

O sacrum convivium!

Teológiai kommentár Aquinói Szent Tamás *Adoro te devote* kezdetű himnuszához

Alácsi Ervin János

Ahogy a cím is sugallja, céloom nem az *Adoro te devote* himnusz költői vagy egyházzenei elemzése, hanem a vers teológiai alapjainak vizsgálata, illetve az általa ébresztett teológiai képzettársítások föltárása. Mielőtt erre rátérnék, érdemes röviden áttekinteni a szöveg keletkezésének történelmi hátterét. A nép ajkán Úrnapjaként élő egyházi ünnep, melynek teljes és hivatalos neve „Krisztus legszentebb testének”, újabban „Krisztus legszentebb testének és vérének ünnepe” eredetileg a XIII. századi Liègeben (Lüttich) született. A más gall egyházmegyékre is gyorsan áterjedő ünnepet IV. Orbán pápa *Transiturus de hoc mundo* kezdetű bullájával 1264-ben terjesztette ki a római liturgia teljes rítusterületére.¹ A nyugati liturgia történetében ez volt az első pápai rendelettel egyetemesen kötelezővé tett ünnep. A hivatalos mise- és zsoltósmazövegeket — pápai fölkérésre — Aquinói Szent Tamás szerezte. Az *Adoro te devote* ugyan nem része az ünnepi misepropriumnak vagy officiumnak, de minden bizonynyal erre az alkalomra készült.² Megtalálható a (hagyományos) római misekönyv szentáldozás utánra, hálaadásképpen ajánlott imái között, de gyakran használatos szentségimádások és szentségi körmenetek alkalmával is.

A *rhythmus* vagy *oratio* műfajmegnevezéssel ellátott rímes, metrikus versbe szedett szöveg tökéletes foglalata az Angyali Doktor eucharisztikus teológiájának, melynek jelentőségét az adja meg, hogy az áldozati lakoma skolasztikus (azon belül is markánsan tomista) értelmezését három évszázaddal később a tridenti zsinat Oltáriszentségről és szentmiseáldozatról szóló határozatai tévedhetetlenül dogmatikus erőre emelték.³ A katolikus egyház tanítóhivatala tehát ebben fölismerte saját hitét, illetve hitének hitelt

¹ Az ünnep bevezetését a tridenti zsinat az Oltáriszentségről szóló határozatában külön helyeslően megemlíti mint jámbor, vallásos és méltányos szokást (Heinrich DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edizione bilingue, szerk. Peter Hünermann. Edizioni Dehoniane, Bologna 2003. [A továbbiakban DH] 1644). A 6. kánonban pedig kifejezetten elítéli azokat, akik az Oltáriszentség külső tiszteletben is megnyilvánuló imádsására alapított külön emléknapot és egyházi rítusokat elvetik (DH 1656).

² James A. WEISHEIPL OP: *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Work*. Doubleday, Garden City (NY) 1974. 176–185.

³ Beszédes részlete az egyháztörténelemnek, hogy a tridenti zsinat ülészekai alatt két könyvet helyeztek el ünnepélyesen az oltáron, a Szentírást és a *Summa theologica* [ST] egy példányát.

érdemlő magyarázatát, melyet — beleértve annak filozófiai alapjait és kifejezésmódját⁴ — minden katolikus vallásosan és változtatás nélkül megőrizni tartozik.

A himnusz szentségteológia, katekézis és Szentírás-magyarázat egyszerre, de mindenekelőtt az Angyali Doktor szerelmi szonettje a megtestesült Igéhez,⁵ aki isteni filantrópiájától vezérelve az Oltáriszentség színeiben valóságos jelenlétét, a mennyei lakoma előízét közli az emberrel.⁶ A mű egyúttal eloszlatja azt a tévhitet, hogy a skolasztikusok hercege valamiféle színtelen-szagtalan, vegytiszta racionalitás által jellemzett száraz intellektus lett volna. Josef Pieper, a XX. század kiváló német neotomista filozófusa szerint a költészet van legközelebb ahhoz, hogy a szemlélődő szerelem hangján tudjon szólani. Talán többek között éppen legfőbb mesterére, Szent Tamásra gondolt, amikor „Csak a szerelmes énekel: Művészet és szemlélődés” című könyvének bevezetőjében először Szent Ágostonra hivatkozik: *cantare amantis est* (énekelni a szerelmesek szokása), majd filozófustársra, Joseph-Marie de Maistre kijelentését idézi: „Az értelem csak szavakkal szól, de a szeretet dalban fejezi ki magát.”⁷

Az imának két közismert magyar fordítása van, az egyik Babits Mihály, a másik Sík Sándor munkája. Költőileg mindkettőt jól sikerültnek tekinthetjük, itt azonban a pontosság kedvéért, fölládozva a költőiséget, saját nyersfordításomat használom.

I.

*Adoro te devote, latens deitas,
quae sub his figuris vere latitas;
tibi se cor meum totum subiicit,
quia te contemplans totum deficit.*

Áhítattal imádlak, rejtett istenség,
ki e (látható) jelek alatt valóságosan rejtőzködöl.
Szívem teljesen aláveti magát neked,
mert téged szemlélve egészen elveszti önmagát.

Az istentisztelet elsődleges és legfőbb formája az Eucharisztia mint az Anyaszentegyház áldozata; „ez minden más szentség célja és beteljesedése”, hiszen Krisztust magát „tartalmazza.”⁸ A hét szentség között, melyet Krisztus adott Egyházának az ő tagja-

⁴ *Mysterium fidei* 23–24 (VI. Pál, 1965).

⁵ Andrej GOTIA: „Adoro te devote. A Synthesis of St. Thomas Aquinas’s Eucharistic Theology” *Verbum. Analecta neolatina* VI (2004) 109–116.

⁶ A tridenti zsinat is hangsúlyozza, hogy az Oltáriszentség megalapításának legfőbb oka az volt, hogy az Üdvözítő az emberek iránt tanúsított isteni szeretetének gazdagságát mintegy ki akarta önteni (DH 1638). Az Angyali Doktor „eucharisztikus költészete” annak bizonyítéka, hogy a szeretetre egyedül a viszonszeretet lehet kielégítő válasz (vö. Ps 115,12), amint Szent Ágoston mondja: „...et ipsum Deum, quoniam prior dilexit nos, et Filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, si amare pigeat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla est enim maior ad amorem invitatio, quam praevenire amando; et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere [...] manifestum est nullam esse maiorem causam, qua vel inchoetur vel augeatur amor, quam cum amari se agnoscit, qui nondum amat aut redamari se vel posse sperat, vel iam probat, qui prior amat. Et si hoc etiam in turpibus amoribus.” *De catechizandis rudibus* IV,7. *A képzetlenség hitre neveléséről*. Agapé kiadó, Újvidék 2001. (Patrisztikus Füzetek.)

⁷ J. PIEPER: *Only the lover sings. Art and contemplation*. Ignatius Press, San Francisco 1999. 22.

⁸ Pseudo-DIONYSIUS: *De ecclesiastica hierarchia*, cap. 3. (Patrologia Graeca 3:424.)

inak megszentelésére, az Oltáriszentség az egyetlen, amelyik azon túl, hogy rendelkezik a megszentelés erejével és sajátos szentségi kegyelmet közöl, egyszersmind tartalmazza Krisztust, az életszentség szerzőjét, a teremtetlen kegyelmet magát (*gratia increata*), szent emberségének és fönséges istenségének teljességében.⁹ Ezért a *latria* (istenimádás) hódolatával tartozunk a *Sanctissimum*-nak, amely megköveteli tőlünk a vallási tiszteletadás külsőségeiben is megnyilvánuló cselekedeteit;¹⁰ mind a szentségi áldozást megelőzően, mind pedig azt követően.¹¹

Jézus Krisztus, valóságos Isten és valóságos ember, „igazán, valóban és lényegileg” jelen van a kenyér és bor színei alatt. Létezésének természetes módja szerint Krisztus mindörökké a mennyekben, az Atyaisten jobbján ül, mégis szentségi módon, lényege szerint igazán jelen van e világban más helyeken is. A jelenlétnek ez a módja teljesen egyedülálló: nem csak szimbolikus (igazi), nem egyszerűen isteni hatalmára vagy kegyelmi tetteire vonatkozik (valóságos), hanem lényegi, azaz a teljes Krisztus, test és vér, emberi lélek és istenség van ott az érzékekkel fölfogható színek alatt, rejtett módon.¹²

A színek szentségi konzekrációja következtében a kenyér teljes lényege átváltozik Krisztus testévé, és a bor teljes lényege átváltozik Krisztus vérévé, s ezután kizárólag a kenyér és a bor külső, érzékszervekkel tapasztalható járulékos elemei (*accidens-ei*) maradnak meg. Ez a szentségi átváltoztatás, melyet joggal nevezünk átlényegülésnek (*transsubstantiatio*),¹³ azonnal, egyetlen pillanatban következik be, mert metafizikai képtelenség, hogy egy lényegi forma, akár átmenetileg, többé vagy kevésbé legyen az, ami.¹⁴ A konzekráció után a kenyér és bor lényege nem marad meg Krisztus testének és vérének lényegével együtt (*consubstantiatio*), hanem teljes átváltozással csodálatos módon Krisztus testévé és vérévé lényegül (*conversio substantialis*). A kenyér és a bor lényege tehát nem változik ősannyagá (gör. *arché*), és nem is semmisül meg, hanem átváltozik.¹⁵

A kifejezés: *sub his figuris* (e látható jelek, alakzatok alatt) a szentségi színekre utal, vagyis a kenyér és a bor járulékos elemeire (térbeli kiterjedés, súly, forma, szín, íz, illat, stb.). E külső, érzékszervekkel tapasztalható megjelenésnek elemei a *transsubstantiatio* után is megmaradnak, de (mivel objektív átlényegülésről van szó) nem csak mint egyszerű szubjektív benyomások vagy valamiféle érzékcsalódás. A járulékos elemek megőrzik fizikai valóságukat, de úgy, hogy közben elveszítik a saját létezésük

⁹ ST III, q. 63, a. 6. és q. 79, a. 1; DH 1639.

¹⁰ DH 1643, 1656.

¹¹ DH 1654.

¹² ST III, q. 75, a. 1; DH 1636, 1651.

¹³ DH 802 (IV. Lateráni Zsinat, 1215); *Mysterium fidei* 46 (VI. Pál, 1965).

¹⁴ ST III, q. 75, a. 7; DH 1642. Tartalmilag a miseszövegek nem jelölnek ki egy konkrét időpontot az átlényegülésre; pl. mind keleten, mind nyugaton elterjedt az ún. elővételezett áldozati terminológia (már a fölajánlaskor Krisztus testéről és véréről beszél), mégis a középkortól kezdve a római rítus a liturgikus gesztusok szintjén (pl. úrfölmutatás) a konzekrációt azonosítja be az átlényegülés időpontjaként.

¹⁵ ST III, q. 75, aa. 2–3.

alaját képező lényegüket (*subiectum*). Mivel metafizikai képtelenség, hogy Krisztus testi lényege vegye magára a kenyér és bor külső tulajdonságait, azok Isten csodálatos beavatkozása folytán a továbbiakban alany nélkül (*sine subiecto*) léteznek.¹⁶

Ha a szentségi színeket elválasztjuk egymástól vagy bármelyik a két szentségi szín közül megoszlik, a teljes Krisztus (*totus Christus*) továbbra is valóságosan jelen van a megosztott színek minden egyes részében.¹⁷ Krisztus valóságos jelenléte csak akkor szűnik meg, ha a színek úgy megváltoznak (pl. megromlanak, megemésztődnek), hogy tovább már nem tekinthetők a kenyér és bor járulékos elemeinek, azaz, amikor már nem rendelkeznek az Oltáriszentség saját anyagának érzékelhető tulajdonságaival.¹⁸ Itt érdemes megjegyeznünk, hogy csak a külső, látható színek emésztődnek meg, nem az isteni lényeg — hiszen az teljesen szellemi természetű —, sem Krisztus embersége, amely nem anyagi értelemben, látható módon, hanem csak lényege szerint, szentségileg (*ad modum substantiae, sacramentaliter*) van jelen. Ezért az eucharisztikus kannibalizmus vádjá — mely majdnem olyan régi, mint a kereszténység maga — teljességgel alaptalan, valójában a hit tényleges tartalmának félreértéséből fakad.¹⁹

II.

*Visus, tactus, gustus in te fallitur,
sed auditu solo tuto creditur.
Credo, quidquid dixit Dei Filius;
nil hoc veritatis verbo verius.*

A látás, tapintás, ízlés benned megcsaltnak,
egyedül a hallásból fakad biztos hit.
Hiszem mindazt, amit az Isten Fia mondott;
ennél az igénél nincs igazabb igazság.

Tekintve, hogy a *transsubstantiatio* után a kenyér és bor érzékelhető tulajdonságai megmaradnak és csak lényegük (a *quidditas*, vagyis 'az-ami-ság') változik át a megváltó Istenember testévé és vérévé, Krisztus igazi jelenléte nem fogható föl sem az érzékszervekkel, sem a természetes értelem erejével. Kizárólag a hit tudja ezt a csodálatos valóságot megközelíteni, hiszen a hit, természete szerint, a láthatatlan dolgokra vonatkozik (bizonyítéka annak, amit nem látunk; H 11,1). Tulajdonképpen az értelem és az akarat készséges alávetése ennek a magasztos hittitoknak különleges

¹⁶ ST III, q. 77, a. 1.

¹⁷ ST III, q. 76, aa. 1–3. „Azt kell vallani, hogy egyetlen szín alatt is az egész és teljes Krisztus van jelen, és igazi szentséget veszünk magunkhoz így is. Ezen okból a gyümölcsében sem csalódik, és semmi szükséges kegyelem nem hiányzik az üdvösségéhez annak, aki csak egy színt vesz magához.” (DH 1729, 1733)

¹⁸ ST III, q. 77, a. 4. Szent Tamás itt nem csak minőségi, de mennyiségi romlásról is beszél, ezzel kapcsolatban azonban fontos megjegyeznünk, hogy a mennyiségi romlás alatt nem szabad szemmel látható morzsákat vagy cseppeket értünk (a szent edények alapos rituális tisztogatása és a szentáldozás körülményeinek szigorú szabályozása ezt nyilvánvalóan hangsúlyozza), hanem mikroszkopikus méretű maradványokat.

¹⁹ ST III, q. 75, a. 5. Ehhez még hozzátehetjük, hogy a szentáldozásban valójában nem mi hasonlítjuk magunkhoz Krisztust, hanem éppen fordítva, ő tesz minket magához hasonlóvá (ez a mi szentségi inkorporációnk Krisztus misztikus testébe).

módon tökéletesíti a hitünket, hiszen nem csak Krisztus istensége, de egyúttal embersége is rejtve van előlünk.²⁰

Bár Krisztus valóságos jelenléte az Oltáriszentségben csak a hitnek hozzáférhető, Krisztus lényegi jelenléte a kenyér és bor színei alatt a mi hitünktől függetlenül is igaz. A kenyér és bor teljes lényegének átváltozása Krisztus testének és vérének lényegévé *ex opere operato* (magának a [szentségi] cselekménynek erejéből) valósul meg, és nem a mi hitünk teszi azt valamiképpen, szubjektív módon hatékonyra. Ugyanakkor a mi hitünk kétségkívül nélkülözhetetlen ahhoz, hogy elnyerjük azt, amit az Angyali Doktor úgy nevez: *res sacramenti* (a szentség tartalmi valósága), ami nem más, mint a Krisztussal való lelki egyesülés kimondhatatlan malasztja. Itt Szent Tamás egy klasszikus skolasztikus megkülönböztetést követ a *sacramentum tantum* (csak szentségi jel, azaz a kenyér és bor színei), a *res et sacramentum* (valóság és szentségi jel, azaz a Krisztus teste és vére), és a *res tantum* (tartalmi valóság minden további jelérték nélkül, azaz lelki egyesülés Krisztussal) között.²¹ Abban az esetben, ha valaki méltatlanul járul szentáldozáshoz (pl. megfelelő hit hiányában vagy halálos bűntől terhelve), csak az első kettőt kapja meg.²²

III.

*In cruce latebat sola deitas,
at hic latet simul et humanitas;
ambo tamen credens atque confitens,
peto, quod petivit latro paenitens.*

A keresztfán csak az istenség rejtezett,
de itt most rejtezik az emberség is,
de mind a kettőt hívén és megvallván
azt kérem, amit a bűnbánó lator kért.

Az Oltáriszentségben a *totus Christus*, vagyis a megtestesült Ige teljes embersége és istensége van jelen: „test és vér, lélek és istenség.” A szentség erejéből (*ex vi sacramenti*) jelen van az, amit a szavak jeleznek (és szentségileg csálhatatlanul megvalósítanak): Krisztus teste és vére. Természetes és szükségszerű velejárással, egybeeséssel (*ex naturali et reali concomitantia*) pedig jelen van Krisztus értelmes emberi lelke és az Atyával egylényegű istensége. „Hiszen ha bármely két dolog valóban egyesül, akkor bárhol is van az egyik, a másikkal is ott kell lennie: mert ha két dolog tényleg eggyé válik, akkor csak az értelem tevékenysége különböztetheti meg őket.”²³ Krisztus emberi lelkének velejárása a föltámadás miatt lehetséges (a lélek testtel való újraegyesítése miatt), míg az istenség velejárását Krisztus két természetének személyi egysége (*hypostatica unio*) garantálja.

²⁰ ST III, q. 75, a. 1. Krisztus külső anyagi színek alá rejtett lényegi jelenléte a testi szem és a képzelet számára fölfoghatatlan, egyedül a hit által természeti korlátai fölé emelt értelem képes hozzáférni, így e jelenléte csak lelkileg (intellektuálisan) vagyunk képesek szemlélni. (ST III, q. 76, a. 7)

²¹ ST III, q. 73, a. 1., *ad 3.*; DH 1648.

²² Lásd az Aquinói előkészületi imáját szentáldozáshoz: *Da mihi, quaeso, dominici Corporis et Sanguinis non solum suscipere sacramentum, sed etiam rem et virtutem sacramenti* („Add meg nekem, kérlek, hogy ne csak a külső szentségi jelet, de a szentség lényegi tartalmát és erejét is magamhoz vegyem!”).

²³ ST III, q. 76, a. 1.

Mivel a Fiú egylényegű az Atyával és a Szentlélekkel, fölmerül a kérdés: vajon ők jelen vannak-e az Oltáriszentségben valamilyen velejárás folytán? A XX. század egyik nagy tomista teológusa, Garrigou-Lagrange szerint a másik két isteni személlyel kapcsolatban csak egyfajta közvetett (indirekt) vagy tág értelemben vett velejárásról beszélhetünk, amelynek alapja az isteni személyek kölcsönös egymásban léte (szentháromsági *perichorésis* avagy *circumincessio*).²⁴ Az egybeesésnek vagy velejárásnak ez a módja azonban egészen más jellegű, hiszen a három isteni személy közül kizárólag az örök Ige az, aki megtestesült, és így az ő egyetlen isteni személyében egyesítette istenségét emberi testével és vérével, melyek közvetlenül vannak jelen a szentség erejében.

IV.

*Plagas, sicut Thomas, non intueor,
Deum tamen meum te confiteor.
Fac me tibi semper magis credere,
in te spem habere, te diligere.*

A sebeket, mint Tamás, meg nem vizsgálhatom,
Téged mégis Istenemnek vallak.
Add, hogy egyre jobban higgyek neked,
tebened reméljek és szeresselek!

A szentségnek, azaz a méltóképpen elvégzett szentáldozásnak elsődleges hatása bizalmas és közvetlen egyesülés Krisztussal. Ennek az egységnek következményeként a szentáldozó nem csak Krisztussal mint Fővel egyesül, hanem egyszermind Krisztus misztikus testének, az Egyháznak minden tagjával.²⁵ A szentség méltó vétele, mivel általa Krisztussal, a kegyelem szerzőjével egyesülünk, megadja nekünk a megszentelő kegyelemnek, az isteni, más néven teológiai erényeknek (hit, remény és szeretet), az ún. belénk öntött erényeknek (*virtutes infusae*) és a Szentlélek ajándékainak növekedését.

Az Angyali Doktor szerint, mivel a szentáldozás (ha méltóképpen történik) megvalósítja bennünk a föltámadott Krisztussal való gyümölcsöző kegyelmi egységet, egyúttal oka a mennyei megdicsőülésünknek, vagyis a lélek boldogító színelátásának és a test föltámadásának. Ugyanakkor Szent Tamás tesz egy lényeges megjegyzést: a szentség vétele természetesen nem szerez nekünk azonnali, végleges és tökéletes bebocsátást a mennyei dicsőségbe, csak éppen megadja nekünk a lehetőséget annak megszerzésére.²⁶

A bennünk fölbresztett természetfölötti (belénk öntött vagy teológiai) erények és elsősorban a szeretet miatt a szentáldozás eltörli a bocsánatos vétkeket és a bűnbocsánat után visszamaradó ideiglenes büntetéseket, de nem a szentség erejénél fogva, hanem mintegy járulékosan (*ex concomitantia*), mivel a Krisztussal való szentségi egyesülés a szeretet cselekedete s ebből a természetfölötti eredetű szeretetből meríti

²⁴ Réginald GARRIGOU-LAGRANGE OP: *De Eucharistia accedunt de Penitentia quaestiones dogmaticae Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae*. Marietti, Róma 1943. 148.

²⁵ „Bárki veszi is magához ezt a szentséget, a szentség vétele által kifejezi, hogy egyesült Krisztussal, és az ő tagjai közé számláltatott.” ST III, q. 80, a. 4.

²⁶ ST III, q. 79, a. 2.

hatékonyságát.²⁷ Természetesen az Oltáriszentségnek nem közvetlen célja a személyes bűnök eltörlése, ez a bűnbánat szentségének feladata. Valójában, ha valaki a lelki halál állapotában, azaz halálos bűn tudatában járulna szentáldozáshoz, az újabb halálos bűnt, sőt szentségtörést követne el.²⁸

Mindazonáltal, mivel a szentáldozás fölszítja szeretetünket, egyik hatása az, hogy hathatós segítséget nyújt a halálos bűnök jövőbeli elkerüléséhez.²⁹ Annak érdekében, hogy biztosítsuk a *res sacramenti* és minden más velejáró lelki gyümölcs elnyerését, nem csak szentségileg, hanem egyszerre szentségileg és lelkileg kell az Eucharisziát magunkhoz venni. Abban az esetben, ha valaki objektív körülmények miatt nem tud szentségileg megáldozni (pl. betegsége miatt képtelen nyelni), nem föltétlen kell nélkülöznie a szentáldozás kegyelmi jótéteményeit, mert élő hittel és az angyalok kenyere iránt érzett forró vágyakozással lelkileg elnyerhetik a szentáldozás gyümölcseit, a szentség tényleges vétele nélkül.³⁰

V.

*O memoriale mortis Domini,
Panis vivus, vitam praestans homini,
praesta meae menti de te vivere,
et te illi semper dulce sapere.*

Ó, az Úr halálának emlékezete,
élő Kenyér, az embernek életet adó,
add meg lelkemnek, hogy belőled éljen,
És hogy édességed mindörökre ízlelhessen!

Az Oltáriszentség rendeltetése nem csak az, hogy szentségi táplálékunkká váljon, hanem hogy egyúttal szentségi áldozattá legyen. A szentmise alatt Krisztus testét és vérért vértelen módon följajánljuk az Istennek, s ezért az igazi és valóságos áldozat.³¹ A szentmiseáldozat lényegileg azonos a Kálvária keresztáldozatával, hiszen ugyanaz a följajánlott Áldozat és ugyanaz a följajánló Áldozár (Főpap), egyedül a följajánlás módja különbözik. Krisztus megváltó áldozatáról nem egyszerűen csak megemlékezünk — az valóságosan meg is jelenik az oltáron (a szó szoros értelmében „representálva” van), és üdvhozó erejét egy konkrét személyre, helyzetre, szándéokra újra alkalmazzuk.³²

A szentmiseáldozatban a lényegi áldozati cselekmény kizárólag maga az átlényegülés, mert a színek külön-külön elvégzett konsekrációjában nyilvánvaló a krisztusi test és vér fizikai szétválasztása. Ez a szentségi elválasztás misztikusan fölmutatja a megtestesült Igét mint halálra adott áldozati ajándékot, és megjeleníti az ő kereszthalálá-

²⁷ ST III, q. 79, aa. 4-5.

²⁸ 1K 11,27-29; ST III q. 79, a. 3; q. 80, aa. 3-5.

²⁹ ST III, q. 79, a. 6.

³⁰ ST III, q. 80, a. 1. Szent Tamás azért hangsúlyozza, hogy a szentség valódi tökéletessége annak valóságos vétele, mind szentségileg, mind lelkileg.

³¹ DH 1739-1742, 1751.

³² ST III, q. 61, a. 1, *ad 3*.

nak áldozati tettét.³³ Ugyanakkor Krisztus valóságos teste (amely az oltáron megjelenik) a föltámadt Üdvözítő már kegyelemben megdicsőült teste, ezért el nem pusztítható, meg nem osztható, megváltoztatni lehetetlen.³⁴ Krisztus maga tehát nem szenved a szent színek megjelenésének körülményeitől, hiszen jelenléte az Oltáriszentségben szentségi és nem természeti jellegű, azaz lényegileg (*ad modum substantiae*) van jelen, nem teljes testi kiterjedése szerint (*ad modum quantitatis dimensivae*) és helyileg (*sicut in loco*).³⁵

A számos nézet és teológiai vélemény között, amelyek az átlényegülés pillanatában megvalósuló áldozati tettet magyarázzák, a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy a színek kettős konzekrációjában Krisztus testének s vérének valódi szétválasztása valósul meg (a megfeszített Krisztust mint a mi bűneinkért levágott áldozatot mutatva föl), jóllehet ez a szétválasztás csak a szentségi rendben következik be, és így nem vonatkozik Krisztus dicsőségben föltámadott testére, mely szerint „ő ül a mindenható Atyaistennek jobbján”.

Ez természetesen nem veszélyezteti a keresztdozat és az oltáráldozat lényegi azonosságát. Míg ez a kettő szám szerint kifejezetten különbözni látszik, lényegi azonosságukat az garantálja, hogy ugyanaz az örök Főpap ugyanazt az áldozati ajándékot ajánlja föl (ténylegesen és nem csupán virtuálisan), méghozzá ugyanarra a szándékra. Az egyetlen különbség a följajlás módjában van, amennyiben ami a kereszten természetes és véres módon történt, az az oltáron vértelenül és szentségi módon valósul meg.

VI.

*Pie Pelicane, Iesu Domine,
me immundum munda tuo sanguine,
cuius una stilla salvum facere
totum mundum quit ab omni scelere.*

Kegyes Pelikán, Uram Jézus.
engem, tisztátalant, moss meg véredben,
melynek egyetlen csöppje az egész világot
meg tudja váltani minden vététől.

Hagyományosan az áldozatbemutatásnak négy célját azonosítjuk. Az első cél a mennyei Atya imádása (*adoratio*) és megdicsőítése (*glorificatio*) önmagáért. A második a hálaadás Istennek (*gratiarum actio*) irántunk mutatott jóindulatáért és jótéteményeiért. A harmadik célt többféle kifejezéssel írják le, amelyek lényegében mind ugyanazt jelentik: elégtétel, jóvátétel, vezeklés, engesztelés, kiengesztelődés (*satisfactio*,

³³ 1K 11,26; ST III, q. 74, a. 1. A kenyértörés nem osztja meg a krisztusi lényegét, ellenben a testi kiterjedés minőségét láthatóan érinti, s ezért lehet ez szentségileg Krisztus halálának, kereszten való megtöretésének megjelenítése. (ST III, q. 77, a. 7)

³⁴ Itt meg kell jegyeznünk, hogy Szent Tamás szerint az utolsó vacsorán, az Eucharisztia megalapításakor a kenyér és bor színei alatt Krisztus szenvedésre képes teste volt jelen (mivel lényeges, hogy a látott természetes test azonos legyen a láthatatlan szentségi testtel), de szenvedésre képtelen módon, hiszen jelenléte lényegi jellegű (ST III, q. 81, a. 3).

³⁵ ST III, q. 76, a. 5.

propitiatio, expiatio, reconciliatio). Végül a negyedik a könyörgés (*impetratio*), melynek lényege, hogy valamit esdeklés útján kieszközlünk az élők vagy a halottak javára.³⁶

Az áldozattal kapcsolatban beszélnünk kell annak hatékonyságáról vagy hathatóságáról (*efficacitas*). Ha magát az áldozatot és az áldozat elsődleges följánlóját nézzük (mindkettő Krisztus), a szentmiseáldozat következménye végtelen értékű imádás és hálaadás *ex opere operato*, közvetlenül és csalatkozhatatlanul; az ideig tartó büntetések elengedése *ex opere operato*, közvetlenül és csalatkozhatatlanul, de nem mindig teljes mértékben (az élőknek lelki fölkészültségük arányában, a tisztító tűzben szenvedőknek, legalább részben, csalatkozhatatlanul). A szentmiseáldozat lelki és evilági jótéteményeket is kieszközöl *ex opere operato* és közvetlenül, de nem csalatkozhatatlanul és csak bizonyos föltételek mellett. Mindezek a kihatások *ex opere operantis* következnek a celebráns, illetve a jelenlévők imáitól és jámborságától függően.

Az Oltáriszentség közvetlenül azt a hatást éri el, amelyre alapított, és Krisztus azt nem elégtételként adta Egyházának, hanem lelki táplálékul. Ugyanakkor valódi áldozatként van engesztelő ereje is, de az engesztelés mint velejáró hatás hatékonyságát nem a följánlott adomány milyensége vagy mennyisége, hanem a följánló szeretetének mértéke szabja meg. Ezért, bár objektív értelemben a krisztusi áldozat értéke, méltósága és ereje határtalan, az Egyház engesztelő följánlásaként ennek értékét a följánlónak, illetve a följánlás célszemélyének személyes áhítata, jámborsága, kegyessége határozza meg.³⁷ Ami az imádást és a hálaadást illeti, az áldozat külső értéke (ami alatt tényleges működését s hatásait értjük) ugyan végtelen, de az áldozat engesztelő és könyörgő szerepének külső értéke véges, méghozzá a kedvezményezett, szabad akarattal s értelemmel bíró teremtmények korlátoltsága, alkatuk és fölkészültségük egyenetlensége miatt.

Azoknak, akik közvetlenül nem vesznek rész a szentmisén, illetve nem járulnak szentáldozáshoz, az Oltáriszentség csak áldozatként (és nem táplálékként) lehet eszköze a megszentelésnek, ennek hatékonysága azonban a személyes hit és szeretet függvénye.³⁸ A szentmiseáldozatot bemutató pap méltatlansága nem vesz el semmit az áldozat objektív értékéből, de a szentmise mint az Egyház áldozata és imája egy méltatlan pap följánlásában kevesebb jótéteménnyel jár az Egyház javára.³⁹

A szó szoros értelmében véve a szentmiseáldozat gyümölcsei azok az engesztelő és könyörgő hatások, melyeket *ex opere operato* eszközöl ki. Az általános gyümölcs, melyet az áldozat bemutatása a celebráns szándékától függetlenül szerez meg, az egész Anyaszentegyház javát szolgálja. Az áldozat különleges gyümölcse azoknak (az élőknek vagy holtaknak) használ, akikért a szentmisét kifejezetten bemutatják. A személyes gyümölcs a celebráns papot és a misén résztvevőket gyarapítja személyes hozzáállásuktól függően. A gyümölcsök elsajátítása (hasznos elnyerése) azoknak a kellő hozzáállásától függ, akiknek hasznára a szentmiseáldozatot kifejezetten bemutatják.

³⁶ *Mediator Dei* 71–74. (XII. Piusz, 1947)

³⁷ ST III, q. 79, a. 5.

³⁸ ST III, q. 79, a. 7.

³⁹ ST III, q. 82, a. 6.

VII.

*Iesu, quem velatum nunc aspicio,
oro, fiat illud, quod tam sitio:
ut, te revelata cernens facie,
visu sim beatus tuae gloriae. Amen.*

Jézus, akit most csak elfödve látok,
imádkozom, legyen az, mit annyira szomjazom,
hogy téged szemtől-szembe szemlélve,
a te dicsőséged láttán nyerjem boldogságomat. Ámen.

Szent Tamás himnuszának utolsó versszaka szerint az Oltáriszentség vételének végcélja (*terminus ad quem*) a lélek üdvössége és a mennyei boldogság elnyerése, azaz a boldogító színelátás. Szinte azonnal fölmerül a kérdés: szükséges-e az Oltáriszentség az üdvösségre? Az Angyali Doktor válasza az, hogy az ember természetes élete a fogantatással elkezdődik ugyan, de a fönmaradáshoz szüksége van ételre is, mely egyedül képes garantálni életerejét, növekedését és teljes kifejlődését. Hasonlóképpen a természetfölötti élet kezdete bennünk — a mi lelki fogantatásunk — a keresztség, a növekedést a bérmálás adja, de az élet fönmaradását és teljes kifejlődését az Oltáriszentségben nyerjük el.⁴⁰

A *Sanctissimum* mint az üdvösség Krisztus által rendelt eszköze kivétel nélkül minden egyes embernek szükséges az üdvösségre,⁴¹ nem kifejezetten a szentség tényleges, fizikai magunkhoz vétele, hanem a szentség valóságának (*res tantum Sacramenti*) elnyerése, ami nem más, mint a Krisztussal való bensőséges egyesülés. Ezt az ember megszerezheti az Eucharisztia iránti (legalább bennfoglalt, de lehetőleg kifejezett) vágyakozással.⁴²

Az értelem felelős használatára még el nem jutott gyermekeknek (vagy szellemi visszamaradottaknak és tartósan demens állapotban élőknek) természetesen a szentségi szentáldozás nem szükséges az üdvösségre. Az ilyen embereknek az ún. lelki szentáldozás szükséges, vagyis a Krisztussal való lelki egység, az Egyház szándéka szerint. Ugyanakkor minden olyan katolikus gyermeknek, aki már elért értelmi képességeinek felelős használatára, a szentáldozás egyszer egy évben, húsvéti időben szigorúan véve szükséges az üdvösségre az Egyház parancsolata szerint.⁴³

A címünkben fölhasznált latin mondatrészt: *O sacrum convivium*, nem az *Adoro te devote* himnusból való, hanem az úrnapi zsolozsma *Magnificat*-antifónáját idézi: „Ó, szentséges lakoma, melyben Krisztust vesszük magunkhoz, földézzük az ő szenvedésének emlékét, a lélek eltelik malaszttal, és a jövő dicsőség záloga adatik nekünk.” Csodálatos szöveg! Tökéletesen egybeesik az *Adoro te devote* teológiai tartalmával, sőt, ha lehet, annál is tömörebben fejezi az Oltáriszentség lényegét: az Eucharisztia valóban lakoma — áldozati lakoma —, a mennyei lakoma előíze. A latin *convivium*

⁴⁰ ST III, q. 73, a. 1.

⁴¹ Mivel az Oltáriszentség a lelki életnek nem kezdete, mint a keresztség, hanem beteljesedése, nem ugyanúgy szükséges az üdvösségre, mint a keresztség. (ST III, q. 73, a. 3)

⁴² ST III, q. 73, a. 3.

⁴³ DH 812 (IV. lateráni zsinat, 1215); DH 1659.

(együttlét, együttélés) és görög megfelelője, a *synaxis* igen találó kifejezés minden vallásos, istentiszteleti együttlét leírására, de főleg annak legkiválóbb formájára, az eucharisztikus lakomára. Az Angyali Doktor meg is jegyzi, hogy a miseliturgiát keleten gyakran nevezik *synaxis*-nak. „Damaszkuszi Szent János mondja [*De fide orthodoxa* IV,13]: ezt közösségnek (*communio*) hívjuk, mert általa Krisztussal lépünk közösségre, hisz részesedünk testéből és istenségéből, és általa egymással is közösségre lépünk, és egyesülünk.”⁴⁴

A himnusz két műfordítása

Rejtező istenség, hittel áldalak,
Ki elrejteztél itt bor s kenyér alatt.
Szívem te előtted megalázkodik,
Mert ha téged szemlél, megfogyatkozik.

Szám, kezem, látásom, benned fennakad,
Bizton hitem mégis hallásból fakad.
Hiszem mind, amit szól Istennek Fia,
Nincs igazabb, mint az Igazság szava.

Rejté a keresztfá istenségedet,
Itt az emberség is elrejtezkedett.
Mind a kettőt vallván és hittel hívén,
Mit a jobb lator kért, azért esdek én.

Sebeid Tamással nem szemlélhetem,
Te vagy mégis, vallom, Uram, Istenem.
Add, hogy egyre jobban higgyek teneked,
Tebenned reméljek és szeresselek.

Uram halálának szent emlékjele,
Élő kenyér, nekünk élet kenyere!
Hogy belőled éljen, késztesd lelkemet;
Soha ne feledje édességedet.

Kegyes pelikánunk, égi szeretet,
Véredben, tisztátlant, moss meg engemet,
Egy cseppje elég, ha a mérlegbe hull,
Az egész világnak bűnváltóságául.

Jézus, most csak arcod leplét láthatom,
Add meg, Uram, amit úgy szomjúhozom,
Boldogan, lepletlen lássam színedet,
És dicsőségben dicsérhesselek.

(ford. Sík Sándor)

Imádlak és áldlak, Isten, rejtelem!
Kenyér- és borszínben titkon vagy jelen.
Néked szívem, lelkem átadja magát,
Mert Téged szemlélve elveszti magát.

Látás, ízlés, érzék megcsalódhatik,
De a hallás rólad hittel biztosít:
Hiszem azt, mit hinnem Isten Fia szab,
Igéid igazánál mi van igazabb?!

A keresztfán rejtéd Isten-voltodat,
Itt a színek rejtik emberarcodat,
De én mind a kettőt hiszem s vallhatom,
Kérve, amit kért a bűnbánó lator.

Ahogy Tamás látta, nem látom sebed,
Mégis Istenemnek vallak tégedet.
Add, hogy egyre jobban hinni tudjalak,
Tebenned reméljek, s téged vágyjalak.

Urunk halálára emlékeztető
Áldott Kenyér, élő s embert éltető!
Add, hogy éljen lelkem belőled csupán,
S jóízét tebenned ne veszítse szám!

Kegyes Pelikánom, Uram, Jézusom!
Szennyes vagyok, szennyem véreddel mosom.
Elég volna egy csepp, hogyha hullna rá.
Világ minden bűnét meggyógyítaná...

Jézus, kit csak rejtve szemlélhetek itt!
Mikor lesz, hogy szomjas vágyam jóllakik?
Hogy majd fátyol nélkül nézve arcodat,
leljem szent fényedben boldogságomat!

(ford. Babits Mihály; EE 157)

⁴⁴ ST III, q. 73, a. 4.