Eucharisziát Istennek az ő Fiában való kiengesztelő művének örömhíre hirdetéseként kell ünnepelnie az Egyháznak, amely tartós egységben él a püspökkel és láthatóvá válik a történelmi apostoli rendhez való kapcsolatában. Ebben a szemléletben az *intercommunio* nem legitimizálható, sokkal inkább egy teljes *communio*-ra kell törekedni. Egy ilyen *communio*-nak a feltétele, amelyben a látható egység megnyilvánul, hogy a két Egyház egymást az igaz látható Egyház ágaként ismerje el, amelynek ismertetőjegye a látható egységet kifejezésre juttató és ennyiben az Egyház lényegéhez tartozó epizkopátus.

A reformátusként jellemzett szemléletmód ekkleziológiai kiindulópontját az anglo-katolikustól eltérően a lényegileg láthatatlan Egyházban veszi fel: az Isten által teremtettsége a Krisztusban újjászületetteknek a keresztség és a közös hitvallás által nyilvánosan megpecsételtetik és kifejezésre jut, s ezt az egységet a különböző egyházi organizációs formák és a különböző közösségekre való feloszlás elhomályosítja, de nem szünteti meg. Az Eucharisziának az a funkciója, hogy a már adott egységet bemutassa és elmélyítse. Az nem egy partikuláris Egyházhoz tartozik, hanem az *ecclesia universalis*-hoz van hozzárendelve. Ebből következik a nyitott *communio* követelése: az Úr asztalának mindenki számára nyitottnak kell lennie, aki mint megkeresztelt hívő a saját Egyházában jogosult a *communio*-

hoz járulásra. A kölcsönös *intercommunio* döntő aktusa az egyházi elismerésnek és újraközeledésnek.

Az ökumenikus szemléletmód, jóllehet a püspökséget, mint az Egyház *plene esse*-jéhez tartozót a jövőbeni látható egység számára szükségesnek véli, ez a felfogás mivel a nem püspöki Egyházakat nem Krisztus testén kívülállóként tekinti, nem vezet ahhoz a következtetéshez, hogy a püspöki és nem püspöki szerkezetű egyházak között nem lenne lehetséges az *intercommunio*. Sokkal inkább a kölcsönös *intercommunio*-t javasolja egy korlátozott átmeneti megoldásként, egységre vezető hatékony kegyelmi eszközként.

A Teológiai Bizottság *intercommunio* című gyűjteményes kötetében tartalmazott anglikán tanulmányok lényegében visszatükrözik a felvázolt szemléletek első és harmadik fajtáját, míg a református pozíció kevésbé jut érvényre. L.A. Hodgson az ő „*Anglicanism and Intercommunio*”<sup>685</sup> című írásában egy moderált anglo-katolikus felfogást képvisel, amennyiben egyrésről az Egyház egységére és a szentségekre vonatkozva aláhúzza a püspökség relevanciáját, másrésről azonban nem tagadja a nem püspöki egyházak szakramentumainak az értékét. Hodgson az Egyház katolicitását „*outward continuity of organisation and... inward continuity of spirit, faith and practice*”-ként<sup>686</sup> jellemzi. A külső, látható kontinuitás jele a történelmi epizkopátus.

A szent *communio*-t egy olyan hivatalviselőnek kell kiszolgáltatnia és intéznie, akit egy apostoli *successio*-ban álló püspök ordinált. Az epizkopális principium megtiltja a püspöki és a nem püspöki hivatali struktúrák egyenértékűségének elfogadását és lehetetlenné teszi az *intercommunio*-t ezek között. Másrésről Hodgson szerint nem vitatható, hogy Isten áldása a nem püspöki Egyházak szakramentumain is nyugszik: „*For every sacrament is what God makes it, and to regard any sacrament as deficient is to believe that God withholds from it the fullness of the gift which it is intended to convey*”<sup>687</sup>. Az alapelvből: „*Intercommunio is unity*”<sup>688</sup> – Hodgson itt az *intercommunio* fogalmat egy teljes *communio* értelmében alkalmazza – szükségképpen következik az *intercommunio* szigorú elutasítása, amíg az Egyház értelmezésében az alapvető különbségek nincsenek legyőzve. Az ökumenikus szituációra tekintve Hodgson a másik oldalon síkraszáll a nem püspöki egyházak szentségeinek értéke elismerése alapján egy kölcsönös nyitott *communio*-nak praxisáért, egy

---

<sup>685</sup> *Intercommunio*, 255 köv.

<sup>686</sup> „az organizáció külső kontinuitása és... a szellem (lélek), hit és gyakorlat belső kontinuitása”-ként, uo. 260.

<sup>687</sup> „Mivel minden szentség az, amivé Isten teszi azt, bármely szentséget hiányosnak tekinteni annyit jelent, mint azt hinni, hogy Isten visszatartja ajándékából azt a teljességet, amit az kifejezni hivatott”, uo. 265.

<sup>688</sup> Uo. 266.

ökumenikus összejövetel hivatalos egyházi képviselőire vonatkozóan. Az ő fellépésével egy bizonyos esetekben megengedett nyitott *communio* fenntartásával Hodgson az anglo-katolikus szemléletet a lehetséges határaiig tágította.

S. Greenslades szemlélete<sup>689</sup> döntően ökumenikus meghatározottságú, az ő véleménye szerint az adott ökumenikus szituáció az *intercommunio*-nak a praxisát megköveteli és legitimizálja. A fennálló ökumenikus közösség követeli annak eucharisztikus kifejeződését és fordítva: az Eucharisztia közös ünneplése képes a közösséget elmélyíteni és mint „*means to wholeness*”<sup>690</sup> az egyházakat a „*corporate unity*” céljához elvezetni. Az *intercommunio* a szükséges eszköz az egységre szerinte, az *intecomunio* feltételeit szerinte az anglikánok adottnak tekintik: „*There is already enough true unity of faith and practice between many of the Churches...*”<sup>691</sup>. Az eucharisztikus tanban való teljes egyetértés nem feltétele az úrvacsora közös ünneplésének, sokkal inkább elegendő lenne az Egyház intenciója arra, hogy a szakramentumot az Úr akaratával egyetértésben valósítsa meg. Ő a történelmi püspökséget a többi között egy eszköznek tekinti az Egyház kontinuitásának biztosítására és ezért lehetnek egyházak, amelyek a kontinuitást más módon vélik megőrizni, s amelyeket ezért Krisztus Egyházának részeként tekinthetünk.

Külön dokumentum tárgyalja Lundban témánkat, s mivel azóta egyetlen dokumentum sem vizsgálta ilyen kimerítően ezt a kérdést és mivel lényegi előrelépés nem történt a római-katolikus Egyház és a protestáns felekezetek között (leszámíva az egyedi eseteket, amit az I. ÖD-ban már olvashattunk), ezért az *intercommunio* kérdéskörének tárgyalásakor megelégszünk ennek közlésével, mivel tökéletesen összefoglalja a problematikát.

### **3. Az „*Intercommunio*” című dokumentum (V. szekció)**

I. Bevezetés: 1937-ben Edinburgh kimondta, hogy a szentségi *intercommunio* szükséges része egy kielégítő egyházi egységnek. A Continuation Committee azonnal felállított egy bizottságot az *intercommunio* kérdésének vizsgálatára és ezt tette a Lundi Konferencia megfontolásainak egyik fő tárgyává. Az ortodoxok nézőpontja szerint a Szent Communio az Egyháznak mint egy testnek az aktusa, ezért az *intercommunio*-t nem tartják lehetségesnek. Az ötödik fejezet tehát elsősorban azoknak az egyházaknak a nézetével foglalkozik, amelyek a szakramentális közösséget egy teljes organikus egység nélkül is el tudják képzelni. Az Egyházak Ökumenikus Tanácsában csatlakozó egyházak döntöttek amellett, hogy szorosabban társulnak egymás mellé, és együtt akarnak maradni, hogy hordozzák egymás terhét, ezért felvetik a kérdést, hogy mi igazolhatja az Úr asztalánál

---

<sup>689</sup> Greenslade, S., *Intercommunio: A personal opinion*, in *Intercommunio*, 222 köv.

<sup>690</sup> „eszköz a teljességhez”, uo. 224.

<sup>691</sup> „Már van elegendő igazi egység sok egyház hite és gyakorlata között...”, uo. 223. 44.



való megosztottságukat, a jelen történelmi szituáció (világháborúk) és főleg az Úr felhívása sürgeti az egység megvalósítását. Ha megosztottak vagyunk az Úr asztalánál, nem élvezhetjük teljesen és nem fejezhetjük ki azt az egységet, ami nekünk adatott Krisztusban.

Küszlünk sokak számára a Szent Communio nyitott kiszolgáltatása Tambaramban, Amszterdamban és Lundban bátorítást adott az Egyház istentisztelete ezen központi aktusában való ökumenikus közösségvállalásra.

II. Terminológia: A *communio* vagy *koinonia* szó a közösség egységét jelenti az Egyház egész életében. A *communio* szót sok keresztény speciális értelemben az Úr vacsorájára alkalmazza. Itt felsorolja a dokumentum a Full Communion-tól a Closed Communion-ig tartó eseteket.

James Kenedy idézi néhány képviselő felszólalását. Egyik delegátus ezt mondta: „I am disappointed we have made no progress... Clarification of terminology and common practices are not enough”. Egy lutheránus a következőt mondta: „It is depressing that no more progress has been made ... If we come too fast to intercommunion it will not help unity but will make our separations even greater. Intercommunion is the end of unity”. Ismét más hasonló módon beszél: „Our churches want more than a list of agreements and disagreements... We must show more of a response to Christ's call and will - even to crucifixion if this be necessary. It will not be easy. If we wait we may wait too long”<sup>692</sup>.

Ezt az Előkészítő Bizottság is megállapítja: „Egyházaink közül, melyekből jöttünk semelyik sem mélyült el még olyannyira a bűnbánatban, amelyből gyógyulás származhatna”<sup>693</sup>.

Az átlagéletkor Lausanne-ban 65 év volt, Lundban 30 évvel kevesebb, s talán ennek is köszönhető, hogy Lundban jobb volt a kommunikáció egymás között és nagyobb volt az együttműködés illetve a részvétel az istentiszteleteken.

III. A probléma: A jelen helyzet mindenki közös meggyőződése szerint tragikus és bűnös és ellentétben áll az Újszövetség példájával, ahol egyes számban Krisztus egy Egyházáról van szó, melyben egy a hit, egy az Úr, egy a keresztség az egy *koinonia*-val, ami a különbségeket átfogja, többes számban pedig ennek az egyetlen Egyháznak a helyi közösségeiről pl. az Egyház Korintusban, Filippiben. Az egymással ellentétben álló denominációk értelmében használt Egyház elképzelés hiányzik az Újszövetségben és attól teljesen idegen.

IV. Megelőzheti-e az intercommunio az újraegyesülést?

IV/a.

„Az igazi tragédia, szégyen és bűn nem abban áll, hogy mi nem tudunk az Úr asztalához összegyűlni, hanem, hogy mi egész egyházi életünkben egymástól elválasztva, skizmában élünk, miközben egy test akarunk lenni. Ameddig ez a szituáció fennáll, addig állandóan kell, hogy fájjon és, kell hogy érezzük ennek szégyenét,

---

<sup>692</sup> Vö. Kenedy, James W., *We That Gathereth*, A first Hand Account of the Third World Conference on Faith and Order – Held in Lund, Sweden, August 15-28, 1952, 68-69. „Kiábrándít, hogy nem történt előrelépés. Terminológiai tisztázás és közös praxis nem elég”. „Ha túl gyorsan jutunk el a felekezeti együttműködéshez, az nem segít az egységben, sőt, még jobban eltávolít minket egymástól. Az intercommunio az egység végét jelenti”.

„Egyházaink többet akarnak, mint egy listát arról, amiben egyetértenek, és amiben nem... Erőteljesebb választ kell adnunk Krisztus hívására és akarataira, akár a keresztre feszülésre is késznek kell lennünk, ha szükséges. Ez nem lesz könnyű. Ha várunk, talán túl hosszú lesz a várakozás”.

<sup>693</sup> Uo. 69.

ahelyett, hogy az intercommunio kényelmes látszatzmegoldását választanánk, mert az nem egy individuális cselekmény, hanem az Egyháznak mint egy testnek a cselekménye”.

IV/b.

A másik oldalon „Különösen a lutheránusok között vannak olyan vélemények is, melyek szerint az úrvacsora elsősorban a bűnök megbocsátásának egy eszköze, és az általános megbocsátás kegyelme nélkül a mi szétszakítottságunk bűnös szituációja nem győzhető le. Ebben az értelemben az egység mint szeretet a Szent Communio gyümölcse”.

V. Az eltérő szentségtanok, mint az intercommunio egyik akadály

A különböző egyházak az úrvacsora szakramentuma alatt mást értenek, ezért egy közös részvétel abban nem egy valóságos koinonia-t jelentene, hanem hamis tények felszínes eljátszása lenne. Bizonyos ökumenikus konferenciák alkalmával gyakorolt nyitott communio-ra összejöttek nem egy homogén tömeget képeztek és nem birtokolták a hitben való egységet arra vonatkozóan, amit tettek. Ezt a problémát főleg bizonyos lutheránusok, a keleti ortodoxok és az anglo-katolikusok érezték fájdalmasnak. Szerintük az intercommunio, bizonyos sürgős esetektől eltekintve egy mesterséges és tisztességtelen kompromisszum lenne.

Fontos példája az eucharisztia-tan eltérésének a kontinens lutheránus és református egyházai közötti különbség. A lutheránusság számára nem lényegi az egyházszervezetről alkotott felfogás. Egy lutheránus egyháznak lehet is püspöke és nélkülözheti is azt, igénybe veheti lelkészei ordinálásánál a kézfeltételt, beleállva a megszakítatlan apostoli successio-ba, de el is tekinthet attól, viszont nagy hangsúlyt fektetnek az Egyház egységéről és az úrvacsora közösség elveiről való alapvető egyetértésre. Egy lutheránus számára lényeges, hogy higgye, hogy az úrvacsora szakramentumában Krisztus teste és vére valóságosan jelen van az elemekben, elemekkel és az elemek alatt (in, mit und unter). Azonban az ebben a pontban mutatkozó tanbeli eltérést nem minden lutheránus hangsúlyozza egyöntetűen erősen és ezért más protestáns egyházakkal való intercommunio kérdésében tekintélyes különbségek vannak a lutheránus egyházak praxisában. A reformált vagy kálvinista egyházak az eucharisztia-tan ezen különbségeiből sokkal kevésbé csinálnak ügyet, mert ők nem is vallják az elemekben elemekkel, elemek alatti valóságos jelenlétet, csupán annyit, hogy Krisztus teste és vére a befogadó hite számára igazán és valóságosan jelen van.

A tanbeli eltérések másik fő témája, hogy az Eucharisztia áldozat-e. Egyes egyházak Krisztus teste és vére áldozatának tartják, mások tagadják ezt. A protestánsok számára az úrvacsora szakramentuma a kegyelem hatékony eszköze és a legnagyobb megbecsülésre méltó, de nem beszélnek az eucharisztikus áldozatról, szemben bizonyos anglo-katolikusokkal és az ortodoxokkal, akik nemcsak kegyelemeszköznnek tekintik, amelyben Krisztus az Egyház hite számára valóban jelen van, hanem egy áldozatnak, melyet az Egyház Krisztus áldozatával egyesülve az oltáron bemutat, ennél fogva az Krisztusnak a Golgotán egyszer s mindenkorra történt áldozatának és az állandó (megmaradó, tartós) áldozatnak a szentségi jelenvalóvá tétele, melyet nagy Főpapunk a földi lepel alatt a mennyei oltáron bemutat.

Nemcsak az ortodox, hanem az anglo-katolikus eucharisztia-tan is nagyon különbözik attól, amit a késő középkorban a „szentmiseáldozat” fogalmon értettek, és amire a reformáltak oly hevesen reagáltak (pl. az anglikán XXXI. cikkely). Másrésztől azt is látnunk kell, hogy a központi protestáns tradíció soha nem redukálta pusztá szimbolikus megemlékező ünnepléssé azt. Egyik oldalon Anglia Egyházának liturgiája Krisztus áldozatának megemlékezéseként (Gedächtnis) tekinti az úrvacsorát „az ő drága halálának tartós megemlékezéseként az ő újra eljöveteleig”. Másik oldalon a reformációs tradíciójú egyházak a szakramentumnak nemcsak az Istenre, hanem az emberre irányuló oldalára is nagy nyomatót tettek, amikor

szembefordultak a „szentmiseáldozattal”. Azt fejezték ki, hogy az istendicsőítésnek csak lehetséges áldozata ez a szentség, de ez az emberi oldalon múlik. Skócia Egyházának Book of Common Order-ében (1940) ezt olvassuk: „Lelkünk és testünk legyen számodra ésszerű, szent és élő áldozat”. A metodisták és a reformációs egyházak keresztyeinek nagy része (beleértve a presbiteriánusokat, baptistákat és kongregacionalistákat) valójában egyetért abban, hogy a szentségben valóságosan jelenlévő Krisztus minket a hitben az ő örök áldozatával egyesít, azért, hogy az ő érdemeire hivatkozzunk és benne részesedhessünk. Az anglikán közösség tagjai között pl. az eucharisztia-tanban mutatkozó eltérések ellenére is intercommunio áll fenn, ez jelzi azt, hogy az egymástól elszakadt egyházak közti intercommunio kérdésében még ennél is nagyobb nehézséget jelent az egyháztanuk eltérése, de még annál is nagyobb az egyházszervezetek különbözősége.

#### VI. Az egyházszervezet különbözősége mint az intercommunio akadályai

Svédország lutheránus egyházai pl. püspöki ordináció által megszakítatlanul biztosított successio-hoz ragaszkodnak, mégis communio-ban állnak más országok minden lutheránus egyházával, attól függetlenül, hogy azok ilyen successio-ra igényt tartanak-e ill. van-e náluk püspöki szentelés egyáltalán. A fő akadály a lutheránusok számára a szentségtanok eltérése. A keleti ortodoxok, az ókatolikusok és sok anglikán nem tudnak elfogadni a tanítás és az egyházszervezet közt ekkora eltéréseket. Számukra a püspöki hivatal nemcsak Krisztus Egyházának bene esse-jéhez tartozik, hanem annak esse-jéhez és az apostoli successio-ban álló püspökség az egész szentségi rendnek lényegi része. Ezen szemlélet szerint a Szent Communio-t csak az képes celebrálni, akit ordináltak és csak az fogadhatja azt, akit az adott Egyház érvényes rendje szerint konfirmáltak. Az, hogy az egyik Egyház a másik szenteléseit érvényesnek ismerje el nemcsak lényegi dogmatikus egyetértést, hanem a püspöki ordinatio által garantált megszakítatlan apostoli successio-t követeli meg. A dél-indiai egyházak (melyek nem rendelkeznek püspöki szenteléssel, és sok nem-püspökileg ordinált lelkészük és meg nem konfirmált hívük van) 1947-es kialakulása óta Anglia Egyháza döntött abban, hogy ezekkel az egyházakkal, csak ún. korlátozott communio-ban állhat. Canterbury érseke 1946. nov. 3.-i beszédében az Anglia Egyháza, anglikai szabadegyházak és Skócia Egyháza közti bizonyos fokú intercommunio kérdésének összefüggésében felvetette a javaslatot, hogy „minden egyes püspöki és nem-püspöki közösség a maga különös hivatali hatalmának egészét a másik közösség minden lelkészének átruházná, akik azt fogadni akarnák”.

Van egy olyan értelmezés (ortodox, anglo-katolikus), hogy azok az egyházak, melyek az apostoli successio-val az említett értelemben nem rendelkeznek, valójában nem is egyházak; nem részei a természetfeletti intézménynek (institutio), mely által a szentségi kegyelem árad, mert szenteléseik nem érvényesek, és a szakramentális rendszer teljes egészében az érvényes szentelésektől függ. A nem-püspöki egyházak ezért jöllehet igazi krisztusi közösségek és istentiszteleteiket a legnagyobb tisztelettel tekinthetjük kegyelemeszközöknek azok számára, akik azokban részt vesznek, azonban az ezekben az egyházakban nyújtott szakramentumok valójában egyáltalán nem szentségek. Ezen nézet szerint kizárt az intercommunio a nem-püspöki egyházakkal.

Azután egy másik nézet (pl. anglikánok) az apostoli successio-t nem egyetlen döntő pontnak tekinti abban, ami egy Egyházat konstituál, hanem a többi között egy elengedhetetlen elemnek, ezért a nem-püspöki egyházakat „nem tökéleteseknek” tekinti, mert nem hordozzák minden elemét az Egyháznak, de nem mondja azt, hogy azok nem lennének egyházak.

Nem reménytelen a helyzetünk, mert Isten nem köti magát pusztán a saját maga által alapított kegyelemeszközökhöz, hanem más módon is közölheti azt.

## VII. A communio-val egybekötött istentiszteletek problémája az ökumenikus összejövetelek alkalmával

A heti vagy napi áldozáshoz szokott résztvevők a hitvallásuk szerinti legközelebbi templomban áldozáshoz járulhattak. Úgy tűnt, hogy egyetértés van abban, hogy testvérületek, mint pl. az Egyházak Ökumenikus Tanácsa vagy Christliche Studenten-Weltbund, mint ilyenek nem tarthatnak saját úrvacsora istentiszteletet, mert nem egyházak, mégis ezeknek a testvérületeknek az élete nem lehet teljes a Szent Communio nélkül, ezért megvalósították a konferencia programjában, hogy az egyes egyházak saját tagjaik és azok számára, akikkel intercommunio-ban állnak communio-val egybekötött istentiszteleteket tartsanak. Három lehetséges út van. Az első, hogy minden denominatio a saját tagjainak külön úrvacsora istentiszteletet tart. Az egyidejű istentiszteletek elrabolják azt a lehetőséget, hogy gazdagodjunk a másik Egyház tradíciója által és, hogy valóban ökumenikus istentiszteleteket tartsunk. A második, hogy nem egyidőben vannak különböző tradíciók szerint az istentiszteletek, de engedélyezett azokon a Szent Communio-ban nem részesülők jelenléte is és egyes alkalmakkor a lelkész mindenkit meghívhat a Szent Communio-hoz. Hátránya, hogy nem minden Egyház tagjainak engedélyezett a részvétel más felekezetű istentiszteleten és nem minden Egyház lelkészei jogosultak az általános felhívásra, hogy mindenki járuljon az Úr asztalához. Az elmúlt években nehézségek merültek fel ezzel kapcsolatban, pl. egyesek a szakramentum profanizálásának veszélyét látják abban, ha pedagógiai célból a saját tradíció másokkal való megismertetésének helyévé tesszük. Mások azt mondják, hogy a nem áldozók jelenléte a szakramentum igazi lényegével ellentétben áll. A harmadik a szakramentális bőjt, amivel kinyilvánítjuk a tényleges egység hiánya felett érzett fájdalunkat. Ez csak a gyakori áldozóknak jelent bőjtöt. Ez a harmadik módszer annyi hátránnyal jár, hogy mindeddig nem kísérelték meg ökumenikus összejöveteleken.

## VIII. A következtetések összefoglalása:

Az ugyan nem a Bizottság feladata, hogy praktikus lépéseket javasoljon, de konklúzióit össze kell foglalnia, miben jutott a diszkussziók során egyetértésre és milyen véleménykülönbségek maradtak. Egyetértés van abban, hogy az EÖT tagegyházai elismerik 1. egymásról, hogy azok valamilyen értelemben Krisztus Egyházának valóságában részesednek, 2. hogy az egy, szent, katolikus, apostoli Egyháznak a világban látható egységnek kell lennie, ezért az egység hiánya önmagában bűnös állapot, 3. hogy ezen egység hiánya a legfájdalmasabban az Úr asztalánál nyilvánul ki, 4. hogy ezen szakramentum értelmezésében a teológiai eltérések ellenére egy fundamentális egység uralkodik, abban, hogy az Úr szakramentumát mindenütt az alapítási szavak határozzák meg és mindenütt Krisztus halálának emlékeztetének és az Ő teste és vére szakramentumának tekintik, amelyben Ő valóságosan jelenlévő, azért, hogy magát nekünk adja, miközben minket önmagával és az Ő örök áldozatával a kenyér és a bor általa meghatározott elemei elfogyasztása által egyesít.

Nem értünk egyet abban, hogy az intercommunio és intercelebratio megelőzheti-e az egyházak közötti teljes egységet, vagy csak már meglévő teljes egység keretein belül gyakorolható. Nincs egyetértés abban sem, hogy milyen elvek mentén lehetséges intercommunio és mik annak jogos akadályai (szentségtan, egyháztan, egyházszervezet).

Végül kijelenthetjük, hogy sokat tanultunk egymástól, de sok reményünkben csalódtunk is, ezért bűnbánatra kész lelkültre van szükségünk.

#### ***4. Az intercommunio témájának előfordulási helyei a Lund utáni dokumentumokban***

##### **Montreal 1963**

A Montreali (1963) konferencia lemondott az intercommunio tematikája alapvető problémájának egy megújított elgondolásáról. A dokumentum inkább az ökumenikus konferencia során lévő úrvacsora istentisztelet kérdésére korlátozódik.

##### **EÖT/RK dialógus 1966-os dokumentuma**

Az EÖT konkrét javaslattal áll elő 1966-os dokumentumában:

Egy hosszabb találkozó során ezért javasolt legalább két úrvacsora istentiszteletet tartani: egyet, amelyet olyan Egyház rendez, amelynek ordo-ja más keresztények meghívását megengedi, és egy másodikat, amelyet egy olyan Egyház rendez, ami ökumenikus rendezvények során arra kötelezett, hogy a communio-t saját egyházának tagjaira korlátozza. Lehetőség szerint minden résztvevőnek jelen kellene lennie

(Eöt 1,2)

A Hit és Egyházszervezet Bizottság Löweni ülésének (1971) tanulmányi dokumentuma:  
Intercommunio vagy közösség?

##### Az eucharishtiában való közösség útja

Előszó. A párbeszéd előrehaladása során egyre fájdalmasabban vesszük észre hogy nem vehetünk részt közösen az Úr asztalánál. Az Edinburghi világkonferencia 1937-ben és a Lundi 1952-ben az intercommunio kérdésével részletesen foglalkozott. Az utolsó világkonferencia Montrealban 1963-ban a munkát egy konzultációval vezette tovább, melyet közösen az EÖT ifjúsági szakmacsoportjával közösen vitt keresztül (1961-ben), és ami az ökumenikus rendezvények alkalmával ünnepelt úrvacsora istentiszteletekkel foglalkozott. Azóta ezt a problémát már nem közvetlenül a Hit és Egyházszervezet Bizottsága tárgyalja. Azóta azonban már sok minden történt, a probléma korábbi analízisei már nem egészen találók, a Lundi konferencia által javasolt terminológiát pedig felül kell vizsgálni, revideálni kell. (vö. II. melléklet). Az EÖT plenáris ülése Uppsalában megbízta a Hit és Egyházszervezet Bizottságot, hogy újra foglalkozzon ezzel a kérdéssel. Ez a dokumentum ennek az új fáradozásnak az első eredménye és ez egy konzultációból nőtt ki magát, amelyiket 1969-ben Genfben tartottak.

1. Az út jelenlegi stádiuma. Mivel az Eucharisztia az Egyház Krisztusi hitének és életének a középpontjához tartozik ezért szükségképpen az ökumenikus mozgalom középpontjában áll. Az intercommunio kérdésében két ellentétes pozíció figyelhető meg. Az egyik szerint az Eucharisztia az Egyház egységének jele és valósága. A másik szerint az Eucharisztia nemcsak jele az egységnek, hanem egy Isten által adott eszköz, ami által az egysége kegyelmét ajándékozza. Ez a dokumentum abból a paradoxonból indul ki, hogy mindkét pozíciót messzemenően helyesnek ismeri el és megpróbálja megtalálni a módját, hogy ezeket hogyan kell érteni és gyakorolni. Az ökumenikus mozgalom különösen a Római Katolikus Egyház belépésével jelentősen kiszélesedett, amíg a múltban a tradícióknak csak bizonyos számát foglalta magában, ma a vitákban a krisztusi

egyházak egész spektruma képviselve van és ez azt jelenti, hogy a kérdést végre maga teljességében lehet tekinteni és tárgyalni. Az egyházak közötti teológiai diszkussziók az ekkleziológiával kapcsolatban előrehaladtak és új lehetőségekhez vezettek. Legyőzhetetlennek tűnő akadályok megfontolásra kerülhetnek ennek fényében (III. melléklet). A keresztény egzisztencia korporatív lényegének egy új tudata keletkezett, egy olyan értelmezés, mely szerint az Eucharishtiában való közösség nemcsak egy Istenhez való kapcsolat, hanem a keresztény testvérekhez való kapcsolatot is magában foglalja. Ezen fejlődéseknek alapján néhány Egyház felülvizsgálta alapvető beállítottságát. Így pl. (vö. II. Vatikáni zsinat UR vagy a Lambeth-konferencia javaslatai). Az Eucharisztia közös ünneplésének a kérdése ezután már nem szűkíthető le az akadémikus diszkussziókra, vagy az ökumenikus rendezvények során ünnepelt istentiszteletek problémájára.

Egyre inkább helyi szinten lesz ez a probléma felvetve, ahol sok keresztény együtt él és ahol egy belső nyomásra a keresztények egymáshoz növése elvezetett oda sok közösséget, hogy együtt ünnepeljék az eucharisztikus ünnepet, amely az egyházaik eucharisztikus ordo-ja szerint nem megengedett. (...)

### III. A praxis útközben.

A közös eucharisztikus gyakorlattal kapcsolatos kérdéseket nem meríti ki az intercommunio fogalma. Nagyobb területről van itt szó. Jobb fogalmakat kellene találnunk, mert az intercommunio többértelművé vált és olyan fogalmakat kellene találnunk, amik jobban kifejezik az ekkleziológikus vonatkozást. Az első és legfontosabb javasolt fogalom a közösség (communio). Ez az ökumenikus mozgalom elérendő célját jelzi s miközben a Krisztustól akart közösséget írja le, a következő fogalmakra utalt a szétszakítottság anormális szituációja miatt.

Az első a *Zulassung* (odaengedés, odabocsátás). Amikor az egyik Egyház a másik Egyház tagjait az eucharisztikus ünnep során az Úr asztalához engedi. Három verzió figyelhető meg:

a/ korlátozott odaengedés (begrenzte Zulassung) b.) Általános odabocsátás c.) Kölcsönös odabocsátás.

## Dombes 1971

A Dombes-i csoport kimondja, hogy „akik az itt megvallott hitet elsajátították, az Eucharishtiával kapcsolatos tanításra hivatkozva, azoknak nem szabadna megvonniuk az Eucharishtiához való bocsátást (odaengedést) egymástól” (Nr. 39). Megjegyzem, hogy bár evangélikus teológusok római katolikus teológusokkal egyetértésben mondták ki ezt az optimista álláspontot, azt az Egyház hivatalos tanításában nem tette magáévá, és úgy tűnik, hogy az ÖD I.-ben található kitétele „ha kifejezi az Eucharishtiára vonatkozóan a katolikus hitet” maga. Az Egyház az Eucharishtiából él című pápai enciklika értelmezi (valószínűleg reagálva a téves értelmezésekre), mely szerint ennek a hitnek azt is magába kell foglalnia, hogy az érvényes Eucharishtiához érvényesen szentelt lelkész is kell. Azonban a Dombes-i dokumentum maga is megállapítja, hogy a teljes eucharisztikus közösség megvalósítása végett, még további megegyezések szükségesek a szentségi jelenlét tartamára és az egyházi hivatalban való apostoli *successio* pontos formájára vonatkozóan (Nr. 37), (Dombes 1971).

## Lima 1982

Az Accra papír az intercommunio kérdését is magába foglalja még, de ez a Limai szövegben már teljesen hiányzik. Az intercommunio helyett a dokumentum az utolsó mondatában arról beszél, hogy egyes egyházak megengedik az eucharisztikus közösségnek nagyobb mértékét egymás közt elérni.

## EÖT/RK dialógus, 1990

Az EÖT dokumentumában a protestáns tagegyházakra nézve örömmel állapítja meg:

„az EÖT tagegyházai között is a közösség különböző foka képződött, sok esetben beleértve az eucharisztikus vendégbarátságot az időleges úrvacsora közösséget és a szószék és úrvacsora közösséget” (EÖT lokális 1990, 32. pont).

## RK/Malankar dialógus 1990

Ennek ellenpontosításaként ugyanebben az évben kimutatható azonban még a római-katolikus és Malankár Szír Ortodox Egyház vonatkozásában is (ahol pedig nem lenne olyan komoly teológiai akadály, mint a protestánsokkal szemben) a felfogás meglepő szigora: „Miután valaki olyannal házasodik meg, aki nincs ebben a *communio*-ban, ezután nem járulhatnak az eucharisztikus *communio*-hoz... A hitben való egység szükséges feltétel az Egyház szakramentális életében való közös részesedéshez és különösképpen az Eucharisztia közös ünnepléséhez” (RK-Malankar 1990, II mell. 3.).

## Santiago 1993

17. Mindeközben a növekvő teológiai konvergencia az Eucharisziára nézve még nem érte el azt a fokot, ami minden egyháznak megengedné az eucharisztikus közösséget. Ennek mégis minden keresztény számára egy komoly szándéknak kell lennie.

(Santiago)

### 5.) Következtetések

Megállapíthatjuk tehát, hogy az *intercommunio* kérdésével való kezdeti lelkesült foglalkozás lángja Lund (1952) óta elhalt, Löwenben 1971-ben még egyszer fellángolni látszott, de azóta gyakorlatilag az eredménytelenség kudarca miatt szunnyad (a protestáns és az ortodox ill. római katolikus felekezetek között).

A Hit és Egyházszervezet bizottság 1952-es Lundi konferenciája sürgető témaként tűzte ki az *intercommunio* megvalósítását, amihez a világháború borzalmai is ösztönzést adtak. Külön dokumentumot szentel az *intercommunio* kérdésének (címe: *Intercommunion*). Az 1963-as Montreali konferencia lemond arról, hogy az *intercommunio* kérdését tematizálja, csupán egy ökumenikus találkozó alkalmával tartott közös istentisztelet kérdésével foglalkozik. Az 1971-es Löweni ülés egyik dokumentuma, ami *A keresztség, konfirmáció és Eucharisztia* címet viseli felveti azt a problémát, hogy ha az úrvacsorához való közvetlen odaengedést későbbre

tesszük, akkor az ezt sugallja, mint hogyha Krisztus testébe való beletestesülés még nem történt volna meg teljes értelemben a keresztségben. Löwenben 1971-ben egy új terminológiát dolgoznak ki, mert az *intercommunio* szó közben alkalmatlanná vált, hiszen a *communio* egyre inkább az ökumenikus mozgalom elérendő célját kezdte jelenteni, ha tehát még nem beszélhetünk *communio*-ról, akkor nem beszélhetünk *intercommunio*-ról sem. Ezért az *intercommunio* fogalmat a *Zulassung* (odabocsátás) fogalommal helyettesítették. A Löweni dokumentum újra tematizálja az *intercommunio* kérdését és részletesen foglalkozik vele. Az 1971-es Dombesi csoport úgy ítéli meg, hogy „*akik az itt megvallott hitet elsajátították, az Eucharisziával kapcsolatos tanításra hivatkozva, azoknak nem szabadna megvonniuk az Eucharisziához való bocsátást egymástól*” (Nr. 39). A dokumentum úgy tekintette magát, hogy az Eucharisztia tanban egy olyan konszenzust talált, amely elegendő feltétel az *intercommunio* megvalósításához. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy a Szentatya *Az Egyház az Eucharisziában él* című enciklikájában értelmezi az I. Ökumenikus Direktórium (1967) által szabott feltételeket, melynek megtartásával rendkívül súlyos esetben különvált testvéreink is az Oltáriszentséghez járulhatnak, ezek között ott szerepel az a feltétel, hogy ha kifejezi az „*illető szentségre vonatkozó hitet, amelyet a Katolikus Egyház vall*”. Itt a Szentatya nem tekinti elegendőnek, ahogyan a *Dombesi nyilatkozat* teszi, hogy a *realpraesentia*-ról és az Eucharisztia áldozati jellegéről alkotott felfogásban bizonyos egyetértésre jussanak, hanem ezt írja: „*gondosan ügyelni kell a föltételekre... ugyanis a szentségekre vonatkozó egyik vagy másik hitigazság - köztük a szolgálati papság szükségessége a szentségek érvényességéhez – elutasítása a szentséget kérőt alkalmatlanná teszi az érvényes vételre. És viszont, a katolikus hívő nem áldozhat olyan közösségben, amelyben nincs érvényesen szentelt papság*” (UR 22).

A szent cselekményben való közös részvételt nem szabad olyan eszköznek tekinteni, amely válogatás nélkül alkalmazható a keresztyének egységének helyreállítása érdekében. Ez a közös részvétel elsősorban két elvtől függ: az Egyház egységének kifejezésétől és a kegyelemközlő eszközökben való részvételtől. Az egység kifejezése általában tiltja a szentségekben való közös részvételt; a kegyelemközlés néha ajánlja (UR 8; 37).

Ezért az apostoli folytonosságban benne álló ortodox testvérekkel a kegyelem közvetítés alapján bizonyos jól meghatározott esetekben elfogadja az *intercommuno*-t. Az Eucharisztia ugyanakkor Krisztus által létrehozott reális egységet jelzi is, Krisztus Egyházának látható egységét, melyet nem veszíthet el (LG 3; UR 4).

Nagyszerűen foglalja össze a Szentatya az imént említett két aspektust, amikor azt mondja *Az Egyház az Eucharisziából él* című enciklikájában, hogy mivel a láthatatlan *communio* föltételezi a kegyelmi életet, ezért a láthatatlan kötelék épsége súlyos erkölcsi kötelessége a



keresztény embernek, aki áldozni akar. Ugyanakkor a 37. pontban ezért emeli ki az Eucharisztia és a gyónás szoros egymáshoz tartozását. A 38. pontban ír arról, hogy az ez egyházi *communio* látható is és „*az Egyház közösségébe azok épülnek be teljesen, akik Krisztus Lelkének birtokában az Egyház egész berendezését, benne az üdvösség minden eszközét elfogadják és látható közösségben – a hitvallás, a szentségek, az egyházkormányzat és az egyházi közösség kötelékeivel – kapcsolódnak Krisztushoz, aki az Egyházat a pápa és a püspökök által kormányozza*”. (LG 14).

Az Eucharisztia ünneplésének föltétele eszerint, mivel az a *communio* legfőbb szentségi megnyilvánulása az Egyházban, „*hogy a communio látható kötelékei is sértetlenek legyenek*”.

A 38. pontban ezt mondja a Szentatya: „*lehetetlen megáldoztatni olyan személyt, aki nincs megkeresztelve, vagy aki elveti az Eucharisztia misztériumának teljes igazságát. Krisztus az igazság és tanúságot tesz az igazságról (vö. Jn 14,6; 18,37). Testének és vérének szentsége nem tűr hamisságokat*”.

1971-ben Löwenben az *intercommunio* kérdésének újratárgyalásához az aktualitást az adta, hogy az úrvacsora *koinonia* karakterét teológiailag egyre gazdagabban világították meg, amely új perspektívába állította a kérdésünket, másrészt helyi szinten az ökumenikus kontaktusok a sürgősség nagy fokát eredményezték, harmadrészt pedig az 1968-as Uppsalai plenáris ülés a keresztények világért való felelősségét hangsúlyozza, ami nyomásként és sürgetésként hatott ezen kérdés megoldására nézve.

1974-ben az Accrai dokumentum még újra foglalkozik a kérdéssel, a Limai dokumentumban azonban már teljesen hiányzik, s a későbbi dokumentumok csak megemlítik adott esetben, vagy meg sem említik ezt a problémakört. Ennek oka abban található, hogy a kezdeti lelkesedés, amelyet történelmi körülmények és új remények tettek sürgetővé lelohadt, annak láttán, hogy a felekezetek felismerték, hogy az előttük álló út sokkal hosszabb lesz, az egyházak között sokkal mélyrehatóbb különbözőségek vannak a tanítás terén.

## **B.) Realpraesentia**

Az 1927-es Lausanne-i konferencián a római katolikus vélemények semmilyen szinten nem jelentek meg. Itt még olyan szélsőséges megközelítések láthatók, hogy a kongregacionalista Bartlett még azt mondhatja, hogy azokkal az egyházakkal, amelyek egy realisztikus úrvacsora felfogást képviselnek, az úrvacsora közösség kizárt. Mivel a *realpraesentia* gondolatában egy *hellenista* jövevény gondolatot látott, de a személyes megélés összefüggésében egy szubjektív

antropológiai, pszichológiai alapon megengedhetőnek tartja az úrvacsora közösséget protestánsok és katolikusok között, de a tanítás alapján nem.

Ezen a konferencián még Zwingli felfogása dominál, és az úrvacsora magját lelki eseményként identifikálták. 1937-ben az Edinburghi konferencia már azt állapítja meg, hogy egyetértés van hitünkben Krisztus realpraesentia-val kapcsolatban. Krisztus jelenlétét lelki jelenlétként mutatja be, *szubsztanciális realpraesentia*-ról nincs szó. Minden egyes definíciós kísérletét a *modus essentia*-nak szükségképpen el kell vetni. A *realpraesentia*-nak az Eucharisztia és Egyház kapcsolatának szempontjából való jelentősége nem elhanyagolható. Miért? Ezzel kapcsolatban egy jó megközelítést találhatunk 1952-ben Lundban, ahol arról olvasunk: az idealizmus és a modernizmus minden külső cselekvés értékét lebecsülte és a pietizmus is csak a belső megtérést hangsúlyozta. A hit azonban az egész embert átfogja, a testi, lelki, szellemi embert. Isten nemcsak lelket, hanem embert teremtett. Stählin szerint „Krisztus *realpraesentia*-ja” minden liturgia alaptörvénye. Még Lausanne-ban az Eucharisztia pusztán *Verbum visibile*-ként jelenik meg addig Stählin már arról beszélhet Lundban, hogy az ígét is inkább quasi-szakramentális módon kell tekinteni, mert azon keresztül Isten ahhoz az emberhez beszél, aki testet és lelket, szellemet foglal magában. A teremtő Lélek nem korlátozódik arra, amit lelkinak nevezünk. Ezért megállapíthatjuk, hogy a szentségekkel kapcsolatban a múltban sokszor felelőtlenül alkalmazták a mágikus kifejezést, pedig a mágia nem az isteni hatalomnak az anyaggal való kapcsolatában áll, hanem az emberi kísérletben, hogy efelett a hatalom felett rendelkezzen és pedig materiális eszközökkel.

A János Evangéliummal kapcsolatos fejtegetésünkben is kihangsúlyoztuk, hogy mennyire döntő, hogy a doketistákkal szemben az üdvösségnek testi - lelki emberhez való elérkezését védelmébe vegye azáltal, hogy a szentségek külső, érzékelhető alkalmazásának üdvösséghez való szükségességét is kihangsúlyozza.

Egy olyan gondolkodásmód mögött, amely a szentségeket spiritualizálni törekszik egy olyan téves isten-kép áll, amely egy Teremtő Istent ugyan el tud fogadni, aki láthatatlan szellemi módon teremt kapcsolatot az emberiséggel, de a megtestesült Krisztust nem. Krisztusnak az úrvacsorában való *praesentia*-ja gondolatát annyiban mélyítette el a Lundi dokumentum, hogy ezt a *praesentia*-t üdvösséggel teljességgént (*heilsvolle*) mondta ki.

Az 1971-es *Dombesi nyilatkozat* pedig már egészen odáig jut, hogy lényegében a *transubstantiatio* tanát tükrözi vissza, amikor Jézusnak ebben a szentségben való valóságos, élő és hatékony és tevékeny jelenlétéről beszél (Nr. 17), amely jelenlét objektív és nem függ az egyesek hitétől (vö. Nr. 18), finom kifejezésekkel próbálja elkerülni, mint a spiritualizmus, mind pedig a nyers materializmus veszélyét.

Krisztus jelenlétét kapcsolja a kenyér és a bor elemeihez, ami az eddigi dokumentumokban ilyen direkt módon nem volt jellemző, amikor a 19. pontban azt mondja, hogy „*a kenyér és a bor jele alatt adott realitás az ő teste és vére*” hozzáfűz egy megjegyzést, hogy „*ez nem jelenti azt, hogy Krisztus a kenyérben és borban lokalizálható lenne, vagy hogy azok fizikailag, kémiaiilag megváltoznának*”.

A Norwichi nyilatkozat 1973-ban nem tesz a Dombesi nyilatkozathoz hozzá új tartalmat, az 1973-s Strassbourg-i jelentés pedig csupán összefoglalja az eddig elért eredményeket. Újabb szempont jelenik meg 1967-ben Bristolban, ahol azt olvassuk: „*a Lélek az, aki Krisztust a mi Eucharisziánkban valóságosan megjeleníti és őt nekünk adja az alapítási szavak szerint a kenyérben és a borban*”. Ezzel a mondattal Bristol a keleti epikletikus tradíciót és az alapítási szavak inkább nyugati hangsúlyozásával összekapcsolja. Első alkalommal jelenik meg a Hit és Egyházszervezet dokumentumaiban, hogy Krisztusnak az úrvacsorában való *realpraesentia*-ja megvallása az elemekhez kapcsolódik. De ebből kiindulva a vitatott konszekrációs problémára is egy megoldási javaslatot tartalmaz a dokumentum az Eucharisztia epikletikus karakterének hangsúlyozásával.

Az 1971-es Dombesi nyilatkozat már kimondhatja, hogy egyetértés van abban, hogy Krisztus testének vérének jelenléte nemcsak a vétel pillanatára korlátozódik. A különbözőség a *realpraesentia* tartama, az elemek betegek számára való megőrzése, a szentség imádása, a helyből való áldozás és a *transubstantiatio* kérdése. Az ezt követő dokumentumokban egy kényes dilemmázás figyelhető meg, hogy kifejezetten összekapcsolják-e Krisztusnak a jelenlétét az elemekkel, illetve mennyiben tegyék ezt, vagy pedig Krisztus jelenlétét csupán az ünnep egészére vonatkoztassák.

Az evangélikusok érdekes módon szükségesnek tartják, éppen hangsúlyozva az elemek és a *praesentia* közötti összefüggést, különben az úrvacsora sajátos propriumát elveszítené.

1974-ben az Accrai dokumentum megállapíthat már egy lényegi egyetértést az egyházak között, abban a tekintetben, mely szerint az Eucharisztia lényegileg a közösségben való vételre van meghatározva. Az Eucharisztia ünneplés gyakoriságát érintő javaslatokat is a legtöbb állásfoglalás üdvözölte. Itt tehát megfigyelhető, kitapintható, hogy a *realpraesentia* elszigetelt értelmezése mely odáig vezetett pl. a Katolikus Egyházban, hogy figyelmen kívül maradt az Eucharisztia *communio* aspektusa, és X Pius apostoli buzdításáig nagyon ritkává vált a szentáldozás, most a *realpraesentia* az egész eucharisztikus összefüggésben a lakomának és Jézus Krisztus áldozatának az összefüggésében kap helyet.

A reformátusok nem igénylik az elemek és a *realpraesentia* közötti összefüggés kihangsúlyozását, azt mondják, hogy az objektív megmeregítéssel szemben a „*hangsúly azon a tényen van, hogy az élő Úr személyesen jelen van (Nr 70), és segítségünkre siet az eredeti*

*biblikus gondolkodásmód, hogy az Eucharisztia esemény - karakterét elmélyültebben felismerjük*”. (Die Gegenwart 1977, 2.2.1).

Ebben az imént idézett dokumentumban, ami református-katolikus párbeszéd dokumentum, feltűnő, hogy nem a kenyér és a bor vétele alapozza meg a Krisztussal való közösséget, hanem a részesedés abban, amely részesedés a Szentlélek műve.

Az 1978-as evangélikus-katolikus párbeszéd dokumentum a *Das Herrenmahl* elismeri az „Úr jelenlétének különböző módjait” (Nr 14) az Egyházban és a világban. Ragaszkodik azonban az eucharisztikus jelenlét különleges jelentőségéhez: „*az úrvacsora szakramentumában Jézus Krisztus, valóságos Isten és valóságos ember teljesen és egészen van jelen az ő testével és vérével a kenyér és a bor jelei alatt*” (Nr. 16). Ez a jelenlét nincs korlátozva az úrvacsora elemeire, hanem kiterjed az egész ünnepre, ahogyan azt a *Windsori dokumentum* 7. pontjából vett idézett kifejezésre is juttatja (Nr. 16). A túlzottan objektivizált és punktuális értelmezését Krisztus jelenlétének az Accra dokumentum 8. pontjából vett idézettel hárítja el.

Az anglikán-katolikus párbeszéd 1971-es *Windsori dokumentumára* visszatekintve és azt magyarázva a nyilatkozat azon kijelentését, hogy „*a kenyér és a bor az Eucharishtiában Krisztus testévé és vérévé válik*” (10. pont) fontosnak tartották, hogy egy megjegyzéssel lássák el, hogy itt a „*werden*” és a „*wandel*” szó mögött nem egy fizikai változást kell értenünk. (Salisbury 1979, 6). Megjegyzi ez a magyarázó dokumentum, hogy egyes tradíciók különös súlyt fektetettek Krisztus jelenlétének a konszekrált elemekkel való kapcsolatára, mások pedig Krisztusnak a hívők szívében való jelenlétét hangsúlyozták a hívő befogás alapján. A múltban akkut nehézségek származtak abból, amikor egyik vagy másik hangsúlyt majdnem kizárólagossá tették. A bizottság felfogása szerint ezen hangsúlyok egyike sem összeegyeztethetetlen az eucharisztikus hittel (Salisbury 1979, 7).

Amit fontos nekünk következtetésként ebből a megjegyzésből levonni, hogy ezt a két hangsúlyt szükséges egyensúlyban tartanunk egy eucharisztikus ekkleziológia kifejtésekor.

Az 1982-es Limai szöveg a specifikus eucharisztikus jelenlétet mondja ki, amely a többi jelenléti módhoz képest egyedülálló. Megállapítja a dokumentum az alapkongregenciát, az Egyház megvallja Krisztus reális, élő és cselekvő jelenlétét az Eucharishtiában. Itt a tradicionális nyelv – „*vere*”, „*realiter*” – csendül fel, a „*substantialiter*” megjelölés érdekes módon nem nyert felvételt. „*Az eucharisztikus lakoma Krisztus teste és vére szakramentuma, az ő valóságos jelenlétének szakramentuma*”. A megállapított alapkongregenciával a dokumentum csupán egy keretet kínál, de az eucharisztikus jelenlét titkának különböző magyarázatai számára teret hagy. Új szempont az a Limai dokumentumban, hogy a *realpraesentia*-ról szóló kijelentések nincsenek elszigetelve, hanem be vannak ágyazva, az egész lakoma ünneplésnek, mint *anamnesis*-nek a keretébe. Ezzel az új egzisztenciális kutatás

felismerését veszi át. Az Accrai dokumentummal szemben lényeges előrelépés, hogy kihangsúlyozza Krisztus jelenléte, az ünneplők hitétől függetlenül megvalósul, de a hitet követeli azért, hogy Krisztus testét és vérének képes legyen a hívő megkülönböztetni. Nagy hangsúlyt kap, hogy ilyen jelentős dokumentumban megjelenik az a gondolat, hogy ami Krisztus testeként és véreként van adva, az marad Krisztus testeként és véreként adva, és mint olyat kell kezelni.

Bár azt mondja, hogy a *communio* céljából maradnak azok és nem az imádás céljából, mégis kéri a dokumentum, hogy respektáljuk a Római Katolikus Egyháznak azon jámborsági szokását is, amely az elemek imádásában mutatkozik meg.

Ezután 1983-ban a *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* című dokumentum tárgyalja még érdemben az eucharisztikus jelenlét témáját, s összefoglalja a felfogások különbözőségének a hátterét. Csak egy gondolatot szeretnék kiemelni, a két szín alatti áldozást, amelyet a dokumentum 4.2.4-es bekezdése tárgyal, ugyanis ott világos lesz, hogy az evangélikus ekkleziológiának ellentmond, hogy csak a papok áldozhatnak két szín alatt, mert ezáltal a klérus és laikusok közötti differencia megalapozódik. Viszont nyitva hagyja a dokumentum a kérdést, hogy a két szín alatti áldozás kérdésében való különbségek tekintetében nincs-e inkább csupán úrvacsora teológiai jelentése a két szín alatti áldozásnak, mint egyház-elválasztó hatása (116, 33 köv.).

A II. Vatikáni zsinat óta a két szín alatti áldozás bizonyos körülmények között engedélyezett, sőt javasolt, mivel megfelelőbben juttatja kifejezésre a jelek szintjén Jézus Krisztus áldozati halálának és üdvözítő művének Eucharishtiában való jelenvalóvá válását. Itt kell megemlítenem katolikus részről, hogy a jövőbeli egység, illetve közeledés szempontjából egy számunkra pusztán egyházjogi vagy praktikus kérdést nem kellene-e felülbírálnunk, amikor látjuk, hogy pl. evangélikus részről a két szín alatti áldozás elutasításának csaknem egyház-elválasztó súlya van. Különösen akkor, ha teológiai szinten el is ismerjük, hogy alkalmasabban fejezné ki a két szín alatti áldozás Jézus Krisztus eredeti gondolatát. Azt hiszem, hogy ez egy olyan pont, amiben a Római Katolikus Egyház további lépéseket tehetne az ökumené jegyében.

### **C.) Jézus Krisztus jelenlétének maradandó volta**

Az 1971-es *Dombesi nyilatkozat* mondja ki a 19. pontjában azt, hogy ami Krisztus testeként és véreként adott az megmarad Krisztus teste és véreként, s ennek megfelelően kell bánni vele. Az 1973-as Strassbourgi jelentés III/c pontja az Eucharisztia ekkleziológiai jelentőségét

látja veszélyeztetve és ezért tartja fontosnak kimondani az eddigi párbeszédnek alapján nyilvánvalóvá vált egyetértést, hogy az eucharisztikus ajándék csak hívő gyülekezet közepette ünneplhető. Krisztus jelenlétének ajándékát nem lehetne szeparálni az úrvacsora vételétől, a gyülekezet *communio*-jától. Ugyanakkor hozzáteszi a III/d pontban, hogy a konszekrált elemeket a celebráció alatt és után megfelelő módon kellene kezelni. Nem definiálja azonban ezt a megfelelő bánásmódot, ugyanúgy, mint ahogy azóta egyetlen dokumentum sem protestáns részről, vagy az Egyházak Ökumenikus Tanácsának részéről, még a Limai dokumentum sem tette meg ezt.

Az *Accra* dokumentumban azt olvassuk, hogy „*az elemek megőrzésének elsődleges célja azok kiosztása a betegeknek és a távollevők ünneplésénél*”, a rezerválás és az elemek tisztelete gyakorlatának átvétele nem követelmény. Evangélikus szempontból az elemek, a lakomaközösség és nem az imádás céljára használandó, egyetérthetnek azonban azzal a gyakorlattal, ahogyan az *Evangelische Landeskirche in Württemberg* hangsúlyozza az *Accra* dokumentummal kapcsolatban, hogy a „*relicta sacramenti*”-t a betegek *communio*-jához felhasználjuk. Nálunk azonban, ahogy mondják a betegágynál szokás egy teljes ünneplést tartani. Megfelelő bánásmód tekintetében a Dombesi nyilatkozat csupán annyit mond, hogy az ünneplésben felhasznált elemek iránti figyelmét legjobban azáltal juttathatja kifejezésre az ember, hogy később elfogyasztja azokat.

A katolikus felfogást tekintve, s ebben az ortodoxtól is eltér egyre nagyobb jelentőséget kap a szentségimádás az Egyház életében. A középkor jámborságát szinte az Oltáriszentség szemlélése határozza meg, és leszűkül azoknak az alkalmaknak a száma, amikor szentáldozáshoz is járultak a hívek. Amint említettük magában a szentmisében is az átváltoztatás pillanatára összpontosult a figyelem, kialakulnak az úrnapi körmenetek és a szentmisén belül az átváltoztatás pillanatának a hódolat különböző kinyilvánításával való körülölelése.

A II. Vatikáni zsinat új szemléletmódot hozott, mert szerette volna az elhanyagolt *communio* aspektust újra helyreállítani, újra visszahozni az Egyház életébe. Ennek érdekében az *actio eucharistia-ról* (az Eucharisztia megcselekvéséről) beszél és csupán ez volt a tárgya, nem is említette meg a szentségimádást, hacsak nem az SC 13. pontjában találhatunk rá utalást, ahol azt olvassuk, hogy „*nem szabad elhanyagolni a keresztény nép egyéb áhítatgyakorlatait sem – főleg, amelyeket az apostoli szentszék szorgalmaz – csak feleljenek meg az egyházi törvényeknek és előírásoknak. Fontos azonban, hogy ezek az áhítat gyakorlatok alkalmazkodjanak a liturgikus időhöz, legyenek összhangban a liturgiával, mintegy abból fakadjanak és arra készítsék fel a népet; a liturgia ugyanis természeténél fogva messze fölötte áll valamennyinek*”.

Az 1967-es Eucharisziával kapcsolatos instrukció ezért a szentségimádással kapcsolatban fontosnak tartja, hogy az a szentmise utaljon és azzal mély kapcsolatban álljon arra irányuljon, mint a keresztény élet csúcspontjára és forrására. Ezért jelennek meg olyan előírások, hogy magában a szentségimádásban is szükséges, hogy a szentírást olvassunk, illetve a szentírással Isten igéjével összefüggésbe kapcsoljuk, így erősebben kitűnik annak a szentmisével való kapcsolata, ahol szintén összekapcsolódik az igeliturgia, az eucharisztikus áldozat és a jelenlét.

A II. Vatikáni zsinat tanításából azonban téves következtetéseket vontak le sok helyen és ezért volt szükséges, hogy a Szentatya világossá tegye, hogy a zsinat szándéka nem a szentségimádás elaminálása volt, amelyet egyesek avitt gyakorlatnak tekintettek, hanem csupán egy új hangsúly elhelyezése, amely nem hogy csökkentené a szentségimádás fontosságát, hanem inkább felfokozza, amit enciklikájában a következő módokon fejez ki. A zsinat liturgikus reformja nagyban hozzájárult ahhoz... hogy *„sokféle lett gyakori és az életszentség kimeríthetetlen forrása a szentségimádás”* (10. pont).

Az Eucharisztia Jézus üdvözítő jelenléte a hívők közösségében és mint lelki táplálék az Egyház legdrágább kincse, amit csak magáénak mondhat történelmi zarándok útján. Ez a magyarázata annak a féltő figyelmességnek, mellyel mindig körülvette az eucharisztikus misztériumot (9. pont). Felsorolja örömteli módon, hogy sok helyen gyakoribb lett a szentségimádás, illetve a hívők tudatosabban és tevékenyebben és gyümölcsözőbb módon vesznek részt az oltár szent áldozatában a liturgikus reform szerint, ugyanakkor megállapítja még szintén ugyanabban a 10. pontban és ebben az összefüggésben, hogy e ragyogó jelenségek mellett azonban, nem hiányoznak az árnyékok sem. Vannak ugyanis helyek, ahol szinte teljesen kihalt az Eucharisztia imádása. Az Eucharisztia túlságosan nagy ajándék ahhoz, hogy megengedhetne leszűkített és kétértelmű értelmezéseket. Eszerint az eucharisztikus jelenlét kihangsúlyozása a szentségi Jézus imádása az Eucharisztia nagy ajándéka teljességéhez hozzátartozik és annak elhagyása az Eucharisztikus leszűkítése lenne és súlyos visszaélés.

Az Eucharisztia szentmisén kívüli tiszteletének fölbecsülhetetlen értéke van az Egyház életében. Ez a tisztelet szorosan kapcsolódik az eucharisztikus áldozat ünnepléséhez. Krisztus jelenléte a szentmise után megőrzött szent színek alatt – mely jelenlét mindaddig valóságos, amíg a kenyér és a bor színe megmarad – az áldozat bemutatásából ered és a szentségi, illetve lelki egyesülésre irányul (vö. *Rituale Romanum: de sacra communione et de cultu misterii eucharistici extra missam*, 36. 80. p.).

Megmagyarázza ennek aktualitását is *„a kereszténységnek a mi korunkban elsősorban az imádság művészetében kel kitűnnie”* (II. János Pál pápa: *Novo millennio ineunte* apostoli levél

2001 január 6., 32). Érezzük sürgető szükségét, hogy hosszasan elidőzünk társaságában. A Tanítóhivatal által ismételt ajánlott és dicsért gyakorlatról van szó, Ligouri Alfons ezt írja *„a szentségek után az összes ájtatosságok közül a szentségi Jézus imádása legkedvesebb Istennek és a leghasznosabb számunkra”* (Látogatások az Oltáriszentségnél és a Boldogságos Szűznél, Bevezetés: *Opere ascetiche*, Avellino, 2000, 295).

*„Fölbecsülhetetlen kincs az Eucharisztia: nemcsak ünneplése kapcsol a kegyelem forrásához, hanem az is, amikor szentmisén kívül időzünk Nála. Ha egy keresztény közösség alkalmasabbá akar válni Krisztus arcának szemlélésére - abban a szellemben amit a Novo millennio ineunte és a Rosarium Virginis Mariae apostoli leveleimben sugalltam - nem mellőzheti az Eucharisztia tiszteletének ezt a formáját sem, amelyben folytatódnak és megsokszorozódnak a szentáldozás, a Krisztus testében és vérében való részesülés gyümölcsei”.* (Ecclesia de Eucharistia 25).

A 61. pontban ezt olvassuk: *„Az eucharisztikus misztérium - áldozat, jelenlét és emlékezet – nem tűri a csonkításokat vagy eszközé silányítást. A maga sértetlen egészében kell átélni ünneplésekor is, Jézussal való bensőséges beszélgetésben a szentáldozás pillanataiban is, és a szentmisén kívüli szentségimádás bensőséges csendjében is”.*

A Szentatya annyira fontosnak tartja a szentségimádást, hogy az *Ecclesia in Europa* kezdetű körlevelében az európai Egyház számára a 3. évezredben programként is adja (78. pontban ezt olvassuk: *„ápolni kell az Eucharisztia imádásának szentmisén kívüli formáit: egyéni szentségimádás, szentségkitétel, szentségi körmenet. Mindezt úgy kell tekinteni, mint az Úrnak az Oltáriszentségben maradó jelenlétében való hit megnyilvánulását”.* (Javaslatok 14c)).

A szentségimádás jóllehet nem foglal magában kifejezetten közösségi aspektusokat, bár amennyiben egy közösségi imádság a közösséget építi, annyiban igen, mivel az ünnepélyes szentségimádás sohasem lehet individuális jámborsági gyakorlat, hiszen még az Eucharisztia csendes személyes felkeresése is egy templomban kifejezi azt, hogy az Eucharisztia ajándék, amelyet a hívő nem adhat meg önmagának az ő otthonában, ezért fel kell keresnie egy olyan templomot, ahol felszentelt pap által konszekrált Hostia-t őriznek.

A Szentatya szándéka szerint végzett szentségimádás azon túl, hogy az életszentség gyümölcseit termi, azzal is hatással van az Egyházra (ekkleziológiai jelentőség), hogy mindig ki kell hogy fejeződjön abban az Eucharisztia és a felszentelt papság közötti összefüggés, az Eucharisztia ajándék jellege és mindig utalnia kell a szentmisére és igazából a szentmisére kell, hogy felkészítsen. A szentségimádás a szemlélődés igazi iskolája és ezért a legalkalmasabb eszköz, hogy felkészítsen az Eucharishtiában való teljes, tudatos és gyümölcsözőbb részvételre, amit a II. Vatikáni zsinat ajánl.



Egy eucharisztikus ekkleziológia szempontjából nem kellene-e az eucharisztikus jelenlétet a protestáns testvéreknek bátrabban összekapcsolniuk az elemekkel, ha már közös nyilatkozatokban is kimondhattuk, hogy Krisztus az elemekben, és az elemek alatt valóságosan jelen van, akkor nem tűnik számomra következetesnek, hogy miért vonakodnak protestáns testvéreink a *transubstantiatio* fogalom használatától, hacsak nem a történelmi kontroverziáktól való megterheltsége miatt. Ezért a párbeszédünk szempontjából talán ökumenikus érzékenység és szeretet miatt törekednünk kell más terminusok keresésére is, hiszen amint láttuk a *transubstantiatio* fogalom tartalmát úgy tűnik, hogy egyes protestáns közösségek, gondolok itt főleg az evangélikus, anglikán közösségekre hajlandóak lennének elfogadni, de magát a fogalmat nem. Az viszont semmiképpen sem következetes, hogy ugyan az elemekben, elemek alatti *realpraesentia*-t megvallják, sőt azt is kijelentik, hogy éppen ezért ezen valóságos jelenlét miatt az Eucharisztia ünneplése után is tiszteletteljes bánásmód illeti az elemeket, akkor ez a tiszteletteljes bánásmód miért nem fejeződhet ki a legalkalmasabban a szentségimádásban, ha pedig a kenyér és a bor elemeiben nem marad meg Krisztus jelenléte a vétel után, akkor miért illetné tiszteletteljes bánásmód.

Az ökumenikus dokumentumok azonban kimondják, hogy Krisztus jelenléte nem korlátozódik a vétel pillanatára, sőt azt a gyakorlatot is el tudják fogadni, hogy az úrvacsorán konsekrált elemeket a betegekhez elvigyék. Ennek ellenére nagyon következetlen az a gyakorlat, mely szerint a megmaradt elemeket az istentisztelet után jobbik esetben baráti együttlét után a lelkészek elfogyasztják, rosszabbik esetben pedig nem is törődnek vele, hogy mi lesz a további sorsa. Az a gyakorlat, hogy protestánsok a betegekhez nem viszik el az istentiszteleten alkalmazott elemeket, ez nem abból fakad, hogy ebben kifogásolni valót látnak, hanem abból a lutheri és kálvini tanításból, hogy az úrvacsora igei esemény és ezért a betegágynál újra elmondják az alapítási ígéket, amit a betegnek hallania kell.

Nehezen érthető, hogy az ortodoxia nem jutott ugyanerre a következtetésre, pedig megvallják a *realpraesentia*-t, és hisznek a maradandó jelenlétben. Mégis ahogyan a konsekráció pillanata sem kötődik kifejezetten az alapítási szavakhoz, hanem az esemény egészének az epiklézisnek adnak konsekráló hatást, talán ez lehet az oka annak, hogy az eucharisztikus ünneplésen kívül nem tekintik hangsúlyozottan fontosnak az Eucharisztia imádását. Ott az eucharisztikus Jézus imádása nem az átváltoztatás pillanatára rögzült, mint a római katolikus szentmisében egy bizonyos történelmi korban, hanem az egész eucharisztikus cselekmény, az egész Szent liturgia a jelenlévő Úr ünneplő imádása.

## **2. Fejezet: Hogyan termékenyíthetik meg egymást a különböző koncepciók, szempontok egy komplementer Eucharisztikus Ekkleziológia kidolgozásához**

### **1. A kegyelem abszolút elsőségének és ingyenességének hangsúlyozása**

A protestantizmus számára a legalapvetőbb hitcikkely a kegyelemből történő megigazulás. Mivel ez a reformációból származó felekezetek legalapvetőbb tanítása, döntő jelentőségű volt az 1999-es Megigazulásról szóló Közös Nyilatkozat, melyben a lutheránus és a katolikus aláíró felek kinyilvánították, hogy a megigazulásra vonatkozó alapigazságokban ugyanazt a hitet vallják. Ez eddig az egyetlen olyan dokumentum, amelyet a római katolikus fél olyan súllyal írt alá, hogy a katolikus hívekre nézve egyetemesen kötelező Tanítóhivatali megnyilatkozásnak számít. Egy eucharisztikus ekkleziológia katolikus kifejtésének ezért különösen is kell figyelni a kegyelem elsőségének és az isteni kezdeményezés primátusának a hangsúlyozására, ami a múltban nem mindig sikerült, ezért félreértéseket szült.

Ezt a történelmi polémiait idézi vissza még az 1971-es *Windsori dokumentum* is, mely az Eucharisziát úgy tekinti, mint az Egyház kezében lévő eszközt. Erre olyan reakciók érkeztek, amelyek attól féltek, hogy az Eucharisztia ilyen felfogása az önmegigazítás vagy a tettek általi megigazulás vagy a mágia veszélyét hordozhatja magába. Az Eucharisziának, mint Isten ajándékának és Krisztus alapításának a hangsúlyozása által azonban elhárult ez a veszély. A dokumentumban összességében dominál a katabatikus dimenzió. Az egész esemény Isten ajándékának elfogadására irányul, ami az „életadó találkozás” (Nr. 8), és lehetővé teszi a feláldozott Krisztussal való egyesülést. Az epiklézis, ami az Ortodox Egyház nagy kincse és a kálvini tradíció egyik központi öröksége, az isteni kegyelemtől való totális függését tudja biztosítani, és így elkerülhet az Egyház minden triumfalizmusra és önelégességre való hajlamot.

Az 1978-as evangélikus-katolikus párbeszéd-dokumentum a *Das Herrenmahl* tisztázza a katolikus „*ex opere operato*” fogalmat és Isten cselekvése prioritásának meggyőződéseként magyarázza. Ez azért nagy eredmény, mert a reformáció vitáinak hevében az *ex opere operato* kifejezést teljesen félreértették és úgy tekintették, hogy ez a hittől függetlenül mintegy mágikusan az Egyház pusztán elvégzett tettei által, Isten kegyelmétől függetlenül, valamiféle automata módjára biztosítja nekünk az áldást, és így az Egyház triumfális módon Krisztus

helyébe lép a kegyelem forrásaként. A *Herrenmahl* dokumentum a szentháromságos doxológia szerint tagolódik, és mindenütt hangsúlyozza az isteni cselekvés primátusát, ott is, ahol első pillanatra az Egyház tevékenysége áll előtérben. Ahol az Eucharisztia az anabatikus mozgási iránya dominál, ott azonnal kiegészítették a katabatikus iránnyal, a két iránynak ez az egymásban léte nagyon jelentős.

A *Limai dokumentum* hangsúlyozza az Eucharisztia kegyelmi és ajándékkarakterét és Istent mint cselekvő szubjektumot juttatja kifejezésre. Ezzel a reformációs felfogást próbálja figyelembe venni. A továbbiakban azonban az Eucharisziát, mint az Atyához szóló hálaadást, Krisztus anamnézisének és a Szentlélek epiklézisének tekinti, illetve a hívek közösségét, mint Isten országának lakomáját. Valójában nem áll fenn ellentét a kijelentések között, amelyek az Eucharisztia ajándék karakterét húzzák alá, s azok között, amelyekben a közösség tevékenysége domborodik ki. Sokkal inkább arról van szó, hogy a katabatikus esemény az anabatikus eseményben valósul meg. A nyilatkozat véleménye szerint az Egyház tevékenysége a tér és a médium, amelyben és amely által az Úr jövedele megvalósul. Az epiklézisben manifesztálódik, hogy milyen struktúra illeti meg az egyházi tevékenységet. Az Egyház a maga teljes függését fejezi ki Isten cselekvésétől. Az Egyház másodlagos cselekvő szubjektumként mutatkozik meg és rámutat az Istenre, mint az üdvösséget egyedül hatékonyra tevő és ennél fogva elsődleges cselekvő szubjektumra. Felvetődik, hogy ha az ünneplésben az Isten az elsődleges cselekvő szubjektum, és ha, ahogyan az a szövegben is szerepel Krisztus maga hív meg a lakomára minket, amelynek ő áll az élén, akkor nem lett volna célszerű az úrvacsora fogalmat használni az ünneplésre? Az úrvacsora elnevezést egyszer használja is a szöveg, de a dokumentumon végigvonuló Eucharisztia terminus mögött elhalványul a jelentősége. Az Eucharisztia megjelölés az úrvacsora kifejezéshez képest másképp jelzi azt a körülményt, hogy húsvét után a közösség az, aki a lakoma ünneplést megvalósítja. A német szónál (*danken*) hálásság szubjektív érzülete kerül előtérbe, míg a görög *eucharistein* a hála tárgyát, objektumát, a nyújtott *charis*-t hangsúlyozza erősebben. Az *eucharistein* a megajándékozott lét objektív momentumára utal. A tekintetünk a hálaadásnál tehát Isten objektív tetteire irányul. Az epiklézis megakadályozza a mágikus, mechanisztikus félreértését az Eucharisztia, mivel azt juttatja kifejezésre, hogy a kegyelem fölött nem rendelkezhetünk. A *Das Opfer Jesu* kezdetű nyilatkozata az Ökumenikus Munkacsoportnak (1983) kiemeli az isteni tevékenység primátusát, hogy Isten cselekvése az ember válaszát követeli, lehetővé teszi és hordozza azt.

Az *Auf dem Weg* kezdetű római katolikus-református párbeszéd dokumentum (1990) 113. pontja összefoglalja a polémia lényegét: „a reformátorok általában azt állítják, hogy a

*katolikusok az Egyháznak a tulajdonképpeni Krisztust megillető szerepet osztják ki. A római katolikus keresztények a maguk részéről a reformátusokat azzal vádolják, hogy az Egyházat a megváltói műtől távol tartják, és feladják a bizonyosságot, hogy Krisztus valóságosan jelen van és tevékeny az ő Egyházában. Mind a két szemlélet karikatúra, de segíthet nekünk, hogy az alapvető különbségekre koncentráljunk*". Itt megjegyezhetjük, hogy a műsztagógikus katekézishez és az Eucharisztiaának a műsztagógikus kifejtéséhez, amelyet a Szentatya ajánl, nélkülözhetetlen, hogy a kegyelem elsőségének és az isteni cselekvés primátusának a hangsúlyozása mellett, kellő súlyt adjunk az Egyház tevékenységének is. Ezzel kapcsolatban a protestáns felekezeteknek komolyan figyelembe kell venniük a római katolikus tanítást, mely aláhúzza Krisztusnak az Egyházban való jelenlétét és jelenbeli tevékenységét illetve az Egyháznak a megváltói műbe való bekapcsolódását. Hisz egyébként nincs értelme műsztagógikus katekézisről beszélni, azaz Jézus életébe való beavatásról és bevezetésről. A keresztény ember, illetve az Egyház szerepe pusztá passzív befogadásban állna, de nem tevékeny részvételben magának Jézusnak az életében és áldozatában.

## **2. Az ige és a szakramentum elválaszthatatlan összekapcsoltsága**

### **a.) Mit jelent a szakramentum szó?**

Az Edinburgh-i dokumentum így definiálja a „*szakramentum*” fogalmat: a szentségek nem pusztá jelek, hanem foglalói és pecsétjei a kegyelemnek, és a kegyelem befogásának eszközei. Közelebbről meghatározva először is elutasítja a dokumentum a tisztán szignifikatív felfogását a szakramentumoknak, azt az értelmezést, miszerint a szentségeket mint megemlékező jeleket, pusztá szimbólum értelmében vennénk „*notae professionis inter homines*”<sup>694</sup>, ahogyan azt Zwingli képviselte. A jelentés a szakramentumokat a *Heidelbergeri Katekizmus* felfogását követve a kegyelem foglalójának és pecsétjének nevezi. A szentségeknek az a funkciójuk, hogy Istennek a kegyelmét tanúsítsák, és a hitet biztosabbá tegyék és megerősítsék. A Lausanne-ben és ezen jelen teológiai bizottság jelentésében

---

<sup>694</sup> Zwingli, H., *De vera et falsa religione commentarius*, in *Hauptschriften*, 10/35 köv.; A CA XIII. Zwinglivel szemben kimondja, hogy a szentségek nem csak „*notae professionis inter homines*”, hanem „*signa et testimonia voluntatis Dei erga nos*”, amelyek bennünk a hitet generálják (létrehozzák), BSLK 68,1.

használt leírása a szakramentumnak így hangzik: „*an external action dealing with material things to which a spiritual significance is attached by divine institution*”<sup>695</sup>.

## **b.) A szentségek üdvösséghez való szükségessége és száma:**

A szentségek üdvösséghez való szükségességét illetően pusztán abban van egyetértés, hogy „*Isten kegyelmi működése nem korlátozódik a szentségekre*”<sup>696</sup>. Különbség van viszont abban, hogy egyáltalán a szentségek az üdvösséghez szükségesek-e és mennyiben. Pl. a lábjegyzetben az ortodox felfogást olvashatjuk, mely szerint: „*A szentségek Isten által alapított kegyelmi eszközök, amelyek általában az üdvösséghez szükségesek*”<sup>697</sup>.

### **I. A szentségek száma:**

A kvékerek (Gesellschaft der Freunde) és az üdvhadsereg nem ünnepelnek szentségeket a szó szoros értelmében. Az anglikánok az ortodoxokkal szemben soha nem állapították meg pontosan a szentségek számát, de rámutatnak arra, hogy a keresztség és az úrvacsora kiemelkedő helyet foglalnak el, és csupán ezeket értelmezik „*az üdvösséghez általában szükségesekként*”, s ezt a nézetet némely lutheránus is osztja. A szentségek száma kérdésének tekintetében Edinburgh megállapítja, hogy az 5 rítus, amelyet a protestánsok nem ismernek el szakramentumként, protestáns oldalról „*ünnepélyes vallási cselekményeknek*”<sup>698</sup> felelnek meg, amelyeket a második *Helvét Hitvallás* kifejezését használva „*instituta Dei utilia*”-nak<sup>699</sup> tekint a dokumentum.

A szentségek számában való különbség nem egy legyőzhetetlen akadály az egység számára.

---

<sup>695</sup> „Egy külső tett, amely olyan materiális dolgokkal foglalkozik, amelyekhez spirituális jelentés kapcsolódik, isteni alapítás révén” in *Report of the Theological Commission*, in Dunkerley, R., *The Ministry and the Sacraments*, 23.

<sup>696</sup> *The Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh 1937*, német eredeti, V. II. 3., 21.

<sup>697</sup> Uo. V. II. 3., 21 / 3. Lábjegyzet.

<sup>698</sup> Uo. V. III.

<sup>699</sup> *Confessio Helvetica posterior (Confessio et Expositio simplex Orthodoxae Fidei, 1566) XIX.*, in *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, 259, 17 köv.

### c.) Az ige és a szakramentum egymásra-utaltsága:

Kronológiailag szeretnénk itt bemutatni ennek az egymáshoz rendeltségi gondolatnak az előfordulási helyeit.

Edinburgh 1937

A reformátorok ragaszkodtak Isten ígétéhez. A szakramentumot úgy kell érteni mint *verbum visibile*. A szentségek „a kegyelem isteni ígéje reális jelenlétének személyes biztosítékai, melyek hitünk megerősítésére és kibontakoztatására szolgálnak. A szentségek az isteni ígéreteknek és Krisztus valódi jelenlétének pecsétjei és zálogai”.

A XX. század kezdete óta olyan tendenciákat lehet megállapítani, amelyek a szakramentálishoz való megerősödött odafordulást indukálnak. Ez érvényes a Római Katolikus Egyházra is, tekintve a liturgikus mozgalomra és az Eucharisztia *communio*-karakterének hangsúlyozására a mozgalmon belül éppúgy, mint a protestantizmusra, ahol a szakramentális elemeknek új értékelése figyelhető meg az Egyház korporatív életével kapcsolatban.

Az úrvacsora úgy érthető, mint *verbum visibile*, másrésről pedig mint Eucharisztia.

Az I. szekció tudósítása párhuzamba állítja az ígét és a szakramentumot. Mind a kettő kegyelemközvetítő, amelyek által Isten a hitben befogadható kegyelmét ajándékozza, amely Krisztusban jelent meg. Ige és szakramentum azonos értékű, azonos rangú a kegyelem közvetítés tekintetében. Az a felfogás, hogy az ígének pusztán előkészítő funkciója van a tulajdonképpeni kegyelemeszköznek tekinthető szakramentumhoz, és az ellentétes elképzelés, mely szerint a szakramentumot az ige pusztá függelékének kellene tekinteni, ezzel ki lettek zárva. Annak a következményeként, hogy az ige és a szakramentum azonos értékű „*media salutis*” hangsúlyozza a tudósítás a kegyelem egységét és oszthatatlanságát. A szakramentumok ugyanazt az egy kegyelmet közvetítik, de másképp mint az ige. Az ige az embereket a megtérésre, a bűnbánatra hívja, és megerősíti, biztosítja a bűnbocsánatot, engedelmességre vezeti és felépíti őket a hit és a szeretet közösségévé. A szentségek által fejleszti Isten az Egyháznak minden egyes tagjában a közösségnek a folytatólagos életét és azt, hogy Isten akaratát a világ életében megtestesítsék. A szentségeknek ennél fogva különös jelentőséget tulajdonít a dokumentum az Egyházhoz való viszonyukban. A szakramentumokat nem szabad önmagukban tekinteni, hanem az Egyház szakramentumaiként, amely Krisztus teste. A szakramentum és az Egyház közötti összefüggést hangsúlyozza a jelentés,

amennyiben úgy tekinti a szakramentumot, mint ami az Egyház terében valósul meg, legmélyebben abban alapozódik meg, a Szentlélek a szakramentumok által az Egyházat önmagává, mint Krisztus testévé teszi.

#### Strassbourg 1973

„Az Úr vacsorája és az ige hirdetés elválaszthatatlanul összetartoznak” (III/A).

„A lutheránus eucharisztia-tannak és gyakorlatnak a következő pontokra kellene további hangsúlyt helyezni:

- A sermo és az Úr vacsorája közötti egységnek meg kellene előzni az eucharisztikus celebrációnak pusztán mellékes szerepét a sermo-hoz képest.
- Az ige egyoldalú hangsúlyozásának meghaladása érdekében jobban ki kellene fejezni az Eucharisztia könyörgő karakterét” (III/D).

#### Accra 1974

Az Accra dokumentum idevágó része így szól: *„mivel Krisztus anamnézise a prédikált ige igazi lényege, akárcsak az Eucharisziáé, az egyik megerősíti a másikat. Az Eucharisziát igehirdetés nélkül nem szabad ünnepelni, mert az igehirdetés az Eucharisziára utal, és benne teljessedik be”*<sup>700</sup>. Mindenekelőtt az utolsó mondat váltott ki heves ellenállást a reformáció egyházainál és köreinél. A szöveg formulázása alkalmat adott arra a félelemre, hogy az ige szakramentumok alá rendelését elfogadják (*Inferiorität*). Ilyen alávetettség azonban az alapvető reformációs felfogásnak ellentmondana, mely szerint az úrvacsora semmi esetre sem a szakramentum-fogalom eszközével különböztethető meg az ígétől, hanem ahogyan a prédikáció is, egy bizonyos formáját mutatja az ígének. Érdekes azonban, hogy a protestáns oldalról a szöveggel szemben kinyilvánított félelmek a *Badische Landeskirche* állásfoglalásában alap nélkülieknek lettek titulálva. Eszerint az állásfoglalás szerint a szövegben egy átfogó igeértelmezés van lefektetve. A szakramentumot alakszerűen (*gestalthaft*) megvalósuló igeeseményként és az ige testszerűségként fogja fel<sup>701</sup>.

#### Lima 1982

A Limai dokumentumban az Eucharisziát hálaadásként tárgyaló fejezetet az Eucharisziának az az alapmeghatározása vezeti be, amely az Accra szöveg preambulumban található: „az

---

<sup>700</sup> Die Eucharistie, im., 15, 13.

<sup>701</sup> Vö. Evangelische Landeskirche in Baden, im. 25.

*Eucharisztia, amely kettőt foglal magába, igét és szakramentumot, Isten tetteinek hirdetése és ünneplése*”. Az igehirdetésnek és az ünneplésnek a két momentuma nem az Eucharisztia egymástól független alkotó részeként fogható fel, hanem egymást értelmező aspektusokként. Ebben a tekintetben az Eucharisztia hirdetési és ünneplési cselekményként jelenik meg.

A dokumentum ragaszkodik ahhoz, hogy a szakramentum tulajdonképpeni lényege általában az igében áll. Az ige és a lakoma úgy jelennek meg, mint egy ellipszisnek a két gyújtópontja. Az igehirdetésnek és a lakoma cselekménynek a teológiai egyenértékűsége előfeltételezve van. Ez az egyenértékűség azon alapul, hogy Krisztus anamnesise alkotja a prédikált ige központi tartalmát éppúgy mint az eucharisztikus lakomának a központi tartalmát. Az egyenértékűséget a Limai dokumentum világosabban próbálja megfogalmazni, mint az Accra papír. Az Accra kijelentés szerint ugyanis az igehirdetés az Eucharisziára mutat rá és benne teljesül be, amely a református egyházak területén heves ellenállásba ütközött. Az igehirdetésnek és a lakomának az összetartozását és elvi egyenrangúságát emeli ki a Lima szöveg, az Eucharisztia ünneplése „az Egyház istentiszteletének központi aktusa” marad.

München 1983

„Az eucharisztia elválaszthatatlanul egyszerre szakramentum és ige. A hirdetett ige a testté vált és a szakramentumban eltakart, elleplezett ige” (II/8).

Majadonhsa 1987

Az Eucharisziát az istentisztelet központi aktusának nevezi a dokumentum, Jézus Krisztus megváltó eseménye, számunkra az igében és a szakramentumban jelenítetik meg. A szakramentumban az ígéhez képest egy különböző modalitásról van szó (a different modality), amely eltér attól, amikor Krisztus jelen van ott ahol ketten vagy hárman összegyűlnek, és az ő hirdetett igéjében. Krisztus megmentő jelenlétének mindezek a módjai manifesztálják az istentisztelet teljességét.

Das Wesen 1998

A 9. ponthoz írt kommentárban, amely azt a címet viseli, hogy az Egyház az ige és a Szentlélek teremtménye (creatura verbi et creatura Spiritus) ezt olvassuk:

„Különböző vélemények vannak az egyházak között, (...) abban a tekintetben, hogy vajon a prédikáció és a szakramentumok a Lélek eszközei, vagy egyszerűen az ő működésének tanúi az isteni ige által, ami a hívők szívében egy közvetlen belső eseményben valósul meg”.



#### **d.) Az ige és a szentség közötti viszony-meghatározás típusai**

Lundban a *Ways of Worship* Teológiai Bizottság jelentése, az ige és a szakramentum közti viszony-meghatározás tekintetében három látásmódot különböztet meg:

a/ az istentisztelet középpontjaként az igehirdetést kell tekinteni, amelyhez a szakramentum a szentség, mint az igehirdetésben meghirdetett ígért megerősítése járul hozzá;

b/ szentség, és itt is elsősorban az Eucharisztia, a lényegi istentiszteleti aktus, amely az olvasmányban és a prédikációban az előkészítést találja meg, mint ami az Úrnak ezt az Eucharishtiában megvalósuló jelenlétét hirdeti meg,

c/ igehirdetést és szakramentumot nem lehet egymástól elválasztani, sokkal inkább kölcsönösen kiegészítik egymást.

#### **Katolikus típus: Az Egyház mint a kegyelem szakramentuma**

Az ortodox Egyház számára: „*the centre of the corporate worship is the Eucharist*”<sup>702</sup>, azaz az Eucharisztia az egységes istentisztelet középpontja. Az Eucharisztia központi helye Florovsky szerint azonban semmilyen módon sem foglalja magában az ige lebecsülését, méghozzá azért nem, mert a ritus maga az ige proklamációját jelenti, másodszor pedig a szentségnek magának ige-dimenziója van, és harmadszor az Eucharisztia az olvasmányokba van beágyazva és többnyire prédikáció kíséri. Különösen nehéznek mutatkozik Florovsky elképzeléséből kiindulva az ige és a szentség relációját egzaktul felfogni, mindenekelőtt azért, mert a kijelentéseknek alapul szolgáló ige-értelmezés közelebbről nincs megmagyarázva. Így használja az ortodox teológia a prédikáció fogalmát pusztán technikai értelemben, anélkül, hogy a prédikáció lényegéről teológiailag információt, felvilágosítást adna. Florovsky elgondolásában az ige és a szentség úgy viszonyul egymáshoz, mint a periféria és a központ. A Római Katolikus Egyház számára is az Eucharisztia képezi az istentisztelet szívét: „*It is the chief latreia on earth – a sacrificium laudis, and the gratarium actio per excelence. The Eucharist perpetuates the opus redemptionis...*”<sup>703</sup>. Van der Meer az ige és a szentség viszonyára azon a módon reflektál, hogy két független nagyságból, az igéből és a szentségből kiindulva azok összefüggését próbálja meghatározni. Ott veszi észre az igét és a szentséget, ahol mindkettő a legszorosabban van egymás mellett a szakramentumban magában. Ez megmutatkozik abban a meggyőződésben, hogy az igét és a szakramentumot nem lehet

---

<sup>702</sup> Florovsky, G., *Ways of Worship*, 58.

<sup>703</sup> „Ez a legfőbb istentisztelet a földön – a dicséret áldozata és a hálaadás legkiválóbb cselekedete. Az Eucharisztia örökké tenni a megváltás művét”, in Van der Meer, F., G., ebd. 47.

elválasztani egymástól. A szakramentum két aspektust foglal magába. A szakramentum egyrészt mint „ige – jel” (*Wort-Zeichen*) mutatkozik be Ágostonnal szólva: *verbum visibile*-ként, és szavá teszi ebben a tekintetben az evangéliumot, másrészt (és ez a tulajdonképpeni szakramentális összetevő a szentségben) a szakramentum mint hatékony szimbolikus cselekmény értendő, mint instrumentum (eszköz), ami a kegyelmet, *ex opere operato* valósítja meg, és ami a valóságot, amit az ige pusztán bejelent, vagy meghirdet, elővezeti és jelenvalóvá teszi. Eszerint mindkettő, az ige és a szakramentum ugyanarra a megtestesülés és megváltás fogalmak által jelzett valóságra vonatkozik, és épp ebben a vonatkozásban különböznek: az ige, informáló jelként felfogva a valóságra, mint távollévőre mutat, a szakramentum szorosabb értelemben, mint effektív szimbolikus cselekmény előhozza ezt a valóságot. Ennek a gondolkodásmódnak a horizontjában az ígét nem lehet *medium salutis*-ként felfogni, hanem az ígét a szignifikációs hermeneutika keretében az *intelligibilis* tartalom jeleként közelíti meg. A biblikus és reformációs igeértelmezés fényében és egyúttal a katolikus teológia későbbi fejlődésének fényében kikerülhetetlenül felmerül a kérdés, hogy a Van der Meer által leírt katolikus szemléletmódot nem egy leszűkített igeértelmezési szemlélet jellemzi-e.

(Lund, *Ways of Worship* Teológiai Bizottság előmunkálatai alapján ismertettük ezt a szakaszt)

#### Az Egyház, mint a kegyelem szakramentuma

Már a II. Vatikáni zsinat előtt sok római katolikus teológus az Egyházat „szakramentumként” írta le. A „misztérium” bibliai fogalom átvétele a II. Vatikáni zsinat részéről (LG 1,1) annak Egyházzal szóló kijelentéseiben majdnem közhellyé vált a római katolikus gondolkodásban.

A II. Vatikáni zsinat az Egyházat Krisztushoz való viszonya miatt így írja le: „az Egyház pedig Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való egyesülésnek és az egész emberiség egységének” (LG 1) Az Egyházat „az üdvösség egyetemes szakramentumává tette”. Az Egyház ezen „üdvösséghezó egység látható szakramentuma” (LG 9), „a csodálatos titok” (SC 5). Néhány esetben a zsinati szöveg ezen egyházértelmezés gyökereire is rámutat, amik a partisztikus gondolkodásra nyúlnak vissza. Például amikor **Cipriánnak** néhány kifejezésére utal, aki az egyházi egységről, mint szakramentumról beszél (LG 9 és SC 26). Egyidejűleg hivatkozik a szöveg a római misekönyv egy nagypénteki imádságára, amely azt mondja: „a kereszten elszenderülő Krisztus oldalából fakadt az a csodálatos Szentség, szakramentum, amely maga az Egyház” (SC 5).

A szakramentum kategóriájának az Egyházra való alkalmazása két módon analóg. Egyrészt analóg a Krisztusra való alkalmazásának a tekintetében. Krisztus valójában Isten

összakramentuma az által, hogy a mi emberségünket felvette. Jézus „*a láthatatlan Isten képmása*” (Kol 1,15), ő az, aki „*örök üdvösséget szerzett mindazoknak, akik nekik engedelmeskednek*”. (Zsid 5,9). Ezért hirdeti Pál „*Krisztusnak a titkát*” (Kol 4,3). Később ezt írja Ágoston: „*Istennek nincs más misztériuma, mint Krisztus*” (PL 33,845). Szent Tamás számára a mi megváltásunk eredeti szakramentuma „*Krisztus testének misztériuma*”. Különösképpen Krisztus szenvedése és feltámadása szakramentum kettős jellege alapján, mivel az nem csak egzemplárikus jel, hanem instrumentális és ható ok is. (vö. Comp. Theol. 239; S. Th. IIIa; Q. 62, art. 5 ad primum). Luther szerint a Szentírás csak egy szakramentumot ismernek, amely maga a mi Urunk Jézus Krisztus (*Disputatio de fide infusa et acquisita* {1520}, Propositio 18:WA 6,86). Az Egyház szakramentalitásával kapcsolatos minden beszédnek Krisztusnak az Egyház és a szakramentumok fölötti abszolút uralmát figyelembe kell vennie. Krisztus az egyedülálló, alapvető szakramentum, ami azt jelenti, hogy az üdvösség egész ökonómiájának eredeti ereje. Az Egyház Krisztus ajándéka által szakramentum, mert megadatott neki, hogy Krisztus jele és eszköze legyen.

Az Újszövetség a „misztérium” fogalmat, nem közvetlenül az Egyházra alkalmazza, habár az Ef 5,32 a fogalmat Krisztus és az Egyház közötti viszonytal hozza kapcsolatba (és a latin Vulgáta a misztériumot szakramentumként fordította). Ezzel az Egyház olyan szakramentum, amely Krisztus által lett megalapítva, és teljesen tőle függ. Léte és szakramentális tevékenysége a szabadon Krisztustól befogadott ajándék gyümölcse, amivel való viszonyában Krisztus radikálisan transzcendens marad, amely adományt azonban az emberiség üdvösségeért adott. Ezért az Egyház a II. Vatikáni zsinat szerint „*emberi és isteni elemekből áll...*”, amelyek „*...egyetlen összetett valóságot alkotnak, amelyet egy kitűnő analógia alapján a megtestesült Ige misztériumához szoktak hasonlítani*” (LG 8). Ennek az analógiának nem szabad velünk elfeledtetnie a radikális különbséget, amely továbbra is fennáll Krisztus és az Egyház között. Az Egyház Krisztusnak a menyasszonya és teste egyedül a Lélek ajándéka által.

Másrészről az Egyházat szakramentumnak nevezhetjük a keresztség és az Eucharisztia liturgiájában való analógiában. A szakramentumok a cselekedetek és a szavak, amelyeket Krisztus Egyházára rábízott, és amelyekkel a kegyelem ígértét az ő Lelkének ajándékaként összekapcsolta.

Az Egyházban, mint szakramentumban „*egy híd építetik a teremtés látható arcúata és Isten terve között, ami a szövetségben valósult meg*”. (vö. Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint, L'Eglise et les Sacrements*, 23) Az Egyházat „*élő jelnek*” is nevezhetjük. A szakramentum és a jel fogalma az Egyházat egyidejűleg a jelenlét és a disztancia helyeként határozzák meg, és

az Krisztus egyetlen közvetítése szolgáljaként és eszközeként jelzik. Az Egyház ezen egyetlen közvetítés szolgája, de sohasem annak forrása, még kevésbé úrnője.

Ahogy Krisztus közvetítése látható módon valósul meg emberré válásának misztériumában, életében, halálában és feltámadásában, úgy az Egyház is ezen közvetítés látható jeleként és eszközeként lett létesítve minden téren és időn keresztül. Az Egyház eszköz Krisztus kezében, mert az Egyház, az ige prédikálása, a szentségek intézése, és a közösség vezetése által szolgáló hivatalt gyakorol, mely teljesen az Úrtól függ, úgy mint egy eszköz a munkás kezében. Ezért az Újszövetség az Egyház szolgáló hivatalát egy olyan hivatalként írja le, mely Krisztus hivatalát szolgálja. A hivatal birtokosai „*Isten munkatársai*” (1Kor 3,9), „*Krisztus szolgálói, mint Isten titkainak megbízottai*” (1Kor 4,1), „*az Újszövetség szolgálói*” (2Kor 3,6), a Krisztusban megvalósított „*kiengesztelődés szolgálói*” (vö. 2Kor 5,18).

Az Egyház eszközi szolgáló hivatala bűnös emberekre van rábízva, ezért azt el lehet torzítani, ám Isten ajándékának a valósága meghaladja az emberi csődöt és Isten hűsége Egyháza iránt megőrzi azt, ígérete szerint (Mt 28,20).

Ezért az Egyház, mint szakramentum Krisztus egyetlen közvetítésének eszköze, és ezen közvetítő, hatékony jeleként fogjuk fel. A *Parakletos* beteljesíti az Egyházban a szabadság (2Kor 3,17), az igazság (Jn 16,13) az üdvösség (megszentelés) (Róm 8,12-13) és az átváltozás (2Kor 3,18) szolgálatát. Ezen a módon az Egyház az ige áthagyományozásának hordozója, azaz Isten ígéjének szakramentuma. Ő az üdvösség továbbadásának hordozója, azaz Krisztusnak és a Léleknek a szakramentuma.

(vö. ADW 95-112, 1990)

### **Protestáns típus (az Egyház mint *creatura verbi*)**

Goltzen megmutatja, hogy az ősegyház istentisztelete az ige proklamálását éppúgy mint az Eucharisztia ünneplését magában foglalta. Az istentiszteletnek ez a klasszikus struktúrája egy ellipszisnek felel meg két gyújtóponttal. Ez Luther és Kálvin tanításának kifejezése, ami az ige és a szentség parallelitását állítja. W. Stahlin ebben az összefüggésben rámutat, a C. A. (Confessio Augustana) V.-re „...*per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit*...”<sup>704</sup>. Van der Leeuw megállapítja, hogy a református tradícióra nem mondható, hogy az igét a szentség alá helyezné. A reformáció klasszikus idejében az istentisztelet egysége összetört és az úrvacsorát pusztán függelékévé degradálták,

---

<sup>704</sup> „Az ígén és a szakramentumon mint eszközökön keresztül adatik a Szentlélek, aki a hitet létrehozza...”, in BSLK 58, 4-7.

ez praktikus körülményektől eltekintve három teológiai tendenciával függ össze. A reformációban az ige és a szentség közötti elvi egyenértékűség mellett megtalálható a tendencia, hogy a szentséget teljesen az igéből kiindulva magyarázzák és pusztán *verbum visibile*-ként az ige második formájaként értsék. Ezzel azonban fennáll a szentség igében való feloldásának és specifikus szakramentális karaktere tagadásának a veszélye. A szentháromságos értelmezés helyébe egy unitárius Isten-értelmezés lép és a teológiai érdeklődés Krisztusról, mint a Szentháromság második személyéről elfordult Jézus életére, azután pedig semmilyen terület nem maradt Krisztusnak a szentségben való jelenléte, *praesentia*-ja számára. Így szól Graf rendszerező tétele: „Where... the Trinitarian belief fades, the ground is taken away from beneath the Sacrament”<sup>705</sup>. Emellett Paquier megmutatja, hogy hogyan vezet Kálvin és Zwingli krisztológiája, amely Krisztus isteni és emberi természetének szétválasztásával nesztorikus vonalnak felel meg, a hit mindenféle misztikus és egyesítő elemének tagadásához, s ezzel a szentségek lebecsüléséhez<sup>706</sup>.

A konstruktív teológiai kezdeményezések abban állnak, hogy az ige és a szentség közötti összefüggést kidolgozzák, majd pedig ezután ezen az összefüggésen belül az igének és a szentségnek specifikumát felmutassák. Van der Leeuw a reformációs igeértelmezésből indul ki: az ige a kegyelem hirdetése, lényege szerint *absolutio*; tehát: „The Sacrament is not without the Word and the Word not without the Sacrament, and both are sacramental in character”<sup>707</sup>. R. Will vállalja azt a kísérletet, hogy az ige és a szentség mindenkorin propriumát azáltal határozza meg, hogy az igét és a szakramentumot különböző teológiai antropológiai aspektusokhoz rendeli hozzá. Az ige mint *sacramentum audibile* és a szentség, mint *verbum visibile* kiegészítik és támogatják egymást. Egyik oldalon az ige több, mint a szentség, mert elsősorban az ige vezet a hithez, az ige alapozza meg az Egyházat és konstituálja a szakramentumot. Ebben a tekintetben az ige szentség nélkül, vagy a szentség ige nélkül nem létezhet. Másrészt a szentség több mint a szó, amennyiben a szentség másként, mint az ige, az egész embert eléri és Krisztussal egy misztikus és reciprok kötelék által egyesíti, az Egyházba beletestesi és így létesíti a közösséget (létrehozza – stiftet). Az igének és a szentségnek ezt a dialektikus egymás mellé rendelését Paquier a szentségeknek az ige fölé rendelése javára föladja. Paquier újszövetségi szövegekre hivatkozva (Róm 6 – keresztség, Jn 6 az úrvacsora) arra törekszik, hogy az ige és a szentség közötti különbséget kimutassa. Ezen szövegek alapján mondja ki tételét, hogy a szentségnek az igével

<sup>705</sup> „Ahol a szentháromságos hit elhalványul, ott elvételik a talaj a szakramentum alól”, Graf, A., uo. 233.

<sup>706</sup> Paquier, R., uo. 243. „of any mystical and unitive element in faith”

<sup>707</sup> „A szakramentum nincs az ige nélkül és az ige sincs a szakramentum nélkül, és mindkettő szakramentális a karakterét illetően”, Van der Leeuw, G, uo. 227.

összehasonlítva egy többletet kell tulajdonítanunk. A szentség többlete: „*A unitive value, a grace of indwelling and, in a trully mystical sense, of assimilation, which the Scipritures nowhere attribute to the Word as such*”<sup>708</sup>. Az ige és a szentség egymáshoz rendelésének tehát három modellje bontakozik ki: a szakramentum igével szembeni párhuzamba állítása, komplementaritása és fölé rendelése. Ennek során a második és mindenekelőtt a harmadik modell tekintetében kérdéses marad, hogy teológiailag értelmes-e az ige és a szakramentum egymáshoz rendelését az ajándék nagyobb értéke gondolata segítségével megvalósítani. Véleményünk szerint megfelelőbbnek tűnik az ige és a szentség közötti különbséget ugyanazon ajándék közvetítésének különböző módját tekintve megállapítani, ahelyett, hogy a gyümölcsre magára vonatkozva állapítanánk meg.

A két leírt típust a bizottsági riportban jelzett három látásmódra vezethetjük vissza, így a következő eredményre jutunk:

A katolikus típus megfelel a b/ látásmódnak, ennek értelmében a római katolikus értelmezés szerint az igének csupán előkészítő jelentése van az Eucharisztia számára. Az ortodoxia összefüggésében is az Eucharisztia dominál, anélkül azonban, hogy az igének a teológiai jelentését az előtte fekvő anyagból kiindulva megvilágíthatná. A protestáns típus tekintetében különbséget kell tenni a praxis és teória között, míg a hagyományos praxis az a/ típusú látásmódnak felel meg, mégis a bizottság elméleti megfontolásai lényegében abba az irányba mutatnak, hogy a c/ látásmód értelmében az ígét és a szentséget mint kölcsönösen kiegészítő üdvösségeszközt fogják fel és, hogy ebből egy megfelelő praxist vezessenek le, egy olyan gyakorlatot persze, amely mindmáig még nem valósult meg kielégítő módon. (vö. Lund)

Még mindig éles viták vannak az egyházak között az ige és a szakramentum közti elsőség kérdésében, ami kinyilvánul az oltár vagy a szószék központi elhelyezésében. Három felfogás különül el: a.) Az istentisztelet lényegi eleme a prédikáció és ehhez jön hozzá a szakramentum, mint a hirdetett igével adott ígélet megerősítése. Az Eucharisztia prédikáció nélkül egy torzó. b.) Az istentisztelet lényegi eleme a szakramentum. Az Evangélium olvasása és hirdetése meghirdeti az Úr közeli jelenlétét c.) A prédikáció és a szakramentum kölcsönösen kiegészítik egymást. Az Úr alapítási szavai léptetik hatályba a szakramentumot. Sokan a prédikált ige szakramentális értékéről beszélnek, nem meríti ki tehát az ige jelentését annak pedagógiai értelme, hanem egy titkot foglal magában. Van der Leeuw azt mondja: „A

---

<sup>708</sup> „egy egyesítő érték, egy lélekben rejlő kegyelem és – valóban misztikus értelemben – a hasonlónak a kegyelme, melyet az Írások sehol sem tulajdonítanak az igének mint olyannak”, Paquier, R., uo. 243.

*szent úrvacsora nem az istentisztelet csúcspontja, hanem az istentisztelet maga*<sup>709</sup>. Az ortodoxok, habár nem tagadják, hogy Isten a prédikációt kegyelemeszközként használja, egyetértenek a klasszikus reformációs tanítással abban, hogy nem megengedett a prédikációra a szakramentum fogalmat alkalmazni. Dr. Zernow így fogalmaz: *„A szentségek az Egyház közösségi cselekményei, melyek a Szentháromság királyságát aktualizálják, amennyiben a résztvevőket Krisztusban egyesíti és új életre kelti. Ezt a célt azáltal érik el, hogy a Szentlélek kegyelme megszenteli az anyagot (víz, kenyér, bor, olaj, kenet) és a társadalmi kapcsolatokat (közösség-egyesek, férfi-nő, felsőbb-szűkebb) megváltó hatalmával alakítja*<sup>710</sup>. Világosnak tűnik tehát számunkra, hogy az ige és az Úr asztala közti ellentét nem biblikus és csak félreértés lehet az alapja. Ilyen félreértés az, hogy az eredeti, egyszerű, tiszta evangéliumi örömhír szakramentalizmus fajult, hiszen éppoly félreérthetetlenül és egyszerűen maga az Úr parancsolta meg a szakramentális gesztusokat, a kenyér megtörését és a bor ivását. A modern idealisztikus felfogás, hogy az ige teljességgel a tiszta lelki, nem-materiális területhez tartozik, nemcsak az egész szakramentum-elképzelést veszélyezteti, hanem a lényegi keresztény tanítást pl. a teremtésről és a megtestesülésről szóló tanítást. Egy további jogos megközelítés a prédikált igét az isteni kegyelem egy csatornájaként, szakramentálisként tekinti, mint Isten teremtetlen Igéjének az emberi hang- és kifejezőképességen keresztül megvalósuló hatékony kérügmát. Minden istentisztelet mint ilyen lényege szerint szakramentális: Isten emberi igét és tetteket használ kegyelme kiosztásához. Sok egyházban, a vasárnapi istentiszteletet, ahol praktikus okokból elmarad az úrvacsora ünneplése „elő-communio”-nak („Vor-Kommunion”) nevezik. Dr. Reed amerikai lutheránus és Dr. Micklem angol kongregacionalista szerint ez csak egy torzó és a legalább hetenkénti communio lenne a normális. Ezt jelzi az ősegyházi szokás, hogy csak a katekumenek voltak kitiltva a hívők miséjéről és csak az igeliturgián vehettek részt, az un. Katekumenek miséjén. Az áldozati szempontot sem szabad túlhangsúlyozni, az ember épülésével, megszentelődésével szemben az elsőséget Isten megdicsőítésének kell kapnia, mert ez az ember fő célja.

(Lund, *Ways of Worship* Teológiai Bizottság előmunkálatai alapján ismertettük ezt a szakaszt)

---

<sup>709</sup> *Formen des Gottesdienstes*, Bericht einer theologischen Kommission der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung”, Frankfurt am Main 1951, 17.

<sup>710</sup> *Formen des Gottesdienstes*, Bericht einer theologischen Kommission der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung”, Frankfurt am Main 1951, 19.

Az Egyház *creatura verbi*-ként „az ige teremtményeként (*Geschöpf*)” lett értve és jellemezve. Isten öröktől, nem csak Ige, hanem Lélek is; Isten Igéje és Léleke által lett minden megteremtve. Kiengesztelődés és megújulás ugyanezen Istennek a műve, ugyanezen ige és Lélek által.

Isten igéje a történelemben háromszoros formát öltött. A testté vált Ige: az Ige, ahogyan beszélt és visszatükröződött, megjelent az Ó- Újszövetség íásaiban. Harmadsorban a prédikációban hallják és hirdetik, az Egyház tanúságtételében és cselekvésében. A harmadik forma a másodiktól függ. Ezáltal van hozzáférés az elsőhöz. Ezért hangsúlyozta a reformátori tradíció, hogy az Egyház dogmája és hagyománya – mindig alárendelt kell, hogy legyen a Biblia tanúságtételének, „*a hit és praxis egyetlen tévedhetetlen szabályának*”. Az Írás az a kontrolláló instancia, amelynek az Egyház igehirdetését vezetnie kell. Ez utóbbi igehirdetésének tanúságtételnek, meghirdetett igének kell lennie. Ez egy olyan ige, amely élő, ahogyan Jézus Krisztus maga is élő: egy ige, ami arra hív fel, hogy meghallgassuk, válaszoljunk rá és visszhangozzék. Olyan ige, ami az autentikus hitet előhívja, és arra képessé tesz.

Az Egyház ettől az Igétől függ – a megtestesült, a leírt és a prédikált igétől – legalább három módon:

- Isten igéjére van alapozva
- Egyház létében Isten igéje által őrződik meg
- az Egyház inspirációját, erejét tekintve szüntelen Isten igéjétől függ.

Mindezen aspektusokban az ige és Isten Léleke együtt működik, mert a Lélek ereje az, ami az ige meghallására és a hit válaszára képessé tesz.

Az ige és Isten Léleke együtt alapítják meg, őrzik meg és vezetik az Egyház közösségét. Az Egyház is Isten igéjére való hallgatás által, Isten Lélekének az erejében keletkezik és *ex auditu*, hallásból él.

A reformátorok Isten igéjének igaz hirdetését és a szakramentumoknak Jézus Krisztus alapítása szerinti igaz kiszolgáltatását együtt tekintették az igaz Egyház döntő ismertetőjegyeként.

A református Egyház hajlott a verbalizmusra, hogy az Evangéliumot tanra redukálja. Az ige hirdetése egyszerűen külsődleges lett, helyett, hogy az Egyház belső, lényegi jegyeként



tekintenénk. Az Egyházat magát többnek tekintette egy helynél, ahol az Írást kifejtik, mert az közösség, ami az igéből él, *creatura verbi*, ez jellemzi az Egyház hivatását és lényegét.

Az Egyház az ige teremtménye, mivel Isten igéje teremtő kegyelmi ige, mely által megigazultunk és megújítottunk. Az Egyház az emberi közösség, amely a kegyelem által formálódik, és arra hivatott, hogy kegyelmi közösséggé váljon: „*ugyanazt a lelkiületet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban volt*”. (Fil 2,5) A hívó közösség nem pusztán olyan közösség, amelyben az Evangéliumot hirdetik, hanem a hitvallás eszközévé válik maga is, és a hite jellé és foglalóvá a világ számára; maga is a világnak a része, amely Isten igéje által eredményezett megújulás révén átformálódik.

(vö. ADW 95-112)

Amikor az Egyházat forrására vonatkozva tekintjük, Isten, Krisztus és a Lélek szakramentumaként írhatjuk le – a kegyelem egy szakramentumaként. Ha küldetésére és hivatására nézve tekintjük, akkor Isten országának vagy az üdvösségnek a szakramentumaként tekinthetjük (LG 48); (LG 1).

(ADW 95-112)(1990)

Az ige teremtménye és a kegyelem szakramentuma tulajdonképpen ugyanazon eszközi valóság különböző aspektusait, ugyanazon érem két oldalát mutatja, és egyházaink között kreatív feszültség pólusai lehetnek. Az a különös pont, amelynél ezen feszültség szembetűnő, az Egyházban való kontinuitás és rend kérdése.

(ADW )(1990)

A II. Vatikáni zsinaton valószínűleg az ökumenikus párbeszéd hatására, illetve a protestáns megfigyelők bevonása eredményeképpen teljesen érvényre jutottak ezeknek a párbeszédnek a gyümölcsei és két külön dokumentumot is szentel ennek a témának a zsinat: Isten igéjének a *Dei Verbum* kezdetű dokumentumot, a liturgiának pedig a *Sacrosanctum Concilium* kezdetű dokumentumot. Újra és újra visszatérően a szakramentum és az ige, az Eucharisztia és az ige összekapcsoltságát és egymásra irányultságát hangsúlyozva. (Vö SC 35, SC 56,; a szentmise oszthatatlan egész; DV 8,1; 10,1; 21,1 23,1, 25,1, 26,3 GE 4, PO 4, PO 18, AG 6, AG 16, UR 17).

A SC 56. pontja ezt a címet viseli a „*szentmise oszthatatlan egész*”, ez foglalja össze a zsinat tanítását reprezentatív módon: A „*szentmise két része az ige liturgiája és az Eucharisztia liturgiája oly szorosan kapcsolódik egymáshoz, hogy egy istentiszteleti cselekményt alkot.*

*Ezért a zsinat nyomatékosan buzdítja a lelkipásztorokat, hogy a katekézisben jól tanítsák meg a híveket arra, hogy különösen vasárnapokon és parancsolt ünnepeken a teljes szentmisén vegyenek részt*”. A hiányos igeértelmezés miatt ugyanis kialakult a Katolikus Egyházban az a gyakorlat, hogy egyes hívek szemében elegendőnek tűnt az Eucharisztia liturgiájára odaérni ahhoz, hogy érvényesen a szentmisén vegyenek részt. Emögött az a felfogás rejlik, hogy az Eucharisztia liturgiáját magasabb rendűnek, a szentmise igazi szubsztanciájának tekintették. A katolikus felfogást II. János Pál Pápa a *Mane nobiscum Domine* kezdetű apostoli körlevele foglalja össze. Itt szó sincs arról, hogy az ígét vagy az Eucharisziát, egyiket a másik rovására, alá vagy fölérendelje vagy magasabbra értékelje, hanem arról van szó, hogy mind a kettő sajátos kegyelmeket közvetít, és az egyik a másik nélkül nem nyeri el a teljes értelmét, tehát kölcsönösen egymásra utaltak. Az Eucharisztia az ígére utalt, az ige pedig az Eucharisziára irányul. Ebben a körlevélben a Szentatya az emmauszi tanítványok történetét elemzi, ahol Szent Lukács leírása szerint, amikor Jézus kifejti az írásokat, a tanítványok szíve lángolni kezd, pedig előtte idegennek nézték (Lk 24).

Az Eucharisztia és a hit misztériuma ezért a hit nélkül idegen marad számunkra. A hitet pedig mindig is Isten ígéje kelti fel az emberben, ezért írja a dokumentum 14. pontjában, hogy *„miután az Úr szavai megfelelően fölkészítették őket, az asztalnál, a kenyértörés egyszerű gesztusával ismerték föl őt. A jelek csak akkor „beszélnek”, ha az értelem megvilágosult és a szív lángol”*. A katolikus és a protestáns felfogás inkább komplementerként értendő, és nem szabad egymással szemben kijátszani azokat, illetve az egyiket a másik rovására hangsúlyozni, mert mind az ige, mind az Eucharisztia nélkülözhetetlen az üdvösségünkhöz és sajátos kegyelmeket közvetítenek és egymásra kölcsönösen ráutaltak.

### **3. Az Egyház, mint eucharisztikus közösség<sup>711</sup>**

Eucharisztikus ekkleziológiáról ott beszélhetünk, ahol az Egyház leírásához, önfeltárásához az Eucharisztia szolgál eszközként, amelyen keresztül az Egyház minden lényegi aspektusát, összes lényegi szempontját be tudjuk mutatni. Ebben a szigorú értelemben eucharisztikus ekkleziológiáról csak az ortodox és a Római Katolikus Egyházban beszélhetünk. Mert csak ott találhatjuk az Eucharisziának olyan értelmezését és az Eucharisztia misztériumának teljessége olyan megőrzését, mely alkalmas arra, hogy az Egyház teljes titkát feltárja, amely

---

<sup>711</sup> Ezt a bekezdést a következő értékes mű alapján írtam meg: Mc Partlan, Paul, *The Eucharist makes the Church*, Henry de Lubac and John Zizioulas in *Dialogue*, Edinburgh 1993, 67-113; 187-203, 281-288.

Egyház látható és láthatatlan (az ortodoxoknál az eucharisztikus misztérium teljes titkából csak a Péter utóddal való egység aspektusa hiányzik). Az 1971-es *Windsori nyilatkozat* úgy gondolja, hogy a dokumentumban lefektetett eucharisztia-tan alapján máris lehetséges az Eucharisziához való kölcsönös odabocsátás. Egy valóban eucharisztikus ekkleziológia esetén azonban nem szállíthatjuk le az igényeket ilyen alacsonyra és az Eucharisziához való közös járulás csak ott lehetséges, ahol sértetlenek a *communio* látható és láthatatlan kötelékei, és ahol a hit totalitását tekintve egyetértésre jutottunk, azaz ahol az egyetlen Egyházba gyülekeztünk össze. Az Eucharisztia ugyanis egyetlen, és csak abban az esetben lehet ennek az egyetlen Egyháznak a manifesztálóját, ha magán az Euchariszián belül kinyilvánul az egyetlen Egyháznak a hierarchikus tagoltsága, látható dimenziói, és belső láthatatlan gazdagsága. Az Egyház egységét pedig a püspök garantálja, vagy egy általa megbízott pap. A SC 41-ben olvassuk a római katolikus tanítást: „*legyen mindenki meggyőződve róla, hogy az Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében, az egységes imádságban, az egyetlen oltár körül, melynél a közösség élén ott áll a papságtól, segédkezőitől körülvelt püspök*”. (vö. Antióchiai Szent Ignác: Ad Magn. 7, Ad Phil. 4, Ad Snyrn. 8).

Az alapelvnek, hogy az Úr asztalánál való közösségnek az előfeltétele az egyházi közösség, megfelel a római katolikus és az ortodox Egyház gyakorlata, hogy bár közöttük teljes egyetértés van a szentségtan tekintetében, de nincs *intercommunio* éppen amiatt, mert nem áll fenn teljes egyházi közösség a látható kötelékek tekintetében. Ezért szigorú értelemben, ahol azok közül a látható és láthatatlan kötelékek közül, amelyeket az Egyház egysége megőrzésére, fenntartására az Úr az ő jegyesének adni szándékozott, valamelyik nem él, ott nem beszélhetünk az Eucharisziáról úgy, mint amely teljességgel azt az Egyházat konstituálja, amelyet Jézus Krisztus akart. Éppen ezért a látható és láthatatlan kötelék épsége nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az Eucharisziát ne fosszuk meg teljes tartalmától. Szigorú értelemben véve ezért az ortodox egyházakban is mutatkozik egy csonkítás (ez a Péteri tisztségnek az elutasítása), a Római Katolikus Egyházhoz képest, s ezért szigorú értelemben ott sem beszélhetnénk eucharisztikus ekkleziológiáról a szó teljes és itt lefektetett értelmében. Mégis azt figyelhetjük meg, hogy az Ortodox Egyház megőrizve az ősegyház látásmódját, egyház-értelmezését mindig is eucharisztikusan fejtette ki. A XX. században ennek az egyház-értelmezésnek nagy hatású prófétája az ortodox teológus Afanassiev, aki nagy érdemeket szerzett az ökumenikus párbeszédben, mégis téves alternatívát állított fel. Eszerint eucharisztikus ekkleziológiának csak azt az ekkleziológiát tekinthetjük, amely a helyi

Egyházból indul ki, mivel konkrétan ott gyűlik össze a közösség az Eucharisztia ünneplésére, az egyetemes Egyházból kiinduló és azt is kellőképpen figyelembe vevő, általa univerzálisnak nevezett ekkleziológiával szemben (amilyenek a II. Vatikáni zsinaton kifejtett ekkleziológiát mutatják be egyes teológusok, szembeállítva *Afanassiev eucharisztikus ekkleziológiájával*, pl. *Anton Thaler, Gemeinde und Eucharistie* című művében). Alapelve ezért: „*ahol az Eucharisztia ott az igazi Egyház, és ott, ahol az igazi Egyház, ott az Eucharisztia*” (Afanassiev, N. *Una sancta*, in *Irenikon* 36, 1963, 453).

Különösen érdekes, hogy mivel az Ortodox Egyház magát az egyetlen igazi Egyházként érti, ezért úgy tekinti magát, hogy szigorú értelemben teljesen hiánytalan Eucharisztia csak nála található. Pontosan ugyanúgy, ahogy a Római Katolikus Egyház. Fontos tehát eloszlatnunk azt a tévedést, mely szerint a katolikus felfogás azt állítaná, hogy az ortodox Egyházban szükség esetén magunkhoz vett Eucharisztia teljesen hiánytalan Eucharisztia, és az Eucharisztia misztériumát a teljes valóságában, csonkítás nélkül megőrizte. Egy ekkleziológiai aspektust ugyanis nem őrzött meg, egészen pontosan az egység szolgájával, a Szentatyával való egységet. Ugyanakkor a nagy különbség, hogy bár hiány mutatkozik a katolikus felfogás szerint az ortodox Eucharisztia ünneplésben, de az teljesen érvényesnek tekintendő, szemben a protestáns Eucharisztia ünneplésekkel, mivel az érvényesség feltételei közé tartozik az apostoli *successio*-ban álló érvényesen szentelt püspök vagy megbízottja általi celebráció.

Dolgozatunkban a II. Vatikáni zsinat ekkleziológiáját nem univerzális ekkleziológiának, hanem eucharisztikus ekkleziológiának mutattuk be, hiszen az az Eucharisziából mint forrásból és csúcsból kiindulva az Egyház összes látható és láthatatlan lényegi elemét képes megvilágítani, mind a helyi egyház, mind pedig az egyetemes Egyház összes aspektusát, mind a látható, mind a láthatatlan kötelékeket képes felragyogtatni és kinyilvánítani. Nincs is máshol, csak a római katolikus és az ortodox felfogásban ilyen központiséga az Eucharisztianak az Egyház önértelmezésére nézve. A protestáns felfogás nem engedi olyan széles dimenzióban érvényesülni és hatni az Eucharisziát az Egyház konstituálása (felépítése) irányába. Ahol az Eucharisztia nem az a fenséges misztérium, amely a legszentebb, ahol ezt még nem teljes valóságában ismerték föl, ott a közösségek maguk sem tartanak igényt arra, hogy az Eucharisziát az Egyház életének forrásaként és csúcspontjaként mutassák be.

Amikor a Római Katolikus Egyház ezt a kifejezést használja, hogy az az Eucharisztia nem érvényes, amit nem a püspök vagy annak megbízottja mutat be, akkor nem kíván arról

nyilatkozni és nem állítja azt, hogy ezen közösségekben az Eucharisztia ünneplése nem ér semmit, vagy nem közvetít semmilyen kegyelmet. Azzal a kegyelmmel azonban, amit a feltámadt Jézus Eucharishtiában való szubsztanciális jelenléte tud közvetíteni, ezek az Eucharisztia-ünneplések nem rendelkeznek. Másképpen azt az Eucharishtiát, és abban a hiánytalan értelemben, ahogy azt Jézus az Egyházra akarta hagyni, ezek a közösségek nem őrizték meg és nem ünneplik. Az eucharisztikus ekkleziológiából következik az, hogy a római katolikus és az ortodox közösségek a széles értelemben gyakorolt *intercommunio*-t nem tudják elfogadni és már magát a fogalmat is elvetik, mert az egy Egyházban való közös *communio*-ra irányulhat csak az Eucharisztia, hiszen az az Egyház egységének szentsége, és megcsúfolnánk, eredeti, lényegi értelmétől fosztanánk meg, ha megosztottságban ünnepelnénk a teljes *communio* létrejötte előtt.

Bár a II. Vatikáni zsinat nagyszerű kezdeményezést ad egy eucharisztikus ekkleziológia kifejtéséhez, mégis az ökumenikus párbeszédnek is értékes impulzusokkal szolgálhatnak egy eucharisztikus ekkleziológia kidolgozásához, mely a keresztény élet minden területét segít eucharisztikussá tenni. Így a társadalmi életet, az etikus elkötelezettséget, az evangelizációt, és sorolhatnám a dolgozatban kifejtett összes szempontot. Mert az Eucharishtiában benne van az Egyház összes kincse, és minden lelki jó.

A II. Vatikáni zsinat szerint különösen az Eucharisztia az a kiemelkedő és elsőrendű eszköz, amely által a hívők ki tudják fejezni életükben és tanúságot tudnak tenni mások felé az Egyház igazi természetéről (SC). Az ortodox örökséget úgy kell fölfedeznünk, mint az eredeti egyházi örökség részét, ahogy II. János Pál pápa mondja, ideje lenne, hogy ismét két tudóval lélegezzünk. Tehát a római katolikus és az ortodox teológia gondolatai összefonódnak és kiegészítik egymást.

Henry de Lubac egy nagyon fontos, kötetet írt az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatáról *Corpus Mysticum* címmel, Lubac gondolatai nagy hatással voltak a II. Vatikáni zsinatra is, de hatása nem korlátozódott a római katolicizmusra. Pl. az ortodoxián belül Zizioulas fejleszti tovább Lubac teológiáját. Lubac kiemeli, hogy az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatában nyugaton a XIII. században új időszak kezdődött, addig az ideig ugyanis az Eucharisztia jelentette az Egyház szentségét, amely kifejezi az Egyház egységét, és ami eggyé (azonossá) teszi Krisztus testét az Egyház testével. A XIII. század után a skolasztikus teológusok fejtegetése miatt az Egyházat egyre inkább a szentségekkel való mély kapcsolatától elválasztva kezdték tárgyalni és a misztikus testet, ami eddig az Eucharishtiára vonatkozott, most az Egyházra kezdték alkalmazni, és az Eucharishtiától elszakadva kezdtek beszélni róla.

Bizánc 1453 bukása után Kelet követte nyugatot a skolasztika irányzatában, melyet Zizioulas, mint az ő tanára, George Frolovsky, úgy tekintett, mint a babiloni fogság korszakát.

Az ókori patrisztikus forrásokhoz való visszatérés mely a XX. század nyugati teológiáját jellemzik, nagyban hozzájárult az ortodox teológia megújulásához. Lubac teológiája is hozzásegítette a modern ortodox teológusokat, hogy visszatérjenek saját forrásukhoz. A Lubac által alkotott új kettős alapelv, hogy az Egyház hozza létre az Eucharisziát, és az Eucharisztia hozza létre az Egyházat, először a *Meditation sur l' Eglise* (1953) című művében jelenik meg. Abban úgy látja Lubac, hogy ennek az alapelvnek a második fele, hogy az Eucharisztia hozza létre az Egyházat, el lett hanyagolva. Pedig az Egyház valóban az Eucharisztia megünneplésére gyülekezik össze. A *Corpus Mysticum* című műve úgy tekintendő, mint az „*Eucharisztia hozza létre az Egyházat*” alapelv védelembe vevése. Valójában ez az elv már meg volt fogalmazva *Catholicisme* című művében, amelyet 1938-ban adtak ki. Ebben megerősíti azt a középkori tanítást, mely szerint „*sacramenti faciunt ecclesiam*” és „*sacramentum sacramentorum*” lenne maga az Eucharisztia. Zizioulas azt mondja, hogy Lubac törekvése sikerre jut, mert mai korunkban belépünk az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatának harmadik korszakába, ahol az Egyház és az Eucharisztia közötti ősi kapcsolat újra helyre lett állítva, kiegészítve a hagyományos skolasztikus kép egyoldalúságát, mely szerint az Egyház alkotja az Eucharisziát és nem fordítva. Ez a skolasztikus felfogás jogi szemléletre épül és a papság szerepének túlhangsúlyozására. Elhanyagolja a hívek egyetemes papságát és azt, hogy az istentiszteleti közösség maga is áldozatot mutat be és az Eucharisztia konstituálja ezt az áldozat-bemutató közösséget. A keresztény hívő az Eucharisziából kap mintát, hogy életét adja Istennek tetsző áldozatul, ahogyan a Róm 12-ben olvassuk: „*adjátok testeteket Istennek tetsző áldozatul, ez legyen a ti liturgiátok*”.

A skolasztikát és a reformáció utáni teológiát még inkább lekötötte az érvényesség kérdése, hogy megerősítsék a védőbástyáikat, de egy XXI. századi teológiát nem jellemezhet ez a védekező és megmerevedő teológia. Örülhetünk annak, hogy az eucharisztikus ekkleziológia felfedezi az Egyház szakramentális látásmódját, és nemcsak a papi életet, hanem az egész keresztény életet eucharisztikussá minősíti. Zizioulas túlhaladja Lubac kettős elve két felének sorrendiségét, miszerint az Egyház hozza létre az Eucharisziát, amely ezután alkotja az Egyházat. Kihangsúlyozza, hogy „*az Egyház hozza létre az Eucharisziát, miközben általa van alkotva*” (tehát egymást alkotják) és nem dönti el melyik volt előbb, mint ahogy nincs is értelme ilyen kérdést feltenni, mert a kettő titok oly szorosan összetartozik, hogy az egyik nem is létezett a másik nélkül. Egy teljes integrációt sürget, miszerint az Egyház és az

Eucharisztia egybeesnek és mi több, bizonyos értelemben azonosak. Zizioulas célja ezen elv hangsúlyozásával ugyanaz, mint Lubacé, hogy a kereszténységében megszüntesse az egyéniség kultuszát (individualizmus). Zizioulas visszautasítja, mind a skolasztika egyoldalúságát, mind amit ennek ellentétének lát Nicolas Afanassiev „*eucharisztikus ekkleziológiáját*”. Lubac *Corpus Mysticum*-ában találjuk azt a mondatot, amit „*híres formulának*” neveznek, melyet Szent Ágostontól idéz és értelmezésének egyik kiinduló pontja: „*Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me*” (én vagyok a ti táplálékotok, ételetek, ahelyett hogy én változom át hasonlóvá hozzátok, ti vagytok azok, akik át fogtok alakulni belém). Az Eucharisztia vételével tehát ők még inkább egyesítve lesznek az Egyházban (Catholicism, 42.).

Egy eucharisztikus ekkleziológiának figyelembe kell venni Lubac megjegyzését, amit a II.Vatikáni zsinat után mondott a latin Egyház krisztológiája nagyon előre haladott, de a Szentlélekről szóló teológiája még mindig kamaszkorban van. A Szentlélek szerepének hangsúlyozása egyre fontosabbá válik az eucharisztikus ekkleziológia szempontjából is, mivel a Szentlélek alapozza meg az egységet a sokaságban. De Lubac ráirányítja a figyelmünket arra a nyelvi lehetőségre, hogy a *corpus mysticum* közel hasonló jelentésű, mint a „*sacramentum corporis*”, amely a jelenlévő és elfogadott test, azaz a *corpus mysticum* egyenlő Krisztus testével az Eucharishtiában. De Lubac *Corpus Mysticum* című alapos műve történeti kutatása annak a XI-XII. század folyamán végbemenő értelmezésbeli változásnak, amely során az eredetileg az Eucharishtiára használt fogalmat az Egyházra kezdték alkalmazni. Ezzel párhuzamosan az Egyházra alkalmazott eredeti kifejezést a *corpus verumot* az Eucharishtiára kezdték használni (vö. Mc Partlan). De Lubac azt mondja, hogy Krisztus maga az a test, amelynek megjelenítője az az étel, amit akik esznek, részesévé válnak, és értelmezi ezt: a keresztények az eucharisztikus Krisztus testnek nem részei. Az eucharisztikus Krisztus test az ő „valódi” személyes teste, amely élt, meghalt és megdicsőítetett. A kenyér és a bor a *sacramentum tantum*, az Egyház a *corpus Christi mysticum* és egyenlő a *res tantum*-mal, a Szűz Máriától született test pedig a *corpus Christi verum* a *res et sacramentumot* jelenti. Ez a megváltozott terminológia ahogyan a XII-XIII. században kialakult.

Az Egyház és az Eucharisztia egymást hozza létre. „*Krisztus teste, amelynek része vagy és amelyre ámen-t mondasz. Akkor legyél is tagja Krisztus testének, hogy az ámened igaz legyen... sokan vagyunk egy testnek és egy kenyérnek a részei... egy kenyér: s mi ez az egy kenyér? Sok testből álló egy. Gondoljuk át, hogy a kenyér nem egy búzaszemből készül, hanem sokból, úgy mondják, hogy mikor bűnvallást teszel, akkor megőrlődsz a malomban. A*

*keresztelésekor vízzel benedvesítettek, akkor a Szentlélek mint tűz szállt beléd és így megsütötte a tésztát. Legyél az, amit látsz és fogadd el ami vagy*”. (Szent Ágoston, v. Mc Partlan 82).

Az eucharisztikus összetevők fátylán keresztül a megdicsőült Krisztus jut el a földi Egyházhoz, hogy magába foglalja őt és mennyei Egyházzá formálja. Amikor Lubac az Eucharisztia Egyházat formáló voltáról beszél, akkor a mennyei Egyházra utal. A fátyol egyaránt utal a *res et sacramentum*-ra (Krisztus) és a *res tantum*-ra (mennyei Egyház). Állítása szerint az Egyház teste kifejezés meghatározása, mint „*res significa et non contenta*” a XII. század után következett be, ami által kirekesztődött a szentségből. Mivel Krisztust nem lehetett kirekeszteni a szentségből, ezért a fenti megállapítások következtében a *res tantumot* Krisztustól elkülöníthető valósággént értelmezték. Zizioulas szerint a Szentháromság örök terve, hogy azért alkossa meg az embert, hogy az Isten igaz életében részt vegyen. A valódi, létező formája ennek a részvételnek az Eucharishtiában való közreműködés, úgy értelmezve, mint egy közösség és nem mint egy dolog. Ez a közösség ábrázolja Isten igaz királyságát itt és most, nem a platoni, hanem valódi értelemben. (Mc Partlan 88.).

Az Eucharisztia tehát a Szentháromság közösségének mintájára formálja az Egyházat itt és most. Csak a hierarchikus vagy szolgálati papság kapta meg azt a lehetőséget, hogy az Eucharishtiát celebrálja, de miközben az Eucharishtiát kiosztja ő maga is megkapja másokkal együtt Krisztust, aki jelen van. Ami megtörténik a legszerényebb falusi misén, vagy egy szerzetes sivatagának csendes miséjén, teljességgel és ugyanazzal a hatással történik meg, mint az egyházmegye összejövetelénél. Az univerzális Egyház minden helyi Egyházban az áldozat bemutatása során jelen van. Egy kritika azonban éri Lubacot, mint Afanissievet, akik szerint a presbiteri vagy plébániai Eucharisztia ugyanazt a teljességet bírja, mint a püspöki Eucharisztia. Afanessiev elhanyagolta a szükségességét a látható egység megnyilvánulásának az eucharisztikus közösségek között. Lubac szerint az ortodox hit, tudniillik, hogy az Egyház eucharisztikus közösség, biztos talajt jelent a Nyugat és Kelet közötti kiengesztelődésre. De kritizálta ő is azokat, akik a helyi Egyháznak az univerzális Egyházzal szembeni elsőbbségére következtettek, mondván, hogy az egyházatyák nem támogatnának egy ilyen következtetést és idéz egy megjegyzést Cipriánról az univerzális ekkleziológiára vonatkozóan: „*Ahogy csak egy Krisztus alapította Egyház van, amely az egész világon elterjedt a több tagjával*”. A zsinat szerint minden egyes püspök az Egyház egy részének pásztora, még Róma püspöke az egésznek a feje. (LG III, 18). Az ősegyház minden püspökben az egész fejét látta helyileg kinyilvánítva, és ez az elgondolás nem földrajzi koncepció volt (pl. Krisztus után 150-ben az egész világon elterjedt egyetemes Egyház), hanem Krisztus testének eszméje mely sokkal



több tagot foglal magában, mint a mai tapasztalható és látható Egyház, mivel magában foglalja Isten Anyját, az angyalokat és a szentek közösségét.

Meyendorff kritikája az, hogy a II. Vatikáni zsinat az univerzális Egyházat úgy értelmezi, mint a mai világegyház Róma püspökének a vezetésével és kevésbé úgy, mint, minden idők Egyházát. Becsüli Cipriánt, mint a püspöki közösség nagy doktorát és kritizálja Afanassiev eucharisztikus „extremizmusát”, amely figyelmen kívül hagyja a lényeges összefüggést a szentségi és az univerzális között az ekkleziológiában. Lubac beismeri, hogy a *Lumen gentium* kisebb hangsúlyt fordít az egyetemes Egyház kifejezésre a minden idők Egyháza jelentésében, de azért megemlíti, hogy szerepel abban az a mondat, hogy az Egyház a végső időkben dicsőséges beteljesülésre jut, amikor minden igaz, Ábeltől az utolsó kiválasztottig, össze lesz gyűjtve együtt az Atyával az egyetemes Egyházban.

Ettől az egy szövegtől eltekintve az egyetemesség, amelyre az egyetemes Egyház kifejezés vonatkozik, az egész világra kiterjedő térbeli egyetemességet jelent. Lubac hivatkozik két fontos zsinati szövegre a LG 23-ra, amely kimondja, hogy a részegyházak az egyetemes Egyház képmására alakultak ki, és a LG 26-ra, mely kimondja, hogy Krisztus Egyháza megmutatkozik a hívők minden törvényes helyi gyülekezetében. Itt ezekben a pontokban Krisztus Egyháza, illetve az egyetemes Egyház a jelen idő teljes világegyházát jelenti, amely a világ minden részében szétszóródott Eucharisziára összegyűlt egyházakból épül fel. Meyendorff pontosan kifejezi az ortodox értelmezést, hogy az egész Egyház, ami testet ölt a helyi egyházakban, az minden idők Egyháza, az eszkatológiai *ecclesia sanctorum*. Lubac azt bizonyítja be, hogy az eszkatológiai *ecclesia sanctorum* le lett szűkítve az egyetemes világegyházra, ami az Eucharisziában jelen van. Ciprián szintén a püspökök világ-egységéről beszél, amit univerzális kollégiumnak hív. A püspök a felszentelés által a helyi szolgálatára szentelődik és belép az univerzális kollégiumba, egy univerzális szolgálatra. Ez a püspökké válás két fontos eleme. A II. Vatikáni zsinat, úgy tűnt, hogy előnyben részesíti a kollégiumba való belépést. De Lubac azt állítja, hogy a zsinat azért adta ezt az elsőbbséget, hogy kiemelve a testületiség tanát. Egyébként itt megjegyezzük, hogy a térbeli univerzalitást is talán éppen amiatt a lelkipásztori szempont miatt tartotta fontosnak hangsúlyozni, hogy a konkrétan helyben itt és most összegyűlt Egyház tagjainak tudatos, tevékeny részvételét mozgósítsa elő.

Afanassiev mind a római katolikus, mind az ortodox egyházak ekkleziológiáját univerzálisnak tekinti, amit Cipriánra vezet vissza és ezzel szembeállítja a maga eucharisztikus ekkleziológiáját. Afanassiev kifogása, hogy Ciprián átvette modellként a római birodalom ítélethozó szerkezetét az Egyház egységének kifejezésére és azért

hangsúlyozza a püspökök egységét: „*episcopatus unus est*” mint egy univerzális jogi, bírói egységet, ami felette áll a csupán helyi egységnek, amit az Eucharisztia testesít meg. Lubac panaszkodik azokról, akik annyira középpontba állítanak a helyi Egyházat, hogy ezeknek az univerzális Egyházban való egységesítése elfelejtődne. Az ő ekkleziológiájuk, Lubac állítása szerint, nem teljesen eucharisztikus, mert a püspökség természetének és az Eucharisztia misztériumának összefüggését alaposabban fel kellene tárnia.

A püspök személye az, aki összekapcsolja a *corpus verumot*, a *corpus mysticummal*, mert a püspökszentelés mind a kettőre irányulóan sajátos az ő művében. Ezt a kapcsolatot értelmezte újra a II. Vatikáni zsinat és ezért hangsúlyozta annyira a püspökség szerepét és nem azért, hogy trifumfalista szemléletet fejlesszen ki, amely önkényes hatalmaskodást jelentene. Az Egyházat, amint láttuk, bizonyos tendenciák kizárták az eucharisztikus misztériumból, most újra el kell helyeznünk az Eucharishtián belül, és ez közvetett módon azt jelenti, hogy elismerjük a püspöknek az Egyházzal való gondoskodását, amit elsősorban az Eucharisztia ünneplése által gyakorol. A *Lumen Gentium* háttérét megvilágítva, összegezve Ratzinger azt mondja, hogy a modern teológia számára újra egyértelmű, hogy a *corpus verum* és *corpus mysticum* egymáshoz vannak rendelve, és hogy az egyik szolgálatát nem lehet elválasztani a másiktól, hanem az Úr egyetlen testének egységes szolgálatára kell törekednünk. Zizioulas a püspökké ordinálás két aspektusának koherens szintézisét szorgalmazza és a római katolikus tendenciát korrigálandónak tartja, mely fontosabbnak ítéli a püspök kapcsolódását az univerzális kollégiumhoz, mint a saját helyi Egyházához. Lubac-ot azonban nem érinti ez a kritika.

Ratzinger, Lubac és Congar megállapítja, hogy Krisztus nem függ az Egyháztól, de az Egyház függ Krisztustól. Az Eucharisztia összegyűjti Isten szétszóródott népét és ez a nép összegyűlik és megünnepli az Eucharishtiát és így válik Isten Egyházává. Zizioulas azt állítja, hogy az eucharisztikus közösség, Krisztus teste, és az Egyház szinonimák.

#### **4. Eucharisztia-Egyház és a pászka misztérium kapcsolata**

A II. Vatikáni zsinat kulcsfogalma a „*mysterium paschale*”. Ennek a húsvéti misztériumnak a megjelenítése az Eucharisztia. Ez az igazi pászka, az igazi átmenet a szolgaság földjéről (a halál, a bűn és a Sátán) a fogságából az igazi Ígéret földjére, mely nem földi ország, hanem örök. Jézus az igazi húsvéti Bárány. Jézus beteljesíti az ószövetségi pászkát, és önátadásával

újraértelmezi a pászka lakoma előképszerű elemeit. A Jézus által alapított Eucharisztia ugyanakkor nem vezethető le abból.

Az 1974-es Accra dokumentum megvallja Krisztus üdvözítő művének az úrvacsorában való jelenlétét. Az üdvözítő műnek jelenlétével azután Krisztus személyének jelenléte is adva van. 1978-ban azonban már érkeznek kritikák a *Herrenmahl* dokumentummal kapcsolatban, mivel az az Eucharisziát új pászka lakomaként értelmezte, a legújabb egezetikai kutatások szerint ugyanis vitatható az Eucharisztia ünneplése és a zsidó pászka lakoma közti viszony. Lima már tartózkodóbban jár el, a dokumentumban ugyanis a pászka ünneplésre való hivatkozás mellett a Sínai szövetség lakomájára is történik utalás (Ex 24), mégis kimondja: „Az *Eucharisztia az Egyház új pászka-lakomája, az új szövetség lakomája*”. Mi sem mondhatunk le arról, hogy a pászka ünneplésben és a szövetségekötés lakomájában az Eucharisztia elővételezését lássuk, ahogyan az Egyház *traditio*-jában is láthatjuk. Az Eucharisziának azonban végtelen tartalmi gazdagsága van, ezért nem tehető egyetlen ószövetségi előképpel való kapcsolata sem kizárólagossá. Az összes ószövetségi előkép együttes alkalmazása is csak sejtet valamit ebből a gazdagságból, mégis törekednünk kell a lehető legteljesebb bemutatására a misztériumnak (lásd az ószövetségi előképekről szóló fejezetet). Az Eucharisztia az ószövetségi pászka-lakoma értelmében *zikkaron*, Isten hatalmas, üdvözítő tetteinek (a húsvéti misztériumnak) olyan hirdetése, mely meg is jeleníti azokat. Az Eucharisziának a pászka-lakomával való kapcsolata segíthet megőrizni Jézus Krisztus megváltó műve és az Eucharisztia közötti kapcsolatot, ezért véleményünk szerint nem tekinthetünk el attól. II. János Pál pápa is megőrzi ezt a szoros kapcsolatot a *mysterium paschale*-val.

„Vajon az apostolok, akik részt vettek az utolsó vacsorán, fölfogták-e a szavak értelmét, melyeket Krisztus mondott? Valószínűleg nem. E szavak értelme ugyanis csak a *Triduum sacrum* - azaz a nagycsütörtöktől húsvétvasárnap reggeléig tartó időszak - végén világosodott meg egészen. E napokban született a *húsvéti misztérium*; ugyanekkor született az *eucharisztikus misztérium* is. ( EDE 2-3)

3. A húsvéti misztériumból születik az Egyház. Éppen ezért az Eucharisztia, az *Egyházi élet középpontja* az Egyház életének első perceitől kezdve.

...

Az Egyház Pünkösdkor lépett a nyilvánosság elé, kialakulásának azonban hasonlóan döntő fontosságú mozzanata volt az Eucharisztia alapítása a Cönákulumban. Az Egyház alapja és forrása a teljes *Triduum paschale*. De ennek foglalatja, elővételezése és „koncentrátuma” az Eucharisztia. Jézus Krisztus ebben az ajándékban bízta az Egyházra a húsvéti misztérium megjelenítését (aktualizálását). Ezzel az ajándékkal titokzatos „egyidejűséget” hozott létre a *Triduum* és az évszázadok egész folyamata között. ( EDE 5 )

...

Az Eucharisztia elválaszthatatlanul kapcsolódik az Úr szenvedéséhez és halálához. Nem pusztá emlékezete, hanem szentségi megjelenítése mindkettőnek. A történelmi időben megörökített keresztdózat<sup>712</sup>.

Az Egyház az Eucharisziát nem úgy kapta Urától, Krisztustól, mint egyet a többi ajándékok között, még ha a legértékesebbet is, hanem mint „az” ajándékot, mert Krisztus önmagát, saját személyét a maga szent emberségében, és egész üdvözítő művét adja benne. S mindez nem a múlté, „Krisztus ugyanis és mindaz, amit minden emberért tett és elszenvedett, részesedik az isteni örökkévalóságban, ezért átöleli az egész időt”<sup>713</sup>.

...( EDE 11 )

„*Hittel valljuk föltámadásodat*”. Az eucharisztikus áldozat ugyanis nemcsak az Üdvözítő halálának és föltámadásának misztériumát jeleníti meg, hanem a föltámadás misztériumát is, ami megkoronázza az áldozatot. Csak az élő és föltámadott Krisztus lehet az Eucharisziában „az élet kenyere” (*Jn 6,35. 48*), „az élő kenyér” (*Jn 6,51*). Szent Ambrus úgy beszélt erről az újonnan megkereszteltnek, mint a föltámadásnak saját életükben való megvalósulásáról: „Ha Krisztus számodra a mai nap, akkor ő minden nap teérted támad föl”<sup>714</sup> ( EDE 14 )

## 5. Krisztus és az Egyház viszonya az Eucharisztia ünneplésében

### 5.1. Az „áldozat” fogalom tisztázása

Már az Edinburgh-i konferencia is kitágítja az áldozat fogalomnak tartalmát: „*nemcsak Krisztusnak a halálát foglalja magában, hanem engedelmességét is, amelyet a földön hivatalában gyakorolt, és az ő életét, mint feltámadottnak és mennybe-felmentnek életét, amely engedelmisségben továbbra is Atyjának akaratát teszi és örökké él, hogy értünk közbenjárjon*”. Az 1971-es Dombes-i nyilatkozat 2. számú megjegyzésében idézi az Edinburgh-i Világkonferencia (1937) meghatározását, és Jézus egész egzisztenciáját áldozatának minősíti. Az áldozat fogalmáról így lehántódik a rituális leszűkítettsége. A 4. pontban ezt olvassuk: „*nemcsak halála, hanem egész élete áldozat volt, mert azokat az odaadásnak ugyanaz az érzülete hatotta át*”. A Windsor-i nyilatkozatban az áldozat fogalom kizárólag a kereszthalálra nyer alkalmazást, még ha ezt az ő egész engedelmisségben töltött élete csúcspontjának is tekinti, a hangsúly mégis erre a konkrét eseményre helyeződik az ő életének végén. Látható tehát a törekvés, hogy az áldozat fogalom túlzó spiritualizáló

---

<sup>712</sup> Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Sacrosanctum Concilium* konstitúció a szent liturgiáról, 47: „*Salvator noster... Sacrificium Eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo Sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret.*”

<sup>713</sup> Katolikus Egyház Katekizmusa 1085.

<sup>714</sup> *De sacramentis* V, 4, 26: CSEL 73,70. Szent Ambrus a Miatyánknak e sorát magyarázza: „mindennapi kenyereinket add meg nekünk ma”. A napi szentáldozásra buzdítva mondja: „Ha naponta magadhoz veszed, naponta „ma” van számodra. Ha számodra a „ma” Krisztus, akkor naponta föltámad neked. Hogyan? Úgy, hogy „az én Fiam vagy te, én ma szültelek téged” (*Zsolt 2,7*). „Ma” tehát akkor van, amikor Krisztus föltámad”.

tendenciájának elkerülése miatt ragaszkodjanak a keresztáldozat egyszeri és egyedülálló jelentőségéhez, amely azt Jézus üdvözítő művében illeti. Az 1978-as *Herrenmahl* dokumentum szintén Jézus egész életét, szenvedését, halálát és feltámadását tekinti áldozatnak és nem egy kultusz-technikus áldozatfogalomra alapul, hanem személyes eseménynek tekinti amelynek Jézus Krisztus mint ajándék és pap áll a középpontjában. Az Ökumenikus Munkacsoport 1983-ban Krisztus áldozatának a témájában külön tanulmányt adott ki és ebben megállapítja, hogy a próféták kultuszkritikája által már az Ószövetségben korlátozódott az áldozat kultikus jellege a perszonális és közösségi vonatkozások hangsúlyozásán keresztül. Az Újszövetségben a hellenista zsidóságban még tovább spiritualizálódott az áldozatról szóló elképzelés, ennek a tanúja leginkább a Zsidókhoz írt levél. A dokumentum szerint tény az, hogy Jézus számított az ő halálára és értelmezte is. Halálának engesztelésként való értelmezése pedig már az Ószövetségben elő volt készítve. Az Újszövetségben tehát a perszonalizálás és a közösségi vonatkozás lép előtérbe az áldozat fogalmának krisztologizálásával (e szerint az igazi áldozat Krisztus követése) együtt. Az ősegyházban az áldozatot „az igaz istenismeret” és a „helyes életvitel” határozza meg. Nem adományról van szó, hanem az ember Isten akarata szerinti kapcsolatát és önátadását jelenti. Megállapítja a dokumentum, hogy az Eucharisziáról, mint áldozatról való beszéd ma már nemcsak az evangélikus, hanem a katolikus keresztények számára is nehézséget jelent. A keresztény áldozat-értelmezésnek az igéje: „szeressétek egymást, mert Krisztus is szeretett minket, és értünk odaadta magát az Atyának, Istennek tetsző áldozatként” (Ef 5,2). Egy dolognak az odaadása helyett tehát a szeretet motívuma az elsődleges.

A katolikus teológiát megtermékenyíthetné tehát, hogyha annak áldozat fogalma egyre inkább magában foglalná Krisztus életének az egészét, amellet, hogy persze megőrizné annak sajátos vonatkozását Krisztus keresztáldozatára.

## 5.2. Áldozat-e a szentmise?

A Lausanne-i konferencia dicsérő és hálaáldozatként (*sacrificium laudis*) és a szabad önfelajánlás aktusaként tekinti az úrvacsorát. Ebben látja annak áldozati karakterét. Az Edinburgh-i konferencia kimondja hogy egyetértés van hitünkben abban, hogy az Eucharisztia Krisztus áldozatát reprezentálja. A Lundi konferencia „Ways of Worship” bizottsága diszkussziói kapcsán W. Stählin örömmel értesít bennünket a lutheránusok között újonnan elkezdődött törekvésekről arra irányulóan, hogy visszanyerjék az úrvacsora áldozati

aspektusát. Az anglikán A.G. Hebert hozzászólásában O. Casel teológiáját alkalmasnak tekinti ezen szempont visszanyerésére. Torrance Krisztus áldozata egyedülállósága és elegendő volta megkárosítása nélkül képes az úrvacsora áldozati karakterét kimondani. Azt mondja, hogy az úrvacsora áldozat, mivel Krisztus áldozatának objektív anamnézise és proklamációja, és ezáltal Jézus áldozatában részt ad. A Trienti zsinat környékén egyes teológusok az úrvacsora megismétléséről beszéltek, félreértve a zsinat tanítását, mely *repraesentatio*-ról és *applicatio*-ról szól. Ezen félreértés miatt olvashatjuk a *Heidelbergi Káté*-ban „a mise alapján véve nem más, mint Jézus Krisztus egyetlen áldozatának tagadása és egy átkozott bálványáldozat”. Lundban megjelenik a javaslat, hogy a megismétlés szót a megjelenítés szóval helyettesítsék. Lundban a protestánsok nem beszélnek eucharisztikus áldozatról, szemben bizonyos anglo-katolikusokkal és az ortodoxokkal, akik már nem csak kegyelemeszköznek tekintik azt, hanem áldozatnak, melyet az Egyház Krisztus áldozatával egyesülve az oltáron bemutat. Másrésről azt is látnunk kell, hogy a protestáns tradíció központi iránya soha nem redukálta pusztá szimbolikus megemlékező ünnepléssé az úrvacsorát. Montreal (1963) az úrvacsorát eszköznek tekinti, amely által a keresztsáldozat, amit mi hirdetünk az Egyházban hatékonyvá válik. Krisztus áldozatának az úrvacsorában való reprezentációja gondolatát, amely az Edinburgh-i kijelentések háttérét képezte, Montreal nem vette át. Az Eucharisztia áldozati karaktere érdekes módon a reformáció egyházainak egymás közti dialógusában nem téma, csak olyan párbeszéd dokumentumokban szerepel, melyben római katolikus vagy ortodox teológusok is dolgoztak. Az 1967-es USA dokumentummal kapcsolatban a lutheránusok felhívják a figyelmünket, hogy az Eucharisziának engesztelő áldozatként való tárgyalása könnyen félreérthető a lutheránusok véleménye szerint egy haragvó Isten megengeszteléseként. Egy érdekes értelmezésbeli különbség mutatkozik meg az 1971-es Windsor-i dokumentummal kapcsolatban. Ugyanis a katolikusok általában elégedettek a *realpraesentia*-val kapcsolatos fejezettel, de elégedetlenek az áldozat taglalásával, az anglikánok pedig pontosan fordítva vannak ezzel. Sok katolikus kifogásolja, hogy a megnyilatkozás hallgat az áldozat felfelé irányuló mozgásáról, bár megemlíti Krisztus önátadásába való belépést. A Limai dokumentum is elégtelennek mutatkozik katolikus szempontból az Eucharisztia áldozati karakterét tekintve, az Eucharisziát mint áldozatot mindenekelőtt az imádságra vonatkozóan értelmezi. Az 1983-as *Das Opfer Jesu* kezdetű dokumentum kiemeli, hogy nem egy kultusztechnikai áldozatfogalom, hanem az elfogadás és odaadás kategóriái felelnek meg a kereszteseményének, és nem beszélhetünk az Eucharisztia áldozati jellegéről anélkül, hogy egyúttal Krisztus *realpraesentia*-járól ne beszéljünk, akinek vendéglátó Úrként való jelenléte az ő keresztes való odaajándékozását is jelenvalóvá teszi. Az

Eucharisztia ünneplése Jézus Krisztus keresztdozatának valósága sakramentális memoria formájában (4.3.2).

A LV dokumentum pedig már tényként állapítja meg 1986-ban, hogy a késő középkori reformációs teológia számára szokásos liturgikus és fogalmi megkülönböztetés a *sacrificium* és a *sacramentum* között az eucharisztia-tanban és gyakorlatban legyőzöttnek számít (1.4). A miseáldozatot az egyszeri keresztdozat sakramentális megjelenítéseként kell felfogni, nem pedig annak kiegészítéseként és ebben messzemenő egyetértés uralkodik. A reformációs teológiában az áldozat két módja között tesznek különbséget: az engesztelő áldozat és a hálaáldozat között. Az engesztelő áldozat fogalma egyedül Jézus Krisztus halálára korlátozódik, a hálaadó áldozat pedig a közösség dicsőítő és hálaáldozatát jelöli. Ezt a megkülönböztetést a Trienti zsinat kifejezetten elvetette (DS 1753; 1751).

A dialógusok eredményeképpen az első Trienti kánont (DS 1751) ezután már nem lehet a reformációs tan ellentétének tekinteni, mert éppen a kereszt és a mise áldozata közötti szétválasztás és elkülönítés ellen fordul.

Egy eucharisztikus ekkleziológia kidolgozása szempontjából nem mondhatunk le az áldozat fogalomról, mivel az az Egyház és Krisztus kapcsolatát a legbeszédesebb módon világítja meg. Ezért a Katolikus Egyház és Ortodox Egyház áldozat-értelmezése továbbra is - sajátos karizmaként - meghívás a protestáns közösségek számára. II. János Pál pápa enciklikájában is bőségesen feltárja ennek a katolikus tradíció részét képező gondolatnak a tartalmi gazdagságát:

Ehhez járulnak bizonyos egyházi körökben olyan visszaélések, amelyek elhomályosítják az Egyháznak e csodálatos Szentségről vallott helyes hitét és tanítását. Olykor meglehetősen csonkán értelmezik az Eucharisztia misztériumát. Megfosztván áldozati jellegétől, úgy tekintik, mintha nem volna egyéb, mint egy testvéri összejövetel, étkezéssel ( EDE 10).

...

A megváltó keresztdozat annyira döntő jelentőségű az emberi nem üdvössége számára, hogy Jézus Krisztus csak azután hajtotta végre és csak azután tért vissza az Atyához, hogy *ránk hagyott egy eszközt, mely által úgy részesedhetünk* az áldozatban, mintha bemutatásakor jelen lettünk volna. Így minden egyes hívő részt vehet benne és részesedhet kimeríthetetlen gyümölcseiből ( EDE 11 )-

...

„mely értetek adatik...” Nemcsak azt állította, hogy amit eledelül és italul ad nekik, az az ő teste és az ő vére, hanem hangsúlyozta az áldozati jelleget is, szentségi módon megjelenítve áldozatát, amely néhány óra múlva a kereszten teljeseedik be mindenki üdvösségére. „A szentmise egyszerre és elválaszthatatlanul a keresztdozatot megörökítő áldozati emlékezés és az Úr testével és vérével való közösség szent lakomája”<sup>715</sup> ( EDE 12).

...

---

<sup>715</sup> Katolikus Egyház Katekizmus, 1382.

„Krisztus áldozata és az Eucharisztia áldozata *egy és ugyanaz az áldozat*”.<sup>716</sup> Hatásosan kifejezte ezt már Aranyzsjájú Szent János: „... Most is ugyanazt az áldozatot ajánljuk fel, ami akkor felajánltatott, s ez soha nem fejeződik be”<sup>717</sup> ( EDE 12 ).

A szentmise megjeleníti a kereszttel való áldoztatást, nem ad hozzá semmit és nem sokszorozza meg azt<sup>718</sup>. Megemlékező ünneplése, „megemlékező megmutatása” (*memorialis demonstratio*)<sup>719</sup> ismétlődik, mely által Krisztus - egyetlen és végleges - megváltó áldozata mindig aktualizálódik az időben. Az eucharisztikus Misztérium áldozati jellege ezért nem tekinthető önmagában, a kereszttől függetlenül, sem csupán közvetett utalásként a Kálvárián bemutatott áldozatra. ( EDE 12 )

Az Eucharisztia a Golgotán bemutatott áldozattal való bensőséges kapcsolata miatt sajátos értelemben áldozat, nem csupán általában, mintha Krisztus egyszerűen lelki táplálékul adná önmagát a hívőknek ( EDE 13 ).

### 5.3. Kinek az áldozata a szentmise?

Az Edinburgh-i konferencia az úrvacsorát úgy tekinti, hogy azt maga az Úr ajánlja fel és mi mindnyájan egyesítve vagyunk vele. Tehát az úrvacsorában Isten népének Krisztus áldozati tettebe való beleegyezéséről és belefűzőttségéről van szó. Lund érzékelte, hogy az úrvacsorának egy pusztá beleegyezéssé való degradálása elégtelen, ezért felveti a kérdést, hogy mennyiben lehet az úrvacsora az Egyház lakomája is, azt a választ adja, hogy amennyiben az Egyház az a hely, amely az úrvacsora teremtménye és instrumentuma. De az Egyháznak sohasem szabad a lakoma úrnőjévé válnia. Az 1963-as Montreali konferencia Eucharisztia definíciója már kifejezetten magába foglalja az áldozati aspektust: „*az úrvacsorában az ő testének tagjai fejükkal és megváltójukkal való egységben, aki felajánlotta magát a kereszten: általa, vele és benne... ajánlják fel az Atyának a Szentlélek erejében dicsőítésüket, hálaadásukat és közbenjárásukat. Töredelmes szívvel ajánlják fel magukat élő és szent áldozatként, olyan áldozatként, amely a mindennapi életük egészében ki kell fejeződni*”.

Az 1967-es Bristol-i dokumentum is kiemeli, hogy a *commemorativ actualpraesentia* az Egyház mostani tettein alapul (*memores offerimus*). Az 1967-es USA dokumentum elismeri, hogy a lutheránusok számára oly visszataszító katolikus felfogás, „*hogy az Egyház a szentmisével Krisztust áldozza fel*” (I, 2B), ahogyan azt ma interpretálják, Krisztus

---

<sup>716</sup> Katolikus Egyház Katekizmusa, 1364

<sup>717</sup> Homiliák a Zsidóknak írt levélhez. 17,3: PG 63,131.

<sup>718</sup> Vö. Trienti egyetemes zsinat XXII. sessio: Doctrina de ss. Missae Sacrificio 2. f.: DS 1743: „Egy és ugyanazon áldozatról van tehát szó, és ugyanaz a Jézus ajánlja föl most a papok szolgálata által, ő, aki egykor a kereszten ajánlotta fel önmagát: a különbség csak a fölajánlás módjában van.”

<sup>719</sup> XII. Pius pápa: *Mediator Dei* enciklika (1947. nov. 20.): AAS 39 (1947), 548.



áldozatának egyedül elegendő voltát nem csorbítja. A keresztények áldozata nem egy tulajdonképpeni áldozati aktusban valósul meg, hanem Krisztus önátadásába való felvételükbe való beleegyezésben. Az 1971-es Dombes-i nyilatkozat is kimondja, hogy az Egyház csak közvetve mutat be áldozatot, amennyiben csatlakozik Krisztus közbenjáráshoz. 1971-ben Windsorban az Egyház áldozatáról egyetlen helyen sincs említés, még a dicsőítő és hálaáldozat fogalmak sem fordulnak elő. A Salzburgi csoport kinyilvánítja közös véleményét: „*mi nem érthetünk egyet egy olyan Eucharisztia értelmezéssel, amely az áldozati gondolatot – mégha csak rejtett módon is – konstitutívnak tartja*” (Salzburger Gruppe, 3).

A katolikus-református párbeszéd 1977-es dokumentuma kimondja, hogy Krisztus az Atyának való önátadásában az örök Lélek erejével minket is följánl önmagában, mégis az Egyháztól is elvárható egy saját aktív cselekvés. Jézus Krisztus közvetítő hivatalának katabatikus mozgásában részt kell vennie és az ő világban végbevitt kiengesztelő küldetésében közre kell működnie (2.2.3).

Látható tehát egy tendencia a párbeszéddokumentumokban, hogy a protestáns fél is egyre inkább az Egyház Krisztus áldozatába való aktív bekapcsolódását részesíti előnyben, annak pusztán passzív elfogadásával szemben. A Limai dokumentum „*Mitopfern der Kirche-ről*” beszél, mivel az Egyház és Krisztus együtt a *Totus Christus*, és Krisztus és az Egyház közötti ezen életközösség elválaszthatatlan, ezért Krisztus a tulajdonképpeni cselekvő. Ezt már a Trienti zsinat is kimondta (vö. DS 1743). A középkorban az áldozat teológiája elszigetelődött az Eucharisztia alapvető anamnetikus struktúrájától (*Das Opfer Jesu*, 3.2.1). Ennek következménye egy olyan félreértés lett, hogy az Egyház eucharisztikus áldozata önmagából kiindulóan közvetíti a bűnbocsánatot és az örök életet (vö. uo. 3.2.1).

Ezért egy eucharisztikus ekkleziológiának a jövőben el kell kerülnie az áldozat teológiájának az anamnesis és epiklézis összefüggésétől való elszigetelődését. A Limai liturgia is az Eucharisztiaának egy ilyen egész szerinti szemléletét akarja bemutatni, ahol egyik aspektus sem különülhet el a másiktól, és egyiknek sem szabad hangsúlyát vesztetté válnia. A Limai dokumentum, mindazonáltal véleményünk szerint, az Eucharisztia áldozati jellegének nem ad megfelelő értelmezést. A LV beszél arról, hogy az Egyház Krisztus áldozatába felvételük és arra válaszol annak hálaadó elfogadásával, beleegyezésével és Krisztus követésével (4.2.3).

Láthatjuk, hogy a tradicionális reformációs kritikák azért állították fel ezt az alternatívát, hogy kinek az áldozata a szentmise és azért döntötték el egy irányban, hogy az Jézus Krisztusnak az áldozata, mert ezáltal vélték megőrizni az ingyen és kegyelemből való megigazulás és az isteni kegyelem elsőségének a principiumát. Egy valóban eucharisztikus ekkleziológia azonban nem állíthat fel ilyen alternatívát, hanem egyszerre kell állítania azt, hogy az Eucharisztia Jézus Krisztus áldozata és azt is, hogy az Egyház áldozata, persze az utóbbi csak

annyiban jogosult, amennyiben az elsőben részesül, és amennyiben vele egyesülve önmagát ajánlja fel.

Jelentős ez a kérdés, mert ennek kihatása van az egész teológiánkra. A keresztény élet egyik alapvető aspektusával van szoros kapcsolatban, melyet Pál apostol így fogalmaz meg: hogy „*testemben kiegészítem azt, ami hiányzik Krisztus szenvedéséből, testének, az Egyháznak a javára*”.

II. János Pál pápa utolsó, nagypénteki beszédében pontosan ezeket a szavakat idézi a Szentírásból, amikor elmondja, hogy saját szenvedéseit is ilyen értelemben ajánlja fel; és az előtte való napon, Nagycsütörtökön pedig a papjainak azt írja, hogy a szenvedését az Eucharisziában egyesíti Krisztus szenvedésével.

Ezek a szavak egy katolikus számára nagy jelentőséggel bírnak és meghívjuk ezen tapasztalatban való részesedés örömére protestáns testvéreinket is.

Idézzük a pápa enciklikáját:

Krisztus, amikor Egyházának ajándékozta áldozatát, magáévá akarta tenni annak az Egyháznak lelki áldozatát is, mely arra hivatott, hogy Krisztus áldozatával együtt önmagát is följajánlja. A II. Vatikáni Zsinat ezt tanítja minden hívőnek: „Amikor részt vesznek az *eucharisztikus áldozatban*, az egész keresztény élet forrásában és csúcspontjában, isteni Áldozatot ajánlanak föl Istennek, és vele együtt önmagukat ajánlják fel”<sup>720</sup> (EDE 13).

#### 5.4. Eucharisztia és a hívők egyetemes papsága

Az előző fejezet végén említett megfontolás azt is alátámaszthatja, hogy miért nem szerepel a hívek egyetemes papsága az áldozatbemutatás értelmében az ökumenikus párbeszéd kezdeti szakaszában. 1963-ban Montrealban jelenik meg a gondolat, hogy az Egyház áldozati szolgálatát nem csupán abban kell tekinteni, mint Edinburgh-ban, hogy az elemek, mint áldozati ajándékok lesznek felajánlva. Itt a keresztények áldozatáról is van szó. Krisztus tette és a keresztények tette közötti viszony itt már nem az isteni jótett és az emberi válasz sémájában van elgondolva, mint pl. Lundban és a Montreali kijelentések kifejezett törekvése az, hogy az Eucharisztia katabatikus és anabatikus irányának szigorú antitézisét legyőzze. A keresztények áldozatát egy etikai perspektívában látja megvalósulni, mely szerint ők önmagukat ajánlják fel élő és szent áldozatként.

---

<sup>720</sup>

II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció az Egyházzal, 11.

Az 1971-es Dombes-i nyilatkozat elmondja, hogy az Eucharishtiában résztvevők egy új Istennel való kapcsolatba (új szövetség) vétetnek föl Krisztus kiömlött vére által, ami őket arra képesíti, hogy önmagukat is áldozatul mutassák be. Itt is akár csak Montrealban a Róm 12,1 és az 1 Pét 2,5 képezik a kijelentések háttérét anélkül, hogy meg lennének nevezve.

1974-ben az Accra dokumentum is írja, hogy a hívők Krisztusban egyesítve vannak, hogy őbenne élő és szent áldozatként legyenek felajánlva. A Limai dokumentum is kimondja, hogy a hívek annyiban gyakorolják általános papságukat, amennyiben az Eucharishtiában Krisztus főpapi funkciójában résztvesznek és könyörgésüket az ő Főpapukkal közösségben ajánlják fel. A Limai liturgia II. epiklézise kifejezetten tartalmazza a fohászt „*tölts be minket a Szentlélekkel... hogy élő áldozattá váljunk Krisztusban dicsőséged dicséretére*”.

Az 1983-as Das Opfer Jesu kezdetű dokumentum szerint az Egyház áldozata nem egy adománynak az oltáron való felajánlását jelenti, hanem Krisztus odaadásába való belépést, önmagunk felajánlását Krisztus által, Krisztussal és Krisztusban élő áldozati adományként (4.6.2).

A *Confessio Augustana* szerint a keresztények számára egyedül lehetséges áldozat a hálaáldozat. Ez a lelki áldozat nem csupán a misére vonatkozik, hanem magában foglalja az evangélium hirdetését, a fohászkodást és a tanúságtételt (vö. Apol.XXIV. 33). Az USA dokumentum még az Apológiánál is erősebben hangsúlyozza, hogy az Isten iránti önátadás nem korlátozódhat a liturgia területére és pusztán egy materiális áldozati adományra. Ebben a lutheri álláspontot ismerhetjük fel. A hívek egyetemes papsága amit a reformáció kihangsúlyozott, de inkább csak az igehirdetésre, vagy egy lelki-szellemi értelemben vett áldozatbemutatásra vonatkoztatta, de nem az eucharisztikus önfelajánlásra, most egy olyan szempontként jelenik meg számunkra, amit sajátosan katolikus értelemben újra hangsúlyozni kellene. A kontroverziák miatt a katolikus teológia, illetve tanítóhivatali megnyilatkozások túlzottan leszűkültek arra, hogy védelmükbe vegyék a szolgálati papság szükségességét az Eucharisztia celebrálásához. Teológiaiilag bőségesen megalapozták a pap szerepét az áldozatbemutatásban, viszont nem lett kellőképpen kibontva a hívek egyetemes papsága. Ez II. János Pál pápa enciklikájában sem kap túl nagy szerepet, legfeljebb az előző bekezdés végén idézett szakasz utal arra. Nyilvánvalóan a pápa implicit módon beleérti enciklikájába ezt a szempontot, még ha explicite nem is szentel neki különálló bekezdéseket. Mégis úgy gondoljuk, hogy a jövőben egy eucharisztikus ekkleziológia bőségesen és terjedelmesebben kell, hogy kifejtse a hívők általános papságát és azoknak nemcsak az igehirdetésben és a lelki áldozatok bemutatása terén, hanem az eucharisztikus áldozat felajánlása terén betöltött sajátos szerepét. Amit a zsinat úgy fogalmaz meg, hogy tanulják meg a pap keze által, vele egyesülten önmagukat is élő áldozatként felajánlani. Az eucharisztikus ekkleziológia ugyanis

gyökeresen közösségi ekkleziológia, ezért nem szűkülhet le egy privilegizált csoport, a klérus szerepének hangsúlyozására.

## **6. Az Eucharisztia és az Egyház, mint a Szentháromság közösségéből fakadó misztérium**

### *6.1. Az Egyház, mint szentháromságos koinonia*

1963-ban Montrealban vetik fel először a szentháromságos szempontot, az Európai Albizottság az istentisztelet témájának teológiai vázlatát a *Credo* három cikkelyének sémájára építi fel. A *Herrenmahl* dokumentum felosztási elveként választotta az eucharisztikus doxológiát. A 11. pont szerint az üdvösségtörténetnek kezdete, középpontja és célja a Szentháromság Isten titka „*amiből, ami által, amire irányulóan minden létezik*”. Az 1982-es München-i dokumentum címe pedig egyenesen ez: az Egyház titka és az Eucharisztia a Szentháromság titkának fényében. Meg kell jegyeznünk, hogy az Eucharisztia és az Egyház szentháromságos látásmódja az ortodox tradíció egy sajátos kincse, ennek a dokumentumnak a II/7 pontja ezt írja „*a szentháromságos koinonia az embereknek az Egyházban az Eucharisztia által közvetítetik. Ez Krisztus üdvözítő művének célja, amely a végső időkben pünkösdtől óta terjed ki az egész emberiségre. Ezért az Egyház a maga modelljét (mintaképét) eredetét és célját, a három személyben egy Isten titkában leli*”. Az EÖT lokális rövidítésű 1990-es dokumentum is a Szentháromság képének tekinti az Egyházat és az Egyház szentháromságos szemléletéből kiindulónan vizsgálja a lokális és univerzális Egyház kapcsolatát. Megállapítja, hogy a lokális Egyház valóságosan Egyház, mivel rendelkezik mindennel amire egyház-léte szempontjából szüksége van (13 pont). Itt felsorolja, hogy mi szükséges az egyház-léthez. Kimondja, hogy a közösségen belül a hivatalt autoritásként kell elismerni, de nem említi a *successio*-t. A katolicitás a lokális egyházak sokféleségének egységét kell, hogy jelentse. A 20. pontban pedig arról beszél a dokumentum, hogy a reformációs egyházaknak nehézségük volt, hogy az Egyház univerzális dimenzióját figyelembe vegyék, de Krisztus Egyházának univerzális karaktere iránt egyre erősebb érzéket fejlesztettek ki. Az EÖT Uppsala-i plenáris ülésén (1968-ban) egyetemes szinten megfogalmazták, hogy a párbeszéd az Egyház univerzális jelentőségét szeretné a jövőben megfogalmazni. A római katolikus-malankár párbeszéd dokumentum (1990) kimondja: „*mi hisszük, ... hogy a szentháromságos Isten élete, amely szeretetben való communio, a keresztény egységnek és az ekkleziális eucharisztikus communio-nak a prototípusa és forrása*”. Megfigyelhető tehát a párbeszédben, hogy egyre inkább hangsúlyozzák az Eucharisztia

szenhááromságos vonatkozásait, ami a dokumentumok fő fejezetpontjaiban is kifejeződik, lásd Lima. Ennek mi is örülünk. Alapvető fogalomává válik a Hit és Egyházszervezet Bizottságában az Egyház titkának a kifejezésére, hogy az Egyház Isten népe, Krisztus teste és a Szentlélek temploma. Ezt a szenhááromságos megközelítést, illetve ezt a fogalmiságot a katolikus teológia is gyümölcsözővé tehetné. A II. Vatikáni zsinat a liturgikus konstitúciójának ekkleziológiai megalapozásaképpen egy másik fogalmi hármast tartott szükségesnek alkalmazni; az Isten népe, Krisztus teste és Krisztus jegyese fogalmakat, aminek az okáról a zsinatról szóló fejezetünkben beszéltünk.

Az Egyház egyre inkább szenhááromságos szemlélésének a tendenciáját a II. Vatikáni zsinat ekkleziológiai irányvételében is felfedezhetjük. Ugyanis a zsinat ekkleziológiájának olvasati kulcsa a szenhááromságos dimenzió. Az Egyház a Szenthááromságból születik, egy szenhááromságos forma szerint strukturálódik és a Szenthááromság felé tart. Ennek köszönhetően a zsinat három alapvető előrelépést tett (vö. LG 64, UR 2).

- (1.) A krisztomonizmuson túl a zsinat az Egyház szenhááromságos eredetének felfedezése felé mozdult el.
- (2.) A hierarchia központúságon túl a zsinat az Egyház szenhááromságos formájának megújult tudata felé mozdult el.
- (3.) Az egyház-központúságon túl a zsinat a szenhááromságos haza, az Egyház szenhááromságos rendeltetése felé mozdult el<sup>721</sup>.

## 6.2. Hálaadás az Atyának

Az 1971-es Dombes-i nyilatkozat kiegészíti az Eucharisztia katabatikus dimenzióját, lakoma karakterét, (miszerint az Krisztus ajándéka Egyházának), imádság jellegével, ami az Egyház tette. Itt a zsidó liturgiából származó berakah fogalmat használja fel (II. fejezet, Nr 7-8).

Ennek a fejezetnek az a/ pontja az Eucharisztia, mint Atyának való hálaadás címet viseli. Ez megjelenik azután 1974-ben az Accrai dokumentumban is és ezután végig az Eucharisziával kapcsolatos Faith and Order dokumentumok állandó fejezetcíme lesz.

A Hit és Egyházszervezet Bizottság zsinat előtti első fázisában a hálaadás momentuma nem hangsúlyozódott, mivel az túlzottan az Egyház tetteként mutatná be az Eucharisziát és így a megigazulás tanítását és az isteni kegyelem prioritását veszélyeztetné. Szerencsére ez a kezdeti félelem eloszlott. Az 1974-es Accrai dokumentum is átveszi a Bristolban kifejtett

---

<sup>721</sup>

Vö. Forte, Bruno, *A II. vatikáni zsinat és a Limai dokumentum ekkleziológiája*

anamnézis gondolatot és azt az Eucharisztia áldozati dimenziója tekintetében fejleszti tovább, miszerint az Eucharisztia az Atyának való hálaadás és az Egyház helyettesítő áldozata az egész teremtésért.

Az 1978-as Herrenmahl dokumentum az eucharisztikus doxológiához csatlakozva az egész eucharisztikus és üdvtörténeti esemény célját az Atya megdicsőítésében ismeri fel. Első helyen nevezi meg a hirdetés aspektusát, amely aspektus a lutheránus tradícióban különösen fontos. Az eucharisztikus liturgia minden eleme Isten üdvözítő tetteinek hirdetését szolgálja. Accra az Eucharisziát dicsőítésnek (berakah) tekinti, ami által az Egyház Istennek köszönetet mond és Krisztussal egyesülve könyörög a világért (Nr. 32).

A Limai dokumentumban is hirdetési cselekményként jelenik meg az Eucharisztia. Az Eucharisztia Isten tetteinek hirdetése és ünneplése, és az Atyának való hálaadásként, dicsőítő áldozatként (berakah) valósul meg. A Limai dokumentumnak az Eucharisziának, mint Atyának való hálaadással kapcsolatos kijelentései szó szerint az Accra szövegből lettek átvéve. Két helyen egészíti ki ezt a dokumentum, az egyik helyen úgy, hogy „*ez a dicsőítő áldozat csak Krisztus által, vele és őbenne lehetséges*”. Egy eucharisztikus ekkleziológia tekintetében levonható következtetés, hogy szükséges az Eucharisziának, mint hálaadásnak a hangsúlyozása, azaz az anabatikus irány kiemelése, de nem tekinthetjük az Eucharisziát anabatikus szempontból, mintha az pusztán hirdetési cselekmény, vagy a dicsőítés áldozata lenne. A hálaadó áldozat (mint az Egyház tette) vagy üdvösség adományok (mint Isten ajándékozó tette) alternatívának a felállítása nem tartható. A katolikus felfogás: „*nem csak, hanem is*”.

### 6.3. *Az Eucharisztia, mint Krisztus anamnézise*

Már Lund-ban említésre kerül, hogy az úrvacsora ünneplése anamnetikus karaktert visel. Az úrvacsorának az Edinburgh-ban kihagyott anamnetikus dimenziója Lund-ban Lausanne-hoz csatlakozva ismét hangsúlyt nyert. Lausanne az emlékezés tárgyaként azonban az Úr halálát nevezte meg, Lundban ez az aspektus viszont kiterjesztésre került, a megtestesüléstől a feltámadásig. Torrance az úrvacsorát azért tekinti áldozatnak, mivel az mint Krisztus áldozatának objektív anamnézise és proklamációja Jézus áldozatában részt ad. Itt megtalálható tehát, hogy az Eucharisztia áldozati aspektusát nem választhatjuk el az anamnézistől. A Torrance által bevezetett anamnézis fogalom az áldozati karakterrel kapcsolatos további diszkussziók számára gyümölcsözőnek mutatkozott. A Lund-i dokumentum az Eucharisziát Krisztus megtestesülésének és földi szolgálatának, halálának és

feltámadásának anamnéziseként tekinti. (Torrance a szakramentális anamnézist az Egyház és a Szentlélek tevékenységének egymás áthatásaként érti, addig Montreal figyelmen kívül hagyta, hogy az eucharisztikus anamnézis az Egyház tevékenységeként valósul meg. Ezt azért tette, mert a Szentlélek tevékenységének hangsúlyozásával tudta csak elérni, hogy felfogását kifejezze egy olyan koncepcióval szemben, amely az anamnézist egy múltbéli eseményre való pusztá emlékezésnek tekinti).

Az 1967-es Bristoli tudósítás módosítja a hangsúlyok elhelyezését az anamnézis gondolatban és ott az anamnézis már nemcsak Krisztus keresztyére és feltámadására koncentrálódik, hanem kiterjeszti azt: „*azáltal amit Krisztus értünk és az egész teremtésért tett (az ő emberré levésében, szolgálatában, tanításában, szenvedésében, áldozatában, feltámadásában, mennybemenetelében és pünkösdkor), ebben a megemlékezésben ő jelen van, és éppígy jelen van együtt az ő visszajövetelének és az Isten országa beteljesülésének az előíze is*”.

Max Thuriann új szempontokat fejleszt ki és azokat a *memoriale* fogalom alatt foglalja össze. Az ő tézisei a későbbi diszkussziókat lényegesen befolyásolták. A Bristoli beszámolóban még a *memoriale* fogalom nem szerepelt. 1971-ben Dombes-ban azonban már a 3. fejezet ezt a címet viseli: az Eucharisztia, mint Krisztus *memoriale*-ja. Az ószövetség mintájára kell ezt értenünk, ahogyan a pászka ünnep során a *memoriale* Isten nagy tetteinek a hatékony hirdetését jelentette (Nr. 9).

Az 1971-es Windsor-i dokumentumban viszont elveszett egy szempont, mert nem lett világosan kimondva, hogy a *memoriale* nemcsak Krisztus halálának, hanem feltámadásának is megemlékezése. Az Accra-i dokumentum az anamnézissel kapcsolatban az 1967-es Bristoli dokumentumot idézi és az egyik fejezetének az alcíme: az Eucharisztia Krisztus anamnézise vagy megemlékezése (reprezentációja és anticipációja).

Salisbury-ban, 1979-ben még mindig egy hezitálás figyelhető meg, mert némelyek az aggódásukat fejezték ki, hogy az anamnézis kifejezésben újra benne rejtőzik a megismételt felajánlás teóriájának az újra bevezetése. A Limai dokumentum egyik fő alpontja, hogy az Eucharisztia Krisztus anamnézise. Az Atyának való hálaadás és az anamnézis áthatják egymást. Ez egy konvergencia dokumentum, mely a Hit és Egyházszervezet diszkussziójába az anamnézis fogalmat beépíti és az anamnézist úgy tekinti, mint ami az Eucharisztia egészét meghatározza és ami magában foglalja a hálaadás és az áldozat aspektusait is. Az anamnézis értelme a múltbéli esemény megjelenítése, az aktuális *praesentia*. Az ajándék azonban nem oldható el az ajándékozótól, az ajándékkal együtt az ajándékozó is jelen van, az üdvözítő tettel annak szubjektuma is. A *Das Opfer Jesu* kezdetű 1983-as dokumentum kifejti, hogy mivel Luther a megemlékezés fogalmával (nominalista hatásra) nem tudott objektívan adott valóságtartalmat összekapcsolni, ezért a szentmisében való áldozat számára az Egyház

áldozatává vált, ami a keresztáldozat egyszerűségét megsérti (Luther *Zsidókhoz írt leveléről tartott előadása* 1517-1518).

Az Ökumenikus Munkacsoport 1983-as dokumentuma felállítja azt a tételt, hogy Luther tulajdonképpen ugyanazt a szándékot követi, mint az ő katolikus ellenfele, hogy a Golgota áldozata és az Eucharisztia ünneplése közötti történelmi differenciát legyőzze (3.3.1). A LV dokumentum azonban kimondja, hogy a Trienti zsinaton Krisztus keresztáldozatának szakramentális megjelenítéséről van szó és, hogy az a református álláspontban egy pusztán igeszerű emlékezést látott (nuda commemoratio) (Can. 3). A reformátoroknál azonban arról van szó, hogy az igében maga az üdvösség esemény valósága jelenik meg, ugyanis Krisztus maga az, aki ott beszél: „ez az én testem, ez az én vérem”. Ők azonban nem tudták eléggé világosan kimondani, hogy az úrvacsora ünneplésben a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztus személyével maga az egyszeri keresztáldozat eseménye szakramentálisan, azaz a lakoma jeleivel valóságosan jelen van (3.3.2).

Egy eucharisztikus ekkleziológiának tehát szüksége van az anamnézis fogalomra, méghozzá annak szakramentális megjelenítő funkciója értelmében is.

II. János Pál pápa enciklikájából:

Ha valaki az Eucharisziát Jeruzsálemben, Jézus sírja közelében ünnepli, szinte érzékelhetően az ő „órája”, a keresztes és a megdicsőülés órája közelébe kerül. E helyhez és ehhez az órához kapcsolódik lélekben minden pap, amikor misézik a keresztény közösséggel együtt, akik részt vesznek benne ( EDE 4 ).

...

Az Egyház Pünkösdkor lépett a nyilvánosság elé, kialakulásának azonban hasonlóan döntő fontosságú mozzanata volt az Eucharisztia alapítása a Cönakulumban. Az Egyház alapja és forrása a teljes *Triduum paschale*. De ennek foglalatja, elővételezése és „koncentrátuma” az Eucharisztia. Jézus Krisztus ebben az ajándékban bízta az Egyházra a húsvéti misztérium megjelenítését (aktualizálását). Ezzel az ajándékkal titokzatos „egyidejűséget” hozott létre e *Triduum* és az évszázadok egész folyamata között ( EDE 5 ).

...

Amikor az Egyház az Eucharisziát, Ura halálának és föltámadásának emlékeztetét ünnepli, az üdvösség e központi eseménye valóságosan megjelenik és „megvalósítja üdvösségünk művét”<sup>722</sup> ( EDE 11 ).

...

Az Egyház állandóan a megváltó áldozatból él, és nem csupán egy hittel teli emlékezés által, hanem egy valóságos kapcsolatban, mert *ez a szentségi módon megörökített áldozat jelenvalóvá válik* minden közösségben, ahol a fõlszentelt szolga keze által följajánlják ( EDE 12 ).

#### 6.4. Az Eucharisztia, mint a Szentlélek lehívása

---

<sup>722</sup>

II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció az Egyházzal, 3.



Edinburgh az Eucharisztia pneumatológiai dimenzióját hangsúlyozza. Lundban azonban ez kimarad. Montrealban Mehl az ortodoxia specifikus hozzájárulását a pneumatológia területén látja. Isten nagy tettei a történelemben, amelyeket a Fiú által valósított meg a Szentlélekben az emberek szíve számára jelenlévő. Nem a hit teszi ezeket az eseményeket jelenlévővé, hanem maga a Szentlélek a dokumentum szerint. Még Torrance-nál, ahogy említettük, az anamnézis az Egyház és a Szentlélek tevékenységének egymás-áthatásaként értendő, addig Montrealban a Szentlélek tevékenységének a hangsúlyozása rovására az Egyház tevékenysége háttérbe szorul. Allmen az Aarhusi konferenciával kapcsolatban úgy látja, hogy az epiklézis által Isten szuverenitásának szempontját megfelelőbben érvényre lehet juttatni, mint a krisztológiailag orientált nyugati tradícióval, amely az alapítási szavakra, mint döntő konszekrációs pillanatra koncentrál és ami az ő véleménye szerint (amivel mi nem értünk egyet) mágikus elképzelések veszélyét rejt magában. Az epiklézis eltűnése a nyugati katolikus tradícióban Allmen szerint a klérus túltengését eredményezte a laikus állapottal szemben. A papnak a Lélek, miránk és ezekre az adományokra való leszállásáért végzett imádságában a klérus és a laikusok közötti elvi differencia feloldódik Isten egész népe királyi papságának tudata javára. Megemlíteném, hogy Kálvin teológiája és a kálvinista tradíció is egy pneumatológiai örökséget hordoz, és ennyiben megtermékenyítheti a katolikus tradíciót éppúgy, mint az ortodox, hiszen abban a mi eredeti tanításunk tartalmát ismerhetjük fel, de nem abban az értelemben, ahogyan ezt a pneumatológiai dimenziót a kálvinista hagyomány alkalmazza. Azt viszont nem vehetjük át abból, hogy ott az epiklézis és a Szentlélek szerepének a hangsúlyozása azért válik olyan fontossá, hogy ezáltal megkerüljék a horizontális és történelmi irányát az apostoli successio-nak és a felszentelt pap szükségességét egy érvényes Eucharisztia ünnepléshez, hangsúlyozva az isteni cselekvés vertikális irányát. Aarhus már jelzi a problémát, hogy ha visszanyernénk az ősegyház liturgiájából azt a szempontot, hogy az egész imádságos résznek volt az a funkciója, hogy a szakramentum valóságát előidézze, akkor a konszekráció pillanatára vonatkozó véleménykülönbségeinket át lehetne hidalni.

Bristolban ezt meg is fogalmazzák, ott egy továbblépés az, hogy kelet és nyugat közötti szakadékot az idézte elő, hogy a krisztológia és a pneumatológia elvált egymástól. Ezért a dokumentum újra hangsúlyozza ennek az egyesítését, hogy a Lélek műve elválaszthatatlanul Krisztus művével van összekapcsolva és a Lélek az, aki Krisztusnak a szavait élővé teszi. Másodszor a korábbi megnyilatkozásokkal összehasonlítva Bristolban új módon lett az úrvacsora egészének epikletikus dimenziója kidolgozva. A Lélek lehívása az Egyházra és a lakoma cselekvésre az elemeket is beleértve lett leírva. Az anamnézis az epiklézishoz vezet, arra irányul, hogy Krisztust megkéreljük, hogy kérje az Atyát, hogy küldje le a Lelket. Az

1971-es Dombes-i nyilatkozat 4. fejezetének a/ pontja hogy az Eucharisztia a Lélek ajándéka, míg a Bristoli dokumentumban, amit Uppsalában fogadtak el, a 4. fejezetben az szerepelt, hogy az anamnézis az epiklézishez vezet, itt fordított a sorrend: „*a memoriale feltételezi a lélekhívást*” (Nr 13). Ezzel a Szentléleknek elsődleges, minden egyéb eseményt átfogó hatás jut az Eucharishtiában. „*A Lélek az, aki mind az összegyűltekre, mind a kenyérre és a borra lehívva, számunkra valóságosan jelenvalóvá teszi Krisztust és nekünk adja őt*” (Nr. 14). „*Elismerik az egész Eucharisztikus kánon epikletikus karakterét*” (Nr. 16). Ez a pneumatológiai dimenzió újra megjelent a II. Vatikáni zsinat tanításában, amint láttuk dolgozatunkban, de ott még nagyon hiányosan lett kifejtve. Örömteli azonban, hogy az eucharisztikus kánonokban mégis újra megjelenik az epiklézis tudatos hangsúlyozása. Az Accrai dokumentummal kapcsolatban az ortodoxok megfogalmazzák az aggodásukat, hogy az epiklézis nagy súlya a dokumentumban az úrvacsora spiritualizálásához vezethet, oly módon, hogy a pneumatológia hangsúlyozása a krisztológia kárára történik meg. Fentebb erre utaltunk, amikor egy kálvinista epiklézis-értelmezésről szóltunk, mely nemcsak a római katolikus, hanem az ortodox tradíció számára sem lenne elfogadható.

Az Accra dokumentumban a személyekre vonatkozó epiklézis azt juttatja kifejezésre, hogy ami az alapítási szavak erejével objektívvá válik, (Krisztus teste és vére) azt a hitben kell elfogadnunk, és ezért a személyekre is szükséges lehívni a Szentleket. A Limai szöveg így fogalmaz a III. fejezetében, ahol az Eucharishtiát a Szentlélek lehívásának aspektusa alatt tárgyalja: „*Krisztus élő igéjének erejével és a Szentlélek hatalma által válik a kenyér és a bor Krisztus testének és vérének szakramentális jelévé*”. Lima kifejezésre tudja hozni, hogy az alapítási szavakat alapvető jelentőség illeti meg. Amennyiben az alapítási szavakat az epiklézisre vonatkoztatja és az egész eucharisztikus imádság összefüggésébe állítja, annyiban elkerüli az alapítási szavak leértékelését. Így megóvjá attól, hogy az egy elszigetelt konszekrációs aktus alapítási szavává váljon, vagy valamiképpen mechanisztikus módon félreértelmezzük. A Lima dokumentum a Léleknek az Egyházra való lehívása relevanciáját erősebben hangsúlyozza, mint az adományokra való lehívást. Az adományok megszenteléséért kikönyörgött epiklézis a *communio*-ra irányul és azt célozza. Az adományok megáldásáért való imádság tehát nem öncél. Sokkal inkább az Egyház ajándékára van lehívva a Lélek azért, hogy mindenki, aki azokat magához veszi, ugyanazzal a Lélekkel legyen eltöltve. A Lima liturgia egyik ismertetőjegye az alapítási szavaknak és az azt követő anamnézisnek két epiklézis általi bekeretezése. Az egyik az adományok epiklézise, a másik a *communio* epiklézis. Így minden más eucharisztikus imádsághoz képest eltérő struktúrát követ: epiklézis I, alapítás, anamnézis, epiklézis II. Az epiklézis I. és II. egymással tartalmilag összekapcsolva jelennek meg. A Lima liturgia értelmében az adományok epiklézise helyett

inkább a lakoma epiklézisééről beszélhetünk, de azzal a kéréssel együtt, hogy a kenyér és a bor értünk testté és vérré válják, a tekintetünk azok vételére irányul.

Az 1982-es Müncheni dokumentumban azt olvassuk, hogy „*az Eucharisztia és az Egyház, a megfeszített és feltámadott Krisztus teste, így a Szentlélek működésének, hatásainak helyévé válik*” (I/4). A *Das Opfer Jesu* (1983) kezdetű dokumentum szerint Jézus Krisztusnak a történelmi keresztáldozata és az Eucharisztia közötti azonosság és különbözőség csak az epiklézis segítségével írható le (4.4.2). A munkacsoport használja a pneumatológiai krisztológia fogalmát és ezzel kifejezi, hogy a Fiú és a Lélek egyetlen hatóegységet képeznek és nem állnak egymással konkurenciában. Minden kijelentés, amit Jézus Krisztus művéről mondunk, egyúttal a Szentlélek művéről tett kijelentés is (4.4.3).

Egy eucharisztikus ekkleziológia számára nyerhető szempont az, hogy a pneumatológiát és a krisztológiát egyre inkább egymásra utalt és egymást átható területekként értékeljük az Eucharisztia vonatkozásában.

II. János Pál pápa a témával kapcsolatban így fogalmaz enciklikájában:

„Az Eucharishtiában ugyanis benne van az Egyház minden lelki java. Teste a Szentlélek által élő és életető test: életet ad az embereknek”<sup>723</sup> (EDE 1 ).

*A Cönákulum e Szentség alapításának a helye.*

...

17. A testével és vérével való egyesülés által Krisztus a Lelkét is közli velünk. Szent Efrém írja: „A kenyeret saját élő testének mondta, s betöltötte önmagával és az ő Lelkével... És az, aki hittel eszi őt, Tüzet és Szentlelket vesz magához... Vegyétek és egyetek belőle mindnyájan, és egyetek vele együtt a Szentlelket. Mert valóban az én testem, és aki eszi, örökké élni fog”<sup>724</sup>. Az Egyház az eucharisztikus epikléziszben ezt az isteni ajándékot, minden más ajándék forrását hívja. Aranyszájú Szent János liturgiájában: „...küldd el Szent Lelkedet mindnyájunkra és ezekre az áldozati adományokra, ... hogy mindazoknak, akik részesednek belőle, a lélek megtisztulása, a bűnök bocsánata és a Szentlélek közöltetése legyen”<sup>725</sup>. A Római Misekönyvben pedig: „Küldd el Szentlelkedet, hogy mindahányan, akik Krisztus testét ésvérét magunkhoz vesszük, egy test és egy lélek legyünk Krisztusban”<sup>726</sup>. Így testének és vérének ajándékával Krisztus növeli bennünk Lelkének ajándékát, akit belénk árasztott a keresztségben, és „pecsétként” adott a bérálás szentségében.

---

<sup>723</sup> PO 5.

<sup>724</sup> 4. homília a nagyhétre: CSCO 413/Syriaca. 182,55.

<sup>725</sup> *Anafora*

<sup>726</sup> 3. eucharisztikus imádság

### 6.5. *Az Eucharisztia, mint a koinonia forrása*

Már a Lausanne-i dokumentum aláhúzza a szentségek ekkleziális dimenzióját és relevanciáját, mégis ott még megjelennek individuális szempontok is. Érdekes módon a gyökeresen *communio*-ban gondolkodó ortodox felfogásnak az egyik képviselője, Ochrida püspöke szerint, az Eucharisztia azok közé a misztériumok közé tartozik, amelyek elsősorban az egyesek megváltására vonatkoznak. A Lausanne-i konferencia az úrvacsorát kettős tekintetben tartja közösségi lakomának: ez alapozza meg – vertikálisan – a közösséget Istennel, Atyával, a Fiú jelenléte erejével, és egyúttal ez közvetíti horizontális módon a közösséget a testvérekkel. Ez itt az úrvacsora katolicitását nyilvánítja ki. Az Edinburgh-i konferencián a középkori Egyház tekintetében kritizálják a *communio*-ról a konszekrációra való hangsúly áthelyezést és a privát misék gyakorlását. Lundban kimondják, hogy az úrvacsora ajándékát közelebből úgy határozhatjuk meg, hogy az *communio*. 1963-ban Montrealban új, a korábbi megnyilatkozásokkal szemben az úrvacsora katolikus momentumának hangsúlyozása. Eddig az úrvacsora *communio* karaktere egymásközi közösségként lett leírva, Montreal ennek az aspektusnak az univerzalizálásában emelkedik ki. Kimondva, hogy az úrvacsorában az egész katolikus Egyházzal való egyesülés valósul meg. Az Egyház katolicitását mind térbeli és időbeli katolicitást fogja fel, azaz a győzedelmes Egyházzal és az Egyház egész földön elterjedt közösségével való egységként. Alkalmazza a *totus Christus* fogalmat, melyhez Krisztus és az Egyház egésze is hozzátartozik és egymástól elválaszthatatlanok. A dokumentum a Krisztus teste kifejezést az univerzális Egyházra vonatkoztatja és megvallja, hogy hisszük, hogy az egyetemes Egyház megnyilvánul a helyiben, amennyiben abban megvalósítják azt az egységet, mely a New Delhi egyezményben lett leírva. Hozzáteesszük, hogy ez a katolikus értelemben nem elég ahhoz, hogy egy közösséget helyi Egyházként az egyetemes Egyház reprezentálójának tekintsünk. A Bristoli dokumentum is átveszi az Eucharisztia katolicitásának szempontját és azt mondja, hogy „*egy helyi Egyházban ünnepelt Eucharisztia a katolicitás teljességét birtokolja, ezért a katolikus Egyház több mint a helyi közösségek összessége és minden egyes helyi közösségben az Egyháznak teljes kifejeződését kell megtalálnia*”. A Bristoli dokumentum viszont másképp értelmezi a katolicitást, mint ahogy mi tesszük, amikor arról beszél, hogy ha a keresztség Krisztus testébe való betagozódás szakramentuma, akkor a megkeresztelt hívőknek és azok lelkészének az Eucharishtiához való nem – bocsátása az Eucharisztia katolicitásának tagadását jelenti. Mi ezzel szemben azt mondjuk, hogy épp az jelentené az Eucharisztia katolicitásának

a meghamisítását, ha a közös hit és a valódi egység nélkül járulnánk egymás közösségében Eucharishtiához.

Csak akiknek a bűnbocsánat megígértetik a liturgián, azok tudják elfogadni ezt a bűnbocsánatot, amennyiben az ígéretet hiszik és a kenyeret és a bort foglalként elfogadják. A katolikus felfogás szerint ezzel szemben az Eucharishtiában nem elsősorban a hívő individuumról van szó, hanem az Egyházzal, mint egésztől a mennyben és a földön. Ezért veti el a Trienti zsinat a 3. Canon-ban azt a felfogást, hogy a szentmise áldozat csak azoknak használ, akik a szentáldozáshoz járulnak, vagy hogy nem szabadna élőkért és holtakért, bűnökért, büntetésekért, elégtételül vagy más szükségekért felajánlani. Egyébként a lutheránusok is elismerik, hogy a holtakért való imádság nem tilos utalva az Apol. XXIV, 94-re.

Az eucharisztikus ünneplések mindig az egész Egyházzal vannak vonatkozásban, az egész Egyház pedig minden egyes eucharisztikus ünnepléssel vonatkozásban van (III/3). A Löweni ülésen kimondják, hogy az Eucharisztia az egyetemes üdvösség eszkatalogikus jele. Az úrvacsora ünneplése teljes jelentését és igazságát csak akkor nyeri el, ha az Egyház valóban egyesült test és a mi egyenetlenkedéseink ezért nem összeegyeztethetők azzal az ajándékkal, amely azért adatott, hogy minket eggyé tegyen. Krisztus az új ember, mint pap az egész teremtséért cselekszik Egyházának testében, amikor az egész teremtsést Eucharishtiaként felajánlja. Az Eucharishtiának köze van minden dolog transzfigurációjához és megszenteléséhez. Az Egyház katolikus perspektíváját még tovább tágítja és egy még univerzálisabb perspektívát ad neki a Löweni dokumentum, amennyivel az egész emberiség egységének az összefüggésébe állítja. Az 1971-es Dombes-i nyilatkozat beszél arról, hogy a Krisztussal való egyesülés a keresztényeket egymással is közösségbe kapcsolja „*egyetemes Egyházzá a mennyben és a földön*” (Nr. 11).

Az 1973-as Norwich-egyezmény kimondja, hogy az Eucharishtiában válik az Egyház legintenzívebben önmagává, miközben részesül Krisztus testéből és véréből, akkor válik Krisztus testévé. Az 1973-as Strassbourgi egyezmény kimondja, hogy az eucharisztikus akciónak a célja a kongregáció *communio*-ja és az, hogy a gyülekezetből *communio* váljék. Az Eucharisztia *communio* karakterével alapozza meg a dokumentum ezért a két szín alatti áldozás alkalmazását, amely nem korlátozódhat a papra. Az Accra dokumentumnak az Eucharisztia katolicitásával kapcsolatos kijelentéseit minden fenntartás ellenére azért az egyházak örömmel üdvözlötték. Katolicitása miatt radikális kihívás az elkülönülés a rasszizmus és nacionalizmus, stb. tendenciák ellenében. (Accra idézi a Bristoli dokumentumot). A *Die Gegenwart* 1977-es dokumentum azt mondja, hogy a *koinonia* nemcsak a felmagasztalt Úrral való közösséget, hanem a lakomára összegyűltek közötti

közösséget is jelenti, de az utóbbira teszi a hangsúlyt. Accrának az a kijelentése, hogy az úrvacsora katolicitásának tagadását, vagy elhomályosítását jelenti, hogyha más közösségek lelkészeit vagy híveit nem engedik úrvacsorához valamely Egyházban, veszít az erejéből, amikor a Limai dokumentumban csak kommentárban jelenik meg. Az 1982-es Münchener dokumentum 5/d pontjában azt mondja, *”az Egyház Krisztus testével kapcsolatba hozza azokat, akik ugyanabban a kenyérben és ugyanabban a kehelyben részesülnek. Ebből kiindulva nyilvánítja ki az Egyház, hogy micsoda ő maga: a szentháromságos koinonia titka, Isten lakása az emberek között”* (vö. Jel 21,4).

III/11-ben ezt olvassuk: *„a helyi Egyház, amely püspöke körül gyűlik össze, hogy az Eucharisziát ünnepelje, nemcsak Krisztus testének egy szekciója... minden eucharisztikus gyülekezet valóságosan Isten szent Egyháza, Krisztus teste, mert az a tanítványok első közösségével kapcsolatban áll s azokkal, akik bárhol a világon az Úr megemlékezését ünneplik vagy ünnepelték. Közösségben áll a mennyei szentek gyülekezetével, akiről az ünneplésben megemlékezik”*. A dokumentum szerint alapvető az időbeli katolicitás. Ebben a közös római katolikus – ortodox dokumentumban jelenik meg a mi tanításunk is, és az a perspektíva, ami véleményünk szerint az eucharisztikus ekkleziológia kidolgozásához nélkülözhetetlen. Ennek értelmében csak akkor beszélhetünk egy olyan Eucharisziáról, Eucharisztia ünneplésről, amely valóban Krisztus egyetlen közösségének a kötelékeit erősíti, hogyha azoknak a kötelékeknek az összefüggésében ünnepeltetik, amely időben a tanítványok első közösségéhez kapcsol bennünket s mindazokhoz, akik az Úr megemlékezését bármikor ünnepelték, illetve a mennyei szentek gyülekezetével is összekapcsol vertikális irányban.

A LV nyilatkozat I/4 pontjában ezt olvassuk: *„Krisztus teste többet foglal magában mint az itt és most ünneplő közösséget, vagy a ténylegesen áldozókat. Az Eucharisztia univerzális dimenzióját a reformáció soha sem vonta kétségbe. Ennyiben pl. a lutheri tanbeli meghatározások nyílnak mutatkoznak egy olyan egyházi praxis iránt, amely arra törekszik, hogy a koinonia biblikus megemlékezése értelmében a meghalt keresztényeket is bevonja Krisztus testet öltött közösségébe”*.

A Hit és Egyházszervezet munkájában egy fordulat állt be a 90-es évektől a budapesti nagygyűlés óta ugyanis a Bizottság feladatának centrumában az ekkleziológiáról, mint az Egyház természetéről és küldetéséről szóló munka áll. A 2. programegység ezután az evangélium és a kultúra, a 3. pedig az ekkleziológia és az etika.

Az 1998-as *Das Wesen* kezdetű ekkleziológiai nyilatkozat az Egyház lényegi jegyeként említi a katolicitást. Ez pedig jelentős fejlődés a párbeszédnek történetét ismerve.

## Az Eucharisztia és a koinonia összefüggéséről II. János Pál pápa így ír:

22. A Krisztusba való beépülés, amit a keresztség valósított meg, állandóan megújul és erősödik az eucharisztikus áldozatban való részesedés által, főként ha a szentáldozásban ez a részesedés teljes. Elmondhajtuk, hogy nemcsak *mi vesszük magunkhoz Krisztust*, hanem *Krisztus is magához vesz mindegyikünket*. Barátságot köt velünk: „Ti a barátaim vagytok” (*Jn 15,14*). Sőt, mi az életünket neki köszönhetjük: „Aki eszi az én testemet, általam fog élni” (*Jn 6,57*). A szentáldozásban megvalósul Krisztus és a tanítvány „egymásban léte”.

...

23. Az eucharisztikus egyesüléssel az Egyház Krisztus testének egységében is megerősödik. Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, Ezért a keresztdózat eucharisztikus megörökítéséből s a Krisztus testével és vérével való közösségből meríti az Egyház a küldetésének teljesítéséhez szükséges lelki erőt. Így válik az Eucharisztia az egész evangelizáció *forrásává* és *csúcspontjává*, hiszen annak célja az emberek közössége Krisztussal s benne az Atyával és a Szentlélekkel<sup>727</sup>. Mindnyájan egy kenyérből részesülünk.” (*IKor 10,16-17*). Nagyon pontos és mélyértelmű Aranyszájú Szent János kommentárja: „Mert mi a kenyér? Krisztus teste. Mivé lesznek azok, akik magukhoz veszik? Krisztus testévé; de nem sok test lesz, hanem csak egy. Amint ugyanis a kenyér egy, bár sok búzaszemből lett, s e búzaszemek, bár nem látszanak, mégis benne vannak a kenyérben, úgyhogy különállásuk eltűnik tökéletes és kölcsönös egybeolvadásukban; ugyanígy mi is egyek vagyunk egymással és valamennyien egyek vagyunk Krisztussal”<sup>728</sup>. Az érvelés teljesen meggyőző: Krisztussal való egységünk, amit egyenként ajándékba és kegyelemként kapunk, létrehozza Őbenne az ő testével, az Egyházzal való egységünket is. Az Eucharisztia megerősíti beépülésünket Krisztusba, amit a keresztségben a Szentlélek ajándékozott nekünk (vö. *IKor 12,13.27*).

...

34. A Püspöki Szinodus 1985-ben a II. Vatikáni zsinat dokumentumainak alapvető és központi fogalmát a „communio egyháztanában” határozta meg.<sup>729</sup> Az Egyháznak, míg itt a földön járja zárandokútját, az a hivatása, hogy fönntartsa és erősítse a communiót (az egységet) a Szentháromság egy Istennel és a hívők között. Ezért birtokolja az Igét és a szentségeket, elsősorban az Eucharisziát, amelyből „szünet nélkül él és növekszik”<sup>730</sup>, s ugyanakkor ki is fejezi magát benne. Nem véletlen, hogy e nagy Szentség egyik sajátos neve épp a *communio* lett.

Az Eucharisztia tehát az összes szentség csúcspontja, mert a Szentlélek hatására az Egyszülött Fiúval való azonosulás által tökéletesen megvalósítja a communiót az Atya Istennel. „A communio misztériuma megelőzi az összes többi szentséget, mert tökéletesen elvezet a legnagyobb jóhoz: ez minden emberi vágy végső célja, mert

---

<sup>727</sup> Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Presbyterorum Ordinis* határozat a papi életről és szolgálatról, 5. Ugyanez a határozat mondja a 6. pontjában: „Egyetlen keresztény közösség sem épül föl, ha alapja és szegletköve nem a szent Eucharisztia ünneplése,”

<sup>728</sup> *Homiliák a Korintusiakhoz írt első levélről*, 24,2: PG 61, 200. Vö. *Didakhé* IX, 4: Funk I, 22; Szent Ciprián: *Epistula* LXIII, 13: PL 4, 384.

<sup>729</sup> Vö. *Záró beszámoló*, II. C. 1: L'Osservatore Romano 1985. dec. 10: 7.

<sup>730</sup> II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció az Egyházzal, 26.

elérjük Istent és Isten egyesül velünk a legtökéletesebb egységben”<sup>731</sup>. Ezért nagyon jó *állandóan éleszeni a lélekben az Eucharisztia iránti vágyat*.

...

40. Az Eucharisztia *megteremti a communiót és nevel a communióra*. „Krisztus teste és az ő tagjai vagytok” (1Kor 12,27) „Ha ti az ő teste és tagjai vagytok, akkor az Úr asztalára a ti misztériumotok van letéve. Aki veszi az egység misztériumát, de nem őrzi meg a béke kötelékét, nem misztériumot fogad a maga javára, hanem bizonyítékot támaszt önmaga ellen”<sup>732</sup>.

...

41. Az Eucharisziának a sajátossága, hogy különleges hatása van a communio gyarapítására, a vasárnapi szentmise fontosságának egyik motívuma. A *Novo millennio ineunte* apostoli levelemben, kiemelttem communio-teremtő erejét: „A vasárnapi szentmise - írtam - az a kiváltságos hely, ahol állandóan hirdetik és megvalósítják a communiót. Épp az Eucharisziában való részvétel által az Úr napja az Egyház napjává is válik, és az Egyház így hatékonyan be tudja tölteni feladatát, hogy az egység szentsége legyen”<sup>733</sup>.

## 6.6. *Eucharisztia és a communio sanctorum*

Lundban 1952-ben már megjelenik az az elképzelés, hogy a *koinonia* nemcsak a földön küzdő Egyházat foglalja magába, hanem a mennyei Egyházat is; a korábban hazatért szenteket és az angyalokat (Formen des Gottesdienten). Montrealban amint már említettük a katolicitás nemcsak térbeni, hanem időbeni katolicitást is jelent, ezért a győzedelmes Egyházzal való egységet is kinyilvánítja. Az 1971-es Dombes-i nyilatkozat 11. pontjában azt olvashatjuk, hogy a Krisztussal való egyesülés a keresztyéneket egymással is közösségbe kapcsolja, „*egyetemes Egyházzá a mennyben és a földön*”. Az 1978-as Das Herrenmahl dokumentum pedig kiemeli az eucharisztikus áldozatnak az elhunytak számára való hatékonyságát is. A Münchener dokumentum ortodox-római katolikus párbeszéd-dokumentum, ezért természetes, hogy tartalmazza ezt az aspektust, amikor kimondja, hogy minden eucharisztikus gyülekezet kapcsolatban áll azokkal, akik bárhol a világon az Úr emlékét ünnepelték, közösségben áll a mennyei szentek gyülekezetével, melyről az ünneplésben megemlékezik. A LV 1.4 pontja pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a lutheri tanbeli megfogalmazások nyíltak lennének egy olyan praxisra, amely a meghalt keresztyéneket is bevonja Jézus Krisztus *koinonia*-jába. Érdemes felfigyelnünk egy nagyon fontos szempontra. Ezekben a párbeszéd-dokumentumokban az Eucharisziával kapcsolatban a Boldogságos Szűz Mária egyetlen egyszer sem fordul elő. II. János Pál pápa eucharisztikus körlevelében ezzel

---

<sup>731</sup> Nicola Cabasilas: *Az élet Krisztusban*, IV, 10: Sch. 355, 270.

<sup>732</sup> Sermo 272: PL 38, 1248.

<sup>733</sup> 36. p.: AAS 93 (2001), 291-292.



szemben az utolsó, 6. fejezetnek, ezt a címet adja: *Mária, az eucharisztikus asszony iskolájában*. II. János Pál pápa és a katolikus tanítóhivatali megnyilatkozások egyik jellemzője, hogy az összes hivatalos dokumentum valamiképpen a Boldogságos Szűz nevének az említésével zárul. Olykor bizonyos teológiai fejtegetések is találhatók az ő személyének Krisztus misztériumához való kapcsolatáról. Ebben a dokumentumban bőségesen találunk ilyen szempontokat. Ezt a visszatérő módszert János Pál pápa tanításában nem szabad pusztá formáságnak tekinteni, ennek jelentős teológiai súlya van. Mégpedig az, hogy a Boldogságos Szűz Mária személyében az Egyház szemléli, ami önmaga szeretne lenni. Ezért már a II. Vatikáni zsinat *Egyházzól szóló konstitúciójának* a zárófejezete is a Boldogságos Szűz Mária jelentőségét domborítja ki az Egyház misztériuma szempontjából. Érdekes megfigyelnünk, hogy a Katolikus Egyház tanítóhivatali megnyilatkozásaiban, azokon a helyeken, ahol az „Egyház” szó szerepel, ott a „Mária” szóval is helyettesíthetnénk, és így is teológiailag korrekt kijelentésekhez jutnánk. Véleményünk szerint, a Krisztus és az Egyház közötti viszony meghatározás máig fennmaradó problémája áthidalható lenne Szűz Mária személyének Krisztus misztériumba való beleállítottsága közös szemlélésén keresztül. Krisztus és Édesanyja (a Szentlélek mátkája) közötti kapcsolat megvilágítaná Krisztus és a mennyasszony Egyház közötti viszonyt. A protestáns felfogásban az Egyháznak ez a mennyasszonyi, jegyesi szerepe szinte teljesen hiányzik, ezekben a dokumentumokban pedig elő sem fordul (leszámítva talán egyetlen helyet).

A jegyes képnek az Egyházra való alkalmazásától ott azért tartanak a protestáns közösségek, mert véleményük szerint az túl nagy önállóságot adna az Egyháznak Krisztussal szemben. Szűz Mária szerepében viszont látjuk, hogy az ő önállósága nem Krisztussal szemben, vagy az ő ellenére valósul meg, hanem vele eggyé válva, testében kiegészíti, ami hiányzik Krisztus szenvedéséből, testének, az Egyháznak javára. A Boldogságos Szűz Mária Krisztussal a legteljesebb mértékben eggyé válik a szenvedésben, az üdvözítő tevékenységében, de boldogságában és örömében is. Ezen eggyé válás által maga is kegyelemközvetítővé válik és nem csupán a kegyelemnek a passzív befogadója marad. Mivel az Egyház Krisztussal együtt teszi ki a *totus Christus*-t, ezért lehet az üdvösség egyetemes szakramentuma. Ebben a felfogásban lehet szó csak arról, hogy a keresztények, ha nem is tökéletesen, de közvetítői (de nem forrásai) lehetnek a kegyelemnek embertársaik számára, amilyen mértékben Krisztussal eggyé válnak, azaz amilyen mértékben bennük Krisztus valóságosan szenved, tevékenykedik, örül és boldogít, mint az ő tagjaiban. Véleményünk szerint, ameddig a protestáns felfogás az Egyház és Krisztus viszonyának értelmezésében Szűz Mária szerepét elhanyagolja, addig Krisztusnak a jelenbeni, az Egyházban és a világban való tevékenységét nem lesz képes elégségesen kimutatni.

Itt emlékeztetni szeretnénk II. János Pál pápa eucharisztikus körlevelének VI. fejezetére, amely „*Mária az eucharisztikus asszony*” címet viseli és végig a fentiekről szól.

## **7. Az Eucharisztia, mint Isten országának a lakomája**

### *7.1. Eucharisztia-Egyház és agapé*

Már az Aarhusi konzultációkkal kapcsolatban rámutat Visser azokra az elemekre, amelyek még az ősegyház Eucharisziájához tartoztak, időközben azonban veszendőbe mentek, ilyenek az úrvacsora, mint asztalközösség, az Eucharisztia diakóniai irányulása, az Eucharisztia és agapé ünneplés magánházakban. 1967-es ülésen a Teológiai Bizottság Crét-Bérard-ban kidolgozott három tudósítása közül az egyiknek a címe: *Eucharisztia és agapé*. Az 1967-es Bristol-i dokumentum 3. részében kiemeli a dél-afrikai állásfoglalások kívánságának jogosságát elismerve az Eucharisztia agapé jellegét. Tehát nem az Eucharisziától különböző agapé visszanyerését szorgalmazza, hanem az agapészerű elemeknek az Eucharisziába való integrálását. Ilyenek pl. az Eucharisztia diakóniai irányulása, a kölcsönös bűnbocsánat, a békecsók, az ajándékok közös felhozatala és közös elfogyasztása, a szegények közötti szétosztása. A dokumentum 4. fejezete az *Eucharisztia és agapé* címet viseli, s ennek első pontjában az agapét Istennek az Egyház iránt Krisztusban megnyilvánuló szeretetként értelmezi és a keresztyének közötti szeretetként, és Isten szeretetének kiáradásaként a világra. Kimondja, a 2. pontban, hogy az újszövetségi közösségi lakomák biztosan agapé irányultságúak voltak. 4. pontban arról olvashatunk, hogy megmutatkozott az agapé jelleg még a szűkölködőkért és a szenvedőkért való speciális imádságban, az Eucharisziának betegekhez, a börtönökhöz való elvitelében, a diakónusok szerepében, ami akkor egy különösen fontos felelősség volt. Az 5. pontja elmondja, hogy nem tudjuk a pontos okait, hogy az agapé és az Eucharisztia miért vált el egymástól. Az agapé egyre inkább a saját ceremóniáját követte, az emberi ügyek iránti felelősséget hangsúlyozta. Megvolt a veszélye, hogy az agapé elveszíti az integritását és Istennek Krisztusban kinyilatkoztatott szeretetét nem tudja majd kifejezni, amint azt látjuk az 1Kor 11,21-22-ben. Aztán hamarosan az agapé eltűnik az Egyház gyakorlatából. Talán épp a páli intés miatt, aki a visszaélések miatt azt mondja, hogy nincs otthonotok az étkezésre, hogy inkább otthon fogyasszák el a lakomájukat, minthogy az eucharisztikus összefüggésbe állítva, így megsértve annak méltóságát. Lehet, hogy ez a Páli intés is hozzájárult, hogy elvált az Eucharisztia és agapé egymástól. Megállapítja a 6. pontban, hogy növekvő érdeklődés van az agapészerű étkezések iránt, és

hogy az agapé alapján az egyházaknak újra kellene vizsgálniuk az eucharisztikus gyakorlatukat. Ezt a mi katolikus közösségeinknek is meg kell vizsgálniuk. II. János Pál pápa „*Mane nobiscum Domine*” kezdetű apostoli levelének 22. pontjában azt mondja: „*minden szentmisében fölhívást kapunk arra, hogy mérjük magunkat ahhoz az eszményi közösséghez, melyet az Apostolok Cselekedetei a mindenkori Egyház mintájaként ír le. Ez az Egyház az apostolok köré gyűlt össze, Isten igéje gyűjtötte össze, és képes olyan osztozkodásra, mely nemcsak a lelki, hanem az anyagi javakra is kiterjed*” (vö. ApCsel 2,42-47; 4,32-35). Ez a pont olyan közösségi eszményt állít elénk címfeliratában, melyben a közösség tagjainak egy a szívük és a lelkük. Ha gyakorlatilag megnézzük sok közösségünk privát Eucharisztia áhítatát és gyakorlatát, akkor felvetődik a kérdés, hogy nem méltatlan-e az Eucharisztia vételére az a keresztyén, aki nem is kívánczik közösségben lenni a mellette padban ülő keresztyén testvéreivel, főleg nem egy szívvé és egy lélekké válni vele. A legtöbb keresztyén hívőnket kielégíti egy olyan eucharisztikus jámborság, amelyet magánügynek tekint. Nem méltatlan-e az a közösség az Eucharisztia vételére, amelyik nem is törekszik arra, hogy osztozkodjon lelki és anyagi javak tekintetében. A Bristoli dokumentum 6. pontja véleményünk szerint megmarad a felszínen, amikor azt ajánlja az egyházaknak, hogy az eucharisztikus gyakorlatukat felülvizsgálva találjanak új formákat, amelyek alkalmasabban kifejezik az Eucharisztia agapészerű vonását. Pusztán a diakonátusi hivatal újrafelfedezésének fontosságát említi, illetve azt, hogy ökumenikus összejöveteleken közös agapét kell tartani. Véleményünk szerint pusztán formai eszközökkel, tartalmi úr nem tölthető be. Az első lépés az lenne, hogy két szentmise között, keresztyén híveink élete váljon krisztusi és ebből fakadóan közösségi életté (szentháromságos *communio* értelmében). A két szentmise közötti kapcsolattartás teheti csak lehetővé, hogy egy szívvé és lélekké váljon a közösség, amely képes az osztozkodásra, mely a világ szükségleteire is kitér.

Az Accra szöveg egyáltalán nem beszél egy elkülönült agapé megtartásáról, még ökumenikus összejöveteleken sem. A Limai dokumentumban újra említésre kerülnek a korábban felsorolt agapészerű elemek. A dokumentum még azt is kijelenti, hogy Jézus a bűnösökkel és a vámosokkal is egy asztalhoz ült és ennyiben a kitaszítottakkal szolidáris volt. Ezzel az Egyház Krisztus szeretetének jelévé válik.

## 7.2. Eucharisztia-Egyház és etika

Az Eucharisztia etikai aspektusa 1963, azaz Montreal után kap erősebb hangsúlyt. A montreali konferencia úgy fogta fel a keresztyének áldozatát, hogy az kultikus és etikus

aspektusokat is magában foglal, és a keresztények áldozati szolgálata igazából az etikai perspektívában nyilvánult ki. A 4. szekció arról is beszél, hogy az egyházak közötti ekkleziológiai és a fajkon vagy nemzeteken alapuló szociális megosztottság ellentmond az igazi istentiszteletnek. A Bristoli dokumentum III/4 pontjában azt olvassuk, hogy „*az Eucharisztia a maga katolicitása miatt, radikális kihívás az Egyház életében lévő démoni tendenciák számára, amelyek az elidegenedés, a szeparáció és fragmentáció irányába hatnak. Az Eucharisztia kigúnyolása lenne, ha a Krisztus keresztje által lerombolt szeparációkat megengednénk továbbra is fenntarthatónak a fajok, nációk, osztályok, gyülekezetek vagy hitvallások között*”. Az uppsalai 5. szekció, ami a *Gottesdienst* címet viseli így fogalmaz: „*Jézus Krisztus felhív bennünket, hogy engesztelődjünk ki, mielőtt még az oltárra visszük az áldozatunkat. Ezért a faji és osztályellentéteket is le kell küzdeni, és a kenyerünket meg kell osztani az éhezőkkel a világban. Minden, amit teszünk csak előkészület és eszköz lehet a Szentlélek működése számára, aki a mi istentiszteletünket élővé teszi*”.

Mind a II. Vatikáni zsinat, mind az Uppsalai plenáris ülés sürgetően felhívta a keresztényeket a világban való közös cselekvés kötelezettségére az éhséggel, a tudatlansággal, az elnyomással szemben, az igazságosság, a fejlődés és a béke érdekében. A Löweni ülés feladatként tűzte ki, hogy ezeket a szándékokat újra betöltsék eucharisztikus szimbolikával és jelentéssel, mint ahogyan az ősegyházban azok az Eucharisztia ünneplés eredeti tartalmaiként jelentek meg és nem attól szeparálva.

A Löweni ülésen hangzik el, hogy „*az Eucharisztia Krisztusa, a szegények Krisztusa is, a szociális igazság hirdetése nélkül a szentségek veszítenének a kifejező erejükből, még ha a maguk jel minőségét meg is tartják*”. A II. bizottság javaslata arra ösztönzött, hogy egy jövőbeni tanulmányban különösképpen az Eucharisztia szociális jelentését vizsgáljuk meg. A Dombesi nyilatkozat 27. pontjában kimondja, hogy „*az Eucharishtiában kiengesztelődve válnak Krisztus testének tagjai, az emberek közötti kiengesztelődés szolgálivá, és a feltámadás örömének tanúivá*”. Ezt a megbízást a szenvedésben való szolidaritásban, a mindenki számára igazságos életfeltételekért folytatott küzdelemben és az emberek reményében való osztozással konkretizálhatja. A Strassbourgi 1973-as jelentés III/C pontjában arról olvasunk, hogy az Eucharisztia arra is szolgál, hogy a társadalomban való megosztottságokat, a nemzetek, fajok, stb. között segítsen túlhaladni. A Hit és Egyházszervezet Állandó Bizottságának válaszában ezt mondja: „*az Eucharisztia, Krisztusban való egységünk ünneplése és ezért hiteltelenné válik ott, ahol a feketék és fehérek, fajok és nemek között szolidaritás gyakorlata irányába nem elkötelezett. Ezért szükség van egy rigorózus prófétai prédikációra, melyben a bűnbánat nélküli rasszistákat buzdítani kell, hogy lelkük gyógyulása érdekében ne jöjjenek az Úr*

asztalához, amíg igazából bűnbánatot nem tartanak”. A rasszizmus iránti közömbösség az Egyházban az istentisztelet iránti közömbösséget is jelenti (4.1).

Limában még Accra-nál is jobban kihangsúlyozták az Eucharisztia etikai és politikai jelentőségét. *„Az Eucharisztia nem egy „szélvédett hely”, nincs szeparálva a világtól és a történelemtől, hanem az ünneplőket beleviszi a világ történelmének központi eseményeibe”*. Limai dokumentum a többször idézett páli helyet az Úr testének méltatlan vételéről ebben az összefüggésben etikailag magyarázza, és azt a világgal való szolidaritás megvonására, az elnyomás formáira, a materiális érdeklődésre és a hatalmi politikára vonatkoztatja. Megjegyezzük, hogy a párbeszéd-dokumentumokban következetlenség mutatkozik, ugyanis kizárólag szociális és a fent említett szempontokra értelmezik az Eucharisztia méltatlan vételének az eseteit, de nem jelenik meg abban az illető személyes erkölcsi élete. Az EÖT lokális 1990-es dokumentum kimondja, hogy az egyházak lokális vagy univerzális szinten arra kapnak felhívást, hogy a sürgető szociális kérdésekben közösen cselekedjenek. *„Etikai kérdések is elválasztó faktorokká válhatnak, mint látjuk azt az abortusszal, születésszabályozással, válásokkal és homoszexualitással kapcsolatos folyamatos diskussziókban. A régi mondás „a tanítás elválaszt, a szolgálat egyesít”, többé nem tartható. Szociokulturális kihívásoknak és az erre adott közös válaszoknak a jövő ökumenizmusa számára hatalmas jelentősége van”* (39. pont).

Léteznek olyan protestáns közösségek, amelyeknek a hívei sőt lelkészei is megengedettnek tartják, -még hozzá közösségük által jóváhagyottak-, bizonyos esetekben az abortuszt. Ugyanakkor ez sehol sem jelenik meg egyetlen párbeszéd dokumentumban sem, mint olyan ok, ami alkalmatlanná tenné az Eucharisztia vételére. Ebben ismét azt a problémát láthatjuk, hogy az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentségének az összefüggése protestáns területen megbomlott. Lehet-e hitelessége a szociális igazság és faji megkülönböztetésekkel szembeni harcunknak egyáltalán, és hangsúlyozhatjuk-e annak fontosságát addig, amíg keresztények között az emberölés legitim lehet, és ráadásul arról még csak említést sem teszünk.

A Limai dokumentum után, amint említettük, megkezdődött az Eucharisztia tartalmának kiüresedése. A kezdeti lelkesedés és a párbeszéd Limáig tartó fázisa lényegi kérdésekről tárgyalt, amik a valóságos egységhez vezethetnek, ide tartozik az úrvacsora-közösség. Lima után talán az egyházakban valamiféle csalódás lett úrrá, ugyanis nem történt igazi közeledés, legalábbis nem abban a mértékben, ahogy egyfajta túlzó lelkesedéssel némelyek várták, ezért inkább olyan témák felé fordult az érdeklődés, amelyek a kritikus kérdéseket kikerülik. Először úgy vélték, hogy a tanítás elválaszt és a szolgálat egyesít, ezért vessük bele magunkat a világ szolgálatába, és szociális tevékenykedésbe. De hamarosan fájón észre kellett venni, hogy ettől nem kerülünk nagyobb egységbe, sőt mivel lemondtunk az abban való

egyesülésről, ahol a megtestesült Krisztus jelenbeli tevékenységét megtapasztalhatjuk (kereszttség, úrvacsora, hivatal), ezért nemcsak Krisztust veszítettük el, hanem még az etikai kérdésekben kezdetben mutatkozó egyetértéseinket is. Véleményem szerint az Egyházak Ökumenikus Tanácsának sürgősen vissza kellene térnie a megkezdett úthoz, vállalva annak feszültségeit és fájdalmát és nem szabadna elmenekülnie egy hamis irenizmus a másodlagos kérdésekhez, amik az egységben megtalált krisztusi életnek csak a következményei lennének. A bibliográfia időrendi sorrendbe állítja az Egyházak Ökumenikus Tanácsának Eucharisztia témában a Limai dokumentum után megjelent publikációit, és ez az irodalomjegyzékben megtekinthető. Ebből látszik, hogy 1990-től, amikor a Limai dokumentumra beérkezett egyházi reakciók megjelenése gyűjteményes kötetben megtörtént, az Eucharisziáról igazából egyetlen összefoglaló műben vagy dokumentumban sincs szó, csupán érintőlegesen említik és a megjelent művek is mindig szociális és etikai összefüggésbe állítják azt. Érdekes, hogy míg a tradicionális ortodox és katolikus felfogás az Eucharisziát inkább az egység jeleként tekinti, a két felekezet közös dokumentuma Münchenben kimondja hogy az Úr testének és vérének erejét magunkhoz véve, mely Szentlélekkel van betöltve, a bűn meggyógyul. Ez érvényes a szakadás bűnére is, amelyik Isten akaratának ellentmond (1 Kor 10,15-17).

Nyilvánvaló, hogy az eredeti katolikus és ortodox tradíció nemcsak az egység jelének tekinti az Eucharisziát, hanem eszközének is, persze már a fent említett értelemben. Szakadást és a szeparációt ezek a dokumentumok helyesen bűnösnek értékelik. Etikailag gyakorlatilag csak a megosztás bűne jelenik meg, és csupán a megosztás és mindenféle emberek közötti különbségtétel (szegények és gazdagok, fajok, nemek) meríti ki a bűn kategóriáját ezekben a dokumentumokban.

A Limai dokumentum eucharisztikus életstílusról beszél, az igazságosságért, békéért és szabadságért folytatott harcok közepette. Az Egyház, mint eucharisztikus közösség és az emberi közösség megújulása 1986-os dokumentummal kapcsolatban Edouard Boné univerzális aspektusokat vázol fel. Véleménye szerint az Úr asztala az elsődleges alappillére a társadalom által kívánt igazságszolgáltatás gyakorlásának. A *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche* c. dokumentum (1998) 80. pontjában kimondja, hogy az eucharisztikus ünneplés követeli az egymás közti kiengesztelődést és mindazok közötti osztozást, akiket Isten egyetlen családjában testvérek és nővérek tekintenek. Az Eucharisztia állandó kihívás alkalmas viszonyok keresésére, szociális, gazdasági és politikai téren (Mt 5, 23 köv.; 1Kor 10,14; 1Kor 11,20-22). Mint az Eucharisziában részesedők következetlennek mutatkozunk, ha nem osztozunk aktívan a világ helyzetének és az emberi feltételeknek az állandó megújításában. Conrad Raiser II. János Pál pápával folytatott beszélgetései során megerősítette az EÖT erős

elkötelezettségét az élet kultúrájáért és a béke melletti tanúságtételért, ami az *Evangelium Vitae* (1995) című pápai enciklika fontos témája.

A Tanturi jelentés, „*Costly Commitment*” (1995) az Eucharisztia és az etikai elkötelezettség relációjának legfrissebb diszkusszióját kínálja (EÖT 7 1998, 2.3). Bár komolyan kell vennünk az Eucharisztia etikai aspektusát, de ezekben a dokumentumokban nem teológiai fejlődést állapíthatunk meg véleményem szerint, hanem inkább egy dekadenciát, fejlődésről ugyanis csak akkor beszélhetnénk, ha az Eucharisztia etikai aspektusa mellett az összes többi vonatkozását is hangsúlyoznánk.

II. János Pál pápa Eucharishtiáról írt körlevele 4. fejezetének két alpontját témánknak szenteli: az egyik „*A szolidaritás az útja*”, a másik „*A legkisebbek szolgálata*” címet viseli. A szolidaritás gyakran előfordul az Egyházak Ökumenikus Tanácsának dokumentumában és ez egy olyan terminus, amit II. János Pál pápa eredeti módon kezd el alkalmazni. Az Eucharishtiából fakadó szociális tanítás egyik jelentős tényezője volt a lengyelországi békés rendszerváltásnak, amelynek egyik csendes mozgatója az akkori Karol Woytila volt.

Sürgető a békéért való fáradozás, az igazságosság és a szolidaritás biztosítása, az emberi élet védelme fogantatásától egészen a természetes haláláig. Ezért is akart velünk maradni az Úr az Eucharishtiában, beleírva ebbe az áldozati és lakomai jelenlétbe a szeretetétől megújult emberiség ígéretét. Nagyon jelentős, hogy ahol a szinoptikusok az Eucharisztia alapítását elmondják, az alapítás mély tartalmát föltárva Szent János Evangéliuma a „lábmossárról” beszél (vö. *Jn 13,1-20*). Pál apostol az olyan keresztény közösséget, amelyben pártoskodás és a szegények iránti érzéketlenség fordul elő, „méltatlannak” ítéli az Úr Vacsorájából való részesedésre (vö. *IKor 11,17-22.27-34*)<sup>734</sup> (vö. EDE 20).

### 7.3. Eucharisztia-Egyház és evangelizáció

A Montreal utáni diszkussziókban jelenik meg az Eucharisztia missziós jelentősége ugyanúgy, mint az etikai is. A Montrealra előkészítő teológiai bizottság jelentésének III. fejezete ezt a címet viseli: „*Istentisztelet, misszió, indigenizáció*”. A Löweni dokumentumok III. mellékletének 6. pontjában ez áll: „*az istentisztelet nem egy önmagában zárt aktus, annak a nem keresztényekre kell irányulnia, és misszionárius karaktere van... Az ösegyház nem*

---

<sup>734</sup> „Meg akarod tisztelni Krisztus testét? Ne menj el mellette, ha ruhátlanul látod. Ne itt a templomban tiszteld meg őt selymekkel, hogy azután kívül, ahol ruhátlanul fázik, elmenj mellette. Aki ezt mondta: "Ez az én testem", ugyanaz, aki azt is mondta "éheztem és nem adtatok ennem", és "Amit egynek a legkisebb testvéreim közül tettetek, nekem tettétek" (...). Mire jó, hogy az eucharisztikus asztalon arany kelyheket halmozunk, s közben ő éhenhal? Kezdd el megetetni őt, az éhezőt, s ha marad valamid, ékesítheted az oltárokat is”. Aranyszájú szent János: Homíliák a Máté evangéliumról, 50, 3-4: PG 58, 508-509; vö. II. János Pál pápa: *Sollicitudo rei socialis* enciklika (1987. dec. 30.), 31: AAS 80. (1988), 553-556.

*véletlenül különítette el a katekumen istentiszteletet az eucharisztikus istentisztelettől, mert az Eucharishtiában való részvétel, amely a megkereszelteltekre volt korlátozva missziós feladatot is jelentett*”. Az Accra dokumentumban jóllehet elismerték, hogy az Eucharishtiának missziós dimenziója van, ez azonban az ortodox ellenvetés szerint nem tartozik az Eucharisztia lényegéhez. A dokumentum 25. pontjában azt olvassuk, hogy Krisztus testének tagjai az Eucharishtiában kiengesztelve arra hivatottak, hogy az emberek között a kiengesztelés szolgálói és a feltámadás örömeinek tanúi legyenek. A Limai dokumentum kiegészíti ezt azzal a mondattal, hogy *„a keresztények misszionáriusi tanúságtétele gyengül, mindaddig, amíg a keresztények nem egyesülnek teljes közösségben az úrvacsora asztalánál”*. A méltatlan vételre utalva a Limai dokumentum azt mondja: *„Krisztus testén belüli igazolhatatlan konfesszionális ellentétek makacssága tekintetében az Eucharisztia minket ítéletre von”* (E 24). Accránál erősebben hangsúlyozza a Limai dokumentum az Eucharisztia misszionáriusi dimenzióját. Az Eucharisztia feladata, hogy azokat is összegyűjtse az Egyház akik jelenleg rajta kívül állnak, mert Krisztus mindenkit meghívott az ő eucharisztikus ünnepére, akikért meghalt. Itt jelenik meg a világra nyitott úrvacsorának löweni víziója, azonban az a gondolat, amely Löwenben inkább lelkipásztorilag volt motivált, itt már krisztológiai is megalapozott. Az 1983-as Vancouveri jelentés az istentiszteletet az Egyház missziója központi aktusának tekinti. A Santiago de Compostella-beli ülésén megfogalmazták, hogy azok, akik ezt az ajándékot elfogadják egy koinoniává válnak a Szentháromsággal és egymással és küldetést kapnak az egész világra az evangélium hirdetésére. A *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche* kezdetű dokumentum szerint a misszió célja mindenek *koinonia*-ja.

Az evangelizáció és Európa újra evangelizációja a témája az *Egyház Európában* című pápai körlevélnek, nagyon jól megragadva ezzel az evangelizáció fontosságát.

#### *7.4. Eucharisztia-Egyház és eszkatalógia*

Lundban azt olvassuk, hogy az úrvacsora Krisztussal az ő örök országában való közösségünknek elővételezése. Az utóbbi években - írja a Lundi dokumentum - felfigyeltek az egyházak az Eucharisztia eszkatológikus karakterére, ami a keleti liturgiában világosan kifejeződött. Nyugat reformációs egyházai hozzáfűzik a *„halálot hirdetjük Urunk, amíg el nem jössz”* akklamációt (1Kor 11,26) Franciaország Reformált Egyháza pedig a Didache-ból származó imádságot építi be: *„jőjj el Urunk Jézus”* (Lund Formen des Gottesdienstens). Amennyiben az új teremtés életében való részadás a bűnös világ feltételei között megvalósul, annyiban szükség van a keresztségre és az Eucharishtiára, amelyben újra és újra a keresztség



által adott megújul, megerősödik és megőrződik. Az úrvacsora Krisztussal való közösség Isten országában való anticipációjaként mutatkozik be. Montreal gyakorlatilag megismétli a lundi kijelentéseket, mely szerint az Eucharisztia a beteljesült Isten országában való lakoma elővételezése. Az Eucharisziának a teremtéshez való vonatkozása az eddigi tárgyalások során az Eucharisztia jelentésével kapcsolatban nem jutott kifejezésre. Ezt a Montreali dokumentum olyan feladatként jelölte meg, amellyel foglalkozni kell. Aarchusban Visser hangsúlyozza, hogy az Eucharisztia eszkatológikus szempontjának az újrafelfedezése fontos az ökumenikus mozgalom számára, mert képes az elszakadt egyházak tekintetét előre az Úrra irányítani. A Bristol-i beszámoló az Eucharisziát a megváltás biztosítékaként és „*az egész kozmosz számára remény jeleként*” (E 87) állítja be. A világ minden egyes eucharisztikus ünnepségben a kenyérben és a borban, a hívők személyeiben és a világot átfogó imádságokban közvetlenül jelen van. Az Eucharisztia leleplezi a világnak, amivé ő maga kell, hogy váljon. Az Eucharisztia a jövőbeni Isten országának reális ígérete, amennyiben a krisztus-esemény reális megemlékezése. Az újabb ortodox teológia hangsúlyozza a görög egyházatyák kozmikus gondolkodásához való visszatérést és a megváltás kozmikus karakterét. A megváltást egy új teremtként fogja fel ez a dokumentum, amely új teremtés az embereken keresztül az egész kozmoszt kell hogy megújítsa. A Dombesi nyilatkozat 8. pontjában azt olvassuk, hogy az Eucharisztia megnyitja az utat a világnak az átváltozásához. A Löweni ülés értelmében az Eucharisztia, mint elővételezett eszkatológia egyrészt a világ szorongatásából való menekülésként érthető, másrészt pedig a világban való szolgálat kiinduló pontjává válik. Miguez-Bonino-val szemben Meyendorff megkérdőjelezi, hogy az Eucharisztia az a viharmentes hely lenne, ahol az Egyház az életét a konfliktusoktól és nyomorúságoktól függetlenül éli. Azt kérdezi: van nekünk valami más helyünk, mint a kereszt, amiből kiindulva mi az eszkatológikus ígéretre tekinthetünk? Egy olyan gondolkodás mely az Eucharisziát teljességgel eszkatológikus eseményként érti nem torkollik egy eucharisztikus triumfalizmusba, amely a történelmet túlszárnyalja és a keresztet a feltámadásban feloldja? A Dombesi nyilatkozat 28. pontja az Eucharisztia eszkatológikus dimenzióját külön fejezetben is tárgyalja. Krisztus mennybemenetele és parúziája közti idő a remény ideje. Az 1971-es dokumentum erősen az Egyház idejére vonatkozó látásmódja a nyilatkozat eszkatológikus szempontját perifériára szorítja.

Az 1973-as Norwich-i nyilatkozat (I.) szerint, az Eucharisziával hirdetjük az Úr halálát, amíg el nem jön. Vesszük Isten országának előízét és ösztönzést kapunk annak a földön való jelenbeni megvalósítására. Az Accra dokumentummal kapcsolatos hozzáfűzéseiben a Badische Landeskirche az Eucharisztia teremtés vonatkozásának jelentőségét emeli ki az ökológiai problematika tekintetében. A Bristol-i dokumentum 87. pontjában olvashatjuk, hogy

az Eucharisztia feltárja a világnak, azt, hogy mivé kell lennie. A *Herrenmahl* dokumentum első részének utolsó két kapitulusa foglalkozik az eszkatológikus dimenzióval. A Limai dokumentum az Eucharisziát az Úr parúziájának és a beteljesült Isten országának előízéként tekinti. Az *anamnesis* megjelenítést és elővételezést foglal magába. Tehát Lima az Eucharisziát az Úr parúziájának és a beteljesült Isten országának előízéként juttatja kifejezésre és ezért említi meg, hogy az *anamnesis* megjelenítést és elővételezést foglal magában. Az Eucharisztia adományában nyílik meg a megemlékezett valóságba bezárt jövő. Az *anamnesis*-nek van egy vonatkozása a jövőre és ennyiben egy anticipációs funkciója. Megnyitja az emlékezést az eljöttnek a jövőjére, amely jövő az Eucharisziában már a jelent keríti hatalmába. Az Eucharisztia megnyitja tekintetünket az Isteni dicsőség szemlélése számára, az Eucharisztia *signum prognosticum*, a jövő jele és annak elővételezése a Krisztus esemény szentségi sajátossága az a lehetőség, hogy az új teremtést Isten országát itt és most érzékelt és teremtett valóságokban megtapasztaltatja. Az Utolsó Vacsorától kezdve az Eucharisztia az örök élet előízévé, a halhatatlanság orvosságává és a jövőbeli ország jelévé vált. Az Eucharisztia előfeltételezi a megtérést (*metanoia*) és a hitvallást (*exhomologesis*), de az Eucharisztia megbocsátja és meg is gyógyítja a bűnöket, mivel az Atya szeretetének szakramentuma (München, 1982).

A vancouveri jelentésekben olvashatjuk, hogy az Eucharisziában találkozunk a történelem kezdete és vége. Az ADW dokumentumban az egész teremtés elsőszülöttje Krisztus, mert benne teremtetett minden a mennyben és földön, minden általa és érte teremtetett (Kol. 16). Krisztus az Ige, aki által minden lett. Krisztus közvetítői szerepének ezért kozmikus univerzalitása van (ADW 73, 1990). Ez az eszkatológiai szempont bőséges kifejtésre kerül a pápai enciklikában is. Az ortodox teológiának egy eredeti és karakteres vonása, hogy eszkatológiai szempontból értelmezi az úrvacsorát.

Az ortodox teológia tűnik ki az Eucharisztia eszkatológikus vonatkozásának hangsúlyozásával, itt utalnék az *Orientale Lumen* című enciklikának az idézett passzusaira. A római katolikus liturgiának is van néhány aspektusa, melyek olyan tartalmi gazdagsággal rendelkeznek, amit sehol máshol nem találhatunk meg. Ezek közül kettő emelkedik ki. Az egyik a szentségimádás, ami véleményünk szerint az eucharisztikus hitnek csodálatos kibontása és az Eucharisziáról vallott hitigazságoknak legitim következtetése. A második pedig amint már említettük az Eucharisztia katolikus karakterével kapcsolatos elképzelés, hogy az Eucharisztia teljes misztériumát csorbítás nélkül csak a Római Katolikus Egyházban találjuk meg, mert ott fejeződik ki az egész egyház egysége a pápával való egységért végzett kánoni imádságban. Ezt a Krisztus által akart teljes egységet és teljes közösséget építi hiány

nélkül az Eucharisztia a Római Katolikus Egyházban. Az Egyház az Eucharisziából él kezdetű enciklikában a pápa így tanít Eucharisztia kozmikus és eszkatológikus dimenziójáról:

...

Az Eucharisztia ünneplésének e sokféle helye nagyon megérezte velem az Eucharisztia egyetemes, sőt kozmikus jellegét. Igen, kozmikus jellegét, mert ha a szentmisét egy vidéki templomocska kicsi oltárán mutatjuk is be, az Eucharisziát mindig bizonyos értelemben a *világ oltárán* ünnepljük. Az Eucharisztia egyesíti az eget és a földet. Magában foglalja és áthatja az egész teremtet. Isten Fia azért lett emberré, hogy helyreállítsa az egész teremtet egy olyan tettel, amely a legnagyobb dicsőítése Annak, aki a semmiből teremtette a világot. És így ő, az örök főpap, amikor tulajdon vérével belép az örök szentélybe, visszaadja a Teremtőnek és Atyának az egész megváltott teremtet. Az Egyház papi szolgálata által teszi ezt a legszentebb Szentháromság dicsőségére. Valójában ez a *hit misztériuma*, mely az Eucharisziában valósul meg: az Isten keze által teremtett világ Krisztustól megváltottan visszatér Hozzá ( EDE 8 ).

...

A hívők konszekrálás utáni akklamációja kifejezi az eszkatológikus távlatot (vö. *1Kor 11,26*): „amíg el nem jössz”. Az Eucharisztia a Krisztustól megígért teljes öröm előíze (vö. *Jn 15,11*), bizonyos értelemben a Paradicsom elővételezése, „a jövődő dicsőség záloga.”<sup>735</sup> Aki az Eucharisziában Krisztussal táplálkozik, annak nem kell a túlvilágra vágyakoznia, hogy örök élete lehessen: *már itt a Földön örök élete van*, már birtokolja a zsengejét annak az eljövendő teljességnek, ami az emberre vár. Az Eucharisziában ugyanis megkapjuk a test világvégi föltámadásának a zálogát is: „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van és én föltámasztom őt az utolsó napon” (*Jn 6,54*). Az Eucharisziával magunkévá tesszük a föltámadás „titkát”. Ezért jogosan mondta Antiochiai Szent Ignác az eucharisztikus Kenyérrel, hogy „a halhatatlanság orvossága, gyógyszer a halál ellen”<sup>736</sup> ( EDE 18 ).

...

Az Eucharisztia eszkatológikus irányultsága történelmi utunkhoz indításokat ad, elülteti bennünk a remény eleven magvait mindegyikünk mindennapos szolgálatához. Nem veszi el a kedvünket a földi dolgoktól, hanem *fokozza bennünk a jelen Föld iránti felelősségérzetet*<sup>737</sup> ( EDE 20 ).

Az Úr halálának hirdetése „amíg el nem jön” (*1Kor 11,26*) azok számára, akik részesednek az Eucharisziából, magával hozza az élet átalakításának köteleességét, hogy bizonyos értelemben az egész élet „eucharisztikussá” váljék. Épp az életnek ilyen átalakulása és a világ evangélium szerinti átalakításának elkötelezettsége ragyogtatja föl az Eucharisztia ünneplésének és az egész keresztény életnek eszkatológikus irányultságát: „Jöjj el, Urunk, Jézus!” (*Jel 22,20*) ( EDE 20 ).

---

<sup>735</sup> *Úrnap 2. vesperásának Magnificat-antifónája*

<sup>736</sup> *Levél az Efezusiakhoz*, 20: PG 5,661.

<sup>737</sup> Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció az Egyházról, 39.

## 8. Az Eucharisztia, mint az Egyház az egész világ és az emberiség végső egységének jele és eszköze

Hosszú éveken keresztül a Hit és Egyházszervezet Bizottság munkájában olyan témák domináltak, amelyek az Egyház egységét közvetlenül érintették. 1971 azaz Löwen óta azt a kísérletet vállalták, hogy az Egyház egységét az emberiség egységének kontextusába állítsák. Már Montreal 1963-ban észrevette egy szekularizált világ kihívásait. A II. Vatikáni zsinat a LG 1-ben az Egyházat eucharisztikusan határozza meg mondván, hogy az az egység szakramentuma, *„jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek éppúgy, mint az egész emberi nem egységének”*. 1967-ben Allmen analóg módon beszél az Egyházzal eucharisztikus összefüggésben, mint Isten országának a világban lévő szakramentumáról. A Bristoli beszámoló szövege az Eucharisziát a *„megváltás biztosítékaként”* és az egész kozmosz számára a remény jeleként (87. pont) állítja be. A Löweni konferencia témája pedig *„az Egyház egysége és az egész emberiség egysége”*. Új módszertani fordulat jelent meg, már nem azt keresik, ami nem választ el, hanem, hogy mit tehetünk közösen. A Limai dokumentum kijelentéseinek a hangsúlya az Eucharisztia univerzális, kozmikus jelentésén van. Limában egy elmozdulás vehető észre, ami Vancouverben (1983) két alapvető tendenciához vezetett. Egyik oldalon a béke és az igazságosság, másik oldalon a keresztség, Eucharisztia és a hivatal került az érdeklődés középpontjába. Ezen a plenáris ülésen bizonyos feszültséget érezhetünk azok között, akik elsősorban az Egyház egységéről szerettek volna beszélni, és azok között, akik az emberi közösség igazságossága, békéje és kiengesztelődése sürgető szükségességét tekintették fő témának. Teljesen úgy tűnt, hogy a hitben való egységre és az egyetlen eucharisztikus közösségre való törekvést a béke, az igazságosság és emberi méltóság témával szemben, egyre inkább másodrangúnak tekintették.

Már Uppsalában lefektették ennek a fordulatnak az alapjait, ahol kimondja a nyilatkozat, hogy *„az Egyház azt merészeli, hogy magáról, mint az emberiség jövőbeni egysége jeléről beszéljen”*. A Hit és Egyházszervezet Bizottság teológiai kutatásának és tanulmányi programjának középpontjává az Egyház egysége és az emberiség megújulása témát tette. *„Az egyház, mint eucharisztikus közösség és az emberi közösség megújulása”* (1986) című dokumentumra adott válaszában Watkins Keith kimondja, hogy a föld arra irányul, hogy egy kozmikus szakramentum legyen azáltal, hogy az emberiség a teremtést papi módon használja, az Istennel való *communio* módján. A természeti világ ezen használata élénk színekkel van leírva a Genesis könyvében. Az emberi történelem ténye azonban, hogy nem sikerült szándéka szerint használnunk a teremtést. A bűn megátkozta a földet. A hominizáció növeli a képességünket, hogy a destrukciót legyőzve a parúzia irányába mozogjunk. Szintén az 1986-

ban kiadott dokumentummal kapcsolatos gondolatokat építi be Edouard Boné az ő már idézett tanulmányába. Azt mondja ki, hogy a hominizáció folyamata ma is tovább folytatódik és ami jelenleg történik az egy pszichológiai evolúció, és már nem a biológiai evolúcióról kell beszélnünk. Idézi Theillhard gondolatait, aki az evolúció irányát így mutatja meg: élet – gondolkodás – közösségi jelenség – keresztényi közösség. A világmindenség alapvető evolúciós folyamata nem fejeződik be az emberi agy és gondolkodás elsődleges szintjén. Az egyénnek ugyanis nem lehet teljes a léte önmagában, csupán az összes ember Istenben való szerves egyesülése által, azaz a titokzatos testbe való beleágyazódás által (az emberi halálon keresztül egyre tökéletesebbé válhat) a parúziában teljeseedik be. A világ alapvető identitása tehát nem csupán abból származik, amit az ember ad neki, amikor a kultúra által a világot saját testévé teszi a marxi értelemben; a világ alapvető identitása az, amit Krisztus ad a világnak, amikor feltámadása által birtokába jut annak az erőnek „*amellyel hatalma alá vethet mindent*” (Fil 3,21).

Az Egyháznak nem csupán meg kell születnie a Szentlélektől, hanem nap mint nap Krisztus testéből kell táplálkoznia és a Szentlélekből merítenie italát: amely étel és ital az Eucharisztia. Az Eucharisztia az egység szimbóluma az Egyház és az emberiség egységének a szimbóluma. Mi ugyanis sokan egy kenyér egy test vagyunk, hiszen mindnyájan egy kenyérből részeselünk (1Kor 10,17). Ahogyan a sok gabonaszemet összegyűjtik, megőrlik és összekeverik, hogy egy kenyeret készítsenek belőle úgy Krisztusban, aki a mennyei kenyér tudjuk, hogy csupán egy test van, akiben a mi emberségünk összekapcsolódik és egyesül.

Az 1991-es Canberra egyezmény 1.1. pontjában kimondja, hogy a Szentírás szerint Isten akarata az, hogy az egész teremtetést Jézus Krisztus uralma alatt összefoglalja, akiben a Szentlélek ereje által mindenki el kellene hogy jusson az Istennel való közösségben (Ef 1). A Das Wesen kezdetű 1998-as dokumentum 45. pontjában azt mondja, hogy az Egyház az eszköz, ami által Isten meg akarja valósítani, amire az Egyház jelszerűen mutat: az egész világ és az emberi közösség, isteni ige és a Szentlélek általi megújulását, az emberiségnek Istennel való közösségét. Az Egyház, mint szakramentum kifejezés arra utal, amit Isten akar a világgal, tudniillik mindenkinek egymással és vele való közösségére, és a boldogságra, amiért a világot teremtette. Az *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű encikliában is megjelenik ez az egységesítő szempont:

Amikor az Új Szövetség népe egyesül Krisztussal, egyáltalán nem zárkózik önmagába, hanem „szentséggé” válik az egész emberiség számára,<sup>738</sup> a Krisztus által megvalósított üdvösség jelévé és eszközévé, a világ világosságává és a föld sójává (vö. Mt 5,13-16) mindenki üdvösségére.<sup>739</sup>

<sup>738</sup>

Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció az Egyházzal, 1.

Az Egyház a Krisztus testében való részesedés által egyre inkább elmélyül abban, hogy „Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének.”<sup>740</sup>

Szükséges megjegyeznünk II. János Pál pápa szolgálata kapcsán, hogy az egész világon elterjedt Egyház egységének a pásztoraként mutatkozott be, nemcsak a katolikus Egyházat tekintte az ő felelősségi körének, hanem amint az *Ut Unum Sint* kezdetű enciklikában kifejti a péteri tisztségnek megfelelően az összes keresztény, sőt az egész emberiség egységének a szolgálatát is. A 95. pontban olvassuk, hogy „*az összes keresztény közösség egysége természetszerűen beletartozik a primátus hatáskörébe*”, a 85. pontban pedig, hogy Róma püspökét, akit Isten „*az egység örök és látható elvéül és alapjául*” (LG 23) állított, a Szentlélek támogatja, hogy ebben az alapvető értékben mindenki mást részesítsen. Ezért a Pápa jelezte is a 95. pontban, hogy a primátusról kezdett ökumenikus párbeszédnek nagyon örül (a legutóbb Santiago de Compostella-ban ajánlották, hogy a bizottság kezdeményezze a keresztény egység egyetemes szolgálata kérdésének új tanulmányozását), és meghallja azokból a felénk irányuló kérést: „*találja meg a primátus gyakorlásának olyan formáját, mely - küldetésének egyetlen lényeges mozzanatáról sem mondva le - kitárul az új helyzet felé*”. Az eucharisztikus ekkleziológiáról szóló ökumenikus dialógus ezen kezdeményezés révén új és lényegi szemponttal egészül ki.

---

<sup>739</sup>

Vö. ua. 9.

<sup>740</sup>

II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció az Egyházról, 1.

## Befejezés

Dolgozatunkban rámutattunk arra, hogy az Eucharisztiaának egyre inkább központi szerepe van az Egyház életében (vö. SC 10: „*fons et culmen*”). Bizonyítottuk, hogy a II. Vatikáni zsinat ekkleziológiája eucharisztikus ekkleziológia, és, hogy az Eucharisztia olyan központi misztérium, hogy képes az Egyháznak minden lényegi aspektusát önmagában összefoglalni. A zsinat előtti dokumentumokban még nem beszélhetünk egy kifejezetten eucharisztikus ekkleziológiáról, viszont a zsinat munkájának megkoronázása és elmélyített kifejtése II. János Pál pápa 2003-as *Ecclesia de Eucharistia* című enciklikája.

Az ökumenikus dialógus dokumentumaiban nem találhatunk meg egy eucharisztikus ekkleziológiát (kivéve az RK-O dialógust), mely az Eucharisziát tekintén az ekkleziológia mindent integráló fogalmának, mégis az Eucharisztia és Egyház kapcsolatát érintően értékes szempontokat találhatunk bennük.

Az ortodox egyházak önértelmezése szintén eucharisztikus, nem fogadjuk el viszont azt a szembeállítást, mely szerint a II. Vatikáni zsinat ekkleziológiája univerzális ekkleziológia lenne, szemben egy pusztán a helyi Egyházra összpontosító eucharisztikus ekkleziológiával. Véleményünk szerint a szó legteljesebb értelmében csak az az ekkleziológia tekinthető eucharisztikusnak, amely a helyi egyházak egyetemes közösségére nyitott, hiszen az Eucharisztia legbensőbb lényegét tekintve az egység szentsége, s ezért nem szentesítheti a helyi egyházak teljes autonómiáját. Az Eucharisziához tehát lényegileg hozzátartozik, hogy azt az egység szolgájával (pápa) egységben ünnepeljék, egyébként az elkülönülés legitimizálójává válna. Az Eucharisztia univerzális aspektusa éppoly fontos, mint a lokális. Mégis örömmel állapíthatjuk meg, hogy épp az ökumenikus párbszédnek is köszönhetően egy elmozdulás figyelhető meg a Katolikus Egyház önértelmezésében. A divergenciák ellenére megfigyelhetők mind - a zsinati fordulat óta - a tanítóhivatali, mind pedig az ökumenikus nyilatkozatokban azonos előremutató tendenciák. Ezek ismerhetők fel a III. részben, melyek a következők:

- 1.) A „*koinonia*” fogalom alkalmazásával egyre teljesebb mértékben sikerül felmutatni az Egyháznak mind lokális mind univerzális aspektusait.
- 2.) Visszanyúlnak a közös bibliai eredetre és a korai dogmatörténeti fejlődésre.
- 3.) Egy új nyelvezet keresése mindkét oldalon. A katolikus fél így fogalmazza ezt meg: „*egyszerre kell a katolikus hitet mélyebben és igazabban kifejezni egy oly módon és olyan nyelven, hogy az elszakadt testvérek is valóban megérthessék*” (UR 11).

- 4.) A szentháromságos dimenzió egyre erőteljesebb kiemelése.
- 5.) Krisztológiai koncentráció.
- 6.) Egyre gazdagabb pneumatológiai megalapozás (a kettős epiklézis újra felfedzése).
- 7.) Üdvösségtörténeti horizont szemmel tartása:
  - Az Eucharisztia teremtésteológiai szemléletének (a kozmosz jelenléte és beteljeülésének kezdete az úrvacsorában) hangsúlyozása.
  - Az ó és új szövetség közti kontinuitás megőrzésének kinyilvánítása, az Eucharisziával kapcsolatban.
  - Az Eucharisztia eszkatológiai aspektusa egyre inkább hangsúlyt kap, mint az Egyház, az emberiség és a világ egységének jele és eszköze.
- 8.) Alaposabban kidolgozzák az Eucharisztia ekkleziológiai dimenzióját.
- 9.) A liturgiát egyre inkább figyelembe veszik az Eucharisztia értelmezésének forrásaként, a „*lex credendi – lex orandi*” elv alapján.
- 10.) Jézus Krisztus *realpraesentia*-ja és az Eucharisztia áldozati jellege közötti összefüggés újra láthatóvá lett az anamnézis fogalom egyetemes használata következtében.
- 11.) Egy elmozdulás figyelhető meg abba az irányba, hogy Isten kezdeményezését, szuverenitását és a kegyelem elsőségét egy ordinált hivatal alkalmasabban fejezné ki (akárcsak az Egyház tér és időbeli katolicitását) ugyan, de az csak Krisztus és az Egyház (közösség) szolgálatának összefüggésében gyakorolhatja hivatalát, és nem uralkodásra kapja azt.

A dolgozat szisztematikus részében (IV.) összefoglaltunk néhány lényeges kérdést és szempontokat akartunk adni azok jövőbeli tárgyalásához.

Megvizsgáltuk hogyan termékenyíthetik meg egymást a különböző koncepciók és rámutattunk arra, hogy vannak olyan pontok, ahol a különböző megközelítéseket nem egymást kizáró ellentéteknek kell tekinteni, mint a reformáció korában, hanem a hangsúlyok eltérő elhelyezéséről van szó. Találhatunk szempontokat egy komplementer eucharisztikus ekkleziológia kidolgozásához.

Előremutató tendencia, hogy minden tradícióban erősebben hangsúlyt nyer az Eucharisztia világához való vonatkozása, bátrabban helyet kap annak anabatikus, hálaadó jellege, és egyre kevésbé tekintik az Egyház tevékenységét az Eucharishtiában Krisztus egyszer s mindenkorra megtörtént áldozata konkurensének. További közös eredmény, hogy a keresztségáldozatra leszűkített „áldozat”-fogalmat tágabb értelemben veszik (Jézus egész földi és mennyei élete engedelmes odaadásaként). Mára mindenütt gyökeresen elutasítják az Eucharishtiának



individuális kegyelemeszközként szemlélését. Azt a koinonia forrásának és jelének kell tekinteni mind vertikális, mind horizontális irányban, és éppen ebből fakad a növekvő készség arra, hogy az Eucharisztia katolicitását szintén mindkét irányba kiterjesszük (pl. a dokumentumok már nem cáfolják az elhúnytakért bemutatott szentmisék jogosoltságát).

Doktori dolgozatom örömmel veszi észre a közeledés jeleit, de fájdalommal kinyilvánítja a fennmaradó különbségeket is, végezetül pedig leszögezi, hogy a jövőben egy eucharisztikus ekkleziológiát csak úgy szabadna kidolgozni, hogy egyidejűleg minden rész-aspektust hangsúlyoz, nem pedig csak egyet-kettőt közülük. Egy eucharisztikus ekkleziológiának ökumenikusnak kell lennie, azaz nem teheti meg egy katolikus teológus, hogy akár egyetlen pozitív elemet is figyelmen kívül hagy abból, amit más felekezetek alapvetőnek tartanak hangsúlyozni, testvéreinkkel való nem-törődömségből vagy pusztán felekezeti büszkeségből. Ezzel ugyanis nemcsak azok érzékenységet sértené, hanem az Egyházra rábízott teljességet csonkítaná meg, feltéve, hogy valóban pozitív tartalomról van szó (amelyben a Római Katolikus Egyház saját hitét ismeri fel), nem pedig olyan állításokról, melyek valamely doktrínát tagadnak.

# Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit trägt den Titel: Aspekte zur Ausarbeitung einer eucharistischen Ekklesiologie ausgehend von den Äußerungen des Lehramtes des XX. Jahrhunderts und von dem ökumenischen Dialog mit besonderer Hinsicht auf die Lehren des II. Vatikanischen Konzils und des Dokuments von Lima.

Die Dissertation besteht aus vier Teilen.

Im ersten Teil eröffne ich die biblischen und dogmengeschichtlichen Vorausgänge der eucharistischen Ekklesiologie. Dieses widme ich als Einführung zum eigentlichem Thema.

Im zweiten Teil, nachdem ich auf die Wende der Kirchenlehre die erst die eucharistische Ekklesiologie ermöglicht hat hinweise, folgt die Darstellung der Ekklesiologie des Konzils (II/2) dessen Meinung ist, dass die Eucharistie eine zentrale Rolle im Leben der Kirche hat (vgl. SC 10: „*fons et culmen*“). Ich beweise, dass die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils eucharistische Ekklesiologie ist und dass die Eucharistie ein solches zentrales Mysterium ist, welches fähig ist alle wichtigen Aspekte der Kirche in sich selbst zusammenzufassen. In den Dokumenten vor dem Konzil können wir noch nicht von einer ausgesprochenen eucharistischen Ekklesiologie sprechen aber die Krönung und die vertiefte Erörterung der Arbeit des Konzils ist die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 2003. Bis zur Enzyklika des Papstes und bis zu dem das eucharistische Jahr verkündenden *Mane nobiscum Domine* Rundschreiben möchte ich erörtern in welchem Maße die Aneignung der konzilischen eucharistischen Ekklesiologie in den lehramtlichen Veröffentlichungen nach dem II Vatikanum geschah.

Danach folgt die Vorstellung der Verbindung von Eucharistie und Kirche in den ökumenischen Dialogen (III. Teil). Die ersten drei Abschnitte zeigen die Dokumente zum Thema ökumenischer Rat der Kirchen (Limaer Dokumente von 1982 sowie die vorher und hinterher erschienenen Erklärungen), hauptsächlich die durch die Faith and Order Commission ausgegebenen Konvergenz-Papiere (Faith and Order Paper). Im 4. Abschnitt lege ich die Dokumente der bilateralen, römisch katholischen (RK) - orthodoxen, RK - anglikanischen, RK - evangelischen, RK - reformierten Dialoge dar, mit dem vom Gesichtspunkt unseres Themas wichtigsten Kommentaren.

In den Dokumenten der ökumenischen Dialoge finden wir keine eucharistische Ekklesiologie (außer bei dem RK-O Dialog), welche die Eucharistie als die Ekklesiologie aller integrierten

Begriffe betrachtet, trotzdem finden wir darin wertvolle Gesichtspunkte, die Verbindung von Eucharistie und Kirche betreffend.

Die Selbstanalyse der orthodoxen Kirche ist ebenfalls eucharistisch, doch erkennen wir die Gegenüberstellung nicht an, nach welcher die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils eine universelle Ekklesiologie sei, gegenüber einer sich nur auf die örtliche Kirche konzentrierenden eucharistischen Ekklesiologie. Unserer Meinung nach kann im wahrsten Sinne des Wortes nur jene Ekklesiologie als eucharistisch betrachtet werden, welche für die universale Kommunion der örtlichen Kirchen offen ist, denn die Eucharistie ist seinem innersten Wesen nach die Einheit der Sakrament und deshalb kann nicht (ratifizieren) die volle Autonomie der örtlichen Kirchen. Ein wesentlicher Bestandteil der Eucharistie besteht darin, dass diese mit dem Diener der Einheit (Papst) gemeinsam gefeiert wird ansonsten würde diese zur Legitimation der Trennung dienen. Der universelle Aspekt der Eucharistie ist genauso wichtig wie der lokale. Dennoch kann man mit Freude feststellen, dass es eben dem ökumenischen Dialog zu verdanken ist, dass eine Bewegung in der Selbstanalyse der katholischen Kirche zu beobachten ist. Entgegen der Divergenzen sind – seit der Wende nach dem Konzil - sowohl in den lehramtlichen als auch in den ökumenischen Erklärungen gleiche vorwärtstrebende Tendenzen zu beobachten. Diese sind im III. Teil dargelegt und sind folgende:

- 1.) Mit der Anwendung des Begriffes „Koinonia“ können sowohl lokale als auch universelle Aspekte erfolgreich vorgewiesen werden.
- 2.) Reichen auf den gemeinsamen biblischen Ursprung und die frühe dogmageschichtliche Entwicklung zurück.
- 3.) Suchen einer neuen Sprache von beiden Seiten. Die katholische Seite drückt es so aus: *„der katholische Glaube muss gleichzeitig tiefer und wirklicher vermittelt werden in solcher Weise und in solcher Sprache, dass auch die abtrünnigen Schwestern und Brüder es wirklich verstehen“* (UR 11).
- 4.) Immer stärkere Hervorhebung der Dimension der heiligen Dreifaltigkeit.
- 5.) Christologische Konzentration.
- 6.) Immer reichere pneumatologische Grundlage ( Neuentdeckung der zweiseitigen Epiklese).
- 7.) Verfolgen des Heilsgeschichtlichen Horizontes:
  - Betonung der Anschauung der eucharistischen Schöpfungstheologie (Dasein des Kosmos und Beginn der Erfüllung im Abendmahl des Herrn).
  - Offenbarung des Erhalts der Kontinuität zwischen dem Alten und Neuen Testament in Verbindung mit der Eucharistie.

- Der eskathologische Aspekt der Eucharistie bekommt immer mehr Gewicht, als Zeichen und Mittel der Einheit von Kirche, Menschheit und Welt.

8.) Die Dimension der eucharistischen Ekklesiologie wird gründlicher ausgearbeitet.

9.) Die Liturgie wird immer mehr als Quelle der Definition der Eucharistie in Betracht gezogen aufgrund der Ansicht „*lex credendi – lex orandi*“.

10.) Der Zusammenhang zwischen der Realpräsenz Jesu Christi und des opferischen Charakter der Eucharistie wurde wieder ersichtlich durch die ökumenische Benutzung des Begriffes Anamnese.

11.) Man kann eine Verschiebung in jene Richtung beobachten, dass ein ordiniertes Amt die Initiative und Souveränität Gottes sowie die Priorität der Gottesgnade zwar besser darstellen könnte (wie auch die räumliche und zeitliche Katholizität der Kirche), aber nur dann, wenn es ihr Amt im Dienste von Christus und der Kirche ausüben würde, und es nicht zum Herrschen bekommt.

Der systematische Teil (IV.) der Arbeit fasst einige wichtigen Fragen zusammen und gibt Gesichtspunkte an für deren künftige Besprechung.

Der erste Kapitel bearbeitet die drei gewichtigsten Gebiete der grundsätzlichen Unterschiede: Frage des Amtes des Eucharistie zelebrierendes Person; Verschiedenen Konzeptionen darüber ob die Eucharistie das Zeichen oder der Mittel der Einheit ist; Frage der Interkommunion.

Im zweiten Kapitel geht es darüber, wie die verschiedenen Konzeptionen einander befruchten und ich weise auch darauf hin, dass es Punkte gibt, bei denen man die verschiedenen Annäherungen nicht als einander ausschließende Gegensätze betrachten muss, wie in der Zeit der Reformation, sondern kann es dabei nur um unterschiedliche Platzierung der Betonung gehen. Folgende Gesichtspunkte können für die Herausarbeitung einer komplementären eucharistischen Ekklesiologie dienen:

1. Die Betonung des absoluten Vorranges der Gnade.
2. Die unzertrennliche Zusammenknüpfung des Wortes und des Sakramentes.
3. Die Kirche als die Eucharistie feiernde Gemeinschaft.
4. Die Verbindung von Eucharistie - Kirche und Paska - Mysteriums.
5. Das Verhältnis von Christus und der Kirche in dem Fest der Eucharistie (Der Begriff des Opfers (5.1.); Ist die Heilige Messe ein Opfer? (5.2.); Wessen Opfer ist es ? (5.3.); Der allgemeine Priestertum der Gläubigen (5.4.)).
6. Die Eucharistie und die Kirche als Mysterium das aus der Gemeinschaft der Heilige Dreifaltigkeit entspringt (Die Eucharistie als Dank an den Vater (6.2.), als anamnese Christus (6.3.), als die quelle der Koinonie (6.5.), und als communio sanctorum (6.6)).

7. Die Eucharistie als Festmahl des Reichtums Gottes (die Eucharistie-Kirche und das Agapé (7.1.), die Eucharistie und die Ethik (7.2.), die Eucharistie und die Evangelisation (7.3.) die Eucharistie-Kirche und die Eschatologie (7.4.)).
8. Die Eucharistie als das Zeichen und das Mittel der Einheit der Kirche, der Welt und der Menschheit.

Über die oben in Punkten zusammengefassten Folgerungen hinaus besteht eine weitere, nach vorne zeigende Tendenz darin, dass in jeder Tradition die Beziehung der Eucharistie zu der Welt stärkere Betonung bekommt, mutiger bekommt deren anabatischer, dank gebender Charakter ihren Platz, und die Tätigkeit der Kirche in der Eucharistie wird immer weniger als die Konkurrenz im Opfer von Christus das für einst und immer geschah. Ein weiteres gemeinsames Ergebnis ist, dass der auf die Kreuzopfer beschränkte „Opfer“-Begriff in breiterem Sinne berücksichtigt wird (als gehorsame Hingebung des ganzen irdischen und himmlischen Leben von Jesus). Die Beobachtung der Eucharistie als ein individuelles Gnadenmittel wird heute überall von Grund aus abgewiesen. Es muss als die Quelle und das Zeichen der Koinonia angesehen werden sowohl in vertikaler als auch in horizontaler Richtung, und daraus entspringt die wachsende Bereitwilligkeit, dass wir die Katholizität der Eucharistie in beide Richtungen ausdehnen (z. B. keine Dokumente widerlegen mehr die Berechtigung der Heiligen Messen für die Verstorbenen).

Meine Doktorarbeit stellt mit Freude die Zeichen der Annäherung fest, aber es offenbart auch mit Schmerz die noch verbleibenden Unterschiede, doch schließlich stellt es fest, dass in der Zukunft eine eucharistische Ekklesiologie nur so herausgearbeitet werden darf, wenn alle Teilaspekte gleichzeitig betont werden, nicht nur manche von denen. Eine eucharistische Ekklesiologie muss ökumenisch sein, das heißt ein katholischer Theologe kann es sich nicht erlauben, auch nur ein positives Element außer acht zulassen, welches andere Konfessionen für grundsätzlich halten, sei es aus Gleichgültigkeit (Indifferentismus) oder aus reinem Konfessionsstolz. Damit würde er nicht nur deren Gefühle beleidigen, sondern er würde die der Kirche anvertraute Vollständigkeit verstümmeln, vorausgesetzt, es handelt sich wirklich um positiven Inhalt (in dem die Römisch Katholische Kirche ihren eignen Glauben erkennt), nicht nur um Behauptungen, die irgendwelche Doktrinen verneinen.

# Nyilatkozat

Alulírott, felelősségem teljes tudatában kijelentem, hogy ezt a munkát önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam a feltüntetett források és az irodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő szabályok alapján idézek.

Budapest, 2005. április

Farkas László

Függelék

1.tervezet  
1961. április

Ezért minden egyes liturgikus cselekményben Krisztus van jelen (MeD 20/528)<sup>741</sup>,

Aki beszél hozzánk,

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

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

2. tervezet  
2. tervezet  
1961.augusztus

‘Ugyanis Ő maga’ van jelen az Egyházban ‘az oltár legszentebb áldozatában’ (MeD 20/528), mert ‘*ugyanaz mutatja be most az áldozatot a papok szolgálata által, Aki egykor a kereszten magát mutatta be*’ (Trid.) és saját magával együtt az Egyházat is bemutatja (Myst. Corp. 233), amennyiben Ő az Egyházat a papságban való társnóként magához kapcsolta. Jelen van a szentségekben erejénél fogva, amelyet azokba, mint a megszentelés eszközeibe áraszt... Jelen van végül az istendicséretben és a könyörgésben (MeD 20/528), amelyben az ‘egész emberiséget’ és bizonyos mértékig az egész teremtetést ‘önmagával egységbe kapcsolja és így ebben az isteni dicséretben társul maga mellé veszi’ (MeD 140/573)<sup>742</sup> Magyarázat: Ugyanis Krisztus maga a megdicsőült főpap nemcsak elküldte nekünk a Szentlelket amíg Ő maga folyvást közbenjár értünk az Atyánál, hanem személye és ereje szerint is szüntelenül jelen van és tevékeny az Egyházban, különösképpen a liturgiában.

3. tervezet  
3. tervezet  
1961. október

Krisztus azonban jelen van a Szent Liturgiában,

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

Ő maga beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák;

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

4. tervezet  
4. tervezet  
1961. november

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

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

Ő maga beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák;

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

5. tervezet  
5. tervezet  
1962. január

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

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

Ő maga beszél, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák;

Tartalmilag változtatás nélkül maradt a baloldali bekezdés is<sup>743</sup>

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

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

<sup>741</sup> MeD 20/528: „Éppen ezért minden liturgikus cselekményben az Egyházzal együtt (una: egyként) jelen van az ő isteni Alpítója”.

<sup>742</sup> MeD 140: „Önmagával egyesíti az egész emberiséget, és társává teszi ennek az egész hálaéneknek zengésében. ‘Orat (Jesus) pro nobis ut sacerdos noster; orat in nobis ut caput noster; oratur a nobis ut Deus noster... változékony teremtmény alakját vette magára a változhatatlan, önmagával egy emberré, Fejje és testté téve minket’ (Szent Ágoston, Enarr. in Ps 85,1)”.

<sup>743</sup> A 4. Tervezetnek ezt az utolsó mondatát némileg csiszolták nyelvilag, hogy jobban beilleszkedjék a Tridentinumból vett idézet, de tartalmi szempontból érintetlenül hagyták.

## Rövidítések jegyzéke

AAS = Acta Apostolicae Sedae.

Ac. Syn I = AD I.

Ac. Syn II = AD II.

AD I = Vaticanum II, Acta et documenta Concilio Oecumenico II apparando, Series I (Antepreparatoria), 16 kötet, Vatikán 1960-61.

AD II = u.o., Series II (Praepatoria), 7 kötet, Vatikán 1964-69.

ADW = Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis der Kirche, Internationaler reformiert/römisch-katholischer Dialog, Zweite Phase 1984-1990, in DwÜ II. 623-673.

ALW = Archiv für Liturgiewissenschaft.

AS = Vaticanum II, Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vatikán 1970-től.

BEM = Limai dokumentum (Baptism, Eucharist and Ministry)

D = Denzinger, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*.

Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünemann, 37. Aufl., Freiburg im Breisgau, Basel, Rom, Wien: Herder, 1991 alapján készült magyar fordítás címe: *Hitvallások és az Egyház Tamitóhivatalának megnyilatkozásai*, Fila Béla és Jug László fordításának felhasználásával összeállította Romhányi Beatrix és Sarbak Gábor., röv. D, Budapest 2004.

Die Gegenwart = *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt, Schlussbericht des Dialogs zwischen Reformiertem Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen*, 1977, in DwÜ, I. 507-517.

Dombes = Gruppe von Dombes: *Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben?*, 1971.

DS = Az Egyház tanítóhivatali megnyilatkozásai, ford. és szerk. Fila B.-Jug L., Kisterenye 1997.

Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Heinrich Denzinger - Adolf Schönmetzer SJ, Herder 1976.

DwÜ I. = 162. Dokumente wachsender übereinstimmung: sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene; 1931-1982 Bd. 1., Hg. Harding Meyer...[gemeinsame Veröff. d. Komm. für Glauben und Kirchenverfassung, Genf...], Paderborn 1983.

DwÜ II. = 163. Dokumente wachsender Übereinstimmung: sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene; 1982-1990 Bd. 2., Hg. Harding Meyer... [gemeinsame Veröff. des Institutes für Ökumenische Forschung, Strassburg...], Paderborn 1992.

EDE = II. János Pál pápa, Ecclesia de Eucharistia

EÖT = Egyházak Ökumenikus Tanácsa.

EÖT1 = *Erster offizieller Bericht 1966*, ebből: Gemeinsame Gottesdienst bei ökumenischen Veranstaltungen, in DwÜ, I. 513-596.

EÖT3 = *Dritter offizieller Bericht 1971*, ebből: Die örtliche Gemeinde und die universale Kirche, in DwÜ, I. 659-662.

EÖT7 = Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ökumenischen Rates der Kirchen, *Siebter Bericht*, Genf 1998, 8-17: Die Einheit der Kirche: Ziel und Weg.

EÖT lokális = *Die Kirche: lokal und universal 1990, Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studiendokument*, in DwÜ II. 732-750.

FO = Commission on Faith and Order, Hit és Egyházszervezet Bizottság.

GA = 96. Growth in Agreement II., WCC, Geneva 2000.

Herrenmahl = H = *Das Herrenmahl*, Bericht der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, Paderborn 1978, 1-47; 85-116, in DwÜ, I. 271-296.

HthG = Lengeling, E., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, szerk. Fries H., II. kötet, München 1963, 86.

JLW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

Jungmann = Jungmann, J. A., *Einleitung und Kommentar zur Konstitution des II. Vat. Konzils über die heilige Liturgie*, in LThK.E.I.

KEK = Katolikus Egyház Katekizmus, SZIT, Budapest 1994.

LebGo = Reihe Lebendiger Gottesdienst, szerk. Rennings, H., Münster 1962-től.

Lengeling = Lengeling, E. J., *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling*, Münster 1965 (=LebGo 5/6).

LG = Lumen Gentium című dogmatikus konstitúció (II. Vat.).

LJ = Liturgisches Jahrbuch című tanulmány-sorozat.



LV = *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Hg. Lehmann, K., Pannenberg, W., Freiburg im Breisgau 1986, 88-95.  
 LWB = Lutherische Weltbund, Lutheránus Világszövetség  
 MeD = XII. Piusz Mediator Dei et hominum kezdetű enciklikája, in AAS 39 (1947), 521-600.  
 NHthG = Lengeling, E., *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 3. kötet, München 1985.  
 ÖAK = Evangelikus/római katolikus teológusok ökumenikus munkaköre (Ökumenische Arbeitskreis)  
 PG = Patrologia Graeca.  
 PL = Patrologia Latina.  
 RCC = Roman Catholic Church  
 S. Th. = Aquinói Szent Tamás, Summa Theologiae.  
 Santiago = *Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostella 1993*, Message, Section Reports, Diskussion Paper, Faith and Order Paper 164, Geneva 1993, 22-27; németül: *Santiago de Compostella 1993*, Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. Bis 14. August 1993, Berichte, Referate, Dokumente, Hg. Gassmann, G; Heller, Dagmar, Frankfurt am Main 1994  
 SC = Sacrosanctum Concilium című liturgikus konstitúció (II. Vat.).  
 Schemata = Vaticanum II, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, 4 kötet, Vatikán 1962-től.  
 ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.  
 UMP = Mühlen, H., *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964.  
 USA = *Die Eucharistie, Schlussbericht der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA*, 1967.  
 VELKD = Vereinigte evangelische-lutherische Kirchen in Deutschland.  
 WCC = World Council of Churches (Egyházak Ökumenikus Tanácsa).

## I. Forrásaink:

### 1.) SZENTÍRÁS:

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

### 2.) BIBLIKUS ÉS TEOLÓGIATÖRTÉNETI RÉSZ IRODALMA:

- Thaler, Anton, *Gemeinde und Eucharistie*, Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg, Schweiz 1988 (Praktische Theologie im Dialog), 199-547.
- Schneider, Theodor, *A dogmatika kézikönyve II. kötet*, Budapest 1997.
- Pesch, R., *Wie Jesus das Abendmahl hielt? Der Grund der Eucharistie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1977, 90-92.
- Wolff, Christian, *Der erste Brief an die Korinther*, Berlin 1982, 82-93.
- Dóka, Zoltán, *Márk evangéliuma*, SZIT, Budapest 1977.
- Kocsis, Imre, *Lukács evangéliuma*, Budaoest 1995, 457-463.
- *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Hg. Von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Band IV: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, Teil I., München 1928, 594.
- Jakubinyi György, *Máté evangéliuma*, Budapest 1991.
- Schürmann, Heinz, *Der Einsetzungsbericht Lk, 19-20, II. Teil, Einer Quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes*, Münster Westfalen 1955, 2-5.
- Rahner, Karl, *A hit alapjai*, Szeged 1998.
- Nemeshegyi, Péter, *Az Eucharisztia*, Róma 1975.
- Vanyó, László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest 1998.
- Vanyó, László, *Az ókeresztény Egyház irodalma I.-II.*, Budapest 1997. 1999.
- Dolhai, Lajos, *A liturgia teológiája*, Budapest 2002.
- Dolhai, Lajos, *Az ókeresztény Egyház liturgiája*, Budapest 2001.
- Szegedi, László, *Biblikus szentségtan*, Vác 1995.
- Aquinói, Szent Tamás, *Summa Theologiae*, Pars III q. 73-82, q. 65 art. 3.
- *Martin Luther in ökumenischer Reflexion, Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der Akademie für Katholische Theologie in Warszawa 9.-10. November 1982*, Hg. Skowronek, Alfons, Warszawa 1984.

- Mc Donnell, Kilian, *The Church and the Eucharist*, A Dissertation submitted to the Faculty of Theology of Trier, New Jersey 1967.
- Kálvin, János, *A keresztény vallás rendszere (Institutio religionis Christianae)* 1559, Református Egyházi Könyvtár, szerk. Dr. Antal Géza, Pápa 1910.
- Kálvin, János, *Tanítás a keresztény vallásra*, Budapest 1991.
- Békési, Andor, *Úrvacsora és epiklézis*, in *Theológiai Szemle* 25 (1982/1).
- Cserháti József, *Az Egyház szentségei, A liturgikus reform teológiai alapjai*, Budapest 1972 350-352.
- Dörnyei, I., Gergye, Gy., Csögl, J., *Szentmiséldozat és Oltáriszentség*, Budapest 1971.
- Jakubinyi, Gy. *A Jelenések könyve eucharisztikus tana a II. vatikáni zsinat fényében*, doktori értekezés, Kolozsvár 1984, 62-64.

### 3.) PÁPAI MEGNYILATKOZÁSOK:

- Leó, XIII., *Divinum illud* című enciklikája, in AAS 29 (1896/97).
- Leó, XIII., „*Satis cognitum*”, 1896, in Denzinger, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 37. Aufl., Freiburg im Breisgau, Basel, Rom, Wien: Herder, 1991 alapján készült magyar fordítás címe: *Hitvallások és az Egyház Tamtőhivatalának megnyilatkozásai*, Fila Béla és Jug László fordításának felhasználásával összeállította Romhányi Beatrix és Sarbak Gábor., röv. **D**, Budapest 2004, az Egyháznak, mint Krisztus misztikus testének az egysége: D 3300-3310.
- Leó, XIII., „*Apostolicae curae caritatis*” levél 1896, anglikán szentelésekről: D 3315-3319.
- Leó, XIII., „*Caritatis Studium*” levél Skócia püspökeinek 1898, A kereszt- és a miseáldozat azonosságáról: D 3339.
- Leó, XIII., „*Mirae Caritatis*” körlevél 1902, Az Eucharisztia kapcsolata az Egyházzal és a szentek közösségével, D 3360-3364.
- Piusz, X., „*Sacra Tridentina Synodus*” rendelet 1905, A mindennapi szentáldozás: D 3375-3383.
- Piusz, XI., *Az „Ad catholici sacerdotii” körlevél* 1935, A papszentelés hatásai: D 3755-3758.
- Piusz, XII., *A „Mystici corporis” körlevél* 1943, D 3800-3822.
- Piusz, XII., *A „Mediator Dei” körlevél* 1947, D 3840-3855.
- Piusz, XII., *A „Sacramentum Ordinis” apostoli rendelkezés* 1947, D 3857-3861.
- Pál, VI., *A „Mysterium fidei” körlevél* 1965, D 4410-4413, itt az Elek László és Török Tünde által készített dogmatika szemináriumi anyagokat használtam.
- VI. Pál pápa és I. Athénagorasz konstantinápolyi pátriárka „*Pénétrés de reconnaissance*” közös nyilatkozata 1965, D 4430-4435.
- Johannes Paulus, II., *Epistula Dominicae cenae ad universos ecclesiae episcopos de ss. Eucharistiae mysterio et cultu*, 24 februarii 1980, in AAS 72 (1980), 113-148.

- Johannes Paulus, *Ein Leib und ein Geist werden in Christus, Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Paulus, Mit einem Kommentar von Walter Kasper*, 1980 Freiburg - Basel - Wien.
- János Pál, II., *Redemptor Hominis kezdetű enciklikája* 1979, ford. Dr. Diós István, Budapest 1980.
- János Pál, II., „*Ordinatio sacerdotalis*” apostoli irat 1994, D 4980-4983.
- János Pál, II., ***Orientale Lumen***, *Kelet világossága kezdetű apostoli levele*, **1995**, ford. Dr. Keresztes Szilárd, Budapest 1995.
- János Pál, II., ***Ut Unum Sint***, *Hogy egyek legyenek kezdetű enciklikája az ökumenikus törekvésekről* **1995**, ford. Dr. Diós István, Budapest 1996.

-10. *Council of Churches for Britain and Ireland: A Response to Ut Unum Sint*, in *One in Christ* 33 (1997) 2, 172-181.

- János Pál, II., ***Dies Domini***, *apostoli levele a vasárnap megszenteléséről*, **1998**, ford. Dr. Diós István, Budapest 1998.
- János Pál, II., ***Ecclesia de Eucharistia***, *Az Egyház az Eucharisziából él kezdetű enciklikája, a püspököknek, a papoknak és a diakonusoknak, a szerzeteseknek és minden hívőnek, az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatáról*, **2003**, ford. Dr. Diós István, Budapest 2003.

Morerod, Charles, *Eucharistie et dialogue oecumenique*, in Jean-Paul II, *L'Église vit de L'Eucharistie, Lettre encyclique*, Présentation de Georges Cottier, Geneva 2003, 5-11; 79-98., ezt a kommentárt használtam az enciklikát bemutató fejezetben.

Sajtónyilatkozatok és állásfoglalások az enciklikával kapcsolatban, internetről:

- Noko, Ishmael, *Erklärung des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes (LWB) zur Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Genf 2003. ápr. 17.
- Friedrich, Johannes, *Catholica-Beauftragter der VELKD: „Ecclesia de Eucharistia”*, Genf 2003. ápr. 17.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Persönlich geprägte Enzyklika bestätigt bekanntes Abendmahls- und Amtsverständnis*, Hannover 2003. ápr. 17.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Jedes evangelische Abendmahl trägt ökumenischen Character, Erklärung des Rates der EKD zum Ökumenischen Kirchentag, 25. April 2003*, Hannover, Pressestelle der EKD 2003.
- Presseverlautbarung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, zur Veröffentlichung der Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „Ecclesia de Eucharistia” am Gründonnerstag, 17. April 2003, Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz 2004.
- János Pál, II. ***Ecclesia in Europa***, *Az Egyház Európában, II. János Pál pápa szinódus utáni apostoli buzdítása az Egyházban élő Jézus Krisztusról mint a remény forrásáról Európa számára*, **2003**, ford. Dr. Diós István, Budapest 2003.

#### 4.) TANÍTÓHIVATALI MEGNYILATKOZÁSOK:

##### a.) Hittani Kongregáció nyilatkozatai:

- *A Szent Officium „Lamentabili” rendelete* 1907, A szentségek: D 3439-3451.
- *A Szent Officium levele a bostoni érseknek* 1949, Az Egyház szükségessége az üdvösségre: D3866-3873
- *A Szent Officium rendelete* 1957, Az együtt-misézés érvényessége: D 3928.
- *A Hittani Kongregáció „Mysterium Ecclesiae” nyilatkozata* 1973, D 4530-4541.
- *A Hittani Kongregáció „Sacerdotium ministeriale” eligazítása* 1983, Az Eucharisztia szolgája: D 4720-4723.
- *A Hittani Kongregáció „Communion notio” írása* 1992, Egyetemes Egyház és részegyházak, Az egyházak közössége, az Eucharisztia és a püspökség, D 4920-4924.
- *Congregatio pro Doctrina Fidei, Litterae Communionis notio* ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28 maii 1992, in AAS 85 (1993), 839-846., Temesvári Tímea dogmatika szemináriumi fordítását használtam
- *A Hittani Kongregáció válasza a nők pappászentelési tilalmának kötelező voltáról* 1995, D 5040-5041.
- *A Hittani Kongregáció „Dominus Iesus” nyilatkozata* Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról, ford. Dr. Diós István, Budapest 2000.
  - Puskás, Attila, *A Hittani Kongregáció „Dominus Iesus” kezdetű nyilatkozatának értelmezése*, Teológia 2001/1-2, 54-60.
  - 18. Gemeinhardt, Peter, *Ökumene nach „Dominus Iesus”?*, in *Una Sancta* 56 (2001) 1, 74-82.
  - Echternach, Horst, *A Dominus Iesus nyilatkozat és a római katolikus egyház felsőbbbségi igénye*, Előadás az Evangélikus Hittudományi egyetemen 2000. decemberében.
  - *A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Elnökségének nyilatkozata a Dominus Iesus kezdetű dokumentumról*, Budapest 2000. Szept. 14.
  - Harmati, Béla, *A Vatikán új nyilatkozatáról*, 2000. szept. 14.
  - Bábel, Balázs, *A hittani kongregáció nyilatkozatáról*, Budapest 2000. szept. 13.
  - A Református Világszövetség főtitkárának, Setri Nyominak levele Edward Idris Cassidy Bíboros Úr *Őexcellenciája, A Pontificium Consilium Ad Christianorum Unitatem Fovendam Elnöke részére*, Genf 2000. szept. 8.
  - Ishmahel Noko, *A Lutheranus Világszövetség főtitkára nyilatkozata*, Genf 2000. szept. 8.
  - Hafenscher, Károly, *A Dominus Iesus egyetemes jellegű hittani nyilatkozatra reflexió*, Kerekasztal beszélgetés a MEÖT rendezésében, Ev. Hittudományi Egyetem, 2000. okt. 19.
- *Kongregation für die Glaubenslehre: Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen”*, 2000. Június 30., Mazgon Gábor belső használatra szánt fordítását használtam.

##### b.) Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció nyilatkozatai:

- *A Szentségi Szent Kongregáció „Quam Singulari” rendelete* 1910, A kisgyermek szentáldozása és utolsó kenete: D3530-3536.

- *Sacred Congregation of Rites, Eucharisticum Mysterium*, Boston **1967**, magyarul: ***Rendelkezés az Eukarisztia titkának megünnepléséről***, Szent Rítuskongregáció 1967, ford. Országos Liturgikus Tanács, Budapest 2002.
- Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció, *Varietatis legitimae, A római liturgia és az inkulturáció*, negyedik instrukció a II. Vatikáni Zsinat Szent Liturgiáról szóló rendelkezésének megfelelő végrehajtásáról (A Rendelés 37-40. Cikkelyeihez), Budapest 2003.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum: *Instructio „Redemptionis Sacramentum” de quibusdam observandis et vitandis circa Sanctissimam Eucharistiam*, magyarul: Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció, ***Redemptionis Sacramentum, Instrukció egyes megtartandó, illetve kerülendő dolgokról a legszentebb Eukarisztiával kapcsolatban***, ford. Rihmer Zoltán, Budapest **2004**.

#### c.) Papi Kongregáció nyilatkozata:

- Papi Kongregáció, *A pap az ige hirdetője, a szentségek kiszolgáltatója és a közösség vezetője a harmadik keresztény évezred távlatában*, Budapest 1999.

#### d.) Keresztény Egységtitkárság dokumentumai:

- *Doing the Truth in Charity*, Statements of Pope Paul VI, Popes John Paul I, John Paul II, and the Secretariat for Promoting Christian Unity (SPCU), 1964-1980, Thomas F. Stransky – John B. Sheerin, New York 1982, 41-57; 89-95; 102-105; 114-130; 302-309; 326-333:
  - *Ad totam Ecclesiam*, AAS 59 (1967), 574-592, *The Ecumenical Directory*, ennek IV. fejezete: *Sharing of spiritual activity and resources with our separated brethren*. Magyarul: ***I. Ökumenikus Direktórium, Első rész: Az ökumenizmus általános teendői***, Keresztény Egységtitkárság dokumentuma, **1967**, ford. Dr. Diós István, Budapest 1983.
  - *Cases when other christians may be admitted to eucharistic communion in the Catholic Church*, eredeti latin in AAS 64 (1972), 518-525. Magyarul: ***A Keresztény Egységtitkárság Instrukciója. Azokról a különleges esetekről, amikor nem katolikus keresztények a katolikus Egyházban az Eukarisztiához járulhatnak***, **1972**, in *I. Ökumenikus Direktórium*, Keresztény Egységtitkárság dokumentuma, 1967, ford. Dr. Diós István, Budapest 1983.
  - *Celebration of the Eucharist for deceased non-catholic christians*, in AAS 68 (1976), 621-622.
  - *Ecumenical collaboration at the regional, national and local levels*, SPCU 1975, ennek 2. Fejezete: *The catholic understanding of local Church and its relation to the ecumenical movement*.
- *Vatican Council II, The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Austin Flannery, New York 1988, 502-507; 554-563.
  - *Declaration on the Position of the catholic Church on the celebration of the Eucharist in common by christians of different confessions*; S.P.U.C., Dans ces derniers temps, 7 January (1970), eredeti francia in AAS 62 (1970), 184-188.
  - *Note interpreting the „Instruction on admitting other christians to eucharist communion in the Catholic Church under certain circumstances*; S.P.U.C., Dopo la pubblicazione, 17 October (1973), eredeti olasz in AAS 55 (1973), 616-619. Magyarul: ***A Keresztény Egységtitkárság közleménye az***

*1972. Június 1-én kiadott Lelkipásztori Instrukcióhoz*, in.I. *Ökumenikus Direktórium*, Keresztény Egységalkotás dokumentuma, 1973, ford. Dr. Diós István, Budapest 1983.

- **II. Ökumenikus Direktórium**, Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról, Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács **1993**, ford. Dr. Diós István, Budapest 1996

**e.) Egyéb releváns dokumentumok:**

- Rendkívüli Püspöki Szinódus 1985. december 7., *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, in *Enchiridium Vaticanum* 9/1779-1818., Lengyel Ervin fordítását használtam (dogmatika szemináriumi munka).
- Commissio Theologica Internationalis, *Themata selecta de ecclesiology occasione XX anniversarii conclusionis concilii oecumenici Vaticani II*, 7 octobris 1985.

**5.) A II. Vatikáni Zsinat és Kiegészítő Irodalma:**

**a.) A Zsinat dokumentumai:**

- A II. Vatikáni zsinat tanítása, szerk. Cserháti-Fábián, SZIT 1992.
- A II. Vatikáni zsinat tanítása, szerk. Diós István, 2000, mindig az általunk előnyösebbnek vélt fordítást használtuk.
- A II. Vatikáni zsinat tanítása latin-német fordításban, in LThK. E I-III.
- Vaticanum II, Acta et documenta Concilio Oecumenico II apparando, Series I (Antepaepatoria), 16 kötet, Vatikán 1960-61, és még: Series II (Praepatoria), 7 kötet, Vatikán 1964-69.
- Vaticanum II, Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vatikán 1970-től.
- Vaticanum II, Shemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, 4 kötet, Vatikán 1962-től.

**b.) Kommentárok:**

- Jungmann, J. A., *Einleitung und Kommentar zur Konstitution des II. Vat. Konzils über die heilige Liturgie*, in LThK.E I.
- Lengeling, E. J., *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. Lengeling*, Münster 1965 (=LebGo 5/6).
- Lengeling, E., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, szerk. Fries H., II. kötet, München 1963.
- Roguet, A.-M., *Kommentar zu SC 5-12*, in: MD, Nr. 77 (1964) 25.
- Schmidt, H., *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar, Freiburg-Basel-Wien 1965*.
- Semmelroth, O., Gerhartz, J.G., Vorgrimler, H.; **Baraúna, G.** gondozásában, *De Ecclesia; Beiträge zur Konstitution „Über der Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 1966 Wiesbaden.
- Vagaggini, C., *Kommentar zu SC 5-13*, in Elit 78 (1964) 226-246, itt 237.

- Wulf, Fr., *Kommentar zu Kap. 6., Konstitutio über der Kirche*, in *LThK, Das zweite Vatikanische Konzil I.*

#### c.) Lexikális művek, kézikönyvek:

- Art. Kirche; in Walter Kasper, *LThK V.*, Freiburg-Basel-Róma-Wien 1996.
- Art. Eucharistie; in Walter Kasper, *LThK, III.*, Freiburg-Basel-Róma-Wien 1995.
- Art. Liturgia/Liturgiewissenschaft, in Lengeling, E. J., *NHthG (Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe)*, 3. kötet, München 1985, 26-53, itt: 29; Lengeling, E., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, szerk. Fries H., II. kötet, München 1963, 86.
- *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, szerk. Walter Kasper, Freiburg-Basel-Róma-Wien 1995.
- Feiner, J.-Löhrer, M., *Myterium Salutis*, IV/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, (Johannes Betz).
- Feiner, J.-Löhrer, M., *Myterium Salutis*, IV/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 132-146..
- Johannes Betz, in *Sacramentum mundi I*, Freiburg 1967, 1226.
- Kittel, G., *ThWNT I*, Stuttgart 1932/33.
- Kittel, G., *ThWNT III*, Stuttgart 1938.
- Schütz, A., *Dogmatika II*, Budapest 1937.
- Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, II, München 1970, 64-71
- Semmelroth, O., *Die Kirche als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade*, in *Scholastik* 28 (1953), 23-29; *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953; *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in Feiner, J.-Löhrer, M., *MySal IV/1*, Einsiedeln 1972, 309-356;
- Schneider, Theodor, *A dogmatika kézikönyve II. kötet*, Budapest 1997.
- Vagaggini, C., *Idee fondamentali della Costituzione*, in: *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio*, gyűjteményes kötet **Barauna, G.** gondozásában, Torino-Leumann 1965, 99 (lo stesso articolo in *Costituzione sulla Sacra Liturgia*, Vagaggini, C. előszavával, Marsili, S. fordításában és indexével ellátva, Torino-Leumann 1964, 5-49).
- Wiedenhofer, S., *Ekklesiologie*, in: *Handbuch der Dogmatik*, 2. kiad. Schneider, T., Düsseldorf 1992, 47- 154.

#### d.) Önálló művek:

- Balthasar, H.U., *Theodramatik*, Band III., *Die Kirche und das Paschamysterium, Dramatik der Eucharistie*, 378.
- Congar, Y., *Der Heilige Geist*, Freiburg, Basel, Wien 1982, 487-488.
- Congar, Y., *Szeretem az Egyházat*, Budapest 1994, *Cette Église que j'aime*, Cerf 1968, ford. Farkas Mária, in *XX. századi Keresztény gondolkodók sorozat* 5. 48; 50 ;57.
- Cserháti József, *Az Egyház szentségei, A liturgikus reform teológiai alapjai*, Budapest 1972, 117.
- Cserháti József, *Az Egyház*, Budapest 1964, 401.



- Eisenbach, F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst: Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 69-81; 153-198: Id. IV. fejezet; 354-452: V. fejezet; v.ö. Gimeno, A.A.G., *La presencia de Cristo según el Vaticano II*, doktori disszertáció kionata, Gregorianum, Róma 1977.
- Forte, Bruno, *La Chiesa Nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Nápoly 1988.
- Haringer, F., *In seiner Kirche ist Christus Leib geblieben, Eine Zusammenschau eucharistischer Ekklesiologie bei Joseph Ratzinger*, Róma 2000, Licentia dolgozat a Szent Gergely Egyetemen.
- Jungmann, J. A., *A szentmise, Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*, Eisenstadt 1977, ford. Sántha Máté, *The Mass. An historical, theological and pastoral survey*, Minnesota 1976, az eredeti német kéziratot angolra ford. Fernandes, 267-268.
- Kehl, M., *Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie*, 2. Auflage - Würzburg: Echter, 1993.
- Mühlen, H., *Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Ermöglichung jeglichen liturgischen Tuns*, in *Liturgie in der Gemeinde*, Lippstadt 1965, 40-61.

#### e.) Tanulmányok, cikkek

- Pascher, J., *Ekklesiologie in der Konstitution über der Heilige Liturgie des II. Vatikanisches Konzils*, in *LJ* 14 (64).
- Volk, H. *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, in *LJ* XVIII. (1968), 65-90.

#### 6.) FAITH AND ORDER KONFERENCIÁK DOKUMENTUMAI, és kiegészítő irodalmuk:

- *The First World Conference on Faith and Order, Lausanne 1927*, London 1927, 7-17.
- *The Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh 1937*, London 1937, 20-39.
- *The Report of the Third World Conference at Lund, Sweden, august 15-28, 1952*, London 1952, 6-11; 36-44.
  - Kennedy, James W., *We That Gathereth*, A first Hand Account of the Third World Conference on Faith and Order – Held in Lund, Sweden, August 15-28, 1952, 43-55; 64-75.
  - *Interkommunion*, Bericht einer theologischen Kommission des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen für die dritte Weltkonferenz für „Glauben und Verfassung” in Lund, Schweden, 1952, (Intercommunion, Report of a theological Commission of Faith and Order, London 1951), Frankfurt am Main 1952, 1-34.
  - *Formen des Gottesdienstes*, Bericht einer theologischen Kommission der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung”, Frankfurt am Main 1951, 3-27.
  - *Exploring Paths of Church Unity, Among Christians Where They Live*, A preliminary Study Guide for Clergy and Laity, to the better understanding of the Questions to be considered by Delegates from the Churches at the Third World Conference on Faith and Order to be held in Lund, Sweden in August 1952, by James W. Kennedy, New York 1951.
  - *One Lord, One Baptism*, Report on The Divine Trinity and the Unity of the Church and Report on The Meaning of Baptism by the Theological Commission on Christ and the Church, Faith and Order Paper 29, London 1960.

- *The Fourth World Conference on Faith and Order, **Montreal 1963***, Faith and Order Paper 42, London 1964, 68-Németül: *Montreal 1963*, Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, 12-16. Juli 1963, 54-73.
  - *Gottesdienst, Berichte der Theologischen Kommission über den Gottesdienst an die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, Kanada (1963)*, Faith and Order Paper 39, Zürich 1963, 7-77.
- *Minutes of the Meetings of the Faith and Order Commission and working committee, held at the University of Aarhus, Denmark, 15-27 August **1964***, Faith and Order Paper 44, Geneva 1965, 47-56.
  - *Faith and Order Studies 1964-1967*, Faith and Order Paper 50, Geneva 1968, 60-69.
- ***Bristol 1967**, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 7/8, Stuttgart 1967, 82-94.
- ***Uppsala spricht***, Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala **1968**, (angol eredeti: *Uppsala speaks*, Sektion Reports of the Fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala 1968, Geneva 1968), Genf 1968, 78-90.
- ***Löwen 1971**, Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 18/19 (angol eredeti: *Louvain 1971, Study Reports and Documents*, Faith and Order Paper 59, Geneva 1971), Stuttgart 1971, 34-41; 46-116.
- ***Accra 1974***, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Berichte, Reden, Dokumente, Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 27, (angol eredeti: *One Baptism, One Eucharist and a mutually recognized ministry; Three agreed Statement*, Faith and Order Paper 73, Geneva 1975) Stuttgart 1975, 94-138.
  - *One Baptism, one Eucharist and a mutually recognized Ministry, Three Agreed Statements, Issued by the Faith and Order Commission at its meeting in Accra 1977 and shared with the Fifth Assembly of the WCC in Nairobi 1975*, in *Growing together into Unity*, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 37; 40-41.
  - *Die Antwort der Ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf die Antworten der Kirchen zu den drei Konsensuserklärungen: Eine Taufe, Eine Eucharistie, Ein Amt 1977*, in *Auf dem Wege zu einem Ökumenischen Konsensus über Taufe, Eucharistie und Amt*, Eine Antwort an die Kirchen, Faith and Order Paper 84, (angol eredeti: *Towards an ecumenical Consensus on Baptism, the Eucharist and the Ministry*, A Response to the Churches, Geneva 1977), Genf 1977, 2-24.
  - *The Presentation of the Standing Commission report to the Central Committee of the WCC, August 1977, made by the Director of the Faith and Order: Baptism, Eucharist and Ministry*, in *Growing together into Unity*, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 100-112, Németül: *Bericht an den Zentrallausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen – Vortrag des Direktors des Sekretariates für Glauben und Kirchenverfassung*, in *Auf dem Wege zu einem Ökumenischen Konsensus über Taufe, Eucharistie und Amt*, Eine Antwort an die Kirchen, Faith and Order Paper 84, (angol eredeti: *Towards an ecumenical Consensus on Baptism, the Eucharist and the Ministry*, A Response to the Churches, Geneva 1977), Genf 1977, 24-36.
  - Duprey, Pierre, *The unity we seek*, in *Growing together into Unity*, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 127-137.

- Nissiotis, Nikos A., *Called to unity, The significance of the invocation of the Spirit for Church unity 1977*, in *Growing together into Unity*, Texts of the Faith and Order Commission on Conciliar Fellowship, Madras 1978, 165-180.
- **Bangalore 1978**, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Berichte, Reden, Dokumente, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 35, Frankfurt am Main 1979, 237-247. Angol eredeti: *Bangalore 1978, Sharing in one Hope*, Reports and Documents from the meeting of the Faith and Order Commission, Faith and Order Paper 92, Geneva 1978, 246-256.
  - **Lossky, Nikolas**, *Die Kirche als eucharistische Gemeinschaft auf Ortsebene*, in *Bangalore 1978*, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Berichte, Reden, Dokumente, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 35, Frankfurt am Main 1979, 197-200.
  - Houtepen, Anton, *Koinonia und Konsensus, Auf dem Weg zur Gemeinschaft in einem Glauben*, in *Bangalore 1978*, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Berichte, Reden, Dokumente, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 35, Frankfurt am Main 1979, 201-204.
- *Episkopé and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Faith and Order Paper 102, Geneva 1980.
- **Limai dokumentum 1982**, *Kereszttség, úrvacsora, lelkeszi szolgálat*, in *Teológiai Szemle* 1986. július-augusztus, 193-211, angol eredeti: *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper 111, Geneva 1982, német fordítás: *Taufe, Eucharistie und Amt*, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, mit einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos Nissiotis, Frankfurt am Main 1982, 19-29..
- **Bericht aus Vancouver 1983**, Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada, (angol eredeti: *Gathered for Life*, Official Report, VI Assembly World Council of Churches, Vancouver, Canada, 24 July- 10 August 1983, Geneva 1983), Frankfurt am Main 1983, 18-21; 60-61; 68-81; 122-127; 142-149; 190-191.
  - Borovoy, Vitali M., *Leben in Einheit*, in *Vancouver 1983*, Zeugnisse, Predigten, Ansprachen, Vorträge, Initiativen von der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, B. C./Kanada, 24. Juli – 10. August 1983, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 48, Frankfurt am Main 1984, 64-73.
  - Papaderos, Alexandros, *Reflexion über Rezeption*, in *Vancouver 1983*, Zeugnisse, Predigten, Ansprachen, Vorträge, Initiativen von der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, B. C./Kanada, 24. Juli – 10. August 1983, in *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 48, Frankfurt am Main 1984, 149-159.
- *The Church as eucharistic Community and the Renewal of human Community*, in *Church, Kingdom, World*, The Church as Mystery and prophetic Sign, Faith and Order Paper 130, Geneva 1986, 90-98.
  - **Boné, Edouard**, *The Church as eucharistic Community and the Renewal of human Community*, in *Church, Kingdom, World*, The Church as Mystery and prophetic Sign, Faith and Order Paper 130, Geneva 1986, 77-89.
  - **Vatkins, Keith**, A Response to „The Church as eucharistic Community and the Renewal of human Community”, in *Church, Kingdom, World*, The Church as Mystery and prophetic Sign, Faith and Order Paper 130, Geneva 1986, 90-98.

- *Minutes of the Meeting of the Standing Kommission*, held at the Residencia San Christobar, Faith and Order Paper 141; Majadahosa, Madrid, Spain, 14- 21, August 1987, Commission on Faith and Order, Geneva 1987; 34-43.
- **Canberra Statement**: „*The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling*”, 1991, in *The Unity of the Church as Koinonia*, Ecumenical Perspectives on the 1991 Canberra Statement on Unity, A Study Document requested by The Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, Faith and Order Paper 163, Geneva 1993, 2-3;
  - *Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis*, Ein Diskussionspapier, Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Santiago de Compostela 1993, (Faith and Order Paper 161), Genf 1993.
  - *The Unity of the Church as Koinonia*, Ecumenical Perspectives on the 1991 Canberra Statement on Unity, A Study Document requested by The Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, Faith and Order Paper 163, Geneva 1993, 8-9; 25-27.
- *Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostella 1993*, Message, Section Reports, Diskussion Paper, Faith and Order Paper 164, Geneva 1993, 22-27; németül: *Santiago de Compostella 1993*, Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. Bis 14. August 1993, Berichte, Referate, Dokumente, Hg. Gassmann, G; Heller, Dagmar, Frankfurt am Main 1994 (angolul lásd még: *On the way to Fuller Koinonia*, Ed. Best, Thomas F; Gassmann, Günther, Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Faith and Order Paper 166, Genf 1994).
- *Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission 5-12 January 1995, Aleppo, Syria*, Faith and Order Paper 170, Geneva 1995, 30-35.
- *Minutes of the Meeting of the Faith and Order Board, 7-14 January 1996, Bangkok, Thailand*, Faith and Order Paper 172, Geneva 1996.
- *Sitzung der Plenarkommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 10.-24. August 1996 in Moshi/Tansania*, Hg. Heller, Dagmar, EKD Dokumentation, Genf/Hannover 1998.
- *The Nature and Purpose of the Church*, A stage on the way to a common statement, Faith and Order Paper 181, Geneva (Printed in Bialystok) 1998.
- *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche*, Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt am Main 2000, 5-70, (*The Nature and Purpose of the Church*, Faith and Order Paper 181, WCC, Geneva 1998).
- *Growth in Agreement II, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Ed. Jeffrey Gros, FSC; H. Meyer; William G. Rusch, Faith and Order Paper No. 187, Genf 2000.
- *Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission 9-16 January 2002, Gazzada, Italy*, Faith and Order Paper No. 191, 30-35.

## 7.) BILATERÁLIS ÖKUMENIKUS PÁRBESZÉDEK DOKUMENTUMAI:

A bilaterális dokumentumok közül csak a vastag betűvel kiemelteket használtam.

### a.) anglikán/római katolikus dialógus

- **Windsor Erklärung 1971**, *Die Lehre von der Eucharistie, Gemeinsame Erklärung der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission*, in *DwÜ*, I. 139-142.
- **The Eucharist: The Norwich Statement**, in *One in Christ* 9 (1973) 2, 294-295.
  - Tillard, J.M.R., *Roman Catholics and Anglicans: the Eucharist*, in *One in Christ* 9 (1973) 2, 131-155, 178-193.
- **Salisbury 1979**, *Die Lehre von der Eucharistie: Erläuterung*, in *DwÜ*, I. 143-148.
- **Canterbury Erklärung 1973**, *Amt und Ordination, Gemeinsame Erklärung über die Lehre vom Amt der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission*, in *DwÜ*, I. 148-155.
- **Salisbury Erklärung 1979**, *Amt und Ordination*, in *DwÜ*, I. 155-158.
- **Autorität in der Kirche: Venedig 1976; Windsor I. 1981; Windsor II. 1981**, in *DwÜ*, I. 159-190.
- **Das Heil und die Kirche 1986**, *Gemeinsame Erklärung der zweiten Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC II)*, in *DwÜ*, II. 333-348.
- **Kirche als Gemeinschaft 1990**, *Gemeinsame Erklärung der zweiten Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC II)*, in *DwÜ*, II. 351-373.
- **Life in Christ: Morals, Communion and the Church**, Venice, Italy 1993, in *Growth in Agreement, Report and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, 344-370.
- **ARCIC II (1999): The Gift of Authority in the Church III**, *Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission*, in *Information Service* (1999) 24-25.

### b.) luternus/rmai-katolikus dialógus

- **Az evangélikus egyház hitvallási iratai I. II.**, Budapest 1957.
- **Arnoldshain Theses**, in *Scotish Journal of Theology Vol. 15.* (1962) 1-3.
- **Die Eucharistie**, *Schlussbericht der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA*, 1967.
- **Gruppe von Dombes: Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben?**, 1971.
- **Malta-Bericht 1972**, *Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche*, III-IV. fejezet, in *DwÜ*, I. 260-271.
- **Ansons, G. – Gassmann, G. – Lienhard, M. – Meyer, H. – Vajta, V.**, *Eucharistic Hospitality*, A Statement by the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, France, on Lutheran/ Roman Catholic Intercommunion, in *One in Christ* 9 (1973) 4, 388-403.

- ***Um Amt und Herrenmahl***, Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, Hg. Gassmann, Günther/Lienhard, Marc/Meyer, Harding/Hertrich, Hans-Volker, Frankfurt am Main 1974, 11-19; Malta, Usa 54-116, Dombes.
- ***Eucharistische Gastfreundschaft***, ökumenische Dokumente (1968-1973) Hg. von Reinhard Mumm unter Mitarbeit von Marc Lienhard, Kirche zwischen Planen und Hoffen 11, Kassel 1974, 10-17; 32-47; 79-95; 130-145 (Löwen 1971, Dombes 1973, Strassburg 1973).
- ***Das Herrenmahl***, Bericht der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, Paderborn 1978, 1-47; 85-116, in *DwÜ*, I. 271-296.
  - **Schütte, Heinz**, *Das Herrenmahldokument: Ein Schritt zur sichtbaren Einheit in einem Glauben und in einer eucharistischen Gemeinschaft*, in Blank, Joseph/ Fries, Heinrich/ Heubach, Joachim/ Kallis, Anastasios, Walther von Loewenich, Scheffczyk, Leo, *Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen*, Regensburg 1981, 105-143.
  - Fries, Heinrich, *Eucharistie und Ökumene*, in Blank, Joseph/ Fries, Heinrich/ Heubach, Joachim/ Kallis, Anastasios, Walther von Loewenich, Scheffczyk, Leo, *Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen*, Regensburg 1981, 105-143.
  - *Das Herrenmahl, Bericht der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission (1978)*, Text und Kommentar, in Lessing, Eckhard, *Abendmahl*, Bensheimer Hefte, Hg. V. Evangelischen Bund, Heft 72, ökumenische Studienhefte 1, Im Auftrag des Konfessionskundlichen Instituts hg. V. Hans-Martin Barth und Reinhard Frieling, Göttingen 1993, 47-64.
  - Rehm, Johannes, *Das Abendmahl*, Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog, Gütersloh 1993, 26-67; 249-253; 262-283; 286-323.
- *Wege zur Gemeinschaft 1980, Gemeinsame Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission*, in *DwÜ*, I. 296-322.
- *Alle unter einem Christus, Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis 1980*, in *DwÜ*, I. 323-329.
- ***Das geistliche Amt in der Kirche 1981***, Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, in *DwÜ*, I. 329-358.
- Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, ***Das Opfer Jesu Christi und der Kirche, 1976-1982***, in *Dialog der Kirchen, Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof Hermann Kunst und Hermann Kardinal Volk*, Band 3: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Hg. Lehmann, K., Schlink, E., Herder, Freiburg im Breisgau 1983, 215-217; 230-240.
- *Gottesdienst in lutherischen Kirchen*, in *LWB-Studien*, Berichte und Texte aus lutherischen Kirchen, Genf 1983, 3; 14-25 (Tantur, Northfield).
- *Das Ergebnis der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD zum Thema „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“*, Paderborn 1984.
- ***Einheit vor uns 1984***, Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, in *DwÜ*, II. 468-506.

- **Lehrverurteilungen – kirchentrennend?** *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Hg. Lehmann, K., Pannenberg, W., Freiburg im Breisgau **1986**, 88-95; Zu den konfessionellen Gegensätzen in der Lehre vom geistlichen Amt 157-177.
  - **Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (1986)**, Text und Kommentar, in Lessing, Eckhard, *Abendmahl*, Bensheimer Hefte, Hg. V. Evangelischen Bund, Heft 72, ökumenische Studienhefte 1, Im Auftrag des Konfessionskundlichen Instituts hg. V. Hans-Martin Barth und Reinhard Frieling, Göttingen 1993, 77-90.
- *Zur Eucharistischen Gastfreundschaft*, Evangelische/Römisch-katholische Gesprächskommission der Schweiz, Iona 1993, 2-5.
  - Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) vom 25. Bis 28. September 2000 in Fulda, Eröffnungsreferat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, von Lehmann, K., *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft*, 1-24.
- *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Hg. Von der Bilateralen Arbeitsgruppe der DBK und der Kirchenleitung der VELKD, Paderborn-Frankfurt 2000.
- *Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre; Festakt zur „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: Texte aus der Vereinigte Evangelische-Lutheranische Kirche Deutschland 87/1999, 97/2000*, Augsburg 1999 okt. 31;magyarul: *Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*, ford. Dr Hafenscher K./Dr. Kránitz M./Dr. Puskás A./Dr. Reuss A., Budapest **2000**.

#### c.) református/római-katolikus dialógus

- Schieffer, Elisabeth, *Von Schauenburg nach Leuenberg: Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (1971-1973), Paderborn 1983, 570-579; 594-597.
- *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt*, Schlussbericht des Dialogs zwischen Reformiertem Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, **1977**, in DwÜ, I. 507-517.
  - *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Schlussbericht des Dialogs zwischen Reformiertem Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen*, Text und Kommentar, in Lessing, Eckhard, *Abendmahl*, Bensheimer Hefte, Hg. V. Evangelischen Bund, Heft 72, ökumenische Studienhefte 1, Im Auftrag des Konfessionskundlichen Instituts hg. V. Hans-Martin Barth und Reinhard Frieling, Göttingen 1993.
- *Auf dem Weg zu einem Gemeinsamen Verständnis der Kirche*, Internationaler reformiert/römisch-katholischer Dialog, Zweite Phase **1984-1990**, in DwÜ II. 623-673

#### d.) orthodox (khalkedoni ortodoxia)/római-katolikus dialógus

- *Gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des Patriarchen Athenagoras I. über die Aufhebung der Exkommunikationem – 7. December 1965*, in DwÜ, I. 522-524.

- Katholisch-ortodoxe Dialog-Kommission: **Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit**, in *Rauch, Albert-Imhof, Paul (Hg.)*, Die Eucharistie der Einen Kirche, Eucharistische Ekklesiologie – Perspektiven und Grenzen, Regensburger ökumenisches Symposium 1981, Im Auftrag der ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 20.7 bis 26.7.1981, KOINONIA, Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg, Bd II., München 1983, 219-231.
- **Müncheni dokumentum 1982**, Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit, Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, in *DwÜ*, II. 531-541.
- **Bari dokumentum 1987**, *Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche, Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römischen-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche*, in *DwÜ* II. 542-553.
- *Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes 1988, Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römischen-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche*, Valamo, Finnland in *DwÜ* II. 556-565.
- *Balamandi dokumentum 1993, Uniatism: Method of the Past, and the present Search for Full Communion*, Balamand, Lebanon, in *Growth in Agreement, Report and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, 680-685.
- *Report of the Second Meeting of the Joint International Commission between the Roman Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church*, Manganam, Kottayam, India 1990, in *Growth in Agreement, Report and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, 698-703.

#### e.) Egyházak Ökumenikus Tanácsa/Római Katolikus Egyház közötti dialógus

- *Erster offizieller Bericht 1966*, ebből: Gemeinsame Gottesdienst bei ökumenischen Veranstaltungen, in *DwÜ*, I. 513-596.
- *Dritter offizieller Bericht 1971*, ebből: Die örtliche Gemeinde und die universale Kirche, in *DwÜ*, I. 659-662.
- *Die Kirche: lokal und universal 1990, Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studiendokument*, in *DwÜ* II. 732-750.
- Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ökumenischen Rates der Kirchen, *Siebter Bericht*, Genf 1998, 8-17: Die Einheit der Kirche: Ziel und Weg.

#### f.) Egyéb bilaterális dialógusok:

- *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen, Siebtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6.-10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie in Arnoldshain.*



# II. kötet

## 8.) A SZISZTEMATIKUS RÉSZ IRODALMA:

- **Gromada, Conrad, Thomas**, *The theology of Ministry in the „Lima Document”: A Roman Catholic Critique*, A Dissertation Presented to the Graduate School of Duquesne University 1988, 399-500.
- **Thaler, Anton**, *Gemeinde und Eucharistie*, Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg, Schweiz 1988 (Praktische Theologie im Dialog), 199-547.-Schneider, Theodor, *A dogmatika kézikönyve II. kötet*, Budapest 1997.
- Békés, Gerard J., *Eucharistia e Chiesa, Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, Casale Monferrato 1985, 31-57.
- *The Eucharist Makes the Church*, **Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue**, Edited by McPartlan, Paul, Edinburgh 1993, xi-xxi, 67-113 (from Lubac), 187-203 (from Zizioulas), 281-188.

## II. Témánkhoz kapcsolódó irodalom:

### 1.) A LIMAI DOKUMENTUMHOZ TARTOZÓ IRODALOM

#### a.) A Limai dokumentum Eucharisziával kapcsolatos részének irodalma:

- *Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt*, Hg. Konfessionskundliches Institut, Göttingen 1983, Bensheimer Hefte 59., Hg.vom Evangelischen Bund; 5-15; 60-106 (Walter Schöpsdau); 106-160 (Reinhard Frieling).
- *Der Lima-Text*, Text und Kommentar, in Lessing, Eckhard, *Abendmahl*, Bensheimer Hefte, Hg. V. Evangelischen Bund, Heft 72, ökumenische Studienhefte 1, Im Auftrag des Konfessionskundlichen Instituts hg. V. Hans-Martin Barth und Reinhard Frieling, Göttingen 1993, 116-131.
- **Szederkényi, Károly**, *A Limai Dokumentum Eucharisztia-szemlélete és értékelése az ökumenikus párbeszédben*, Licencia dolgozat, Budapest 1993.
- *A Magyarországi Református Egyház Zsinatának megfontolásai a Limai Dokumentumról*, in *Teológiai Szemle* 1986. július-augusztus, 211-212.
- *A Magyarországi Evangélikus Egyház állásfoglalása a Limai Dokumentummal kapcsolatban*, in *Teológiai Szemle* 1986. július-augusztus, 212-214.

- *A Magyarországi Baptista Egyház hivatalos állásfoglalása a Limai Dokumentum közös keresztyén gyakorlásával kapcsolatban*, in *Teológiai Szemle* 1986. július-augusztus, 214-215.
- Pásztor, János, *A Limai Dokumentum tanítása az úri szent vacsoráról*, in *Teológiai Szemle*, 4 (1981) 196-201.
- Pásztor, János, *A Limai Dokumentum az Eucharisziáról*, in *Református Egyház* 3 (1985) 77-79.
- Tóth, Károly, *A Limai Dokumentum recepciója az ökumené körében és hazánkban*, in *Református Egyház* 3 (1985) 70-73.
- Békés, Gellért, *A Limai Dokumentum magyar visszhangja*, in *Vigília* 6 (1988) 402-412.
- Békés, Gellért, *Eucharisztia és az Egyház egysége*, in *Teológia* 1 (1986) 10-16.
- Sell, Alan P. F., *Responding to Baptism, Eucharist and Ministry: A Word to the Reformed Churches*, in *Studies from the World Alliance of Reformed Churches* 3, Geneva 1984.
- *Echo aus der Ökumene*, Lutherische Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt, Bearbeitet von Daniel F. Martensen und Irmhild Reichen-Young, Studienabteilung lutherischer Weltbund, Genf 1981, 6-19; 74-89; 142-177.
- *Europäischer Kontext und die Rezeption des Lima-Dokumentes*, Bericht der vier Studienkonsultationen über BEM der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 1984-1985, Genf 1986, 6-9; 15; 18-47; 60-79; 124-125; 131-157; 162-167; 184-193; 200-201.
- *Churches respond to BEM*, Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” text, Vol. I, Edited by Max Thurian, Faith and Order Paper No. 129, Geneva 1986, 1-129.
- *Churches respond to BEM*, Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” text, Vol. II, Edited by Max Thurian, Faith and Order Paper No. 132, Geneva 1986, 1-337.
- *Churches respond to BEM*, Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” text, Vol. III, Edited by Max Thurian, Faith and Order Paper No. 135, Geneva 1987, 1-302.
- *Churches respond to BEM*, Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” text, Vol. IV, Edited by Max Thurian, Faith and Order Paper No. 137, Geneva 1987, 1-257.
- *Churches respond to BEM*, Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” text, Vol. V, Edited by Max Thurian, Faith and Order Paper No. 143, Geneva 1988, 1-190.
- *Churches respond to BEM*, Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” text, Vol. VI, Edited by Max Thurian, Faith and Order Paper No. 144, Geneva 1988, 1-141.
- Fahey, Michael, A., *Catholic perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, A study Comissioned by the Catholic Theological Society of America, London 1986; Worgul, George, *Lima's ecclesiology* 101-103; Klimartin, Edward, J, *Lima Text on Eucharist* 135-163.
- Bobosh, Theodore, *A Lutheran Reaction to the Lima Document*, in *St. Vladimir's Theological Quaterly*, 28 (1984) 1, 66-70.
- Berzonsky, Vladimir, „Baptism, Eucharist and Ministry, A Pastor's View, in *St. Vladimir's Theological Quaterly*, 27 (1983) 4, 251-256.
- *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist, and Ministry*, Ed. Gennadios Limouris and Nomikos Michael Vaporis, Faith and Order Papers, Number 128, The Greek Orthodox Theological Review, XXX (1985) 2, Holy

Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts 1985, 24-25; 36-43; 46-49; 79; 84-97; 100-103; 118-129; 134-147; 158-165.

- Tillard, J. M. R., *Die theologischen Grundlinien der Konvergenzerklärung über die Eucharistie*, in Thurian, Max, *Ökumenische Perspektiven von Taufe Eucharistie und Amt*, Frankfurt am Main 1983, 124-138.
- Lazareth, William, 1987 – *Lima und danach*, in Thurian, Max, *Ökumenische Perspektiven von Taufe Eucharistie und Amt*, Frankfurt am Main 1983, 200-209.
- Thurian, Max, *Ecumenical perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper 116, Geneva 1983, 196-225.
- Voigt, Gottfried, *Eucharistie in den Limatexten*, in Voigt, Gottfried/ Peters, Albrecht/ Beisser, Friedrich, *Lima und das reformatorische Proprium*, Hg. Rittner, Reinhard, *Bekenntnis*, Fuldaer Hefte 28; Hannover 1984; 9-30.
- Peters, Albrecht, *Lima-Erklärungen gegen Augsburgisches Bekenntnis?*, in Voigt, Gottfried/ Peters, Albrecht/ Beisser, Friedrich, *Lima und das reformatorische Proprium*, Hg. Rittner, Reinhard, *Bekenntnis*, Fuldaer Hefte 28; Hannover 1984, 31; 52-67.
- Beisser, Friedrich, *Die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt“ – eine kritische Überprüfung*, in Voigt, Gottfried/ Peters, Albrecht/ Beisser, Friedrich, *Lima und das reformatorische Proprium*, Hg. Rittner, Reinhard, *Bekenntnis*, Fuldaer Hefte 28; Hannover 1984, 85; 94-103.
- Kasper, Walter, *Taufe, Eucharistie und Amt in der gegenwärtiger ökumenischen Diskussion*, Bemerkungen zum Lima-Papier, in *Praesentia Christi*: Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern, Hg. Lothar Lies, Düsseldorf 1984, 293-308.
- Lülff, Franz: **Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland**, Münsteraner Theologische Abhandlungen 26, Hg. Angenendt, Arnold/ Richter, Klemens/ Vorgrimler, Herbert, Altenberge 1993, (Vorgeschichte, Prozess und Rezeption). **EKD**
- **Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990**, Report on the Process and Responses, Faith and Order Paper No. 149, WCC Publications, Geneva 1990, 55-74; 112-131; 147-155, német fordítás: *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990*, Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, (*Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990*. Report on the Prozess and Responses, Faith and Order Paper 149, Geneva 1990), Paderborn 1990, 1-158.

**b.) A Limai dokumentum hivatalos kapcsolatos részének irodalma:**

- Lanne, Emmanuel, *Das ordinierte Amt: ökumenische Konvergenz*, in Thurian, Max, *Ökumenische Perspektiven von Taufe Eucharistie und Amt*, Frankfurt am Main 1983, 138-147.
- Kugelmann, Lothar, *Diskussionsbericht über die Kontroverse Rezeption der Amtslehre des Lima-Dokuments in der evangelischen Kirche und Theologie*, in *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, I.,3. Materialeien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt/ Hans Helmut Esser... Hg. Pannenberg, W., Freiburg im Breisgau 1990, 264-285.

- **Gromada, Conrad**, Thomas, *The theology of Ministry in the „Lima Document”: A Roman Catholic Critique*, A Dissertation Presented to the Graduate School of Duquesne University 1988, 399-500.
- *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990*, Report on the Process and Responses, Faith and Order Paper No. 149, WCC Publications, Geneva 1990, 55-74; 112-131; 147-155, német fordítás: *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990*, Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, (*Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990*. Report on the Prozess and Responses, Faith and Order Paper 149, Geneva 1990), Paderborn 1990, 1-158.

## 2.) AZ „EUCCHARISZTIA ÉS EGYHÁZ” TÉMA IRODALMA:

### A szisztematikus rész irodalma:

- Szederkényi, Károly, *Epiklézis és anamnézis a liturgiában*, Laurea dolgozat, Budapest 1994.
- Hurley, Michael, *Eucharist: Means and Expression of Unity*, in *One in Christ* 9 (1973) 3, 270-283.
- **Cummings, Owen**, *John Wesley and Eucharistic Ecclesiology*, in *One in Christ* 35 (1999) 2, 143-151.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph, *Die Eucharistie als Quelle und Ziel im Leben der Kirche*, in *Una Sancta* 56 (2001) 4, 287-297.
- Wenz, Gunther, *Eucharistische Aufgeschlossenheit*, in *Una Sancta* 56 (2001) 4, 314-324.
- Voss, Gerhard, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft: ökumenische Verpflichtung*, in *Una Sancta* 56 (2001) 4, 325-343.
- Jungclaussen, Emmanuel, *Eucharistie als mystischer Weg in der Kirchen*, in *Una Sancta* 56 (2001) 4, 352-357.
- Böttigheimer, Christoph, *Eucharistie und Amt aus ökumenischer Sicht*, in *Una Sancta* 54 (1999) 3, 191-203.
- Rahner, Karl / Häussling, Angelus, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Eine untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit, Freiburg 1966, 50-57.
- Vajta, Vilmos, *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, in *Kirche und Abendmahl*, Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, Hg. Vilmos Vajta, Berlin – Hamburg 1963, 307-333.
- **Dictionary of the Ecumenical Movement**, Nicolas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, Genf 2002, art. Eucharist, 417-421.
- Koch, Kurt, *Gelähmte Ökumené, Was jetzt zu tun ist*, Freiburg 1991, 213-237.
- *...und wehret ihnen nicht!*, ein ökumen. Plädoyer für die Zulassung von Kindern zum Abendmahl, Faith and Order Paper 109, Frankfurt am Main 1981, 58-59.
- Moos, Alois, *Sonntäglicher Wortgottesdienst – mit oder ohne Kommunionfeier*, in *Vorgeschnack*, Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschrift für Theodor Schneider – Bernd Jochen Hilberath – Dorothea Sattler (Hg.), Mainz 1995, 411-416.
- **Baskedis, Athanasios**, *Eucharistie und Kirchengemeinschaft aus orthodoxer Sicht*, Unter besonderer Berücksichtigung der Ergebnisse des Theologischen Dialogs zwischen orthodoxen und der römisch-katholischen

Kirche, in *Vorgeschmack*, Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschrift für Theodor Schneider – Bernd Jochen Hilberath – Dorothea Sattler (Hg.), Mainz 1995, 456-472.

- Riedel-Spangenberg, Ilona, *Die „Communicatio in sacris“*, Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen, in *Vorgeschmack*, Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschrift für Theodor Schneider – Bernd Jochen Hilberath – Dorothea Sattler (Hg.), Mainz 1995, 482-483; 492-500.
- Pesch, Otto Hermann, *Gemeinschaft beim Herrenmahl*, Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen, in *Vorgeschmack*, Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschrift für Theodor Schneider – Bernd -- Jochen Hilberath – Dorothea Sattler (Hg.), Mainz 1995, 539-555.
- Balducci, Ernesto, ***Die Kirche als Eucharistie***, Gedanken zur Frage der Ortskirche, Regensburg 1974.
- Sell, Alan, P. F., *A Reformed, Evangelical, Catholic Theology*, The Contribution of the World Alliance of Reformed Churches, 1875-1982, Michigan 1991, 146-161.
- Meyer, Harding, *Abendmahlsgemeinschaft in evangelisch-lutherischer Sicht*, in *Amt Eucharistie-Abendmahl*, in *Gelebte ökumené*, Hg. Schwörzer, Horst, Leipzig 1996, 66-91.
- Jorissen, Hans, *Eucharistie-Abendmahl in ökumenischer Perspektive*, in *Amt Eucharistie-Abendmahl*, in *Gelebte ökumené*, Hg. Schwörzer, Horst, Leipzig 1996, 53-56.
- Békés, Gerard J., *Eucharistia e Chiesa, Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, Casale Monferrato 1985, 31-57.
- Erni, Raymund /Papandreu, Damaskinos, *Eucharistiegemeinschaft*, Der Standpunkt der Orthodoxie, Freiburg Schweiz 1974, 11-21.
- **Rauch, Albert-Imhof, Paul (Hg.), *Die Eucharistie der Einen Kirche***, Eucharistische Ekklesiologie – Perspektiven und Grenzen, Regensburger ökumenisches Symposion 1981, Im Auftrag der ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 20.7 bis 26.7.1981, KOINONIA, Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg, Bd II., München 1983. Több tanulmányból áll, kelet és nyugat eucharisztikus ekklesiológiaiának összehasonlításával kapcsolatosan:
  - Wilhelm de Vries SJ, *Unterschiedliche Kirchenbilder in Ost und West im Blick auf eine eucharistische Ekklesiologie*, 51-71; Peter Plank, *Kirche, Eucharistie und Vorsteheramt im Denken Nikolaj Afanas'evs*, 72-92;
  - Dimitrij Dimitrijevic, *Der neue Bund – Grund und Wesen der eucharistischen Ekklesiologie*, 93-104;
  - Anastasios Kallis, *Eucharistische Ekklesiologie – Theologie der Lokalkirche. Die eucharistische Struktur der Kirche*, 104-121;
  - Hans-Joachim Schulz, *Die Liturgie der Kirche als ursprünglicher Ausdruck eucharistischer Ekklesiologie*, 122-137;
  - Erzbischof Michael, Vologda, *Das orthodoxe Verständnis von Kirche und Eucharistie in ihrer gegenseitigen Zuordnung*, 189-218;
  - *Anhang: Katholisch-orthodoxe Dialog-Kommission: Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit*, 219-231.

- **Lehmann, Karl**, *Dogmatische Vorüberlegungen zum Problem der Interkommunion* 77-143, in Pannenberg, W./Höfer, J./Lehmann, K./Schlink, E., *Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?*, Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Göttingen 1971. **ÖAK**
- **Huwylar, Christoph**, *Das Problem der Interkommunion*, Dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente und der theologischen Diskussion, Band I., Karlsruhe 1984, 404-410; 436.
- Hintzen, Georg, *Zum Thema „Eucharistie und Kirchengemeinschaft“*, Paderborn 1990, 21-22; 53-56.
- Garijo-Guembe, Miguel, *Mahl des Herrn: ökum. Studien*, Hg. Garijo-Guembe, Miguel/Rohls, Jan, Wenz, Gunther, Frankfurt am Main 1988, Garijo: Die Eucharistiefeier als Feier der Gemeinde oder „des hierarchisch gegliederten Volkes Gottes“- dogmengeschichtlich (r.kathol.), 84-92.
- Franz, Egon, *Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche*, Der Opferbegriff Augustins als Beitrag zum Verständnis der Eucharistie in den Konvergenzerklärungen von Lima 1983, KONTEXTE, Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, Hg. Wirsching, Johannes, Bd. 6., Frankfurt am Main 1988, 12-21; 89-132.
- Schlink, Edmund, *ökumenische Dogmatik: Grundzüge*, Göttingen 1983, 512-517: Die Auferbauung der Kirche durch die Eucharistie.
- Zizioulas, Jean/ Tillard, Jean-Marie-Roger/ Allmen, Jean-Jacques, *L'eucharistie, églises en dialogue*, 12, Mame 1970, Zizioulas (biblisch) 31-51, Tillard: Eucharistie et église 75-137.
- **Eucharistie, Zeichen der Einheit**, Erste Regensburger ökumenisches Symposium, Hg. Im Auftrag der ökumenischen Kommission der deutschen Bischofskonferenz Sektion Kirchen des Ostens von Ernst Chr. Suttner, Regensburg 1970, darin steht Riedlinger, Helmut, *Die Eucharistie in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 75-86.
- Pruiskens, Johannes, *Inerkommunion im Prozess*, Abendmahlsgemeinschaft als Zeichen und Mittel kirchlicher Einigung, KOINONIA Bd. 13, Essen 1974, 37-44; 55-69.
- Schneider, Theodor, *Das Opfer Jesu Christi und der Kirche*, in *Dialog der Kirchen, Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof Hermann Kunst und Hermann Kardinal Volk*, Band 3: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Hg. Lehmann, K., Schlink, E., Herder, Freiburg im Breisgau 1983, 190-096.
- Slenczka, Reinhard, *Opfer Christi und Opfer der Christen*, in *Dialog der Kirchen, Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof Hermann Kunst und Hermann Kardinal Volk*, Band 3: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Hg. Lehmann, K., Schlink, E., Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 196-215.
- **McPartlan, Paul**, *Sacrament of Salvation, An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995, ix-14, 30-45, 61-96.
- **The Eucharist Makes the Church**, **Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue**, Edited by **McPartlan, Paul**, Edinburgh 1993, xi-xxi, 67-113 (from Lubac), 187-203 (from Zizioulas), 281-188.
- Reumann, John, *The Supper of The Lord*, The New Testament, Ecumenical Dialogues, and Faith and Order on Eucharist, Philadelphia 1985, 23-26; 87-116; 137-150; 158-167.
- Damaskinos Papandreou, *Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie*, in *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?*, Hg. Karl Schlemmer, Freiburg im Breisgau 1991, 35-53.

- Wijlens, Myriam, *Sharing the Eucharist*, A Theological Evaluation of the Post Conciliar Legislation, Lanham-New York-Oxford 2000, 162-233.
- Gottschalk, *Die Gegenwart Christi im Abendmahl*, Eine Dogmatische Abhandlung über die 4. Und 5. Arnoldshainer Abendmahlstheze von 1957, in Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Hg. Thomas Sartory, Bd. 8, 1-9; 32-195.
- **Hönig, Elisabeth**, Die Eucharistie als Opfer nach den neuen ökumenischen Erklärungen, Paderborn 1989, 15-291; USA 1967, Dombes 1971, Windsor 1971, Malta 1968, Salisbury 1979, Denver 1971, Dublin 1976, orthodox-evangelisch 1976, Das Herrenmahl 1978, Lima 1982, evangelisch-katholisch 1983.
- **Ibebuike, Polycarp Chuma**, *The eucharist: the discussion on the Eucharist by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches Lausanne 1927 – Lima 1982*, Frankfurt am Main 1989.
- **Thaler, Anton**, *Gemeinde und Eucharistie*, Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg, Schweiz 1988 (Praktische Theologie im Dialog), 199-547.
- **Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen**, Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments „Taufe, Eucharistie und Amt“ (Lima 1982), Hg von der Bistumskommission für ökumenische Fragen, Münster, Bearbeitet von Miguel Garijo-Guembe, Eugenie Neugebauer, Ilona Riedel-Spangenberg, Kevelaer 1986.
- **Vanderwilt, Jeffrey Thoma**, *The Eucharist as Sacrament of ecclesial „KOINONIA“ with reference to the contribution of Jean-Marie Tillard to ecumenical consensus on the Eucharist*, A Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, The Department of Theology Notre Dame, Indiana 1996, Michigan 1997.
- **Schäfer, Gerhard Karl**, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne bis Lima 1982, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Hg. Pannenberg, W. und Slenczka, Reinhard, Bd. 55., Göttingen 1988.
- Lies, Lothar, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, 1996 Verlag Styria Graz, Wien, Köln.
- **Kässmann, Margot**, *Die eucharistische Vision*, Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche, Grünewald 1992, 280-287; 326-359.
- Nocke, Franz-Joseph, *Kosmische Dimension der Eucharistie*, Zu einem Denkanstoss aus Indien, in *Vorgeschmack*, Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschrift für Theodor Schneider – Bernd Jochen Hilberath – Dorothea Sattler (Hg.), Mainz 1995, 355-361.
- Bria, Ion, *The Liturgy after the Liturgy*, Mission and Witness from an orthodox Perspective, Genf 1996, 18-39.
- *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts*, The Lima Liturgy – and beyond, Geneva 1996, 15-21; 28-35.
- Thurian, Max, *Die Eucharistische Liturgie von Lima*, Einführung von Max Thurian, in *Ökumenische Perspektiven von Taufe Eucharistie und Amt*, Frankfurt am Main 1983, 212-235.

### III. Másodlagos irodalom:

#### 1.) EKKLEZIOLÓGIA:



#### a.) Rövid tanulmányok:

- Nemeshegyi, Péter, *Hol állunk a Lumen gentium megvalósításával?*, in *Vigilia* 11 (2002), 801-813.
- Puskás, Attila, *Communio-ekkléziológia*, in *Vigilia* 11 (2002), 814-825.
- Puskás, Attila, *Az Egyház identitásának megfogalmazása a II. Vatikáni Zsinaton*, in *Teológia* 3-4 (2002).
- Kereszty, Rókus, *A II. Vatikáni Zsinat negyven év után*, in *Vigilia* 11 (2002), 826-831.
- Dolhai, Lajos, *A liturgia reformja*, in *Vigilia* 11 (2002), 832-839.
- Hafenscher, Károly, *Előre a II. Vatikáni zsinathoz!*, in *Vigilia* 11 (2002), 840-846.
- Pásztor, János, *A II. Vatikáni zsinat jelentősége*, in *Vigilia* 11 (2002), 847-854.
- Ratzinger, J., *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in *Communio* 15 (1986) 41-52. Jorissen, Hans, *Erwägungen zur Struktur des geistlichen Amtes und zur apostolischen Sukzession in Ökumenischer Perspektive*, in *Concilium* 32 (1996) 5, 442-448.
- Moltmann, Jürgen, *Kirche als Communio*, in *Concilium* 29 (1993) 1, 94-95.
- Wrainwright, Geoffrey, *Conciliarity and Eucharist*, in *Mid-Stream* 17 (1978) 2, 135-153.
- Looney, Thomas, P., *Koinonis Ecclesiology: How Solid a Foundation?*, in *One in Christ* 36 (2000) 2, 158-159.
- Schönemann, Friederike, *Ekklesiales Selbstverständnis im ökumenischen Dialog*, in *Una Sancta* 56 (2001) 1, 356-359.
- Willebrands, John, *Koinonia Ecclesiology „The Future of Ecumenism”*, in *Information Service* (1999), 134-140.
- Kehl, Medard, *Die eine Kirche und die viele Kirchen*, in *Stimmen der Zeit* 219 (2001) ,3-16.

#### b.) Könyvek:

- Dulles, Avery, *Az Egyház modelljei*, Budapest 2003.
- Kereszty, Rókus, *Bevezetés az Egyház teológiájába*, Budapest – Bécs 1998.
- Kránitz, Mihály, *Az Egyház, Alapvető hittan III.*, Budapest 1999.
- Miscík, Peter, *Trinität und Kirche: die Entwicklung trinitarischer Kirchenbegründung in den Dokumenten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK*, Frankfurt am Main 1999, 74-77; 172-181; 200-205; 224-229; 236-239.
- *Die Kirche Jesu Christi: der reformatorische Beitrag*, Beratungsergebnis der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Hg. Wilhelm Hüffmeier, **Wien-Lainz** 1994, 4-7; 21-45.
- Döring, Heinrich, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, in *Communio sanctorum*; Einheit der Christen - Einheit der Kirche; Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele; Hg. Joseph Schreiner und Klaus Wittstadt; 1988 Echter Verlag Würzburg; 439-469.
- Meyer zu Scholtern, Josef, *Sacrament Kirche: Wirken Gottes im Handeln des Menschen*, Freiburg im Breisgau 1992, Herder, 152-190: Die Kirche als Sakrament Jesu Christi: Der Ursprung der Sakramentalität der Kirche in der eucharistischen Versammlung nach Joseph Ratzinger.

- Willebrands, Johannes, *Die Bedeutung der Verhandlungen der römisch-katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen und der anglikanischen Gemeinschaft für die Lehre von der sakramentalen Struktur der Kirche*, in *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Referate und Diskussion eines Symposions anlässlich des 25jährigen Bestehens des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Hg. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, 13-20.
- Schulz, Hans-Joachim, *Die sakramentale Struktur der Kirche in orthodoxer Sicht*, in *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Referate und Diskussion eines Symposions anlässlich des 25jährigen Bestehens des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Hg. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, 126-170.
- Schütte, Heinz, *Kirche im ökumenischen Verständnis*, Kirche des dreieinigen Gottes, Paderborn 1991, 29-44.
- Schneider, Theodor, *Wandlungen im Kirchen- und Abendmahlverständnis des 19. Und 20. Jahrhunderts*, 52-77, in *Christen wollen das eine Abendmahl*, Publik-Bücher, Mainz 1971, 52-76.
- Jüngel, Eberhard, *Sakramente als Feiern des einen Sakraments der Kirche: Jesus Christus*, in Hempelmann, Reinhard, *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils*, Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog, Göttingen 1992, 101-104. +158-178.

## 2.) SZENTSÉGTAN:

- Neumann, Burkhard, *Sakrament und Ökumene: Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramenttheologie der Gegenwart*, Paderborn 1997, 12-40; 110-113; 154-157; 238-249; 280-283; 318-343.
- Ganoczy, Alexandre, *Einführung in die katholische Sakramentlehre*, Darmstadt 1991.

## 3.) A HIVATAL KÉRDÉSÉHEZ:

- Power, David Noel, *The eucharistic ministry: revitalizing the tradition*, New York 1994, 292-303.
- Knobloch, Stefan, *Eucharistievollmacht – Kern der Priesterweihe?*, in *Vorgeschmack*, Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschrift für Theodor Schneider – Bernd Jochen Hilberath – Dorothea Sattler (Hg.), Mainz 1995, 382-387; 390-391.
- *Episkopé and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Faith and Order Paper 102, Geneva 1980.
- Kocik, Thomas M, *Apostolic succession in an ecumenical context*; 62-77; 1996, New York, Society of St. Paul
- Pannenberg, W, *Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Lehre*, in *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, I., 3. Materialeien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt/ Hans Helmut Esser... Hg. Pannenberg, W., Freiburg im Breisgau 1990, 286-305.
- Kasper, W, *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem*, in *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, I., 3. Materialeien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt/ Hans Helmut Esser... Hg. Pannenberg, W., Freiburg im Breisgau 1990, 329-349.
- Fries, Heinrich, *Ein Glaube. Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl?*, Wien-Köln 1971, 70-81.

- Hryniewicz, Waclaw, *Trinitarisches Kirchenverständnis und Priestertum, Einige Überlegungen zum katholisch-orthodoxen Dialog*, in Rauch, Albert-Imhof, Paul (Hg.), *Das Priestertum in der Einen Kirche*, Diakonat, Presbyterat und Episkopat, Regensburger ökumenisches Symposium 1985, Im Auftrag der ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 15.7 bis 21.7.1985, KOINONIA, Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg, Bd IV., München 1986. Több tanulmányból áll, kelet és nyugat ekkleziológiájának összehasonlításával kapcsolatban, 236-255.

#### 4.) TANULMÁNYOK, CIKKEK:

##### a.) Magyar nyelven:

##### Communio:

- Maxence, Philippe, *Újra megtalálni a liturgia lelkét*, Beszélgetés Joseph Ratzinger bíborossal, in *Communio* 9 (2001) 3-18.
- Balthasar, H. U., *Programunk: Communio*, in *Communio* 1 (1993) 3-20.
- Ratzinger, J., *Communio - célkitűzés*, in *Communio* 1 (1993) 20-33.
- Taft, Robert F., *Mit nyújt a liturgia?*, in *Communio* 4 (1996) 11-24.
- Ratzinger, J., *Az Eucharisztia ünneplésének formája és tartalma*, in *Communio* 4 (1996) 24-32.
- Chaignon, F., *Egyház és Szentháromság a II. Vatikáni Zsinat szerint*, in *Communio* 9 (2001) 3-19.
- Espezel, A., *Megtestesülés, feltámadás, Eucharisztia*, in *Communio* 9 (2001) 41-52.
- Quillet, Marc, *Szentháromság és Eucharisztia*, in *Communio* 8 (2000) 3-28.
- Casel, Odo, *A liturgikus ünnepléséről*, in *Communio* 10 (2002) 20-32.
- Gál, Ferenc, *A nők papságának kérdéséhez*, in *Communio* 6 (1998) 31-40.
- Morales, Xavier, *Még egyszer a misztériumról*, in *Communio* 10 (2002) 54-62.
- Potterie, Ignace de La, *A csodálatos kenyérszaporítás*, in *Communio* 5 (1993) 60-77.
- Ratzinger, Joseph, *A liturgikus megújulás, Beszélgetések a hitről - részlet*, in *Communio* 4 (1996) 48-60.
- Scheffczyk, Leo, *„Képviselés” és a pap küldetése*, in *Communio* 5 (1997) 66-78.
- Scheffczyk, Leo, *Az Egyház mint Jézus Krisztust jelképező teljes szentség*, in *Communio* 4 (1996) 42-73.
- Schilson, Arno, *A liturgia a misztériumok hatékonyságának és jelenlétének a helye*, in *Communio* 10 (2002) 3-12.
- Figura, Michael, *A Szentlélek működése az Egyházban*, in *Communio* 6 (1998) 2-15.

##### Teológia:

- Congar, Yves, *Az Egyház mint az üdvösség szentsége*, in *Teológia* 3 (1974).
- Danczi, Villebald, *Gondolatok a szentmise konsekrációs szövegéről*, in *Teológia* 2 (1974).
- Fülöp, Béla, *A liturgia közösségi dimenziója*, in *Teológia* 1 (1980).

- Gál, Ferenc, *Az Eucharisztia ünneplésének lényege*, in *Teológia* 3 (1970).
- Gál, Ferenc, *Péter elsőse az ökumenikus párbeszédben*, in *Teológia* 3 (1971).
- Gál, Ferenc, *Az Eucharisztia és egyházi közösség*, in *Teológia* 1 (1980).
- Gélineau, Joseph, *Miért van szükség a liturgia reformjára?*, in *Teológia* 1 (1968).
- Harmati, Béla, *A keresztség és az Eucharisztia kérdése a legutóbbi ökumenikus beszélgetésekben*, in *Teológia* 1 (1978).
- Kardos, József, *Felkészítés az Eucharisztia vételére*, in *Teológia* 1 (1980).
- Kecskés, Pál, *Szent Tamás és a II. Vatikáni Zsinat*, in *Teológia* 2 (1968).
- Kereszturi Endre, *A világiak ereje: a titokzatos test Szíve*, in *Teológia* 3 (1978).
- Kiss, László, *A keresztény kultusz szíve: az Eucharisztia*, in *Teológia* 4 (1981).
- Miklós, Dezső, *Kálvin ökumenikus szemléletben*, in *Teológia* 3 (1963).
- Miklós, Dezső, *Az Ökumenikus Direktórium*, in *Teológia* 4 (1969).
- Péch, Lilla, *A kenyér és a bor*, in *Teológia* 4 (1971).
- Radó, Polikárp, *Az Eucharisztia titka*, in *Teológia* 1 (1969).
- Radó, Polikárp, *Sacramentarium Vaticanum*, in *Teológia* 4 (1970).
- Ratzinger, J., *A liturgikus megújulásról*, in *Teológia* 1 (1980).
- Sólmos, Szilveszter, *Az Eucharisztia liturgiája*, in *Teológia* 4 (1970).
- Sólmos, Szilveszter, *A liturgikus megújulás húsz éve*, in *Teológia* 4 (1982).
- Sólmos, Szilveszter, *Gondolatok a pap nélküli istentiszteletről*, in *Teológia* 2 (1981).
- Szennay, András, *Merre tart a liturgikus megújulás?*, in *Teológia* 3 (1963).
- Szennay, András, *Eucharisziáról és liturgiáról*, in *Teológia* 1 (1980).
- Szennay, András, *Harminc éve zárult le a II. Vatikáni Zsinat*, in *Teológia* 29 (1995) 195-197.
- Békés, Gellért, *A Teológia beszélgetése Békés Gellérttel és Hafenscher Károllyal: az ökumené néhány fontos kérdéséről*, in *Teológia* 26 (1992) 83-92.
- Békés, Gellért, *Az Eucharisztia és az Egyház egysége. Az úrvacsora teológiai távlatai az ökumenikus dialógusban*, in *Teológia* 20 (1986) 10-16.
- Blank, J.-Kallis, A.-Mayer, H.-Kasper, W.-Heron, A.-Von Aristi, V.-Fries, H., *Pápaság az ökumenikus dialógusban*, ford. Tarnay Brúnó, in *Teológia* 20 (1986) 45-48.
- Cserhádi, József, *A keresztény egységmozgalom a húszéves zsinat mérlegén*, in *Teológia* 20 (1986) 5-10.
- Fila, Béla, *Az ökumenikus párbeszéd*, in *Teológia* 20 (1986) 38-41.
- Fries, Heinrich, *Ökumenikus remények*, ford. Gáspár Csaba László, in *Teológia* 24 (1990) 245-248.
- Fries, Heinrich, *Az ökumené mai állása - katolikus szemmel*, ford. Bánhegyi B. Miksa, in *Teológia* 26 (1992) 66-72.
- Gál, Ferenc, *Helyi közösség - helyi egyház*, in *Teológia* 18 (1984.1) 31-33.
- Gál, Ferenc, *Az élet kenye*, in *Teológia* 19 (1985) 83-87.
- Gál, Ferenc, *Bűnbánat és Eucharisztia*, in *Teológia* 22 (1988) 2-6.

- Gál, Ferenc, *A szentségek mint találkozási események*, in *Teológia* 24 (1990) 133-138.
- Haussling, Angelus, A., „*Missa oecumenica*”? , in *Teológia* 20 (1986) 24-30.
- Koncz Lajos, *Az egyetemes és szolgálati papság szembesítése*, in *Teológia* 17 (1983) 116-121.
- Lenhardt, Vilmos, *Történelmi lépés az egység felé, Konvergencia Nyilatkozat az Eucharisziáról*, in *Teológia* 19 (1985), 100-104.
- Lukács, László, *Egyetemes és hierarchikus papság*, in *Teológia* 19 (1985) 206-211.
- Mihályi Gilbert O. Praem., *A kommúnió-egyháztan és az ökumenizmus*, in *Teológia* 26 (1992) 73-76.
- Nemeskürty, István, *Az ökumené és az „Ige” jelentősége*, in *Teológia* 26 (1992) 93-95.
- Schütz, Christian, *Az Eucharisztia - hitünk titka*, ford. Tarnay Brúnó, in *Teológia* 19 (1985) 80-83.
- Schuster, Heinz, *Csalódott ökumené?*, in *Teológia* 20 (1986) 36-38.
- Szegedi, László, *A szakramentális értékek újjáéledése*, in *Teológia* 24 (1990) 165-168.
- Széll, Margit, *Az Eucharisztia képei, jelképei*, in *Teológia* (1985) 87-91.
- Széll, Margit, *Az ökumenikus lelkiségről*, in *Teológia* 20 (1986) 60-64.
- Tarjányi, Béla, *Mennyei kenyér. Az Eucharisztia értelmezései az Újszövetségben*, in *Teológia* 19 85, 71-75.
- Török, József, *Az Eucharisztia tisztelete a középkorban*, in *Teológia* 19 (1985) 98-100.
- Vanyó, László, *Az Eucharisztia az egyházatyák teológiájában*, in *Teológia* 19 (1985) 76-80.
- Pápai, Lajos, *Az Egyház az ökumenikus párbeszédben*, in *Teológia* 31 (1997) 41-52.
- Dolhai, Lajos, *A presbitérium*, in *Teológia* 31 (1997/1-2) 1-9.
- Baán, István, *Egyesült egyházak vagy testvéregyházak?*, in *Teológia* 31 (1997/3-4) 5-15.
- Dolhai, Lajos, *Ecclesiae mirabile sacramentum*, in *Teológia* 31 (1997/3-4) 15-27.
- Vanyó, László, *Az apostoli hitvallás „szentek közössége” cikkelyének értelmezése az egyházatyáknál*, in *Teológia* 31 (1997/3-4) 60-76.
- Dolhai, Lajos, *A Szentlélek és a liturgia*, in *Teológia* 32 (1998/3-4) 14-30.
- Dolhai, Lajos, *Lex orandi Lex credendi*, in *Teológia* 33 (1999/3-4) 97-108.
- Dolhai, Lajos, *Az Eucharisztia az évközi idő áldozás utáni könyörgéseiben*, in *Teológia* 36 (2002/1-2) 11-29.
- Dolhai, Lajos, *Vocabularium eucharisticum az évközi idő könyörgéseiben*, in *Teológia* 36 (2002/3-4) 142-161.
- Dolhai, Lajos, *A liturgikus szentségtan Szent Ambrus katekézisében*, in *Teológia* 37 (2003/3-4) 91-101.
- Kránitz, Mihály, *Az ortodox-katolikus párbeszéd*, in *Teológia* 34 (2000/1-2) 25-34.
- Kránitz, Mihály, *A Dominus Iesus nyilatkozat és a „nővér-egyház” kifejezés használata*, in *Teológia* 34 (2000/3-4) 115-121.
- Dolhai, Lajos, *Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége*, in *Teológia* 35 (2001/1-2) 11-24.
- Kránitz, Mihály, *Az új ökumenikus Charta*, in *Teológia* 35 (2001/3-4) 39-45.

Ezt a dolgozatot II. János Pál pápa emlékének  
és a gödöllői egyházközségnek ajánlom, hálából a  
rengeteg segítségért,  
2005-ben, az Eucharisztia évében.