

MÁTÉ-TÓTH András

AZ EUCHARISZTIA TEOPOLITIKÁJA KELET-KÖZÉP-EURÓPAI ASPEKTUSOK

Az Eucharisziáról általában teológiai szövegek környezetben értekeznek a szerzők.¹ Elsősorban az illető egyház tanításának forrásaira, a Bibliára, normatív kijelentéseire és a teológiai iskolák értelmezési árnyalataira koncentrálnak. Az Eucharisztia ugyanakkor közösségi ünnep, közösségi történet, amelynek nem csak teológiai dimenziói vannak, sőt nem csak a privát ájtatosság számára jelentős, hanem szociológiai és politológiai dimenziói is. Amint a zárandoklatoknak vagy a Mária-ájtatosságoknak van legitím társadalomtudományos megközelítése, úgy az Eucharisztia ünneplésének is lehet. S itt nem csak arról van szó, hogy milyen társadalmi összetételű az ünnepben részt vevő közösség, s milyen politikai közegben zajlik az ünnep, hanem ennél többről is. Arról a szemléletről, amely az kereszténység és az egyházak számára az Eucharisziáról való tudás alapján befolyásolja a kereszténység jelenlétét a társadalomban. Az Eucharisztia a keresztény felfogásban nem csak csúcsa az Istennel való egyéni és közösségi találkozásnak, hanem forrása is. A hit szerint a belőle az élet forrása fakad, s ez a forrás a hívek és az egyházi közösségek számára egyaránt cselekvés-orientációt jelent. Egyszerűen fogalmazva: az Eucharisztia valósága társadalmi és politikai valóságot alakít. Tanulmányomban ennek jellegzetességeiről próbálok néhány jelzésértékű állítást tenni, abban a reményben, hogy ezek a néprajzi, kulturális antropológiai és teológiai kutatásokat inspirálhatják.

Eucharisztia és politika Kelet-Közép-Európában

Az Eucharisztia társadalmi-politikai dimenzióinak tárgyalását néhány általános megállapítással kezdem. A szentmisét ünneplő közösség összetétele nem reprezentálja annak a közösségnek a demográfiai összetételét, amelyben ünneplik. A városokban egyáltalán nem, a falvakban is aligha. A vallásszociológiai vizsgálatok és az általános tapasztalat szerint is a szentmisére inkább idősebb nők járnak, illetve kevésbé idősebb férfiak, valamint 14 éves kor alatti gyermekek, egy, ritkábban két szülő vagy nagyszülő kíséretében. A 18 és 55 közötti korosztály kifejezetten alul reprezentált. Am ha az idősebb generációban vizsgáljuk a templomba járókat és nem járókat a más felekezetűeket és a nem-hívókat leszámítva, könnyen találni személyeket és családokat, akik valamely politikai okból nem vesznek részt a szentmisén. Léteznek hagyományos kirekesztések is romákkal vagy más kisebbségekkel szemben, melyek gyakorta nem reflektált hagyományokra vezethetők vissza.

1 A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban című projekt támogatta.

A hívó közgondolkodásban persze az Eucharisztia és politika egymást kizárónak tűnnek. Az elkötelezett katolikusok az Eucharishtiában és annak ünneplésében elsősorban az Istennel való találkozást keresik és élik át. Belépvén a templom szent terébe, egyben kilépnék a profán térből. Az Isten valóságos jelenlétéhez való odaforduláshoz mintegy magától értetődően tartozik a „világtól” történő elfordulás. Az Oltáriszentség előtt térdeplő szerzetesnővérek emblematisztikus figurája kétszeresen is aláhúzza az odafordulás és az elfordulás egyértelműségét és kizárólagosságát. A szerzetesek fogadalmak és közösségük révén radikálisan elkülönülnek a profán világtól, s ebben az egzisztenciális odaadottságban végzik adorációjukat. A latin *adoratio* kifejezés a szájjal (*os*) latin főnévre vezethető vissza, a szerelmes csókot és a legfelsőbb hatalom odaadó elismerését jelenti: elveszítve, letéve, hátrahagyva mindent és egészen odaadottan a másiké lenni. Budapesten az Örökimádás templom és az odahívott szerzetesnővérek jelenítették meg e vallási gesztus folyamatosságát. Az Üllői úton folyik a zajos élet, ahonnan beléphet az ember a templom csöndjébe, megkísérelni és kifejezni odaadásának szándékát.

Azonban éppen az Örökimádás templom és még inkább az „örökimádó” nővérek története kitágítja az elkülönülés és a szent áhitat kegyességi horizontját és összekapcsolja a politikával. A nővéreket, pontosabban az 1857-ben alapított Mária Misszionárius Rend (*Societas Mariae Reparatricis*) szerzeteseit Kanter Károly hívta meg Magyarországra, hogy az Örökimádás templomban végezzenek folyamatos szentségimádást. A rend tevékenységét a kommunista hatalomátvétel 1950-ben megakadályozta, s az örökimádás fonalát csak 1990-től vehették fel újra a nővérek. Nem csak szimbolikus értelemben, hanem a kommunista politikai hatalom és az egyetemes szeretet isteni hatalma közötti valóságos összeférhetetlenséget mutatja ez a történet. Isten és a vallás jelentették a totális diktatúra számára a legnagyobb provokációt. Az Eucharisztia elé boruló, a benne jelenlévő Istent Úrként imádó nővérek, a keresztény egyház egészének nem pusztán vallási, hanem egyben politikai opcióját is kifejezik. A legfőbb parancs feltétlen prioritását demonstrálják a monstancia előtt: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és minden erődből!” (Mt 22, 37) Maga a *mostrantia* latin kifejezés megmutatás ígéből származik, az Oltáriszentség őrzésére és felmutatására szolgáló liturgikus eszköz. Bármennyire is elkülönülnek tehát az örökimádó nővérek a világtól, a templom szent terében jelenlétükkel és imáadásukkal a világot, a társadalmat emelik Isten elé. Adoráló gesztusukkal Istent tanúsítják az ember, a világ felé.

Az Eucharisztia, mint liturgikus történet és mint valóságos jelenlét számos további politikai dimenzióval rendelkezik, melyek közül néhány kifejezetten Közép-Kelet-Európára jellemzőt érdemes számba venni. A térség országainak szovjet okkupációját követően a szentmisére járás hitvallásnak számított, és számos veszélyt rejtett magában. A kommunista párt tagjainak eleve tiltva volt a templomba járás, de a pedagógusok is jól tették, ha tartózkodtak tőle. A vallás és egyházüldözés korszakában a társadalmilag támogatott rutinból a hit rizikót és veszélyt is vállaló döntésévé vált átlépni a templom küszöbét. Vérmérséklettől, elkötelezettségtől, munkakörétől és település nagyságtól függött, hogy a hívek milyen egyéni stratégiát alakítottak ki. Voltak, akik a kora reggeli misére jártak, mert akkor még a titkosrendőrök talán alszanak. Voltak, akik a szomszéd városba jártak át, ahol talán kevésbé ismerik őket. Voltak, akik csak a külföldi rádiócsatornákon közvetített misét hallgatták otthon. Csehszlovákiában, ahol a magyarországinál sokkal szigorúbb és következetesebb volt az egyházüldözés az Eucharisztia ünneplése

gyakran magánlakásokban történt, ahol találkozhattak az illegálisan működő szerzetesek és papok azokkal a hívekkel, akik bármilyen okból nem vállalhatták a nyilvános istentiszteleteken való részvételt. Voltak lakások, ahol az Eucharisztia őrzésére a falra függesztett kép hátuljára szerelt selyemtáska szolgált, s az ott lakó titkos szerzetesnővérek kórházi ápolónőként dolgozva áldoztatták a betegeket. Az ifjúsági közösségek vadregényes helyekre kirándultak, s ott, a szabadban, liturgikus öltözék elhagyásával bemutatott szentmisén vettek részt, mert egyetemistaként veszélyes lett volna másképpen. Börtönben lévő papok szőlőszemekből nyert cseppekkel és közönséges kenyérral miséztek, néha egymás testét alakítva oltárrá. Ukrajna görögkatolikus papjai félreeső falucskákban faskamrában mutatták be a szent liturgiát, az énekeket éppen csak maguk elé mormolva. S még így is ezrek estek a KGB áldozatául.

Ezek és az ehhez hasonló sajátos körülmények erőteljes kontúrokkal mutatják az Eucharisztia beágyazottságát a mindenkori társadalmi és politikai viszonyai közé. Az ünneplő közösség a társadalomba tartozóan, az általánostól eltérő gyülekezéssel alternatív felfogást követve, alternatív csoportot hoz létre, amelynek különbözősége a társadalom többi csoportjaitól és ezek felfogásától elsősorban a vallás- és egyházüldözés idején válik szembeötlővé. A szociológia klasszikusainál az „egyház” meghatározásának szerves eleme az, hogy az egyház tagjainak felfogása és magatartása nem különül el kifejezetten a társadalométól. Már csak azért sem, mert Max Weber vagy Ernst Troeltsch idején Németországban nagyjából mindenki valamely keresztény egyház tagja volt. Amikor egyházat mondtak, társadalmat mondtak. A szekták szociológiai jellemzője a társadalom általános értékeivel való szembenállás és a társadalomban magától értődő szokások helyett az alternatív magatartás. A Kelet-Közép-Európai tapasztalat a kommunista hatalomátvételtől kezdve az egyház tagjai számára szociológiai értelemben (!) szektás viszonyokat teremtettek, az Eucharisztia e szektás viszonyok között volt a keresztény közösségi ünneplés és az egyéni adorációs áhítat középpontja.

A rendszerváltást követően alapjában változott a helyzet a szentmisére járás vonatkozásában. Megszűntek a tiltások, még ha meg is maradtak a tiltásokból fakadó távolmaradási szokások.² Sőt esetenként a korábban távolmaradtak a leg-sűrűbben járók közé zárkóztak. A lapszik, akik politikai okokból az előző rendszerben elhagyták a szentmiselátogatást, s most visszatértek, az ő befogadásuk a hűségeselek közé, akik a korábbi korszakban vállalták a szentmisére járással kapcsolatos esetleges veszélyeket, egyfajta politikával színezett döntés is volt. A visszafogadásról csak helyenként zajlott vita az egyházközösségek berkeiben, általános rendelkezés híján a közösségek maguk döntöttek, leginkább hallgatólagosan elfogadva az új helyzet következményeit.

Ennél sokkal inkább jelentett változást, hogy bizonyos pártok az egyház és a kereszténység támogatását politikai programjuk és stratégiájuk hangsúlyos elemévé tették. Prominens képviselőik pedig – különösen nagyobb nemzeti és egy-

2 Hasonlóan változott a búcsújárások jellege is. МОHAJ Tamás a Csíksomlyói búcsúval kapcsolatosan jegyzi meg: „1990 után nem alaptalanul beszélhetünk a búcsújárás új korszakáról. Ezt kétségtelenül kifejezi, hogy Csíksomlyót egyre inkább nemzeti kegyhelyként emlegethetjük.” Vagyis ami az 1949-1990-ig tartó korszakban kényszerűen jellemezte a búcsújárást, az elemi erővel változott meg a rendszerváltást követően, s domborította ki a búcsúnak a nemzeti identitást erősítő jellegét, ami a szó szoros értelmében politika. (2009), 8.

házi ünnepeken – részt vettek szentmisén, az első padokban ülve. Az egyházi vezetőség és a plébániák kezdetben egyértelmű örömmel nyugtázták az új politikai helyzet adta lehetőségeket, s úgy remélték, hogy a politika az általuk is vallott és kívánt értékek támogatójává válik. Később fellazult az értékshinkron egyértelműsége, s a közösségeken belül feszültséget teremtett a politikai célok és tettek támogathatóságáról való véleménykülönbség. E tekintetben sincsenek általános rendelkezések, így a plébánosok és képviselő testületek a maguk hitérzékére és politikai bölcsességére hagyatkozva kezelik az egyház és a politika közötti térszabályozás aktuális kérdéseit. A sajtóban újra és újra heves vitákat kiváltó téma az egyházi szereplők politikai állásfoglalásai, különösen akkor, ha azok a szentmiséhez kapcsolódva vagy akár csak a templomban hangzanak el.

Ezek a nagy vonalakban vázolt trendek és pusztán utalással jelzett események igazolják az Eucharisztia és az Eucharisziát ünneplő közösség társadalmi és politikai beágyazottságát.

Általánosabban tehát a szociológiai vagy politológiai megközelítés egyrészt abból indul ki, hogy az istentisztelet közösségének vannak belső szabályai, amelyek segítségével a közösség mint társadalom működik. Ebben az értelemben megkülönböztethetünk lokális, regionális és globális társadalmat, párhuzamosan a helyi és egyetemes szabályokkal. A közösségen belül a hatalom és a funkciók elosztása szintúgy értelmezhető társadalomtudományi megközelítésben, miközben az egyház saját értelmezése szerint ezek a dimenziók az egyházjog illetékességébe tartoznak. Másrészt az istentisztelet közösségei egy nagyobb közösség részeként ünneplik az Eucharisziát. A közösségek között hasonlóságok és jellegzetes különbségek vannak, melyek szociológiai szempontból kutathatók és értelmezhetőek. A szociológia klasszikusai saját elméleteiknek megfelelően különbséget tettek a vallási és nem vallási közösségek között, miközben reflektálva vagy anélkül a vallási közösségekbe beleértették az Eucharisziát ünneplő közösséget is. A vallási közösségek tipológiai kezdetben az egyház és a szekta típus között tettek különbséget, később ez a kétosztatú tipológia kiegészült a denomináció és a kultusz, valamint Yinger elméletében még további formációkkal. A különböző típusú vallási közösségek egymástól részben eltérő módon szerveződnek és viszonyulnak az őket körülvevő társadalomhoz. A szociológiában az „egyház” szinkronban van a társadalommal, míg a szekta szemben áll vele. Nem szükséges kitérni a vallási közösségek és a társadalom viszonyrendszerének különböző elméleteire, ugyanis az Eucharisztia politikai dimenzióinak szociológiai értelmezése szempontjából itt csupán az lényeges, hogy a társadalom felől nézve az egyházi közösségek politikai tényezők, s a társadalom kutatásával és értelmezésével foglalkozó szociológia a saját logikája szerint értelmezi a vallási közösség adatait és jellegzetességeit. A szociológiai és a teológiai megközelítés között nem fokozati különbség van, miszerint a szociológia csak bizonyos mértékben lenne képes megérteni az egyházat és annak közösségeit, a teológia viszont teljességgel. A két megközelítés közötti különbség az elméletek, a módszer és a célkitűzés területén mutatkozik meg. A szociológia elméletei a társadalom megértését célozzák, módszerei megfigyelésen, összehasonlításon, statisztikai és egyéb elemzéseken nyugszanak, célja pedig a társadalom értő bemutatása. A teológia az Isten és az ember közötti kommunikáció elemzésével foglalkozik, s ebből kiindulva, erre alapozva érti meg, fejt ki az egyház tanítását hűséggel a normatív kijelentésekhez és kreatívan alkalmazva az adott kor nyelvezetét és gondolkodásmódját. A szociológiának a folya-

matok elemzése és értelmezése során tekintetbe kell vennie az adott közösségek autointerpretációját, anélkül, hogy reflektálatlanul átvinné azt. A teológiának pedig figyelembe kell vennie kiemelten is az egyháztan és a pasztorális témakörökben a társadalomtudományok eredményeit, anélkül, hogy kritikátlanul magáévá tenni azok elméleteit vagy megállapításait.³

Amikor az Eucharisztia és az azt ünneplő közösség politikai dimenzióiról beszélünk nem csupán arról van szó, amit a társadalomtudomány az egyházban politikainak tekint, hanem arról is, amit az egyház a szentségben magában és a liturgiában a világ, a társadalom átforgalmazásaként ért és szándékol.

Teopolitikai opció

Az Eucharisztia egyrészt emlékezés, másrészt esemény. Emlékezés Krisztus áldozatára, amely a megváltást hozta az egész emberiség számára. Valamint esemény is, amely révén Krisztus valóságosan jelenvalóvá válik a szentmisében. Valóságos jelenléte kétszeres: egyrészt mint az áldozatot bemutató Főpap, akit a miséző pap képvisel, másrészt a szentségben üdvözítő tetteinek összessége aktuálisan jelen van. Az áldozat egyszerre Isten megismerése, amint Jézus Krisztusban az Atya kinyilatkoztatta magát, másrészt pedig átváltozás, a kenyér és a bor, vagyis az élet, az egyén és a közösség átváltozása, amit Krisztus kegyelmével lehetővé tesz. Szent Ágoston így fogalmaz a rá jellemző töménységgel és nyelvi leleménnyel: „Legyetek, amit láttok és vegyetek, amik vagytok.” (Serm 272)

Az Eucharisztia tehát az egyház liturgiájának és egész életének centrális eseménye, vagyis magát a szentmisét nem megfelelő úgy értelmezni, mintha egy papi cselekmény lenne csupán, amely révén előállítódik a szentség, amelyet a hívők saját lelki üdvösségük érdekében magukhoz vesznek. Az ilyen hozzáállást Karl Rahner a hitletétemény gyakorlati megcsonkításának nevezte. Az áldozás, vagyis Krisztus testének vétele egyben Krisztus misztikus testébe való mélyebb betagozódást is jelent. Ő pedig annak a szeretetnek és egységnek jeleként adta önmagát, hogy azáltal az összes keresztténnyel összekapcsolva egységben tudjuk magunkat. Az Eucharisztiaiban jelenlévő szeretetköteléket teremtő Krisztushoz az egyház sorsában részesülve és osztozva kapcsolódik az egyén. Rahner külön is felhívja a figyelmet, hogy az egyéni és a közösségi részesedés Krisztus testében nem választható szét egymástól, s a belőle fakadó áldások a közösségben hatnak az egyénre és az egyén által a közösségre. S mindez a történet megáiban foglalja az egyház minden tettével és egész sorsával való összetartozást, amint az egyén is a maga egész életével, minden tettével és teljes sorsával kapcsolódik Krisztushoz az Eucharisztia vétele által.⁴

3 A szociológiai és a teológiai megközelítés kombinációjára jó példa Edward SCHILLEBEECKXNEK a keresztény identitásról és az egyházi hivatalról írt könyve. (1985) Ebben az első fejezet címe: Társadalomtörténeti megközelítés, nem minden teológiai érdek nélkül, míg a másodiké pedig, teológiai megközelítés, nem minden szociológiai érdek nélkül.

4 KARL RAHNER, *Leiblichkeit Der Gnade: Schriften Zur Sakramentenlehre*, with the assistance of Wendelin Knoch, Tobias Trappe, and Karl Lehmann, *Sämtliche Werke / Karl Rahner*. Hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann ...; Bd. 18 (Freiburg im Breisgau: Herder, 2003), 51.

A Krisztusra történő emlékezés legelső forrásai Pál apostolhoz kapcsolódnak. Azon túl, hogy megőrizte a Megváltó „konszekráló” szavait, az Eucharisztia közösségi dimenzióit is a megfelelő, Krisztushoz méltó emlékezés keretében tárgyalta. Ha az Úrvacsora társadalmi különbségeket legitimál, Pál szerint az olyan, mintha a résztvevők Jézust ölnék meg. Hiszen Jézus örömhíre éppen az ilyen különbségek felfüggesztését vagy egyenesen eltörlését tanította. Ha a rá emlékező lakoma Jézus tanításával éppen ellenkező magatartású, akkor Jézus ugyanúgy kerül elutasításra a közösség részéről, mint ahogyan annak előtte ellenségei részéről. Az Úrvacsora integrációs rítus és a keresztény vallás erőszakredukciójának rituális megjelenítése is egyben. Az élet nem csak mások feláldozása árán tartható fenn, hanem abban mindenki részesedhet. Ha a Korintusiak a mindenkit egyesekre cserélték, akkor Pál megrója őket. Érvelésében teológiai, egyenesen krisztológiai logikát alkalmaz. (V. ö. 1 Kor 11,17kk)

Gerd Theissen az őskeresztény rítusok szimbolikus cselekményeiben összefoglalóan három tényezőt tart olyanak, amely révén a közösség önálló identitása megerősödött. Az első a teológiai tényező, amely a Jézus áldozati halálára történő emlékezéssel (helyettesítő) áldozati kultusszá vált. A második a szociális tényező, amely révén a rítusok nyitottá váltak az addig elzárkózottak számára, úgymint a pogányok (nem-zsidók) és az alacsony státusúak számára. Végül a harmadik tényező politikai, a jeruzsálemi templom lerombolása után vége az áldozat-kultusznak, a keresztény közösségeknek nem kell, sőt egyenesen tilalmas az áldozat-hagyomány folytatása.⁵

A Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK) az Eucharisziáról tárgyaló fejezetben átvesszi a II. vatikáni zsinat megfogalmazását, miszerint:

Az Eucharisztia „az egész keresztény élet forrása és csúcsa”. (LG 11) „Az összes szentség, mint minden más egyházi szolgálat és az apostoli tevékenység is, a szent Eucharisziához tartozik és reá irányul. Az Eucharisziában ugyanis benne van az Egyház minden lelki java, tudniillik maga Krisztus, a mi Húsvétünk.” (1324)

Amennyiben tehát az egyház akár befelé irányuló tevékenységét, akár a világ, a társadalom felé irányulót megérteni és megtervezni, valamint értékelni akarja, akkor az Eucharisztia szentségéhez kell fordulnia, ennek tükrében kell magát mérnie.

A teopolitikai megközelítésnek fémjelzésére igen alkalmasnak vélem Prohászka Ottokár egyik Eucharisziával kapcsolatos szövegrészletét, amely a szentség és a társadalmi élet szoros összefüggésére mutat rá, a szentség felől tárgyalva a kérdést.

„Életté vált eucharisziát sürget az anyaszentegyház. Hívek – mondja nekünk – egyétek az én testemet s fejtsétek ki erejét magatokon, hogy a világ lássa: ezek Krisztusból élnek; igyátok az én kelyhemet s szálljon belétek szívem melege, hogy a világ meggyőződjék, hogy e helyben isteni vér forr. Lássa a világ, hogy a hívek alázatosak, önmegtadók, önzetlenek, tiszták, hűségesek, igazak; s ha kutatja okát, vegye észre, hogy az isteni életnek isteni forrása az Oltáriszentség. Az isteni élet az emberben az Úrnak legszebb memóriája, leghathatósabb apológiája! Így hordozza, így sokasítja, így dicsóítja meg az egyház az Eucharisziát! Így lesz

⁵ Gerd THEISSEN, *Az Első Keresztyének Vallása: Az Őskeresztyén Vallás Elemzése És Vallástörténeti Leírása* (Budapest: Kálvin, 2001), 181, 184 és 186-7.

az «Ecclesia Christophora» Krisztus eleven szentségtartója, élő koszorúja, örök dicsősége!»⁶

Prohászka az eucharisztikus lelkület elmélyítését szoros összefüggésbe hozza az egyéni és a közösségi, egyházi tanúságtétellel. A szentséget ebben a szövegben nem a privát üdvösség szempontjából tekinti jelentősnek, hanem az átalakított egyéni és társadalmi élet vonatkozásában. A radikális Eucharisztia szerinti megközelítés a személyes és a társadalmi élet egészét akarja az önmagát Krisztusban egészen átadó Isten perspektívájából kiindulva megérteni és az ebben a perspektívában megmutatkozó célkitűzés felé elmozdítani. Az Eucharisztiairól való gondolkodás alapja az egyház tanúságtételének. *Ad intra*, amennyiben tagjaiban és egész belső életében az önmagát végsőkéig adó szeretetbe kíván elmerülni és ennek ihletében haladni a megtérés útján. Továbbá *ad extra*, amennyiben a társadalom, a kultúra és a teremtett világ felé erről a krisztusi szeretetről tesz tanúságot, akár kockázatot is vállalva, akár a Megváltó szenvedésében is osztozva.

Csak abban az esetben beszélhetünk az Eucharisztia politikájáról, ha magát az egyházat is polisz-nak tekintjük. Ebben az értelemben úgy tekinthetünk az Eucharisztiaira, mint az Ábrahámmal kezdődő isten birodalom megvalósulására, amely olyan közösséget hoz létre, amelyben minden egyéb határ (etikai, etnikai, szociális stb.) relativizálódik vagy felfüggesztődik. Ez így volt a Római Birodalom idején, amikor az őskeresztény közösségek az Eucharisztia ünneplése révén a birodalmi viszonyokat relativizálva saját poliszt építettek. A mai szekuláris politikai viszonyok között is megvalósul ez a modell, illetve jelentőség, amennyiben az Eucharisztia ünneplő közösség törekszik megvalósítani az Ábrahámmal kezdődő szövetség preferenciáit, és ennek következtében bírálja és relativizálja a fennálló társadalmi határokat.

Ebből a szempontból az egyházi kiközösítési gyakorlat azt mutatja, hogy az Eucharisztikus közösségből való kiközösítés társadalmi kiközösítést is jelentett, illetve alapvető politikai üzenete is volt. A legismertebb klasszikus eset Szent Ambrus milánói püspökhöz kapcsolódik, aki Theodoziusz császártól megtagadta a szentmisén való részvétel jogát, mert a császár bosszúból vérengzést rendezett Thesszalonikiben, amely során mintegy 7000 ártatlan vérét ontották. Jóllehet a császár uralkodói joga sértetlen maradt, ellenben a döntés nyilvánvaló jelét adta annak, hogy a vallás-erkölcsi tekintély, melyet a püspök képviselt nincs a császári tekintélynek alárendelve. A mai gyakorlatban az Eucharisztia inkluzív felfogása elterjedtebb, amelynek azonban szintén nem lehet más a politikai üzenete, mint az, hogy a hatalom birtokosai se rekeszék ki a marginalizáltakat a jogaikból.

Az Eucharisztia természetesen nem magától működik, hanem az egyházi tekintély az, amely a tanításra és a gyakorlatra vonatkozóan döntéseket hoz, amelynek politikai relevanciája is van, aminek az egyházi illetékeseknek tudatában kell lennie. Saját autonómiájukat komolyan véve ennek függvényében kell meghozniuk a szükséges döntéseket.

Bill Cavanaugh mélyrehatóan tárgyalta az Eucharisztia teológiai felfogása és az egyház társadalmi, politikai cselekvése közötti elemi összefüggést.⁷ A chilei ka-

6 PROHÁSZKA Ottokár, *Az Élet Igéi: Beszédék*, with the assistance of Antal Schütz, Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái XVIII. (Budapest: Szent-István Társulat, 1928).

7 V. ö. WILLIAM T. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Challenges in contemporary theology (Oxford, UK, Malden, Mass: Blackwell

tolikus egyháznak a Pinochet féle diktatúrával való viszonyát elemezte, különös figyelmet fordítva a diktatúra kezdeti időszakára. Pinochet előtt ugyan szocialista kormánya volt Chilének, de az egyház szabadon működhetett, és különösen a szegények és a rászorultak körében végzett munkáját a szocialista rezsim nagyra értékelte és támogatta. A nagy többségében katolikus Chilében az egyház társadalmi elfogadottsága és szolgálata magától értetődő hagyomány volt. Az egyház püspökei abban a reményben támogatták Pinochet hatalomra kerülését, hogy a közjóért végzett munkájukat még intenzívebben és hatékonyabban végezhesék. A diktatúra azonban kegyetlenül leszámolt a korábbi rendszer támogatóival és az ellenzékkel, s egyre kevésbé lehetett hallatlanra venni azokat a kiáltásokat, melyek a diktátor börtöneiből és kínzókamráiból törtek a felszínre. Az egyháznak a diktatúra kegyetlenkedéseivel kapcsolatos kezdeti bizonytalanságait lassan felváltotta a meggyőződés, hogy Krisztus teste, amit az Eucharisziában ünnepel szolidáris minden emberi testtel, s amit az egyház a legkisebekkel tesz, azt vele teszi. Krisztus teste és a chileiek teste szorosán összetartozik, a megkínzott chileiek Krisztus testének szenvedéseiben osztoznak. Ha az egyház az Eucharisziában a szenvedést vállaló Megváltót ünnepeli, akkor nem lehet közömbös az ország súlyos kínoktól szenvedő polgárai iránt. Ezt a teológiai belátást gyakorlat követte, s a chilei püspökök részben egyénileg, részben közösen felszólaltak a megkínzottak érdekében, s létrehoztak egy szervezetet is a diktatúra áldozataival vállalt szolidaritás koordinálására.

Amikor a társadalmi rend elnyomó, akkor az Eucharisztia imádása anarchiához kell vezessen.⁸ Ha a társadalmi viszonyok – s itt nem csak a nagy társadalmi rendszerek működésére kell gondolni, hanem a helyi társadaloméra is – igazságtalanok és a közjót alapvetően sértik, akkor az Eucharisziában ünnepelt szeretet és igazságosság arra indítja a keresztényeket, hogy egyénileg és közösségileg se maradjanak tétlenek.

Amit Cavanaugh a chilei esettanulmány alapján az Eucharisziával kapcsolatos teológia és az egyház társadalmi cselekvésének összefüggéseiről kidolgozott, az bárhol másutt is teopolitikai reflexióra hív:

„az Eucharisziáról való gondolkodás segíthet a keresztényeknek, hogy az utcára vigyék az evangéliumot, és egyúttal elkerüljék a kényszerítő hatalommal való összefonódás csapdáját.”⁹

Különösen azokban a társadalmakban, melyekben az egyházat a fennálló politikai rezsim évtizedekig a társadalom egyfajta zárványának, enklávéjának tekintette, komoly teológiai innovációra van szükség ahhoz, hogy az egyház illetékességi tudata kiterjedjen az egész társadalomra, amint a megváltás is minden emberre vonatkozik, s az Eucharisziában ünnepelt Krisztus az egész emberiségért adta magát áldozatul, s erre a készségre hívja azokat, akik őt uruknak tekintik és imádják. Ha az egyházi liturgiát a rituálé tágabb kategóriájának sajátos típusaként szemléljük, ez hozzásegíthet ahhoz, hogy megértsük: ami az állam szintjén történik, nem a dolgok egy egészen más rendjébe tartozik, mint ami az egyházra tar-

Publishers, 1998); William T. Cavanaugh, „Egyház Az Utcán: Eucharisztia És Politika,” *Századvég*, no. 86 (2017).

⁸ V. ö. Cavanaugh in John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London, New York: Routledge, 1999), 194ff.

⁹ Cavanaugh, „Egyház az utcán: eucharisztia és politika,” 6.

tozik. Amikor Pál Krisztus testének képét alkalmazza, ez tudatosan vette kölcsön a pogány politikai szóhasználatból, mert világossá akarta tenni, hogy habár az egyház nem *polisz*, nem is pusztán magánjellegű társulás.

A radikális Eucharisztia szemlélete nem csak az egyházzal kapcsolatos teológiai gondolkodást kell meghatározza, hanem érzékennyé tesz a profán társadalmi test-ületekkel szemben is. Cavanaugh felhívja a figyelmet arra, hogy az egyház nem csak a társadalom tagjai iránti felelősséget kapja az Eucharisztia ünnepléséből, hanem azt a prófétai küldetést is, hogy az egyének profán szervezetekbe tömörülését kritikus figyelemmel kísérje, hogy vajon nem veszélyeztetik az emberi méltóságot. A társadalmi szervezetek vonatkozásában az egyház alternatív szervezetként van jelen, s a profán rituáléktól az egyházi rituálék nem csak külsőségükben, hanem tartalmuk és irányultságuk tekintetében is eltérnek. Ha azt látjuk, hogy a tekintélyelvű állam rituáléi testeket kívánnak egyfajta közösségi testté szervezni, akkor lehetségessé, sőt talán szükségessé válik, hogy az Eucharisziára úgy tekintsünk, mint a közösségi test alternatív, liturgikus megvalósítására Krisztus testeként.

Irodalom

CAVANAUGH, William T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Challenges in contemporary theology. Oxford, UK, Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1998.

CAVANAUGH, William T. "Egyház Az Utcán: Eucharisztia És Politika." *Századvég*, no. 86 (2017): 5–26.

MILBANK, John, Catherine Pickstock, and Graham Ward. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London, New York: Routledge, 1999.

MOHAY, Tamás. *A Csíksomlyói Pünkösdi Búcsújárás: Történet, Eredet, Hagyomány*. Budapest: L'Harmattan, 2009.

PROHÁSZKA Ottokár. *Az Élet Igéi: Beszéd*. With the assistance of Antal Schütz. Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái XVIII. Budapest: Szent-István Társulat, 1928.

RAHNER, Karl. *Leiblichkeit Der Gnade: Schriften Zur Sakramentenlehre*. With the assistance of Wendelin Knoch, Tobias Trappe, and Karl Lehmann. *Sämtliche Werke / Karl Rahner*. Hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann ...; Bd. 18. Freiburg im Breisgau: Herder, 2003.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Christliche Identität Und Kirchliches Amt: Plädoyer Für D. Menschen in D. Kirche*. 1. Aufl. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1985.

THEISSEN, Gerd. *Az Első Keresztyének Vallása: Az Őskeresztyén Vallás Elemzése És Vallástörténeti Leírása*. Budapest: Kálvin, 2001.