

Alácsi Ervin János

## Teológiai kommentár Aquinói Szent Tamás „Adoro te devote” kezdetű himnuszához

*Történelmi áttekintés: a szerzőre és a Corpus Christi-offíciummal való kapcsolatra vonatkozó kérdések vizsgálata*

Alácsi Ervin János (Hódmezővásárhely) szubdiákonus, katolikus teológus, a római Pontificia Universitas Gregoriana hittudományi karának doktorjelöltje.

Viszonylag ritka, hogy egy klasszikus középkori liturgikus szöveg szerzőjét vagy összeállítóját név szerint ismerjük, mert a misék és offíciумok saját anyaga jobbra csak egy adott helyi egyház, érseki vagy püspöki székhely, illetve szerzetesrend úzusához köthető. Corpus Christi (Úrnapja) liturgiájával kapcsolatban mégis kialakult az az általánosan elfogadott vélemény, hogy annak szövege — a tridenti misszáléból és breviáriumból is ismert római alakjában<sup>1</sup> — teljes egészében Aquinói Szent Tamás munkája. Mielőtt megvizsgálánk e nézet eredetét és történelmi megbízhatóságát, azt mindenképpen le kell szögeznünk, hogy egy klasszikus értelemben vett liturgikus szerzemény nem egy teljesen új, minden szövegszerű, illetve formai mintát nélkülöző anyag megírását jelenti, hanem olyan szerzői munkát, amely nagy részben támaszkodik a már eleve adott szentírási, patrisztikus és liturgikus előzményekre. Ez tökéletesen igaz az úrnapi liturgia mise- és zsolozsmaszövegeire is.

A Corpus Christi-ünnep a XIII. században kibontakozó eucharisztikus szellemiség jellemző terméke. E lelkeségi mozgalom kialakulásának több oka is volt: egyrészt a mélyebb teológiai reflexiót kiváltó eretnokségek, elsősorban Berengarius szentségi jelenlétre vonatkozó tévtana,<sup>2</sup> valamint az albigensek szent-

<sup>1</sup> Sajnos már a VI. Pál-féle *Liturgia Horarum* megszerkesztése és bevezetése előtt is több változtatáson esett át az eredeti középkori szöveg, főleg a zsolozsma (azon belül is a matutinum) sérült az eredeti állapothoz képest.

<sup>2</sup> Konstanzi Bernold, St. Blasien-i bencés történétíró (1054–1100) tanúsága szerint (*De Berengarii haeresiarum damnatione multiplici = Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. J. P. Migne, Paris 1879. [a továbbiakban PL] 148, 1456) Tours-i Berengarius (999–1088) több tévtant is hirdetett, de történelmileg legemlékezetesebb eretnoksége Krisztus eucharisztikus jelenlétére vonatkozott. Legnagyobb ellenfele Lanfranc, Le Bec priorja volt (később Canterbury érseke lett), aki fontos értekezést írt Berengarius ellen a transsubstantiatio (lényegi átváltozás) tanának védelmében (*De corpore et sanguine Domini*, PL 150, 407–442). Berengarius műveit elégették, magát pedig tévedéseinek nyilvános megtagadására kötelezték a rouen-i szinóduson (1063), valamint két római zsinaton is, először 1059-ben, majd 1079-ben. Mivel Berengarius művei nem maradtak ránk, nehéz tanításának lényegét pontosan meghatározni. Bizonyos teológusok szerint (pl. Bellármín Szent Róbert, *De controversiis, Praefatio; Opera Omnia*, I. 21–22) Berengarius tekinthető mind a kálvinista (szakramentárius), mind a lutheránus Eucharisztia-tan „szerzőjének és atyjának”, mivel kezdetben Krisztus jelenlétének teljesen és kizárólagosan szimbolikus értelmezését képviselte, majd első kényszeredett hitvallása után (Heinrich Denzinger: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edizione bilingue, szerk. Peter Hünermann. Edizioni Dehoniane, Bologna 2003.

ségekkel kapcsolatos elutasító magatartása,<sup>3</sup> másrésről az evangéliumi mozgalmak újkeletű (para)liturgikus érdeklődése. Ebben a korban terjedt el az Úrfölmutatás (elevatio), illetve az ehhez kapcsolódó csempetés szokása, valamint olyan liturgikus jellegű népájtatosságok, mint például a szentségkítétel (az *ostensorium* használata), vagy a szentségi áldás (benedictio). A korabeli eucharisztikus mozgalom egyik legfőbb központja Liège (Lüttich) egyházmegyéje volt (ma Belgium), ahol már az ünnep egyetemes kiterjesztésének 1264-es dátuma előtt is léteztek és használatban voltak liturgikus szövegek, amelyeket kifejezetten erre az alkalomra állított össze egy János nevű Mont-Cornillon-i szerzetes. Jacques Pantaléon, a későbbi IV. Orbán pápa saját szemével látta és fülével hallotta ezt a Corpus Christi-ünnepet, mikor még archidiákonusként Liège-ben járt.

Szent Péter trónjára kerülve azután IV. Orbán elrendelte az ünnep egyetemes kiterjesztését az egész latin egyházra. E döntését, amelyet 1264. augusztus 11-én kiadott *Transiturus* kezdetű bullájában hirdetett ki, nagyban befolyásolta a Bolzenában, egy umbriai kisvárosban történt eucharisztikus csoda és az általa kiváltott általános fölbuzdulás a Pápai Állam területén. A krónikák szerint egy Rómába tartó német zarándok papot a szentmiseáldozat bemutatása alkalmával komoly kétségek gyötörték a lényegi átváltozást illetően, ám kételyei legott eloszlottak, amikor a konszekráció pillanatában az eucharisztikus színekből valódi vér szivárgott az oltárra terített korporaléra. IV. Orbán bullájában nem az általa személyesen is ismert liège-i liturgikus szövegeket írta elő, hanem megbízást adott egy teljes és egészen új római mise és officium megírására. A hagyomány szerint a pápa választása a zseniális domonkos teológusra, Aquinói Szent Tamásra esett, aki akkor éppen az aventinusi Santa Sabína-kolostorban élt. A római liturgikus szövegek tamási szerzőségére azonban az első utalást csak jó fél évszázaddal későbbre keltezhetjük. Tolomeo de Lucca (avagy Ptolomeus Lucensis; 1227–1327) domonkos történetíró így fogalmaz 1317 körül megjelent, *Historia ecclesiastica nova* című művében:

*Orbán pápa parancsára Tamás barát megírta Corpus Christi ünnepének officiumát is ... Ezt teljes egészében ő szerezte, beleértve mind a nappali, mind a virrasztó zsolozsmát, sőt a misét és minden más éneket, amelyet ezen a napon énekelnek. Ebben a históriában, ha megfigyeljük a leírt szavakat, az Őszövecség majdnem minden előképe benne foglaltatik, egyszerűen ragyogóan és pontosan alkalmazva őket az Eucharisztia szentségére.*<sup>4</sup>

Jóllehet ez a tanúságtétel több mint ötven évvel a pápai bulla megjelenése és a liturgikus szövegek összeállítása után született, Tolomeo de Lucca személye

[a továbbiakban: DH] 690.) inkább a Luther által is tanított consubstantiatio (egyidejű jelenlét) felé hajlott el (vö. DH 700).

<sup>3</sup> A IV. Lateráni Zsinat elítélő határozata: DH 802.

<sup>4</sup> Ptolomeus Lucensis, *Historia Ecclesiastica nova*, lib. 22., cap. 24. Az idézett szakasz megtalálható angol fordításban: James A. Weisheipl OP: *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*. Basil Blackwell, Oxford 1975. 177.

olyan biztosíték, amelyet semmiképpen sem szabad figyelmen kívül hagyni. A jeles domonkos történetíró ugyanis nemcsak tanítványa és személyes barátja volt Szent Tamásnak, hanem egyszersmind bizalmasa és gyóntatója is. 1272-ben együtt költöztek Rómából Nápolyba, sőt a mestere által félbehagyott *De regimine principum* című munkát is ő fejezte be. Tolomeo kijelentését az Angyali Doktor szentté avatására összeállított életrajzában szinte szóról szóra megismétli Guglielmo de Tocco, a beneventói domonkosok priorja, aki szintén személyes ismeretségben volt Szent Tamással. E két bizonyágtételnek valamelyest ellentmondani látszik, hogy a Szent Tamás személyi titkára, Pipernói Regináld által összeállított hivatalos katalógusban a Corpus Christi-offícium nem szerepel Szent Tamás művei között. A helyzetet bonyolítja, hogy a domonkos rend, számos egyházmegyéhez hasonlóan, nem mutatott különösebb lelkesedést az új ünnep iránt. Az 1311 és 1312 közt megtartott Vienne-i Zsinaton még több olyan egyházmegye és szerzetesrend képviseltette magát, ahol IV. Orbán 1264-es rendeletét nem ültették át a liturgikus gyakorlatba. XXIII. János pápa 1317-ben kiadott liturgikus konstitúciója ezt a helyzetet volt hivatott orvosolni: hatására végül az 1318-as Lyoni Általános Káptalanon a domonkos rend is minden templomában kötelezővé tette az ünnep megtartását. Az 1322-es Vienne-be összehívott rendi káptalanon már arra is kifejezetten utalnak, hogy az offícium szerzője Aquinói Szent Tamás volt.

A rendelkezésre álló történeti adatok tehát nem döntőek, így az ünnep szövegét a kutatók a „valószínűleg autentikus” kategóriába sorolják Szent Tamás munkái között. A XIII. század óta liturgikus használatban lévő szöveg —már a II. Vatikáni Zsinatot követő nagyszabású reformkísérlet előtt is— több változtatáson esett keresztül. Az eredeti szöveg rekonstrukcióját és kritikai jegyzetekkel való ellátását megtaláljuk Lambot és Gy ide vonatkozó írásaiban.<sup>5</sup> Ami kifejezetten az *Adoro te devote* kezdetű himnuszt illeti, az nem része sem a zsolozsmának, sem a misének, de az általános vélemény szerint a liturgikus használatból ismert *Pange lingua gloriosi* (I–II. vesperás), *Sacris sollemniis* (matutinum), *Verbum supernum prodiens* (laudes), és *Lauda Sion Salvatorem* (szekvencia) mellett ez volt az ötödik liturgikus vers, amelyet Szent Tamás 1264-ben IV. Orbán pápa fölkérésére megírt. Erre vonatkozóan azonban nincs egyetlen meggyőző bizonyíték sem, bár a himnusz stílusa és témája alátámasztani látszik mind a tamási szerzőséget, mind a Corpus Christi-ünnep liturgikus szövegeivel való rokonságot. Tolomeo de Lucca is azt írja, hogy Tamás szerezte nemcsak a zsolozsma és a mise szövegét, de „minden más éneket, amelyet ezen a napon énekelnek”, és nem elképzelhetetlen, hogy az „Adoro te devote” is ebbe a kategóriába tartozik. Ha a föltevés helyes, még mindig megválaszolatlanul marad a kérdés,

<sup>5</sup> C. Lambot: „L’Office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines”, *Revue Bénédictine* LIV (1942) 61–123. Valamint: P.-M. Gy OP: „L’Office du Corpus Christi et s. Thomas d’Aquin. État d’une recherche”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* LXIV (1980) 491–507. A Lambot által közölt szöveget megtaláljuk a világhálón is (<http://www.corpusthomicum.org/pcx.html> [az internetes hivatkozások itt és a továbbiakban 2008. január 4-i állapotokat tükröznek]).

hogy az egyes szám első személyben fogalmazott, egészen személyes hangvételű himnusz pontosan miként is illeszkedik az ünnep más tételeihez. Akárhogy is, az „Adoro te devote” évszázadok óta közkedvelt éneke a szentségimádásoknak, szentségi körmeneteknek, és bekerült a Római Misszálé hálaadó imádásai közé is.

*A himnusz teológiai elemzése Szent Tamás Eucharisztia-tanának fényében*

Dogmatikusként nem filológiai vagy liturgiátörténeti megközelítésben szándékozom vizsgálni a himnusz szövegét, hanem inkább teológiai összefoglalását szeretném adni Aquinói Szent Tamás Eucharisztia-tanának, melynek ez a közkedvelt tétel —függetlenül a szerző kilétére vonatkozó kérdésektől— csodálatosan tömör, pontos és költői foglalata. Ilyen értelemben elemzésünk elsődleges tárgya nem az „Adoro te devote” maga, hanem az Oltáriszentség misztériuma. Raniero Cantalamessa OFM Cap., II. János Pál pápai udvartartásának prédikátora jegyzi meg, hogy a himnusz minden egyes versszakának elején dogmatikus tartalmú kijelentés áll, melyet azután egy lelki természetű megszólítás, illetve elhatározás követ.<sup>6</sup> Jelen vizsgálódásunk is elsősorban az ének teológiai állításait veszi alapul, hogy a kompozíciót ihlető dogmatikus igazságokat részleteiben tárja föl az Egyház „Általános Tanítójának”, Aquinói Szent Tamásnak segítségével.<sup>7</sup> Az alábbiakban a himnusz latin eredetije mellett közlöm a magyar szöveget is az *Éneklő Egyház* népénektárban található, Babits Mihály fordítása alapján készült változatban.

*Adoro te devote, latens deitas,  
Quae sub his figuris vere latitas;  
Tibi se cor meum totum subiicit,  
Quia te contemplans, totum deficit.*

*Imádlak és áldlak, Isten, rejtelem!  
Kenyér és bor színben titkon vagy jelen.  
Néked szívem, lelkem átadja magát,  
mert téged szemlélve elveszti magát.*

A híres kezdőszavak („adoro te devote”) azonnal megadják a himnusz alaphangulatát és meghatározzák lényegi tartalmát. Az „odaadóan imádlak” kifejezés két nagyon fontos vallási fogalmat hordoz, amelyeket Szent Tamás rész-

<sup>6</sup> „In every stanza of the Adoro Te Devote there is a theological affirmation and an invocation which is the prayerful response of the soul to the mystery.” Raniero Cantalamessa kapucinus atya II. János Pál pápa kérésére 2004 ádvéntjén az „Adoro te devote” himnusz alapján tartott elmélkedéseket a pápai udvartartásnak. Ennek angol szövege megtalálható a világhálón (<http://www.cantalamessa.org/en/predicheView.php?id=62>).

<sup>7</sup> A skolasztikusok hercegére XI. Piusz ruházta a „Doctor Communis” címet az 1923. június 29-én kiadott „Studiorum ducem” kezdetű enciklikájában (vö. *Acta Apostolicae Sedis* [a továbbiakban AAS] XV (1923) 309–326.), melyet teljes egészében Szent Tamás minden más egyházdoktort meghaladó tekintélyének igazolására szánt. „Nos vero haec tanta [decessorum Nostrorum] divinissimo ingenio tributa praeconia sic probamus, ut non modo Angelicum, sed etiam ‘Communem’ seu universalem Ecclesiae Doctorem appellandum putemus Thomam, cuius doctrinam, ut quam plurimis in omni genere litterarum monumentis testata est, suam Ecclesia fecit.” (uo. 314.)

letesen tárgy a *Summa Theologica* második részében.<sup>8</sup> Az imádat (latría, adoratio) tulajdonképpen egy sajátos aktusa a tisztületnek, mely az igazságosság követelménye alapján lényegi vagy erkölcsi kiválóságuk okán jár ki bizonyos személyeknek. Mivel Isten a legmagasabb rendű és legkiválóbb létező, minden racionális lény (angyal és ember egyaránt) megkülönböztetett tisztületet köteles mutatni iránta. Az imádás tehát a tisztületnyilvánítás legfőbb formája, melyre egyedül Isten jogosult. Az Angyali Doktor egyidejűleg hangsúlyozza, hogy mivel az ember természete „kétösszetevő”, vagyis egyszerre szellemi (intellectualis) és testi (sensibilis), az imádás aktusa is kettős, mivel Istent először is lélekben imádjuk, a lélek (mens) belső odaadásával (vö. J 4,23–24), másrészt a test hódolatával, amelynek lényege az alázat külsőleg is kifejezett testi gesztusa.<sup>9</sup> Az imádás két aktusa közül természetesen a belső, lelki dimenzió fontosabb, mert a szellem magasabb rendű a testnél, mindazonáltal a lélek és test lényegi egysége, és az „összetevők” egymásrautaltsága az emberben zárja a két vetület elválasztását.

Az odaadást (devotio) Szent Tamás úgy határozza meg, mint az akarat sajátos aktusát, amely által az ember készségesen az Isten szolgálatára szenteli magát.<sup>10</sup> Eszerint az odaadás a vallás erényének része, mert elsősorban istentiszteleti jelentősége van. A témához kapcsolódó második cikkelyben az Angyali Doktor azt a rendkívül fontos kérdést vizsgálja meg, hogy vajon az elmélkedés vagy szemlélődés-e az odaadás oka:

*Az odaadás az akarat egyik aktusa, amennyiben az ember készségesen átadja magát az isteni szolgálatnak. Az akaratnak pedig minden aktusa valamely megfontolásból fakad, mivel az akarat tárgya a fölfogott jó (bonum intellectum), amint Ágoston is mondja (De Trinitate IX, 12; XV, 23): az akarat az értelemről fakad. Ezért az elmélkedés szükségképpen oka az odaadásnak, minthogy az elmélkedés által az ember megérti, hogy az isteni szolgálatra kell szentelje magát.*<sup>11</sup>

Ennek a megfontolásnak abban áll a jelentősége, hogy rámutat Szent Tamás meggyőződésére, miszerint az imádás odaadó aktusában nem a fegyelmezetlen akarat vagy az akaratot fölhevítő érzelmi rajongás, hanem az intellektus uralkodik. Az elsősorban istentiszteleti tartalommal töltött *devotio* tehát egy

<sup>8</sup> St. Thomas Aquinas: *Summa Theologica*. Complete English Edition in Five Volumes, translated by the Fathers of the English Dominican Province. Christian Classics, Allen, Texas 1981. [a továbbiakban: ST] II–II, q. 82, aa. 1–3 (devotio); q. 84, aa. 1–2 (adoratio).

<sup>9</sup> „[S]icut Damascenus dicit, in IV libro, quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spirituales, quae consistit in interiori mentis devotione; et corporales, quae consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latría id, quod est exterius, refertur ad id, quod est interius, sicut ad principalis, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, ut videlicet per signa humilitatis, quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo; quia connaturale est nobis, ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.” (ST II–II, q. 84, a. 2)

<sup>10</sup> ST II–II, q. 82, a. 1.

<sup>11</sup> ST II–II, q. 82, a. 3.

józan, megfontolt, értelmi megfontolásból táplálkozó lelki cselekedet. Ez a tamási olvasata a Szent Pálnál (R 12,1) és a Római Kánonban egyaránt megtalálható „szellemi istentisztelet” (*rationabile obsequium*) kifejezésnek; még akkor is, ha filológiai kutatások arra utalnak, hogy a „*rationabile*” jelző elsődleges jelentése nem ‘ésszerű’, hanem egyszerűen csak ‘lelki’, illetve ‘szellemi’. Erre enged következtetni vízkereszt ünnepének posztkommúniója is: „*ut quae solemnem celebramus officio, purificatae mentis intelligentia consequamur*”, hogy amit fennkölt szolgálatunkkal megünneplünk, azt a megtisztult lélek értelmével fölfogjuk, vagy meg is szerezzük.

A vizsgált kijelentés lényegi dogmatikus tartalma voltaképp az, hogy a Megváltó által Egyházának adott és misztikus testének tagjait megszentelni hivatott hét szentség közül az Oltáriszentség az egyetlen, amely azon túl, hogy megszentelő, valamint sajátos szentségi kegyelmet közvetít, ténylegesen tartalmazza, magában foglalja Krisztust, minden életszentség szerzőjét és forrását (*gratia increata*), emberi és isteni természete osztatlan és elválaszthatatlan teljességében.<sup>12</sup> Következésképpen a legszentebb Oltáriszentségnek az istenimádat hódolata (*adoratio latriae*) jár ki, amely szükségessé teszi a külső és nyilvános tiszteletadás különböző módozatait,<sup>13</sup> lett légyen az a szentségi használatbavétel (áldozás) előtt vagy azt követően.<sup>14</sup> Bár Krisztus jelenléte teljes isten-emberi mivoltában (*totus et integer*) valóságos, mégis csak a hitnek hozzáférhető; egy bizonyos rejtőzködés jellemzi. A „*latens Deitas*”, „rejtőzködő Istenség” kifejezés gyakorlatilag ószövetségi eredetű, hiszen kicsit más formában ugyan, de már Izaiás prófétánál megjelenik (vö. *Deus absconditus* — Is 45,15). Erre Szent Tamás is utal a Zsidókhoz írt levél kommentárjában, ahol kiemeli, hogy az Istenbe vetett hitnek ki kell egészülnie a megtestesülésbe vetett hittel is, hiszen a fizikai dimenziókkal rendelkező emberi természet (*caro*) bizonyos értelemben az istenség leple (*velamen deitatis*).<sup>15</sup> Ez a rejtőzködés csak fokozódik az Oltáriszentség külső színei alatt (*sub his figuris*).

Szent Tamás szerint a világban többféle rejtettségről, rejtőzködésről beszélhetünk — ezek belsejébe csak az emberi értelem tud behatolni; a külső (accidens) alatt rejlik a dolgok lényege (*substantia*), a szavak mögött a jelentés, a hasonlatok

<sup>12</sup> „*Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem huius generis esse aliquam sacramentalem actionem, quae ipsimet principali agenti attribuat, quod est Verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est.*” (Sent. IV d. 8, q. 1, a. 3). Ezt még részletesebben fejti ki a Tridenti Zsinat határozata a legszentebb Oltáriszentségről „*Quapropter verissimum est, tantundem sub alterutra specie atque sub utraque contineri. Totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub eius partibus existit (can. 3).*” (DH 1641)

<sup>13</sup> DH 1644, 1656.

<sup>14</sup> DH 1654.

<sup>15</sup> Cap. 10, lc 2.

mögött a tartalmi igazság, és így tovább.<sup>16</sup> Az eucharisztikus színek esetében azonban az értelem csak a hit természetfölötti fényénél tud a lényegi tartalom felé utat törni, még akkor is, ha az Oltáriszentség nem csupán jel, hanem valójában tartalmazza is azt, amit jelöl (continet, quod figurat), vagyis Krisztust magát.<sup>17</sup> Az eucharisztikus jelenlét tehát igazán rejtőzködés („vere latitas”), s itt az Angyali Doktor erős hangsúlyt látszik helyezni az Eucharisztia szakramentális jellegére, hiszen a *vere* (valóban, tényleg, igazán) talán Krisztus valóságos jelenlétét emeli ki, míg a gyakorító *latitas* a színek alatti rejtőzködésen túl éppen a minden egyes szentmisében bekövetkező lényegi átváltozás megújuló csodájára hívja föl a figyelmet.<sup>18</sup>

Jézus Krisztus, valóságos Isten és valóságos ember, „igazán, valóságosan és lényegileg jelen van”<sup>19</sup> a kenyér és bor színei alatt. A lét természetes módja szerint Krisztus mindörökké az Atya jobbán ül a mennyországban, mégis szentségleg lényege szerint valóságosan jelen van más helyeken is. A jelenlétnek ez a módja teljesen egyedülálló, mert nem csupán jelképes, nem is egyszerűen csak hatalmára, cselekedeteire vonatkozik, hanem lényegi, vagyis a teljes Krisztus: test és vér, lélek és istenség rejtőzik az érzékileg tapasztalható színek alatt. A konszekráció hatására a kenyér teljes lényege Krisztus testévé változik, és a bor teljes lényege változik Krisztus vérévé, így a kenyérnek és bornak csak a külső jegyei (accidentés) maradnak meg. Ezért a szentségi átváltozást helyesen és joggal nevezzük transsubstantiatio-nak,<sup>20</sup> amit nem lehet és nem is szabad más terminológiával helyettesíteni.<sup>21</sup>

A külső színek a lényegi átváltoztatás után is megmaradnak, nem egyszerűen szubjektív benyomásként vagy érzéki csalódásként, mert fizikai valóságukat, tulajdonságaikat megőrzik; ezek azonban lényegi alapjukat elvesztve (sine subiecto) léteznek.<sup>22</sup> Amikor az Eucharisztia bármelyik külső színét megosztják, a teljes és osztatlan Krisztus valóságosan jelen van ezekben a részekben.

<sup>16</sup> „Sunt autem multa genera eorum, quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata, res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilibus, quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso.” (ST II-II, q. 8, a. 1)

<sup>17</sup> „Per panem autem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis eius, per quem redempti sumus.” (ST I-II, q. 102, a. 3 ad 13) „Sed panis iste continet, quod figurat, scilicet ipsum Christum.” (*Super Evangelium Ioannis* cap. 6, lc 6.)

<sup>18</sup> Andrei Gotia: „Adoro te devote. A Synthesis of St. Thomas Aquinas’s Eucharistic Theology”, *Verbum* VI/1 (2004. április) 112.

<sup>19</sup> DH 1651; 1637.

<sup>20</sup> IV. Lateráni Zsinat (1215. november 11–30), DH 802; valamint ST III, q. 75, aa. 1–8.

<sup>21</sup> „Ugyanis nem helyénvaló ... az átlényegülés titkáról értekezni anélkül, hogy említés történének a kenyér egész szubsztanciájának Krisztus testévé és a bor egész szubsztanciájának Krisztus vérévé való csodálatos átváltozásáról ... úgy, hogy azok egyedül a jelentésváltásban (transsignificatio) és a rendeltetésváltásban (transfinalisatio), ahogy ők mondják, állnak fönn.” VI. Pál *Mysterium Fidei* enciklikája (1965. szeptember 3.), §11 (DH 4411).

<sup>22</sup> ST III, q. 77, a. 1.

Krisztus igazi, valóságos és lényegi jelenléte csak akkor szűnik meg, ha a külső színek olyan mértékben romolnak, hogy már nem nevezhetők a kenyér s bor színeinek, vagyis, amikor már nem rendelkeznek az Oltáriszentség megfelelő anyagának érzékeny keresztül fölfogható tulajdonságaival.<sup>23</sup>

Ami a versszak második, lelki vonatkozású részét illeti, az lényegében ugyanazt visszhangozza, amit a „devotio” kifejezéssel kapcsolatban már tárgyaltam. A szív teljesen kiszolgáltatja, készségesen aláveti magát a szemlélődésben megismert, rendkívüli titoknak. A „deficio” ígét még az egyértelmű szöveggörnyezet ellenére is nagyon nehéz magyarra fordítani. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a jelen esetben a szerző nem a ’kifogy, hiányt szenved’, hanem inkább az ’elgyengül, ellankad’ értelemben használja. Ez a jelentés meglehetősen ritka Szent Tamás műveiben, s talán az áll hozzá legközelebb, amikor a lángoló istenszeretet okán elgyengülő lélekről beszél.<sup>24</sup> Az Angyali Doktor e vonatkozásban előnyben részesít más kifejezéseket, mint például az „Isten szemlélésének elbűvölő édessége,”<sup>25</sup> vagy a „szív elolvadása (liquefactio cordis) az isteni szeretet hevében.”<sup>26</sup> Ezek a fordulatok rámutatnak arra, hogy az isteni valóságot szemlélő lélek óhatatlanul szembesül saját korlátaival, hiszen amint lehetetlen a Napba néznünk annak vakító fénye miatt, úgy ebben az életben a lélek is csak jelekben (sub figuris), „tükör által, homályosan” (1K 13,12) láthatja Istent.<sup>27</sup>

*Visus, tactus, gustus in te fallitur,  
Sed auditu solo tuto creditur;  
Credo, quidquid dixit Dei Filius,  
Nil hoc Veritatis verbo verius.*

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

Az előző strófával kapcsolatban, mikor az isten-emberség eucharisztikus rejtőzködéséről írtam, utaltam arra, hogy a kenyér és bor színei alatt megbúvó valóságos jelenlét csak a hit számára hozzáférhető. Szent Tamás (nagy filozófus mesteréhez, Arisztotelészhez<sup>28</sup> hasonlóan) kijelenti, hogy az ember érzékei közül a látás a legkiválóbb és egyben legmegbízhatóbb.<sup>29</sup> Hitünk e csodálatos titkával szembesülve azonban minden érzékünk csalódást szenved, kivéve a hallást, mert —amint Szent Pál írja— „a hit hallásból van”. (R 10,17; G 3,2–5)

*„Krisztus valóságos testének és valóságos vérének jelenlétét ebben a szentségben az ember nem az érzékek útján veszi tudomásul, hanem egyedül a hit által — mondja Szent Tamás—, amely Isten tekintélyére támaszkodik.” Ezért, amikor*

<sup>23</sup> ST III, q. 76, aa. 1–3.

<sup>24</sup> *Super Evangelium Matthaei* cap. 22, lc 14. Itt Szent Tamás a Ps 83,3-at idézi: „Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini.”

<sup>25</sup> ST II–II, q. 182, a. 2.

<sup>26</sup> III Sent. d. 27, q. 1 ad 4; *In Iob* cap. 23.

<sup>27</sup> *Super Evangelium Ioannis* cap. 11, lc 8.

<sup>28</sup> Hans Jonas: „The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of the Senses”, *Philosophy and Phenomenological Research* XIV/4 (1954. június) 507–519.

<sup>29</sup> ST I, q. 67, a. 1.



Szent Cirill Szent Lukács evangéliumának ezt a mondatát — „Ez az én testem, mely értetek adatik” (22,19)— magyarázza, kijelenti: „Ne kérdezd, hogy ez igaz-e, hanem inkább fogadd el hittel az Úr szavait, mert ő, aki maga az Igazság, nem hazudik.”<sup>30</sup>

De hogyan lehetséges, hogy az Eucharisztia, amelyet Szent Tamás az igazság szentségének nevez, az ember érzékeinek és belőlük táplálkozó ítéletének megtevésztésére ad alkalmat? Ha igaz, hogy a hit nem ellentétes az értelemmel, hanem a természetes emberi megismerés által fölismerhető dolgok fölött áll, akkor amit hiszünk, nem lehet nyilvánvaló ellentmondásban azzal, amit saját érzékeinkkel tapasztalunk. Nem lenne illendő, hogy az Isten, akinek szájában nincs csalárdság (vö. Is 53,9), s aki „nem csalatkozhat és nem csálhat meg”,<sup>31</sup> a Legszenőbb Oltáriszentséget a megtevésztés eszközüül használja föl. Ezt az ellentétést az Angyali Doktor nagyon komolyan veszi, és azt feleli rá, hogy ebben a misztériumban szó sincs megtevésztésről, hiszen a külső színek (accidentis), melyekre az emberi érzések irányulnak, valóságosan jelen vannak. Ellenben az értelmet, melynek igazi tárgya a lényegi valóság maga (substantia), a hit megmenti a csalatkozástól. A hit tehát nem ellentétes az érzések tapasztalatával, csak olyan dolgokra vonatkozik, mely azoknak kompetenciáján kívül esik.<sup>32</sup> A hallásból eredő hit, melynek jótállója maga a teremtetlen Igazság, a lehető legteljesebb bizonyosságot szolgáltatja az embernek (tuto creditur). Semmi sem lehet igazabb az Igazság igéjénél (Veritatis verbo), és e kifejezés használatával Szent Tamás valószínűleg Szent Jakab apostol levelére utal (vö. Jc 1,18).

A *transsubstantiatio* után a kenyér s bor érzésekkel fölfogható külső jegyei megmaradnak ugyan, de a lényeg, vagy egy sajátos, skolasztikus kifejezéssel élve a *quidditas* az Isteni Megváltó testévé és vérévé változik. Ehhez a titokhoz csak a hit tud utat törni, ezért jegyzi meg Szent Tamás, hogy az Oltáriszentség sajátos módon a hit misztériuma (mysterium fidei), mivel értelmünk és akaratunk készséges alávetése egy érzékeinket meghaladó igazságnak kiváltképp tökéletesíti bennünk a hit természetfölötti, teológiai erényét. Annak ellenére, hogy csak a hit képes fölfogni a látható, tapintható, ízlelhető színek alatt rejtőző Isten-embert, Krisztus lényegi jelenléte igaz a mi hit-aktusunktól függetlenül is. A kenyér és bor teljes lényegének átváltozása az Üdvözítő testének és vérének lényegévé a konsekráció által *ex opere operato*, a cselekedet saját szentségi erejéből következik be. A hit mégis elengedhetetlen ahhoz, hogy részesüljünk abban, amit az Angyali Doktor a szentség lényegi tartalmának (res sacramenti) nevez, s ez nem más, mint a lélek Krisztussal való kegyelmi egyése. A klasszikus skolasztikus megkülönböztetés szerint ugyanis a Legszenőbb Oltáriszentségben három dologról beszélhetünk: a *sacramentum tantum*

<sup>30</sup> A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (a továbbiakban: KEK) 1381, ahol idézve van Szent Tamás (ST III, q. 75, a. 1), valamint VI. Pál enciklikája, *Mysterium Fidei* §1.

<sup>31</sup> I. Vatikáni Zsinat, *Dei Filius*, hittani rendelkezés, 3. fejezet: DH 3008; idézve: KEK 156.

<sup>32</sup> ST III, q. 75, a. 5 ad 2.

(csak szentségi jel) a kenyér és bor színeire utal, a *res et sacramentum* (valóság és jel egyben) Krisztus testére és vérére vonatkozik, míg a *res tantum* (a lényegi tartalom maga) a kegyelmi valóság minden további jelérték nélkül, vagyis a lelki egyesülés az Üdvözítő Isten-emberrel.<sup>33</sup> A szentség méltatlan és szentségtörő vétele esetén (például a szükséges és jól informált eucharisztikus hit hiányában) az áldozó csak az első kettőt veszi magához.<sup>34</sup>

<i>In cruce latebat sola deitas.</i>	<i>A keresztfán rejtéd isten-voltodat,</i>
<i>At hic latet simul et humanitas:</i>	<i>itt a színek rejtik emberarcodat,</i>
<i>Ambo tamen credens atque confitens,</i>	<i>de én mind a kettőt hiszem s vallhatom,</i>
<i>Peto, quod petiuit latro paenitens.</i>	<i>kérve, amit kért a bűnbánó lator.</i>

Már sok szó esett arról, hogy a Legszentebb Oltáriszentségben jelenlévő isten-emberség rejtőzködő valóság, illetve valóságos rejtőzködés. Az első versszak kapcsán azt is említettem, hogy a gyakorító 'latitas' használata talán éppen e titok minden egyes szentmisében csodásan megújuló szentségi jellegét hivatott kiemelni. A szentségi jelleg hangsúlyozása nagyon fontos, mert Szent Tamás szerint a rejtelem a szentség definíciójának szerves része. A tamási (skolasztikus) meghatározás szerint ugyanis a szentség szent titok (*sacramentum*), vagyis olyan, Krisztus által alapított, külsőleg is érzékelhető jel, amely az ember megszentelésére alkalmas belső kegyelmet egyszerre jelzi és hathatósan közli.<sup>35</sup> Egy jel, természete szerint, egyidejűleg elrejti a jelzett lényegi valóságot, ugyanakkor ki is nyilvánítja, amennyiben az embert érzékszervein keresztül elvezeti egy olyan belső tartalomhoz, amely számára nem lenne azonnal nyilvánvaló vagy tapasztalatilag hozzáférhető.

Dogmatikus szempontból ennél talán érdekesebb, hogy a rejtőzködés alanya nemcsak a megtestesült Ige istensége, hanem embersége is.<sup>36</sup> Ez azt jelenti, hogy a szentségi jelek alatt a teljes Krisztus (*totus Christus*), „test és vér, lélek és istenség” van jelen.<sup>37</sup> Szent Tamás sajátos teológiai nyelvezete szerint Krisztus teste és vére a szentség saját erejéből (*ex vi sacramenti*) van jelen az Oltáriszentségben, míg emberi lelke és istensége az ún. valóságos társulás vagy társítás

<sup>33</sup> ST III, q. 73, aa. 1–3.

<sup>34</sup> Ezt a klasszikus skolasztikus megkülönböztetést látjuk Szent Tamás előkészületi imájában a szentáldozásra, mely a Római Misszálban is megtalálható: „Da mihi, quaeso, Dominici Corporis et Sanguinis non solum suscipere sacramentum, sed etiam rem et virtutem sacramenti.”

<sup>35</sup> ST III, q. 60, aa. 1–2.

<sup>36</sup> Itt természetesen nem arról van szó, hogy Nestorius álláspontjára helyezkedvén Krisztusban két alany, azaz két személy jelenvalóságát állítom, hiszen a megtestesült Igében csak egyetlen isteni személy van (a Fiú), és kettőségről csak a természetek kapcsán beszélhetünk. Ezt az Egyházatyák úgy fejezik ki, hogy míg a Szentháromságban nincs *aliud et aliud* (az egyetlen isteni természet oszthatatlansága okán), csak *alius et alius* (a személyek hármassága), ez a megtestesülés esetében, ahol két természet egyetlen személyben áll fenn, éppen fordítva van (vö. Szent Ambrus: *De incarnationis Dominicae sacramento*. PL 16, 833D; Szent Ágoston: *Enchiridion*. PL 40, 250; Nazianzi Szent Gergely: *Ep. 101 ad Cledonium*. PG 37, 850–886; és Nagy Szent Leó, *Ep. 28 ad Flavianum*. PL 54, 771A).

<sup>37</sup> A Tridenti Zsinat határozata a legszentebb Oltáriszentségről: DH 1651 (KEK 1413).

miatt (*ex reali concomitantia*). „Mert ha bármely két dolog valódi egységben van egymással, akkor akárhol is van az egyik ténylegesen, a másiknak is ott kell lennie, hiszen amennyiben két dolog csakugyan egy, csupán az emberi értelem aktusa különbözteti meg őket.”<sup>38</sup> Krisztus emberi lelkének valóságos és természetes társulása az eucharisztikus testhez és vérhez Húsvét nagy titkának, a föltámadásnak köszönhető, amikor az alvilágra győzedelmesen alászálló lélek újra egyesült a sírkamrába helyezett romlatlan testtel. Az istenség valóságos és természetfölötti társulásának záloga pedig az egyszer s mindenkorra fölbonthatatlan személyi egység (*hypostatica unio*) Krisztus emberi és isteni természete között.

A tamási teológia egyes magyarázói között fölmerült a kérdés, hogy mivel a Fiú egylényegű az Atyával és a Szentlélekkel, vajon nincsenek-e ők is jelen „*ex reali concomitantia*” az Oltáriszentségben? Ha az isteni személyek szükségyszerű egymásban-létezése (*perichoresis, circumincessio*) folytán beszélhetünk is az Atya és a Szentlélek társult jelenlétéről, ez csak közvetett, nagyon tág értelemben vett *concomitantia* lehet. Ez gyökeresen különbözik a második isteni személy közvetlen és valóságos szentségi jelenlététől, hiszen egyedül a Fiúisten van fölbonthatatlan személyi egységben az eucharisztikus színek alatt rejtező testtel és vérrrel.

A versszak második részében utalást találunk arra, hogy a hit teológiai erénye mind belső, mind külső tettekben kifejezést nyer (*credens, atque confitens*). A hit lényegi aktusa tulajdonképpen az értelem és az akarat készséges alávétele az Isten által kinyilatkoztatott igazságoknak.<sup>39</sup> Ugyanakkor e belső elköteleződés szóval és tettel való kifejezése is, amelyet Szent Tamás megvallásnak (*confessio*) nevez, ugyanannak a természetfölötti erénynek aktusa.<sup>40</sup> Noha a hit szóbeli kifejezése nem szükséges az üdvösséghez mindenhol és minden alkalommal, bizonyos helyzetekben —például ha hallgatásunkkal Istent megfosztanánk a neki kijáró tisztelettől vagy felebarátainkat a hit üdvös szolgálatától— nem nyerhetjük el azt, amit a bűnbánó lator kért, csak ha hitünket meg is valljuk. „Hanem őrizzétek szentül szívetekben az Úr Krisztust, mindenkor készek levén megfelelni mindenkinek, aki okát kérdi tőletek azon reménységnek, mely bennetek van.” (1P 3,15)

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

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

<sup>38</sup> „Si enim aliqua duo sunt realiter coniuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse, sola enim operatione animae discernuntur quae realiter sunt coniuncta.” (ST III, q. 76, a. 1.)

<sup>39</sup> ST II–II, q. 2, a. 1.

<sup>40</sup> „Ad eandem virtutem pertinet credere et confiteri, scilicet ad fidem.” Sent. IV, d. 7, q. 2, a. 2. Hasonló megkülönböztetést találunk: ST II–II, q. 3, a. 1.

A teológiai erények kifejezett említése a himnusz negyedik strófájában jó alkalomnak tűnik a szentáldozás lelki hatásainak számbavételére. A szentségben való méltó részesedés legfőbb gyümölcse a bensőséges lelki és kegyelmi egység magával az üdvösség szerzőjével. A Krisztussal mint Fővel létesített egységen keresztül az áldozó egyszersmind a misztikus test (az Egyház) más tagjaival is kegyelmi közösségre lép. Ennél azonban lényegesebb, hogy mikor Krisztust, a teremtetlen kegyelmet és minden teremtett kegyelmek forrását magunkhoz vesszük, elsősorban megnő bennünk a megszentelő kegyelem (*gratia gratum faciens*) mértéke, de növekednek bennünk a „beoltott” vagy „belénk öntött” kegyelmek (*gratiae infusae*) —mint például a hit, a remény és a szeretet—, valamint a Szentlélek ajándékai is (vö. Is 11,2). Szent Tamás hangsúlyozza, hogy a szentáldozás méltóképpen történik meg és a lélek gyümölcsöző kegyelmi egységre jut föltámadt Üdvözítőjével, az Oltáriszentség hatásai közé sorolhatjuk a mennyei dicsőségre való eljutást is, azaz a lélek boldogító színelátását és a test dicsőséges föltámadását. Ez azonban nem történik meg azonnal; a szentáldozás csupán az üdvösség jutalmának megszerzésére ruház föl bennünket a szükséges képességgel, illetve kegyelmi erővel (*virtus*).<sup>41</sup>

A szeretet természetfölötti (teológiai vagy „beoltott”) erénye által, amelyet bennünk lángra gyújt, a szentáldozás egyben magával hozza a bocsánatos bűnök eltörlését és az ideigtartó büntetések elengedését. A Legszentebb Oltáriszentségnek nem célja a halálos bűnök bocsánatának kieszközlése; ez a bűnbánat szentségének, a szentgyónásnak kifejezett létesítő oka. Valójában, aki a lelki halál állapotában szentáldozáshoz járul, az újabb halálos bünt, mi több, szörnyű szentségtörést követ el.<sup>42</sup> Mindazonáltal, mivel az Eucharisztia ajándékában való részesedés fölerősíti bennünk a természetfölötti szeretet erényét, egyszersmind védelmet nyújt újabb halálos bűnök elkövetése ellen.<sup>43</sup> Ahhoz, hogy valaki biztosítsa a *res sacramenti* tényleges vételét az összes velejáró lelkileg jótékony hatással együtt, arra van szükség, hogy az Oltáriszentséget ne csak szentségileg, hanem mind szentségileg, mind lelkileg magához vegye. Azoknak pedig, akik valamilyen tőlük független oknál fogva akadályoztatva vannak az Eucharisztia szentségi vételében, Isten nem tagadja meg egészen annak kegyelmi hatásait, hiszen amennyiben élő hittel vágyakoznak az „angyalok kenyere” után, lelkileg részesülhetnek a szentségi kegyelmekben a szentség tényleges vétele nélkül is (ezt nevezzük lelki áldozásnak).

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

*Urunk halálára emlékeztető  
áldott Kenyér, élő, s embert éltető!  
Add, hogy éljen lelkem belőled csupán,  
s jó ízét tebenned ne veszítse szám!*

<sup>41</sup> „[H]oc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem pervenendi ad gloriam. Et ideo viaticum dicitur.” (ST III, q. 79, a. 2, *ad 1.*)

<sup>42</sup> 1K 11,27–29.

<sup>43</sup> KEK 1395.

A versszak első, dogmatikus tartalmú része szerint az Eucharisztia nem csak szentség, amelyet magunkhoz veszünk (*panis vivus*), hanem az Úr halálának életető emlékezete (*memoriale mortis Domini*). A második szempont lényege nem valami érzelgős emlékidézés, még csak nem is egy jeles történelmi esemény emelkedett hangvételű ünneplése, hanem olyan visszaemlékezés, amely egyedülálló és csak az Egyház szentségi életére jellemző. Ami a szentségi megemlékezést gyökerében elválasztja minden más megemlékezéstől, az a tény, hogy itt nem egy esemény emlékét vagy azzal kapcsolatos érzületeinket idézzük meg, hanem a valóságot magát. Amikor a szentmiseáldozat keretében megújítjuk az Úr halálának emlékét, az ő áldozata, testében és vérében, valóságosan megjelenik az oltáron. Ez a szó legszorosabb értelmében vett *re-praesentatio*, újra jelenvalóvá tévés, amelynek keretében a Megváltó Krisztus kereszten ösztört testét s könyörtelenül kiontott vérét az eucharisztikus színek alatt, szentségileg és vértelenül följajnljuk engesztelő áldozatul bűneinkért. Ez a liturgikus cselekedet éppen az Eucharisztia egyedülálló megjelenítő ereje folytán igazi és valóságos áldozattá válik.<sup>44</sup>

A szentmiseáldozat tehát nem évfordulós ünnepség, hanem lényegileg azonos Krisztus keresztáldozatával mind a följajnlott áldozat, mind az áldozatot bemutató főpap tekintetében, így az egyetlen különbség a följajnlás módozatában áll, amennyiben az vértelenül történik. Krisztus áldozatának ez nem csupán emlékezetbe idézése, hanem valódi megjelenítése is, amelynek során az Isten-ember megváltó önfelajnlásának üdvözítő ereje is szentségileg közöltetik.<sup>45</sup> A szentmise bemutatásának lényegi áldozati cselekménye kizárólag maga a *transsubstantiatio*, mert a színek kettős konszekrációjában jelenik meg a megváltó halál, avagy a test és vér elválasztása a fizikai rendben. Ez a szentségi elválasztás misztikusan megjeleníti a megtestesült Igét áldozati állapotában, és valóságosan megidézi önfelajnlását a kereszten.<sup>46</sup> Fontos azonban megjegyeznünk, hogy Krisztus valóságos (fizikai) teste, mely oltárainkon megjelenik, voltaképp a föltámadt Üdvözítő már végleg megdicsőült teste, így nem lehetséges sem elpusztítani, sem megosztani, sem bármiféle változtatásnak kiszolgáltatni. Krisztus maga nem szenved a szent színek megosztásától, hiszen jelenléte az Oltáriszentségben módbeliségét tekintve csak lényegi természetű (*per modum substantiae*).

A történelem során sok teológiai elképzelés és dogmatikus vélemény alakult ki arról, hogy a lényegi átváltoztatás alkalmával Krisztus áldozata miképpen valósul meg. A legvalószínűbb magyarázat véleményem szerint az, hogy a színek külön-külön történő konszekrációjában Krisztus testének és vérének valódi elválasztása történik meg, ami által a keresztre feszített Megváltó mint a bűnök eltörlésére följajnlott hibátlan áldozat válik jelenvalóvá. Ez a szétválasztás azonban csak a szentségi rendben történik meg, ezért Krisztus föltá-

<sup>44</sup> DH 1740, 1751.

<sup>45</sup> ST III, q. 61, a. 1, *ad* 3.

<sup>46</sup> 1K 11,26.

madott és megdicsőült teste, amely szerint „fölment a mennybe, és az Atya jobbján ül”,<sup>47</sup> nem szenved semmilyen fogyatkozást. Ez természetesen nem érinti a Krisztus kereszttáldozata és a szentmiseáldozat között fönnálló lényegi azonosságot. Bár e két valóság számszerűleg és logikailag különbözőnek tűnik (Suarez), a lényegét érintő megfelelésük biztosítva van azáltal, hogy egy és ugyanazon örök főpap ajánlja föl (ténylegesen és nem csak virtuálisan) ugyanazon céllal ugyanazt a makulátlan és Istennek kedves áldozatot. Az egyetlen különbség abban mutatkozik, hogy ezúttal a följajlás vértelen, sajátosan szentségi módon történik.

Ami a stófa második felében olvasható, lelki természetű kérést illeti, ez az egyetlen hely, ahol az *Éneklő Egyházban* közölt fordítást helyesbíteni vagyok kénytelen. Még ha a latin „mens” kifejezést (egyébként helyesen) a ‘lélek’, és nem az ‘elme’ vagy ‘értelem’ szavakkal fordítjuk is — ami egyébként az első versszakban említett szemlélődés (contemplatio) fényében nem lenne teljesen alaptalan —, a „sapio” ige kifejezetten szájjal való ízlelésre utaló fordítása félrevezető. Bár a „szája íze szerint való”, vagy „keserű szájjal” kifejezések jelzik, hogy itt nem föltétlen tényleges kóstolgatásról, hanem inkább a lélek vagy elme örömteli fontolgatásáról van szó, ezt a száj említése mindenképpen tompítja. Véleményem szerint (bár tudom, hogy prozódiailag ez lehetetlen) az „Add meg lelkemnek, hogy belőled éljen / és téged mindig gyönyörrel ízleljen”, vagy valami ehhez hasonló szerencsésebb lenne. A *sapere* nagyon sokoldalú szó: az ízlelőbimbók tevékenységén túl jelez megismerést, megértést (összhangban a „contemplatio” és „mens” szavakkal), ugyanakkor hordozza a „kedvét leli valamiben” jelentéstartalmát is (pl. „nil parvum sapit” — ‘nem leli örömet alantas dolgokban’).

*Pie pellicane, Iesu, Domine,*

*Me immundum munda tuo sanguine:*

*Cuius una stilla salvum facere*

*Totum mundum quit ab omni scelere.*

*Kegyves pelikánom, Uram, Jézusom!*

*Szennyes vagyok, szennyem véreddel mosom.*

*Elég volna egy csepp, hogyha hullna rá:*

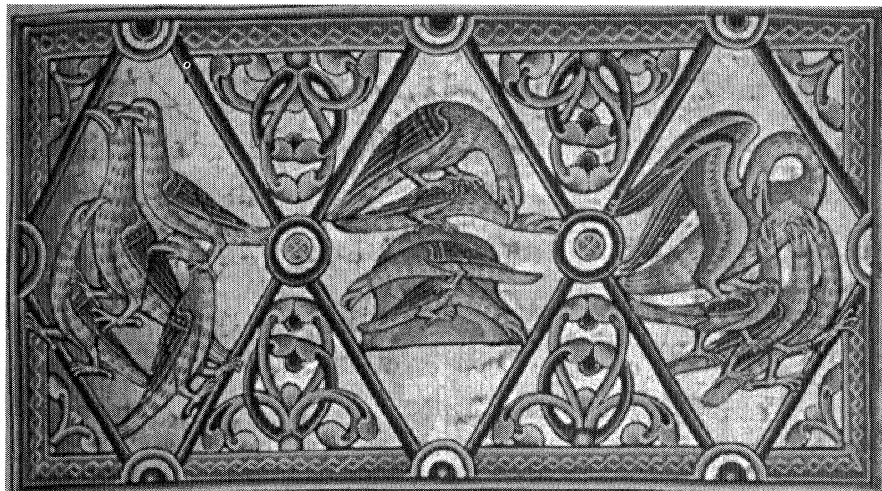
*világ minden bűnét meggyógyítaná ...*

A himnusz e hatodik versszakában fölcserélődik a dogmatikai és lelki természetű kijelentések eddig megszokott sorrendje, hiszen előrekerült a megváltás után szomjazó lélek kiáltása: „Engem, tisztátalant, moss meg véredben!” Érdekes a Krisztus és a pelikán között föllállított hasonlat is, hiszen Szent Tamás összesen két más helyen említi meg ezt a madarat, és egyszer sem pozitív összefüggésben. Először az Izaiás próféta könyvéhez fűzött kommentárjában beszél a pelikánról mint visszataszító madárról, amely egy szörnyű prófécia beteljesedése után uralkodni fog a földön.<sup>48</sup> Másodszor pedig az ételt csőre alatti bőrszakban gyűjtő állatot a mohó és telhetetlen fösvénység szimbóluma-

<sup>47</sup> „Quicumque”: DH 76.

<sup>48</sup> „... et possidebunt, quasi sine timore, onocrotalus, idem quod pellicanus; ibis, avis serpentibus inimica.” *Super Isaiam*, cap. 34 (Is 11).

ként tárgyalja.<sup>49</sup> Mindazonáltal kétségkívül Szent Tamás is tudatában volt annak, hogy a középkori közfelfogás, többek között a Zsoltáros szavára való tekintettel („Hasonló lettem a pusztaság pelikánjához” [Ps 101,7]), a madarat Krisztus szimbólumának tartotta, mivel a fiókáit saját „torkából” etető állatról azt hitték, hogy csőrével fölszakítja saját mellkasát, hogy a kicsorduló vérével táplálja fiókáit.<sup>50</sup>



Az „una gutta sanguinis” kifejezés többször is előfordul Szent Tamásnál, amikor utalást tesz Clairvaux-i Szent Bernát azon kijelentésére, hogy ugyan Krisztus egyetlen apró csepp vére is elegendő lett volna a világ megváltására, ő mégis

<sup>49</sup> „Onocrotalus autem avis est in partibus orientis, longo rostro, quae in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit, et significat avaros, qui immoderata sollicitudine vitae necessaria congregant.” (ST I-II, q. 102, a. 6, ad 1.)

<sup>50</sup> Erről a fölfogásról megannyi, a középkorban népszerű „Bestiarium” beszél. Ennek egyik legkiválóbb példája az Aberdeen University Library-ban őrzött, 1200 körül Angliában írt és illusztrált kódex, amely a következőket írja a pelikánról: „De pellicano. Similis factus sum pellicano solitudinis. Pellicanus Egiptiaca avis est, habitans in solitudine Nili fluminis, unde et nomen sumpsit. Nam Canopus Egyptus dicitur. Amatorum (*sic*) est nimis filiorum. Qui cum genuerit natos et ceperint crescere, percuciant parentes suos in faciem. Sed parentes repercutientes eos occidunt. Tercia vero die mater eorum percuciens costam suam aperit latus suum et incumbit super pullos suos et effundit sanguinem super corpora mortuorum, et sic suscitavit eos a mortuis. Mistic pellicanus significat Christum, Egiptus mundum. Pellicanus habitat in solitudine, quia Christus solus de Virgine dignatus est nasci sine virili copulatione. Est autem solitudo pellicani, quod immunis est a peccato, sic et vita Christi. Hec avis rostro suos pullos occidit, quia verbo predicationis incredulos convertit. Super pullos suos flere non desinit, quia Christus cum resuscitaret Lazarum, misericorditer flevit. Et sic post tres dies sanguine suo pullos vivificat, quia Christus proprio sanguine suo redemptos salvat. Moraliter autem per pellicanum intelligere possumus non quemlibet iustum, sed a carnali voluptate longe remotum. Per Egyptum, vitam nostram ignorantie tenebris involutam. Egyptus enim tenebre interpretatur.” (Ms. 24, fol. 35<sup>r</sup>) A szövegbe illesztett kép is innen származik. A teljes lap megtekinthető a világhálón (<http://www.clues.abdn.ac.uk/bestiary/comment/35r.hti>).

bősséggel öntötte ki értünk drága véré a kereszten.<sup>51</sup> Ehhez hozzátehetjük, hogy a kereszthalálnak és az azt szentségileg, de valóságosan megjelenítő szentmise-áldozatnak nem egyszerűen a megváltás volt a célja. A keresztfán bemutatott áldozatnak, amelyet minden egyes misében megújítunk a templom oltárán, alapvetően négy célja van: 1) a mennyei Atya imádása és megdicsőítése (adoratio); 2) az Istennek kijáró méltó hálaadás (gratiarum actio); 3) a világ bűneiért való vezeklés, bűnhődés, engesztelés és elégtétel (expiatio, propitiatio, reconciliatio et satisfactio); és végül 4) a közbenjáró könyörgés (impetratio), melynek lényege, hogy az élők és holtak érdekében Istenhez fölterjesztett kérések meghallgatásra találjanak.<sup>52</sup>

Az „egy csepp vér” elégtételének említése folytán óhatatlanul fölmerül a szentmiseáldozat hathatosságának kérdése, még akkor is, ha ezt így részleteiben Szent Tamás maga nem tárgyalta. Mivel mind a fölajánlott áldozat, mind a fölajánló főpap Krisztus maga, a misén bemutatott eucharisztikus áldozat közvetlenül és csalhatatlanul, *ex opere operato* (a szentség saját erejéből) az imádás és hálaadás végtelen értékű aktusát valósítja meg. Közvetlen és csalhatatlan következménye továbbá az ideig tartó büntetések *ex opere operato* elengedése, ez azonban nem mindig maradéktalan; az élőknél ezt némileg befolyásolja a lelki fölkészültség (dispositio), a tisztítóútban szenvedő halottak esetében azonban ez haladéktalanul megtörténik (legalább részlegesen). A szentmiseáldozat közvetlenül kiszekély bizonyos lelki és evilági javakat is, bár ez csak bizonyos föltételek mellett valósulhat meg. Az ilyen természetű javak jobbra *ex opere operantis* következnek az áldozatból, vagyis a szentmisét bemutató celebráns és a misén résztvevő gyülekezet odaadó imáin és kegyes vallási gyakorlatain keresztül.

Az áldozat saját, lényegi értéke, mindaz a méltóság és kegyelmi erő, ami az áldozatból magából fakad, valójában végtelen. Ami az imádást és a hálaadást illeti, az áldozat külső értéke (amennyiben az áldozati cselekedetet és hatásait önmagukban szemléljük) ugyancsak végtelen. Ha azonban az áldozat engesztelő és közbenjáró szerepét vizsgáljuk, a külső érték azon szükségszerű korlátok miatt véges, amelyeket az emberi természet és lelki dispoziciók jelentenek. Az áldozat gyümölcseinek azokat az engesztelő és közbenjáró hatásokat nevezük, melyeket az áldozat *ex opere operato* „terem meg”. Az általános kegyelmi gyümölcs a celebráns szándékától függetlenül az egyetemes Egyház javára szolgál. A különleges kegyelmi gyümölcs hasznélvezői azok az élő vagy e világból már elköltözött lelkek, akikért a szentmiseáldozatot ténylegesen bemutatják. Végül a személyes kegyelmi gyümölcsök azoknak vannak hasznára, akik az adott miseáldozatot bemutatják, vagy azon hívőként, a megfelelő lelki indíttatá-

<sup>51</sup> „Bernardus dicit, quod minima gutta sanguinis Christi suffecisset ad redemptionem humani generis.” (*Quaestiones de quodlibet* II, q. 1, a. 2 sc. 2; Sent. III, d. 20, q. 1. a. 1.). Itt az Angyal Doktor a himnusszal ellentétben nem a „stilla”, hanem a „gutta” szót használja, és amikor Bernátra utal, valószínűleg az Énekek Énekéhez írt kommentárt idézi (*Sermones in Cantica canticorum*, Sermon. XXII, 7. PL 183, 881B).

<sup>52</sup> *Mediator Dei*, XII. Piusz enciklikája a szent liturgiáról (1947. november 20.), §§71–74.



sok mellett részt vesznek. Általános érvényű megállapítás, hogy a kegyelmi gyümölcsök tulajdonítása, birtokba vétele (appropriatio) nagyban függ azon lelkeknek alkalmas és illő fölkészülésétől, lelki hajlandóságától, akikért a szentmiseáldozatot följánlják, vagy akik ezt följánlják önmagukért és szeretteikért.

<i>Iesu, quem velatum nunc aspicio,</i>	<i>Jézus, kit csak rejtve szemlélhetek itt!</i>
<i>Oro, fiat illud, quod tam sitio,</i>	<i>Mikor lesz, hogy szomjas vágyam jóllakik?</i>
<i>Ut te revelata cernens facie,</i>	<i>Hogy majd fátyol nélkül nézve arcodat,</i>
<i>Visu sim beatus tuae gloriae. Amen.</i>	<i>leljem szent fényedben boldogságomat! Ámen.</i>

Szent Tamás himnuszának utolsó versszaka szerint a végső cél (terminus ad quem), amelyre a Legszentebb Oltáriszentség krisztusi megalapítása, liturgikus kultusza és az Egyház által nemcsak bátorított, de parancsolt magunkhoz vétele irányul, nem más, mint a lélek üdvössége, a mennyei dicsőségben és boldogító színelátásban való végső és végérvényes részesülés. Ebben a távlatban önkéntelenül is fölmerül a kérdés: vajon szükséges-e az Eucharisztia az üdvösségre? Szent Tamás azt válaszolja, hogy az Oltáriszentség bizonyos értelemben mint hathatós eszköz és a lelki élet beteljesedése minden embernek szükséges az üdvösségre. Ez nem a szentség tényleges, fizikai vételére vonatkozik, hanem a szentség lényegi tartalmára (res tantum sacramenti), vagyis a Krisztussal való kegyelmi egységre, amelyet a szentség vételére irányuló, legalább bennfoglalt vágyakozás is megadhat.<sup>53</sup> Az értelmi megkülönböztetés képességét még nem birtokló gyermekek számára természetesen a szentáldozás még ilyen értelemben sem szükséges. Számukra a lelki áldozás, avagy a Krisztussal való lelki egyesülés szükséges, melyben az Egyház szándéka által részesülhetnek.<sup>54</sup> Mindazoknak azonban, akik már eljutottak értelmük használatára, az Egyház rendelkezése szerint kifejezetten szükséges az üdvösséghez a Legszentebb Oltáriszentségben való részesedés legalább évente egy alkalommal, a húsvéti időben.<sup>55</sup>

### Összegzés

Ha most, a szöveg részletes elemzése és dogmatikai kifejtése után visszatérünk e tanulmány legelső kérdéséhez, a himnusz tamási szerzőségének problémájához, akkor elsősorban filológiai vagy stilisztikai érvekre alapozva arra a következtetésre éreznénk hajlamot, hogy az „Adoro te devote” nem az Angyali Doktor szerzeménye. A himnusz számos kifejezése (pl. deficit, stilla) és képi hasonlata (pelikán) szokatlannak tűnik a Szent Tamás más műveiben használt

<sup>53</sup> ST III, q. 73, a. 3.

<sup>54</sup> *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*. Kiadta Jacques Dupuis. Alba Jouse, Staten Island NY 1996. §§1540–1544. Lásd még DH 1730, 1734.

<sup>55</sup> A IV. Lateráni Zsinat határozata és az Anyaszentegyház parancsolata: DH 812.

nyelvezethez képest.<sup>56</sup> Ez azonban a filológiai szempontból oly alapos L. J. Lauand-nak sem jelent egyértelmű bizonyítékot. Lauand rámutat arra, amit Szent Tamás maga írt a *Summa Theologica* legelső és bevezető kérdésében a teológia mint szent tudomány természetéről, tárgyáról és eszközeiről.<sup>57</sup> A költészet és teológia két különböző szellemi elfoglaltság, ezért különböző stílust is követelnek meg. Ezentúl nyilvánvaló, hogy egy költő verstani vagy érzelmi okok miatt olykor módosíthatja megszokott nyelvezetét és szókincsét.<sup>58</sup>

Ami a teológiai tartalmat illeti, úgy tűnik, hogy a himnusz nem egyszerűen kiválóan alkalmas Szent Tamás Eucharisztia-tanának részletesebb kifejtésére, nem csupán kézenfekvő hivatkozási alap egy tomista teológus szentségtani fejtegetéseire, hanem híven is tükrözi az Angyali Doktor ide vonatkozó gondolatait. Annak ellenére, hogy egy istentiszteleti használatra szánt áhítatos éneknek ez tulajdonképpen nem feladata, az „Adoro te devote” teológiai szempontból is módszeresen, tudatosan építkezik, tükrözve ezzel azt a gyönyörű és nagyszerű rendet,<sup>59</sup> amely kiművelt szerzője fejében uralkodott.

A szemlélődés mint elsőrendű szellemi istentisztelet gondolatát végeredményben úgy tekinthetjük, mint amely megadja a himnusz költői és tartalmi foglatát. Az ének első strófája a hit által informált szemlélődés szükségességével és elkerülhetetlen korlátaival szembesít bennünket (te contemplans totum deficit). A lélek még csak „tükör által, homályosan” (1K 13,12) szemléli a külső jelek alatt (sub figuris) rejtőző istenség nagy titkát. Ám miután értelmével lelkileg és szájával testileg is megízlelte a megtestesült, üdvözítő igazságot, zálogát kapja annak, hogy e földi zarándokútja végén leplezetlenül (revelata cernens facie) szemlélje Isten dicsőségét. „Mi pedig mindnyájan fedetlen arccal szemlélvén az Úr dicsőségét, ugyanazon képmássá fogunk átváltozni dicsőségről dicsőségre az Úr Lelke által.” (2K 3,18) A szemlélődés, amely kezdetben még a lélek elgyengüléséhez vezetett (totum deficit), az utolsó versszakban már mint a mennyei boldogság kifogyhatatlan forrása jelenik meg.

<sup>56</sup> Az általam említett szokatlan kifejezéseken kívül, még más nyelvi nehézségeket is felsorol L. Jean Lauand, „¿Es Santo Tomás el autor del Adoro te Devote?” című cikkében (<http://www.hottopos.com/mirand8/devote.htm>). Ilyenek pl. a „latro paenitens”, „intueor plagas” és „cernens facie”.

<sup>57</sup> ST I, q. 1, a. 9 ad 1.

<sup>58</sup> „Dicit exaudivit et dilatasti vel quia forte metrice factus est Psalmus, ubi oportuit mutari constructionem propter metrum; vel quia per modum orantis, ubi ex diversis affectibus mutat homo loquendi modum.” (*Super Psalmos* 4, 1)

<sup>59</sup> Egyáltalán nem légből kapott gondolatokban uralkodó rendezettség, vagy általában a rendet a „gyönyörű” jelzővel illetni. Szent Tamás esztétikájának legfőbb alapelve, hogy a szépség három fő vetülete a sértetlen teljesség, a rendezett arányosság és a világosság: „Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.” (ST I, q. 39, a. 1.) Erről bővebben: Jacques Maritain: *Art and Scholasticism. With other essays*. Charles Scribner's Sons, New York 1930. Ez a kiváló munka elérhető angolul az interneten is (<http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/art.htm>). A témában alapvető munka még: Umberto Eco: *The Aesthetics of Thomas Aquinas*. Harvard University Press 2002.