

PETER HENRICI

Eucharisztia és ekkleziológia a modern gondolkodás tükrében

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

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

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

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

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

1.

Az átlényegülésbe (*transsubstantiatio*) vetett hittel szemben felsorakoztatott ellenvetések a XVII. és a XIX. század között születtek. Úgy látszik, részint a modern tudományok születésének tulajdoníthatók, amelyek átalakították a bennünket körülvevő világ érzékelését. Az „eucharisztikus fizika” problémái csak a felszínét, a látványos részét mutatják ennek a mélyreható változásnak¹

1.1. Ha hinni lehet a Pietro Redondi által a Hittani Kongregáció levéltárában felkutatott dokumentumnak és az ezt körülvevő, általa rekonstruált történetnek², Galileit, a modern tudományosság alapító atyját eucharisztikus eretnekséggel is vádolták. A vád lényegileg arra vonatkozott, hogy ő tagadta az érzékelhető tulajdonságok objektív realitását – tárgyilagos valóságát –, amit mi másodlagosaknak nevezünk (ti. a színek, a hangok, az illatok, az ízek, a hőmérséklet). Ezek – mondta ő – csak szubjektív benyomások, hasonlatosak a csiklandozáshoz, amelyet a test csak bizonyos részein érez, és ami nincs meg a csiklandozó tollban. Egyedül a mennyiség létezik a maga tulajdonságaival, mint a nagyság, a forma és a mozgás, egyszóval ami a matematika tárgya.

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

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

² Pietro REDONDI, *Galilei eretico*, Torino, Einaudi, 1983.

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

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

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

Az érzékelhető világ elvesztése, vagy még pontosabban a mi bizalmunk elvesztése az érzékeink által fölfogottak elvesztésével megmagyarázható,

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

⁸ Maurice BLONDEL, *Une énigme historique*. Le „Vinculum substantiale d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur, Paris, Beauchêne 1930, pp. VII–VIII.

⁹ Op. Cit., p. 118.

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

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

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

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