

Dr. Almási Mihály

Az úrvacsora

– mint szolgálat –

Dr. Almási Mihály

Az úrvacsora

– mint szolgálat –

Teológiai Kiskönyvtár I.

Kiadja a
Magyarországi Baptista Egyház
Budapest, 1995.

Teológiai Kiskönyvtár I.

Kiadja a Magyarországi Baptista Egyház
Budapest, 1995.

A kiadó minden jogot fenntart.

© Dr. Almási Mihály

ISBN 963 7116 41 9
ISSN 1218-8530

...ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ
διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἅντι
πολλῶν.
(ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ 20:28)

„... az Emberfia sem azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy Ő szolgáljon,
és életét adja váltságul sokakért.” (Mt 20:28)

λάβετε, φάγετε, τουτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν
κλῶμενον, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
(ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α 11:24/b)

„Vegyétek, egyétek, ez az én testem, amely tiérettetek megtöretik, ezt cselekedjétek
az én emlékezetemre!” (1Kor 11:24/b)

Feleségemnek, Máriának,
aki – mint minden munkámban –
ebben is sokat segített.

Tartalomjegyzék

Előszó	9
Bevezetés	13

I. FEJEZET: A diakonia, mint Krisztusnak és az Ő Egyházának tevékenysége

1. A diakonia	17
2. Krisztus diakoniája	21
3. Az egyház diakoniája	26

II. FEJEZET: Az úrvacsora diakoniai jellege

1. Étkezés és diakonia	37
A) Mindennapi étkezés és szolgálat	42
B) Ünnepi étkezés és szolgálat	43
C) Szent étkezés és szolgálat	44
D) Jézus étkezéseiről szóló tudósítások	46
2. Az utolsó vacsora	49
A) Az utolsó vacsora jellege	50
B) Az utolsó vacsora áldozati jellege	61
C) Az utolsó vacsora eszkatologikus jellege	68
3. A szereztetési ígék	69
A) A szereztetési ígék szövege	69

B) A hagyományozás kérdése	82
C) A szereztetési igék értelme	86
4. Az úrvacsora teológiájának alakulása	91
A) Diakonia az eukharishtiában – Pál szerint	91
B) A szolgálat sákramentuma – Jánosnál	96
C) Az ősegház diakoniai eukharishtiája	99
D) Az uralkodó egyházban elvész az úrvacsora diakoniai jellege	116

III. FEJEZET: Az úrvacsora, mint diakonia napjainkban

1. Az úrvacsora teológiájának összefoglalása	129
A) Az úrvacsora, mint cselekvő evangélium	132
B) Az úrvacsora mint élő jelenlét	133
C) Az úrvacsora mint hálaadás	134
D) Az úrvacsora mint áldozat	135
E) Az úrvacsora mint közös étkezés	137
F) Az úrvacsora mint eszkatologikus étkezés	139
2. Az úrvacsora-tan és gyakorlat nemzetközi baptista viszonylatban	142
A) Az angol baptisták nézetei	142
B) A magyar baptisták nézetei	156
3. Eukharisztia – diakonia – ökumené	171

IV. FEJEZET: Kitekintés

* * *

Jegyzetek	197
Fölhasznált és áttekintett irodalom	288
Review	304
Héber átírási kulcs	306
Görög átírási kulcs	307

Előszó

Az elmúlt évtizedekben a magyarországi teológiai akadémiák igen szerény publikációs lehetőségekkel rendelkeztek. A legkisebb dolgozat néhány száz példányos megjelentetéséhez is állami engedélyre volt szükség, még akkor is, ha például a legegyszerűbb sokszorosítási módszert (stencil) alkalmazták, és saját sokszorosító géppel rendelkeztek. Számos komoly szakmunka maradt fiókban. Szerencsésebb esetben külföldön publikálták, névvel vagy név nélkül hazai teológusok írásaikat.

Első könyvem kuriózum-számba menő megjelenési körülményeiről ma már nyugodtan írhatok. Diákkorom óta közel állt hozzám a szisztematikus teológia, azon belül is a dogmatika. Különösen érdekelt az ekkleziológia. Egy fiatal baptista lelkipásztor – ilyen érdeklődés mellett – miről is írhatna könyvet, ha nem a keresztségről, a hitvallók bemeletéséről. Ez a '70-es évek közepén történt. Akkortájt kaptam meg második teológiai diplomámat a Debreceni Református Theológiai Akadémián. A kéziratot megmutattam Kocsis Elemérnek, a rendszeres teológiai tanszék vezetőjének. Elmondtam, hogy publikálni szeretném, és kértem a véleményét. Átolvasta, megjegyzésekkel látta el. Hónapokig leveleztünk, konzultáltunk. Ajánlotta, hogy adjam be teológiai doktori disszertációnak. Én azonban publikálni szerettem volna, ezért megkértem, hogy írjon előszót a könyvemhez. Megígérte.

Ezek után kezdődött a hivatalos könyvkiadási procedúra. Akkortájt a kisegyházak ügyeit egyetlen ember intézte, a Szabadegyházak Tanácsa elnöke. Kihallgatást kértem tőle. Fogadott. Előadtam, hogy van egy kéziratom, amit szeretnék kiadni. Mosolygott. Akik ismerték őt,

el tudják képzelni, hogyan. Tovább beszéltem. Elmondtam, hogy Kocsis professzor úr átolvasta és megígérte, hogy előszót ír hozzá. Elkomolyodott, majd ezt mondta: „Ha Kocsis megírja az előszót, én kiadom.” – Alig hittem a fülemnek. A református professzor megírta az előszót a baptista lelkipásztor bemelegítéséről szóló könyvéhez, és bármilyen hihetetlen volt ez akkor, a könyv megjelent.

Érdekes lenne feldolgozni a reflexiókat, összegezni azt a levélhalmozatot, melyet a legkülönbözőbb helyekről kaptam. A hasonló témájú könyvek akkor rendszerint 1000 példányban jelentek meg. Ez 3000 példányban – és elfogyott.

Magyarországon még két kötetem jelent meg, Amerikában is néhány, azonban mindmáig vannak kiadatlan írásaim.

Ezek közé tartozott ez a tanulmány, amelyet 1981-ben fejeztem be mint teológiai doktori értekezést.

Sokan és sokszor kérdezték, hogy mikor adom ki. Eddig nem volt rá mód. Most, hogy a Baptista Teológiai Akadémia is megkísérli behozni publikációs lemaradását, a dogmatikai tanulmányok között ezt amolyan sorozat indító kötetnek szánom. Remélhetőleg sorra-rendre meg tudjuk jelentetni fiókok mélyén pihenő írásainkat.

Mint említettem a munka 1981-ben készült el. A téma körébe tartozó irodalmat is eddig volt képes követni. Számos mai elfoglaltságom nem teszi lehetővé, hogy – mintegy folytatásként – összefoglaljam az utóbbi évtized teológiáját e témakörben – remélem, hogy valamelyik tanítványom ezt megteszi.

Ez a tanulmány szinte változatlanul kerül az olvasó kezébe. Heilyenként azonban – szélesebb olvasótáborát remélve mint a szakmabeliek – könnyítettem a szövegen, bizonyos szakaszokat ki is hagytam. Ez a könyv nem fogja át az úrvacsora teológiájának minden vonatkozását, nem is törekedtem erre. Remélem azonban, hogy az a speciális szempont, ami érvényesül benne, újszerűen hat bizonyos pontokon, és termékenyítő lesz úrvacsora-gyakorlatunkban.

Köztudott, hogy a diakoniai teológia, mint olyan, egyfajta önigazolásként szolgált évtizedeken át a rendszert kiszolgáló teológusoknak és egyházvezetőknek. Remélem, hogy az olvasó megérzi, hogy nem

e teológiai irányzat valamely torzszülöttével szembesül, hanem a teljes Írást megszólaltatni igyekvő, alázatos, Úr-követésre buzdító, szent szolgálatra inspiráló írással. A kötet végén héber és görög átírási kulcsot közlünk. Ezt úgy állítottuk össze, hogy azok, akiknek nem volt módjukban hébert ill. görögöt tanulni, a magyar olvasatot leginkább megközelítő változatban találkozzanak az eredeti bibliai szövegekkel, szavakkal. Az idézett szövegekben is ennek megfelelően írtuk át a bibliai szavakat. Esetenként azonban – főleg, amikor a magyar helyesírási szótárak valamelyike más formát közöl – eltekintettünk átírási kulcsunk alkalmazásától.

Isten áldása nyugodjék e munkán, az olvasón, szolgálni kész egyházainkon!

Dr. Almási Mihály
lelkipásztor
A BTA tanszékvezető tanára

Bevezetés

Az úrvacsora-kutatás az 1960-as évektől kezdve új szempontokat kapott – különösen az egyre kiteljesedő ökumenikus mozgalom révén. Az ökumenikus együttműködés alkalmas volt arra, hogy felszínre hozza az egyes keresztyén egyházak, közösségek „komplett” és „tökéletes” úrvacsora-tanának hiányosságait, ellentmondásait.

Tanúi lehettünk bizonyos átértékelésnek az úrvacsora vonatkozásában az egyes keresztyén egyházak, közösségek részéről.

A közös istentiszteletek, imaheti alkalmak liturgiai és egyházjogi problémákat is fölvetettek. (Ki, kinek, hogyan oszthat, kiknek és hogyan nem oszthat úrvacsorát egy-egy ökumenikus istentiszteleten? Van-e egyáltalán létjogosultsága a különböző egyházakhoz tartozó tagok közös úrvacsorázásának, vagy: Szabad-e egyáltalán föltenni ilyen kérdést? stb.) Érdekes és hasznos vállalkozás lenne feldolgozni az egyes egyházakon belül tapasztalható „dogmafejlődést” az utóbbi néhány évtized figyelembevételével, választ keresni a fölvetett vagy fölvethető kérdésekre.

Jelen tanulmányban azonban mindössze arra vállalkozom, hogy egyetlen szempontból tegyem vizsgálat tárgyává az úrvacsorát. Amint a címből is nyilvánvaló, a szolgálat szempontjából.

Úgy vélem, hogy az ilyen irányú vizsgálódás segíthet bennünket abban is, hogy krisztusi választ adjunk az iménti kérdésekre.

– A. M. –

I. FEJEZET

**A diakonia, mint Krisztusnak és
az Ő Egyházának tevékenysége**

1. A diakonia

A diakonia (διακονία) régi kifejezés. Gyakori előfordulású szó. Már Thuküdidésznél kimutatható¹. Találkozunk vele pl. 1Mak 11:58-ban, Eszt 6:3-ban és 6:5-ben, de Josephusnál is.²

Jelenthet *szolgálatot általában*,³ úgy is mint a leitourgia (λειτουργία) szinonimája.⁴ Jelent *felszolgálat*, asztal körüli munkát,⁵ speciális *prófétai vagy apostoli szolgálatot*⁶, előfordul a lévitákkal kapcsolatosan.⁷ Pál apostol saját tevékenységét Jézus Krisztustól kapott diakoniának nevezi.⁸ Tud a szolgálatok különbözőségéről,⁹ a halál szolgálatáról,¹⁰ a kárhoztatás szolgálatáról¹¹ de a megigazulás és a Szentlélek szolgálatáról¹², a kibékülés (megbékélés, békéltetés) szolgálatáról is.¹³

Pál diakoniának tekinti a prófétálást, a tanítást, a buzdítást, az adakozást és a könyörületeséget.¹⁴ Jelentheti a diakonia általában a segítséget, a gyámolítást, vagy az anyagi áldozatot, a javak megosztását.¹⁵ Speciális szolgálat a gyülekezetépítés és az igehirdetés.¹⁶

A szó eredetére vonatkozólag többféle elmélet ismert.¹⁷

Jelentőségét tekintve a diakonia, mint szó, kétségkívül elmarad pl. a Küriosz (Κύριος), a Szótér (Σωτήρ), a baszileuein (βασιλεύειν) stb. mögött.

Nem valami fenséges dolgot jelent, hanem a nemes emberhez méltatlan, megalázó rabszolgamunkát, a gazdaghoz méltatlan kenyérkeresést, vagy a férfiakhoz méltatlan asszonyi munkát.

„A diakonia szó mögött, látszólagos jelentéktelensége ellenére ott volt a rabszolgatartó társadalom igazságtalansága, a rabszolgák szenvedése, egy androcentrikus kultúrában a nők jogfosztottsága, néma

szolgálat. Az újszövetségi kijelentés ezt a fogalmat emeli ki a hellenista kultúrkörből és teszi az egyház szolgálatának centrális elnevezésévé. Már maga ez a kiválasztás is sokat mond.”¹⁸

a) Diakonia és oikonomia

1Pt 4:10 szerint a diakonia már jóval több, mint egyszerű rabszolgamunka. Kapcsolatba kerül a kharizmákkal (χάρισμα), melyeket egymás felé kell hasznosítanunk, s ez a tevékenység oikonomiá-nak (οἰκονομία) minősül. A magyar bibliafordítás az oikonomiá-t a német eredetű, de már a XV. században meghonosodott sáfárság szóval adja vissza. A keresztyén ember feladata, hogy Istentől kapott javaival helyesen sáfárkodjék. Péter szerint ez azt jelenti, hogy szolgáljon.

b) Diakonia és leitourgia

2Kor 9:12-ben a leitourgia (leitourgía) diakoniájáról esik szó. A leitourgia, mint papi szolgálat, istentisztelet, a diakoniában nyer értelmet. Zsid 1:14 szerint az angyalok leiturgiája is a diakoniára való küldetésben, az emberekért végzett szolgálatban válhat valóságos istentiszteletté. Fentiek alapján általánosítva mondhatjuk, hogy a diakonia nélküli leitourgia üres, értéktelen. Érdemes itt utalni arra – a későbbiekben erről még részletesebben szólok –, hogy az Újszövetség az egyház szolgálatairól szólva kizárólag a diakonia szót használja.¹⁹

c) Diakonia és latreia

A latreia (λατρεία) az Isten felé irányuló szolgálat műszava. Imádatos odafordulást, tiszteletadást, esetleg áldozatot jelent, de mindenképpen *Isten felé*.²⁰ Ebben az értelemben szól Pál „okos latreia”-ról.²¹

d) Diakonia, hüpereteó és douleuó

A hüperetein (ὑπερετεῖν) mindössze háromszor fordul elő az Újszövetségben.²² Témánk szempontjából nincs különösebb jelentősége. A douleuó (δουλεύω) azonban nagyon közeli jelentéstartalmú a diakoneóval (διακονέω) – ami a tevékenység minősítését illeti, hisz a rabszolgaként való szolgálás műszava. Azonban a diakoneóban a sze-

retetmotivum, az önzetlenség, az önfeláldozás dominál. Ez teszi igazán alkalmassá arra, hogy Krisztus és egyháza szolgálatának műszava legyen.

e) Diakoneo és therapeuo

A therapón (θεράπων) jelentése szolgáló segítőtárs. A therapeuo (θεραπεύω) elsősorban szolgálatot jelent, a betegek gondozását (ápolást), a konkrét gyógykezelést, de magában foglalja azt az eszmét is, hogy a *gyógyítás* csak akkor igazi, ha bekövetkezik a *gyógyulás*. Jézus egyik jelszerű, speciális szolgálata, de nemcsak testi-lelki, hanem vallási értelemben is. Mindkét vonatkozásban bizonyíték Jézus Messiás-volta mellett. Nyilvánvalóan része a diakoniának.

f) Diakonia és kérüszsein

A kérüx (κήρυξ) feladata a kérüszsein (κηρύσσειν), a hirdetés. Amit hirdet, az kérügma (κήρυγμα). A kérüx beszélő (kiáltó) szolga. Talán a legkarakterisztikusabb az utolsó Krisztus előtti kérüx, János, a Kiáltó Szó. Törvényt és evangéliumot hirdet egyszerre. Később természetszerűleg megváltozott az arány az evangélium javára. Pál kérügmája ma egyértelműen a „keresztről való beszéd” (1Kor 1:18), Krisztus halála és feltámadása, mint üdvösséges váltáságmű.

ApCsel 6:4-ben az ige diakoniájáról olvasunk. A kérüx az ige diakonosz-a.

„Az Újszövetségben a *kérüszsein* és diakonein (διακονεῖν) paralel, szinte szinonim fogalmak. Tulajdonképpen egy és ugyanazon tevékenységnek, a Jézus nevében történő ember-szolgálatnak két oldalát jelölik meg. *A kérügma az ajkak diakoniája, a diakonia a kezek kérügmája.* Mindkettő valóságos cselekedet és mindkettő az egész embert veszi célba.

Következésképpen: a kettőnek együtt kell járni. A kérüszsein szüli a diakoniát és a diakonia igazolja a kérügmát. Ha nincs diakonia, akkor a kérügmával is baj van. Ha eltorzul vagy megszűnik a kérüszsein, eldugul a diakonia és fordítva.

A diakonia nem valami másodrendű, járulékos funkció a kérésze mellett. ApCsel 6:1 kk. szerint a jeruzsálemi gyülekezetben az igehirdetés és diakonia funkcióját szétválasztották ugyan, ez azonban csak praktikus munkamegosztás volt s éppen azért volt rá szükség, mert az igezolgálat nagyon felpezsdítette a diakoniát. Hogy a szétválasztással a diakoniát nem akarták az igehirdetés mögé sorolni, ezt világosan mutatja az, hogy diakónusoknak is „jó bizonyosságú, Szentlélekkel és bölcsességgel teljes” férfiakat választottak.

Az, hogy az egyház e két életfunkciója szolgálati jellegű, világosan és kötelezően mutatja, hogy az egyház a világban valóban nem uralkodhatik, hanem csak szolgálhat.

Jézus beszél a magát felővező szolgáról, aki hűségesen munkálkodik, várja visszatérő Urát (Mt 24:45-kk, Lk 17:8). *Sohasem leszünk készen sem a kérészmával, sem a diakoniával.* – Mindkettőre szükség van az eszkhatonig (ἔσχατον).²⁶

Összegzés

A diakonia több, mint leitourgia. A leitourgia ugyanis halott, értelmetlen diakonia nélkül. Több mint a latreia, ugyanis Istenen kívül az ember felé is irányul. Több mint a douleia (δουλεία), mert önzetlen szeretetből fakad. A diakonia oikonomia a szó nemes értelmében, mégpedig minden átvehető és továbbadható ajándéka (kharizmája) vonatkozásában. Nekünk, sáfároknak, a szolgálatról kell számot adnunk. *A diakonia jól végzett oikonomia, a diakonosz pedig bölcs oikonomosz.* A diakonia az embert kompletten szemléli, így érthető, hogy testi és szellemi vonatkozású részterületeket is magában foglal. Ezért tartozhat hozzá pl. a gyógyító szolgálat és az evangélizáció.

2. Krisztus diakoniája

A teljesség igénye nélkül röviden igyekszem összefoglalni Krisztus diakoniáját.

„Minden általa lett...” (Jn 1:3)

A Fiú, mint Ige, mivel Isten Igéje, Teremtő. Az emberi szó elröppen, vagy eredményez valamit, vagy nem, Isten Igéje azonban önálló életre kel, s ténykedésének eredménye lesz a mindenség. Az Ige mindennek teremtője (Kol 1:16). Diakonia.²³

„...Minden Őbenne áll fenn.” (Kol 1:17)

A Fiú a teremtésen túl a mindenség fenntartója is. Ő garantálja a folyamatosságot. Diakonia.

„Az Ige testté lett...” (Jn 1:14)

Az inkarnáció nem bibliai, hanem teológiai kifejezés. Az „Isten emberré lett” fogalmazás nem egy téveszmének szolgáltatott már alapot. A „miért lett az Isten emberré” klasszikus kérdés²⁴ ellentmondásaival többek között Paul Tillich foglalkozik részletesen²⁵. A testté léételnek egyik célja az, hogy az Ige *közénk költözése* a miénkhez hasonló hústestben realizálódjék. Az ember ilyen mértékű és jellegű megközelítésével találkozunk Zsid 2:14–18-ban. Itt a testetöltés a szabadítás feltételeként, a hozzánk való hasonulás a megértő diakonia feltételeként áll elénk.

S hogy az inkarnáció milyen összefüggésben áll az ember megújult életével, arról Jn 6 ad világos tanítást. E. Schweizer részletesen elemzi

e szakaszt az úrvacsora szempontjából is. A későbbiekben erről még részletesen szólok.

Mostantól az Apostoli Hitvallás kiemelt soraihoz kapcsolom mondanéomat.

„Szenvedett”

Az inkarnációval kapcsolatosan (Pál apostol kifejezéseit használva) Jézus tevékenysége az önküresítés (kenósizis – κένωσις). Az emberi létformában való megalázkodás (tapeinósizis – ταπεινώσις) együtt jár a mindennemű megalázás, szenvedés vállalásával, egészen a kereszthalálig.

„Egyesek szerint egész földi élete megváltó szenvedés, mások szerint csak a passióban kezdődik a megváltó szenvedés. Barth szerint a »szenvede Poncius Pilátus alatt« nem csak a passióra vonatkozik. Való igaz, hogy életének szinte minden mozzanata problémás. Istállóban születik, Heródes meg akarja ölni. Később saját szülei sem értik meg, tanítványai is félreértik. Számtalanszor meg akarják ölni. Nincs fejét hova lehajtania. Folyamatosan harcol a képmutatás, az igazságtalanság ellen, szembekerül népe vezetőivel, s végül Pilátus igazságtalanul halálra ítéli. A passió csak egy szenvedésteljes élet végső szenvedés-sorozata volt. Egész életét jellemzi ez a szó: szenvedett.”²⁷

Ha minősítő jelzővel kívánjuk ellátni e szenvedést, azt mondhatjuk, hogy diakoniai jellegű. Egyrészt engedelmes szolgálat az Atya felé, hogy igazságos szeretete révén fölemelhesse az embert, másrészt szolgálat az ember felé, hogy megnyerje a lehetőséget az Istenhez való megtérésre, a fiúságra, az üdvösségre. Isten Szenvedő Szolgája szenvedve lett igaz diakonosz.

„Megfeszítettett, meghalt, eltemettetett”

„Megfeszítették. A zsidók szemében nemcsak a legkínosabb, de a leggyalázatosabb halálnemet is jelentette a kereszthalál, a választottak közül való kirekesztést, a szövetségből való kizárást. Átkozott, aki fán függ!

A keresztt egyrészt azt bizonyítja, hogy az ember javíthatatlanul Isten ellenes (Róm 8:7), másrészt azt, hogy Isten ennek ellenére végtelenül szereti az embert, és mindent megtesz megmentéséért (Jn 3:16; 1Jn 4:9–11).

Az emberi sors végső állomása a halál és a temetés. Az inkarnáció törvényszerű végső következménye. E nélkül nem lenne igaz, hogy Krisztus teljesen emberré lett. A temetés azt bizonyítja, hogy tényleg, valóságosan meghalt.²⁸

Isten iránti szolgálata magában foglalta a mártírhalált is. Miattunk halt meg, értünk. A szolgáló élet szolgáló vége – legalábbis földi vonatkozásban.

„Szälla alá a poklokra”

„Az Apostoli Hitvallásban e különösen hangzó sor kétségkívül a legkésőbbi eredetű, ez azonban nem csökkenti értékét. Alapja ugyanis nem egyszerűen az őskeresztyén hitvilág, a hagyomány, hanem az Ige. Az idézett sor nem fedí mindenben a Biblia közvetlen kijelentéseit, lényegében azonban biblikusnak mondható.

Az Apostoli Hitvallásban szereplő hadász (ὄδης) nem poklot jelent, hanem a holtak országát, a holtak tartózkodási helyét. Ugyanez mondható el a latin szövegről is (inferus=alsó, inferni=alvilág). Leszállt a holtak birodalmába, a halottak közé (descendit ad infema). A hadász héber megfelelője a sööl (שׂוּל). A zsidók ezt amolyan szomorú várakozóhelynek gondolták, ahonnan nem lehet meglátni Isten arcát.²⁹

Miután Jézus holtak közti tartózkodásának a célja a *prédikálás* és a *szabadítás* (vö. 29. jegyzet), nyilvánvaló annak diakoniai jellege. Krisztus nemcsak azokért szolgált, nemcsak azoknak prédikált, nemcsak azokat szabadította meg, akik Vele egy időben testben éltek, hanem diakóniája kiterjedt az előtte elhunytakra, mint ahogy kiterjed a jelenhez viszonyított jövő emberiségre is.

„Föltámadott, felméne a mennyekbe...”

„Jézus győzött. A diadalmenet a holtak között kezdődött. Megjelent a Szabadító! Folytatódott a földön a feltámadás után. Kiteljesedett a mennybemenetellel. A Fiú az Atya jobbára került. Embereket vitt magával Ő, a második Ádám, aki zsengéje lett azoknak, akik elaludtak – hogy kinyíljon általa a menny minden Őt elfogadó ember számára. Az Atya meghallgatta Fiának főpapi imáját: „Atyám, akiket nékem adtál, akarom, hogy ahol én vagyok, ők is ott legyenek...” (Jn 17:24). Ott vannak, Vele vannak. S azóta is – akik Őbenne hálnak meg – odamennek: „Ahol Én vagyok, ott lesz az én szolgálóm!” (Jn 12:26), „Kíváncszom elköltözni és a Krisztussal lenni, mert ez sokkal jobb!” (Fil 1:23). A halál legyőzött hatalom. Krisztus diadalútjának, győzelmének utolsó állomását jelzi a jövőbe tekintő ige: „A halál nem lesz többé, mert az elsők elmúltak” (Jel 21:4).”³⁰

Értünk való szolgálatát az Atya jobbán közbenjáró tevékenységgel folytatja. Erre utal pl. Zsid 7:25; 9:24; 1Jn 2:1.

„Onnan léssen eljövendő...”

Karl Barth így kezdi fejtegetéseit e mondat kapcsán: „... Onnan léssen eljövendő ítélni eleveneket és holtakat!” A sok perfectum és az egy praesens után most a futurum következik: Ő eljön. A második hitcikely egészét három meghatározásban lehetne egybefoglalni: „*aki eljött*, aki az Atya jobbán *ül* és aki el fog *jönni*.”³¹

A kereszten függő Jézus azt mondta: „Elvégeztetett!” A trónon ülő visszatérő Úr azt mondja majd: „Meglett!” – Megszületett, előállt. Vége a vajúdásnak, vége a meg-megújuló fájdaloknak. Megszületett a gyermek. Elkészült a menyasszony. Beteljesedett a nagy mű. Bezárult a kör. Íme a diadalmenet vége: hogy aztán kezdődjék a menyegző, a korszakokon át tartó boldog élet az új világban.³²

Mindez Krisztus diakóniája *értünk*. És ugyanilyen diakonia az ítélet, a szétválasztás is, melyben Isten végső elrendező művének szolgálja a Bíró, az övéi érdekében.

Összegzés

Jézus Krisztus minden megnyilvánulása diakonia. E megállapítás igaz – Barthot idézve – az eljött, az Atya jobbján ülő, és az eljövendő Úrra. Jézus tevékenysége magában foglalja a diakonia különféle fajait: mai terminológiával élve, a karitatív, a politikai, és a szociális, azaz az ún. univerzális diakoniát. Két igen fontos igével összegezzük a „Krisztosz diakonosz” (χριστὸς δίακονος) tevékenységét:

1. „...az Emberfia sem azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy Ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért” (Mt 20:28). Így is mondhatjuk: azért jött, hogy szolgáljon, *azaz*: életét adja! Az igazi diakonia életáldozat és az igazi diakonosz erre is kész.

2. „...olyan vagyok közöttetek, mint aki szolgál” (Lk 22:27) – mondja versengő tanítványainak – példát is adva a szolgálatra.

3. Az egyház diakoniája

Az utóbbi néhány évtized kétségtől jelentős fejlődést hozott az ekklesiológiában. E fejlődés gyökerei egészen *K. Barth* vezetnek – ahogy *Kocsis Elemér* megállapítja.³³

Az a tény, hogy az ekklesiologia közelebb került a krisztológiához, számos pozitív konzekvenciával jár. Pl. „Krisztus prófétai tisztének hangsúlyozásából következik, hogy ha Krisztus a világ világossága, akkor a gyülekezet arra hivatott, hogy ezt a világosságot világoltassa.” „Jézus Krisztus valódi gyülekezete Isten által történt alapításával a világba küldött gyülekezet. És éppen mint ilyen, a világért létezik (KD IV/3,878). Azért van a világban, hogy ott szolgálatot végezzen Istennek és az embereknek, és ezáltal az evangéliumot proklamálja, explikálja és applikálja (KD IV/3,886). Az egyház ezt a küldetését csak „világiasan”, azaz világszerűen tudja elvégezni, mert maga is a világban van, részese mindannak a jónak és mindannak a rossznak, amit ez a világ jelent. De küldetése nem engedi, hogy egybeolvadjon a világgal, vagy belefeledkezzen a világba. Az egyház küldetése kapcsolatban van a világ jövőjével. Azért küldetett a világba, hogy várja vele együtt a jövendőt, de ne csak várja, hanem elébe is siessen annak” (KD IV/3,888 k).³⁴

Moltmann továbbfejleszti *Barth* eszméit. Amíg *Barth* szerint az egyház diakoniája abban áll, hogy hirdesse és élje (alkalmazza) az evangéliumot, addig *Moltmann* szerint az egyháznak reménységben élje kell mennie a jövőnek, s nem egyszerűen várni azt.³⁵

A későbbiekben kifejti, hogy ez a reményteljes aktivitás elősegíti az emberiség értelmes együttélésének lehetőségét. Az egyház formálója is kell, hogy legyen a jövődönnek.³⁶

Barth megállapítása (az egyház Krisztus másodlagos létmódja³⁷) Kocsis Elemér szerint igen nagy hatással volt az új ekklesiologia kialakulására³⁸.

Edward Schweizer különös hangsúlyt ad Krisztus, az egyház által végzett szolgálatának³⁹ (*Schweizer* külön kötetben foglalkozik az úrvacsorával.⁴⁰ Ennek témánkhoz tartozó részleteivel később foglalkozunk.)

Olyan ekklesiologiai nyitásnak lehetünk tehát tanúi, melynek nyomán az egyház kifele forduló szolgálata került a középpontba.

Az ún. „genitívuszok teológiái” az emberiség egy-egy rész-problémájára igyekeznek választ keresni. Ilyen pl. a reménység-, a forradalom-, a felszabadítás-, a béke-teológiája, vagy az ún. fekete-teológia. A magyar protestáns teológiai szóhasználatban meghonosodott a *szolgáló egyház teológiája*.⁴¹

Kocsis Elemér összegzését idézem: „A szolgáló egyház teológiájának fő tétele az a bibliai igazság, hogy Isten úgy mutatja meg, nyilatkoztatja ki ítéletes és irgalmas dicsőségét, hogy Jézus Krisztus megváltói munkájában szolgál a bűn és halál rabságában szenvedő embernek.

A szolgáló Úr hasonlatára, Őt követve az egyháznak is szolgáló életformát kell öltetni. A szolgáló egyház teológiája nem sorolható a genitívuszok teológiáihoz, mert a klasszikus evangéliumi-reformátori teológia minden jegyét magán hordozza, csupán annyiban különbözik attól, hogy korunk teológiai irányzatainak igazságait egy magasabb szinten adaptálta és a szolgálat címszava alatt integrálta. *Karl-Heinz van Kooten* doktori disszertációjának egyik tézise jelzi, hogy ez a teológiai koncepció világszerte visszhangra talált. Van *Kooten* a szolgáló egyház teológiájának missziói és diakonai felismeréseit fejtegetve a következő tételt állítja fel: Az egyháztörténet első három százada a mártír egyház, a IV. századtól a II. világháború végéig terjedő

idő az uralkodó egyház, a II. világháború végétől kezdődő korszak a szolgáló egyház kora.⁴²

Ez a teológia kiváló útmutatás egyházunk jelen helyzetében és segítség sokaknak, akik hasonló helyzetben vannak, de önmagában véve nem tartja meg egyházunkat. A krisztológiai áttöréshez, az ekklesiológiai hangsúlyhoz, és az új szociáletikai felismerésekhez állandó, új spiritualitásnak kell járulnia, amely valóban Krisztus testévé, szolgáló közösséggé teszi a gyülekezeteket.⁴³

Az idézet utolsó soraiban a szerző arra figyelmeztet, hogy a szolgáló egyház teológiája útmutatás, de önmagában nem elegendő. Ahhoz ugyanis, hogy krisztológiai, ekklesiológiai és szociáletikai áttörés jöjjön létre, az egyháznak állandó szellemi megújulásra – így is mondhatnánk: szellemi háttérre van szüksége. E háttér, előzmény nélkül, gyökértelen lenne a szolgáló egyház teológiája is. Úgy vélem, igen megszívlelendő ez az okfejtés.

Nagy Gyula jegyzi meg, hogy a diakonia ma egyre inkább „az egyház hitének a világ felé forduló oldalát, az egyház aktív szeretet-szolgálatát szokta megjelölni”.⁴⁴ Ez természetesen nem baj. Az viszont hiba lenne, ha olyan fajta „horizontalizmusba” vezetne hitünk cselekedetekben történő megmutatása, mely engedné elsorvadni (hogy ne mondjam: figyelmen kívül hagyná) vertikális kötődésünket. Az egyház diakóniájának egyedül lehetséges hiteles alapja ez a vertikalizmus, amit a korábbi idézetben Kocsis Elemér spiritualitásnak nevez.

Az előző fejezetből nyilvánvaló, hogy *Krisztus egész megváltási műve diakonia*. Az egyház tevékenységének is fontos része a diakonia. (Egyesek szerint az egyházzal kapcsolatban is kimondható, hogy valamennyi tevékenysége diakonia⁴⁵, úgy vélem azonban, hogy ilyen „kitágítás” nem feltétlenül szerencsés. Pl. Isten dicsőítése, magasztalása – ami az egyéntől és a gyülekezettől egyaránt megkívántatik –, csak mesterkéltén azonosítható a szolgálattal, az önmagát építő nyelveken szóló imája sem minősíthető szolgálattal – és sorolhatnám. Nem biztos tehát, hogy többet mondunk a „mindennel”, mint azzal, ha konkrétan megnevezzük az egyes szolgálattalokat.)

Ami a konkrét egyházi szolgálatot illeti: a *karitatív diakoniát* (melyet „régi diakoniának” is szoktak nevezni⁴⁶) – manapság egyre inkább az *univerzális diakonia* váltja föl (melyet „új diakoniának” is neveznek⁴⁷). Nagy Gyula szerint ez két alapvető vonatkozásban különbözik a karitatív diakoniától:

a) Nem az egyes emberre, hanem az emberi közösségre irányul. A családra, a társadalomra, a népekre, sőt az egész emberiségre (ezért is kapta az „univerzális diakonia” nevet.)

b) Nem csak a bajt, az ínséget látja, hanem a közösségek, a társadalom „normális fejlődésében” végez segítő szolgálatot. Amikor például a családok békességéért, a gazdasági és társadalmi viszonyok egészséges fejlődéséért, a békéért és a népek, fajok közötti megbékéléséért fáradozik, akkor nemcsak a bajban levőkön segít, hanem szolgálatával preventív módon megelőzni igyekszik egyesek és közösségek ínségét vagy veszélyeztetettségét.

Az egyház mai szeretetszolgálatának ez az ága fokozatosan bontakozott ki azután, hogy a múlt század „ipari forradalma” gyökeresen megváltoztatta a gyülekezetek szociális környezetét, és magával hozta a mérhetetlen tömegnyomort az ipari centrumokban. Az „intézményesített nyomornak” ezzel az áradatával szemben a személyes és intézményes keresztyén karitatív munka nem tudta többé egymaga eredményesen felvenni a küzdelmet. Bármilyen nagy és önfeláldozó cselekedeteket végzett is ezen a területen, mindez csak vízcsepp volt az izzó kővön, s nem kerülhette el a nyomorúságtól sújtottak tömegei részéről a keresztyénség részvétlenségének, érzéketlenségének és szeretetlenségének vádját. Mert az igazán mély és széles nyomoron nem tudott segíteni, és mert még nem vette magára mélyen és teljesen a világ terheit, szenvedéseit.”⁴⁸

Az univerzális diakoniának általában két fő ágát szokták megkülönböztetni:

a) az egyház társadalmi, *szociális diakoniáját*, és

b) az egyház *politikai diakoniáját*.⁴⁹

E két ág sok szempontból egynek látszik, így sokan egyszerűen *társadalmi diakoniaként* emlegetik.⁵⁰ A későbbiekben arra a kérdésre

is próbálok választ keresni, hogy vajon képes-e (s ha igen, hogyan és mennyiben) alapot teremteni a diakonia imént említett megnyilvánulásaihoz az úrvacsora.

A következőkben arról írok – vázlatosan –, hogy *milyen módon kell szolgálnia az egyháznak.*

1. *Az egyház igehirdetésben végzett Krisztus szolgálata* – a miszsióparancs alapján – elsődleges szolgálatunk. Urunk elvárja tőlünk, hogy Krisztusnak valljuk (1Kor 12:13; Fil 2:11), s hogy megvalljuk (Mk 8:38; Lk 9:26) Őt.

2. *A gyülekezeti szolgálattelvők speciális munkája* számos helyen részletes kifejtést nyer az Írásban. Talán a legklasszikusabb fősorolás Ef 4:11–16-ban található. Ezt kiegészíti Róm 12:6–8; 1Kor 12:4–11; 1Pt 4:10–11.

3. *A gyülekezeti szolgálattelvők által Krisztus szolgál.* „Ő mindenek előtt a „*diakónus*” (Róm 15:8; Lk 22:7; Mk 10:48), aki szolgálai formát öltött (Fil 2:7), Ő maga az „*apostol*” (Zsid 3:1), a „*tanító*” (Mt 23:8; Jn 13:13), a „*püspök*” (Zsid 13:20; 1Pt 2:25; 5:4), Ő a „*lelkek pásztora és felvigyázója*”. Az Újszövetségnek ez a bizonyágtétele nem a szavakkal való játék, hanem azon a szilárd meggyőződésen alapszik, hogy maga Jézus van jelen és szolgál a gyülekezeti tisztségek által, Ő építi testét és ajándékozza meg testének tagjait azokkal a szolgálatokkal, amelyeket ezeknek a tisztségeknek a viselői végeznek, Ő végzi a gyülekezet szegényeinek és öreg, munkában megfáradt tagjainak a gondozását, Ő az, aki szolgál az Ige hirdetésével. Ő menti meg nyáját a tévelygéstől és mutat nekik világos utat, Ő adja azokat, akik vigyáznak a gyülekezet rendjére, az istentisztelet és az élet istentiszteletének rendjére, hogy a gyülekezet bizonyágtévő szolgálata hitelvesztette ne váljék. „*A gyülekezetben végzett minden szolgálatnak végsőképpen a megfeszített és feltámadott Krisztus a szubjektuma, alanya. Ezért lehetséges az, hogy különböző tisztségek vannak az egyházban, mert Krisztus azonosítja magát megbízott szolgálóival: »Aki titeket hallgat, engem hallgat, és aki titeket megvet, engem vet meg, és aki engem vet meg, azt veti meg, aki engem küldött« (Lk 10:16) – mondja Jézus*

tanítványainak, amikor kiküldi őket és felhatalmazást ad nekik különböző szolgálatokra.”⁵¹

4. *Krisztus szolgál a kegyelmi ajándékok által is.* „A gyülekezetnek nemcsak lehetnek apostolai, prófétái, diakónusai, püspökei, tanítói, hanem lenniük kell, mert maga Krisztus ad erre kegyelmi ajándékot egyeseknek, az egész test szolgálatára. Már Jézus életében megjelenik a tizenkettes, majd a hetvenes tanítványi kör (Mt 10; Mk 9; Lk 10), akik különösképpen azt a feladatot kapják, hogy Jézus szavait híven megőrizzék, továbbadják és hirdessék. Péter különleges feladatot kap a tanítványok erősítésére (Lk 22:32). A tanítványok szolgálata az ötezer megvendéglésénél utal diakónusi szolgálatukra (Mk 8:19 kk.). Pünkösd után, az ősgyülekezetben, majd az ősegyház első gyülekezeteiben egyre kiteljesedik a kegyelmi ajándékok gazdagsága. Már a jeruzsálemi gyülekezetben megjelennek a presbiterek, rövidesen a presbiterek kollégiuma, akik a gyülekezet vezetésére és gondozására hivatottak (vö. ApCsel 11:30; 15:2 kk.; 20:17; 28). Olvasunk prófétákról és tanítókról (13:1; 21:10; 11:28), apostolokról általában (hüperetész – ὑπηρέτης – 13:5). A kegyelmi ajándékok leggazdagabb kiadását a páli gyülekezetekben látjuk (1Kor 12:4 kk., 28 kk.). Az igehirdetés ajándékától, a csodatétel, a gyógyítás, az irgalmas segítsé-
sen át a kormányzás ajándékáig minden szolgálat megtalálható.

„*A szolgálatokban különbség van, de ugyanaz az Úr*”, maga a megfeszített és feltámadott Úr végez minden munkát testének tagjain keresztül, annak építésére, gyógyítására, kormányzására. Kinek-kinek az Úr által megszabott mérték szerint adatott az ajándék, de nem a maga hasznára, hanem a test építésére. Az egyházban mindenki kapott szolgálatot, ha egyszer Krisztus tagjává lett. A szolgálatok nem egyformák, mint ahogy a kegyelmi ajándékok sem egyformák. Nagyobb kegyelmi ajándékkal nagyobb felelősség jár. *De a legnagyobb és legkisebb szolgálatban is Krisztus munkálkodik.* Ez adja meg minden egyházi szolgálat méltóságát és egyben alázatát. A legkisebb szolgálatnak is megvan a tisztessége és méltósága, mert Krisztus végzi övéin keresztül, de a legnagyobb szolgálat sem ad okot a dicsekvésre, mert Krisztus ereje és hatalma által történik.”⁵²

5. *Krisztus az egyház által szolgál a világban.* „Krisztus szolgálata az egyház által a világra irányul. Krisztus az egész világért halt meg (Jn 3:16; 1Jn 2:2). Krisztus nemcsak az egyház Ura, hanem a világe is (Ef 1:19 kk.). Krisztus uralmának ugyanaz a célja a világban, mint az egyháznak, Isten országa erőinek uralomra juttatása a bűn és a halál felett, az emberi nyomorúság legyőzése. Ezért parancsolja meg követőinek az utolsó ítéletről szóló hatalmas példázatában az éhezőkkel, a mezítelenekkel, a kifosztottakkal, az elnyomottakkal való szolidaritást, a rajtuk való segítést. Az ember örök sorsa azon dől el, hogy miként viszonyul ezekhez a „legkisebb”-ekhez. Mert ezeknek a személyében Krisztus van előttünk (Mt 25:31–46). „Az ekklesiologia krisztológiai aspektusa elvezet bennünket a Krisztus kereszthalálának és feltámadásának szociáletikai értelmezéséhez.”⁵³

Összegzés

Az a tény, hogy az utóbbi évtizedekben a krisztológia és az ekklesiologia közelebb került egymáshoz a teológiában, azzal az eredménnyel is járt, hogy a szolgáló Krisztustól megtanultuk (vagy tanuljuk) a szolgáló egyház teológiáját.

Igen fontos ügyelnünk arra, hogy e kétségkívül újszerű látás – különösen is az ún. univerzális diakonia vonatkozásában – ne eredményezzen egyfajta egyoldalúságot, hisz az univerzális diakonia nem lehet „sem helyettesítője, sem riválisa a társadalom, az állam, a világ-szervezetek szociális és nemzetközi munkájának.”⁵⁴ Ha az egyház ezeket *előtérbe helyezi*, mintegy átvállalva az állami (önkormányzati, társadalmi stb.) feladatokat, elveszítette küldetését, megszűnt egyház lenni. A diakonia nem lehet öncélúan horizontális. A vertikális irányulás mindennemű gyengülése, sorvadása, esetleges megszűnése hirteleníti a diakoniát. Azt is mondhatnám, hogy e nélkül nem diakonia az egyház szolgálata a szó szoros – korábban kifejtett – értelmében, hanem egyszerű, bárki által végezhető szociális gondoskodás, vagy társadalmi-politikai munka, ami természetesen magában is fon-

tos, de ami nem azonos a keresztyén diakóniával, csupán annak egyik – semmiképpen sem elhanyagolható, de *csak egyik* – oldala.

A továbbiakban – éppen azért, hogy a keresztyén szolgálat valóságos krisztusi alapjait fölfedjem, témánknak megfelelően az úrvacsorában – a Szentíráshoz folyamodom, majd az egyháztörténet és dogmatörténet segítségül hívásával próbálok eljutni napjainkig az úrvacsora diakoniai jellegének keresésében.

II. FEJEZET

Az úrvacsora diakoniai jellege

Bevezetőben szeretnék utalni az úrvacsora kapcsán néhány *ekklésziológiai összefüggésre*.

Bartha Tibor püspök számos alkalommal, de különösen az Evangélikus Teológiai Akadémián, díszdoktorrá avatása alkalmával tartott székfoglaló előadásában⁵⁵ utalt arra, hogy századunk protestáns teológiájára jellemző krisztocentrikus gondolkodás az ekklésziológiában gyümölcsözhet, a szolgáló egyházzról vallott új teológiai koncepciókban. Az előadó külön foglalkozott a keresztség és az úrvacsora kérdésével, mint amelyek központi helyet kell hogy kapjanak az egyház megújulásának eszközei között: „Az egyházainkban megújuló igeismeret nyitotta fel szemünket annak meglátására, hogy a sákramentumok kiszolgáltatása egyházainkban nem kielégítő. A népegyházi gyakorlat számára szinte csak népszokás a sákramentumokkal való élés. Sürgetően szükséges, hogy a szent keresztségben valóban a Krisztus testébe való betagolódás, az úri szent vacsorában pedig a szolgáló Krisztussal való közösség eseményét lássuk. Konkrétan a konfirmáció ügyére gondolok, amely nyilvánvalóan a szent keresztség és az úri szent vacsora sákramentumához kapcsolódó egyházi szolgálat. Nem volna szabad megelégednünk azzal az igénnyel, amely a népegyházi gyakorlat fenntartásának biztosítását követeli. Mélyebben fekvő problémákkal kell nyíltan szembenéznünk. A Krisztus testébe való bekezesztelkedés és a Krisztus szolgáló közösségébe való betagolódás Lélektől vezetett folyamatát nem megfelelő módon szolgáljuk azzal, hogy egy bizonyos életkorban mechanikusan konfirmáljuk gyermeke-

inket, és ezzel őket – úgy gondoljuk – Krisztus úrvacsorai közösségének tagjaivá avatjuk.”⁵⁶

Ugyanebben a beszédben a püspök részletesen szólt a két sákramentumról: „A keresztről szóló tanítás tekintetében a különböző egyházak között nincsenek éles ellentétek. A gyermekkeresztség és a felnőttkeresztség gyakorlatát valló egyházak közötti divergencia sem végzetesen súlyos, hiszen a gyermekkeresztség gyakorlatának őse mégiscsak a felnőttkeresztség volt. Annál élesebbek az úrvacsorai tanban jelentkező ellentétek. Az egyes egyházak közötti tanbeli és tradícióból eredő különbözőségek éppen az úrvacsorai tanban összegeződnek és az egyes egyházak különállása az úrvacsorai közösség elkülönült gyakorlatában demonstrálódik. Ezért érthető módon az újabbkori ökumenikus mozgalom rendkívül nagy erőfeszítéseket tett az „asztal-közösség” helyreállítására. Számottevő eredmény nélkül! Annak ellenére, hogy az ellentétek áthidalására irányuló törekvések ma már nem szorítkoznak csak a tanbeli különbözőségek akadémikus területére, hanem új összefüggésekben is vizsgálják a problémát. Ezek az új összefüggések döntően a korról, a világgal való konfrontációból adódnak”. ... „Az eukharisztiaát elsőrenden úgy értelmezik, mint az egység sákramentumát. Meggyőződésem szerint a sákramentum krisztológiai, pneumatológiai értelmezésének előtérbe helyezése jelenthet a sákramentum titkának mélyebb megértése felé vezető úton előrelépést. Ilyen meggyőződéssel és ilyen értelemben teszek javaslatot arra, hogy egyházaink saját igemegértésük vonalán haladva, de mégis egymással közösségben maradván, vállalkozzanak új, közös erőfeszítésekre az eukharisztia bibliai értelmének teljesebb feltárása érdekében.”⁵⁷

Az Evangélikus Egyház felé elhangzó javaslat más egyházak – így pl. a baptisták között is jó visszhangra talált. A sakramentális-teológia átgondolásának, újrafogalmazásának egyik megnyilvánulása a baptisták irányából egy könyv. Témája a keresztség. Szerzője baptista, az előszó írója református.⁵⁸ Bartha püspök elmondta: „A gyermekkeresztség és a felnőttkeresztség gyakorlatát valló egyházak közötti divergencia sem végzetesen súlyos, hiszen a gyermekkeresztség gyakorlatának őse mégiscsak a felnőttkeresztség volt...”⁵⁹ A baptista át-

gondolás eredményeként a korábbi, sokszor „egyedül üdvözítő jelle-
gű” keresztség-teológia szintén nagyot változott. Az imént említett
könyv zárszavában a szerző olyan megállapításokat is tesz, melyek
korábban elképzelhetetlenek voltak baptisták között: „Meggyőződé-
sem, hogy a késői keresztyénség gazdagodott a hívő-keresztség, a
bemerítés helyességének felismerésével. Közösségileg sem rejtjük
véka alá, hogy szerintünk a bemerítés a bibliailag helyes keresztség-
forma. *Ennek ellenére nem azt tartjuk elsődlegesnek, hogy bemerítsük
az embereket, hanem azt, hogy a megfeszített Krisztust prédikáljuk.*
Ha a bűnbánók megtérnek, bizonyágot tesznek hitükről a gyülekezet
előtt, és életük is igazolni látszik vallástételüket, kérésükre bemerítjük
őket az Atya, Fiú és Szentlélek nevében – a misszióparancs idevonat-
kozó részének megfelelően.

*Nem gondoljuk azt, hogy a bemerítés üdvözít. Tudjuk, hogy csecse-
mőkorbán megkeresztelt testvéreink is hűséggel szolgálhatják az Urat.
Nem tartjuk magunkat igazaknak, tudjuk, hogy Krisztus kegyelmére
utalt bottladozó bűnösök vagyunk, de igyekszünk Urunknak minden-
ben – a bemerítésben is – engedelmeskedni.*⁶⁰

A Református Világszövetség és a Baptista Világszövetség között
folyó dialógus is hozott ekklésziológiai eredményeket.⁶¹ A keresz-
séggel kapcsolatban a Magyarországi Református Egyház dialógus-
hoz való hozzászólásában ezt olvashatjuk: „A dialógus legkényesebb
területén, a gyermek- vagy az ún. hívő keresztség kérdésben úgy tű-
nik, hogy baptista partnereink előnyben vannak. A jelenkor egyházi
gyakorlata magában a református teológiában is kérdésessé tette a
gyermekkeresztséget (Pl. Barth – Cullmann). Az ellenzők érvelését
egy egészségtelen népegyházi gyakorlat készítette a saját egyházi tra-
díció feladására. Másrésről maga a szekularizáció intézett támadást
a népegyházi egyházképlet ellen, így a felnőttkeresztség ott is egyre
gyakrabban fordul elő, ahol – mint pl. Magyarországon is – semmiféle
„kettős gyakorlatot” nem vezetett be a református egyház. Ilyen ösz-
szefüggésekben korszerűtlen minden olyan vizsgálódás, amely nem
bibliai, hanem konfesszionalista alapon közelíti meg a gyermeke-
resztség kérdését.”⁶²

Ugyanez a tanulmány jegyzi meg, hogy a Magyarországon azonos szituációban (kisebbségben) élő Református és Baptista Egyház kölcsönösen jó hatással van egymásra. A magunk részéről ezt a jó hatást érezzük pl. a teológia magasabb szintű műveléséhez kapott sokirányú segítségben. Ami a Református Egyházat illeti, ekklésziológiai vonatkozásban – az idézett tanulmány szerint – serkentőleg hatott rá „a baptista gyülekezet intenzívebb közösségi élete és missziója...”⁶³

A közösségi élet intenzitásának egyik fő oka az, hogy a baptisták igen komolyan (olykor túlzottan is szigorúan) veszik az úrvacsorát, mind elméleti, mind gyakorlati téren.

A világszövetségek szintjén folytatott párbeszédben sajnos az úrvacsoráról nem esett szó: „– Hiányát érezzük annak, hogy a másik sákramentum, az úrvacsora ekklésziológiai jelentősége említésre sem került, sőt maga az úrvacsora kérdése is hiányzik az eddigi dialógusból. (Ugyanakkor örömmel olvastuk a 17. lap 11. pontjában: „Many Baptist and Reformed Churches practice mutual recognition to the communion of the Lord’s Supper”. Hasonlóról magyarországi gyülekezeti tapasztalatból is tudunk, sőt néhány gyülekezeti szintű ökumenikus intercommunióról is.)”⁶⁴

Kétségtelen, hogy bizonyos nyitás tapasztalható (baptista részről) az úrvacsora kérdésében. Ennek jelei láthatók pl. a Baptista Teológiai Szeminárium 75. jubileumi évére kiadott évkönyv egyik tanulmányában.⁶⁵

Az eukharisztia megújulásához szerintünk is nélkülözhetetlenül szükséges fölismerni annak diakoniai jellegét. Az úrvacsora a szolgáló egyházban a szolgálat sákramentuma kell hogy legyen.⁶⁶

A továbbiakban megkísérlem kimutatni az eukharisztia diakoniai jellegét. Ezt megelőzően azonban szükségesnek látom szólni az étkezésekről általában – a diakonia vonatkozásában.

1. Étkezés és diakonia

Az étkezés, mint az egyedfennmaradás feltétele, minden idők központi kérdése. A család, a nép, az emberiség egyedekből tevődik össze. Az egyén gondja a társadalom gondja is, így a táplálkozás kérdése közügy. Egyre inkább érezzük, hogy az, hisz manapság – ahogy Fritz Baade, a neves közgazdász megfogalmazta, első számú közellenségünk az éhség. Az élelem mindig is „kemény valutának” számított, az emberiség őstörténetében épp úgy, mint napjainkban. A táplálék megbecsülését híven tükrözik az étkezési szokások. Mennél kevesebb élelem áll rendelkezésünkre, annál becsesebb az, annál inkább ajándéknak tekintett, vallásos miliőben Isten vagy az istenek ajándékának. Nagyatyáink még hálaimát mondtak, amikor egy egész kenyeret ünnepelesen megszegettek. Soha nem fogom elfelejteni azt az áhítatos légkört, ami betöltötte a lakásnak számító egyetlen szobácskát, amikor nagyapám kenyeret szegett, s a kenyérral meg a késsel kezében csendesen imádkozott. Mi, unokák megilletődve álltunk, és némán figyeltük, hogyan készül az eseményre a két háborút végigharcolt, fogságokat ismert, özvegyen maradt, nyolc gyermek gondjait hordozó nagyapa, akinek az inséges idők után évekkkel is esemény volt a kenyérszegés, és Isten ajándéka a mindennapi táplálék. Mennyit veszített azóta értékéből a kenyér a mi országunkban is!

Az étkezések történetének kutatása igen izgalmas lenne, de nem ez a feladatom. Mindössze néhány összefüggésre szeretnék utalni.

A) Mindennapi étkezés és szolgálat

A számos megközelítési lehetőség közül most azt választom, amely az egyén életét kíséri végig – a születéstől a halálig – az étkezés és a diakonia szempontjából.

Világrajöttünk első óráitól a kisgyermekkor végéig életünk függ attól a szolgálattól, melynek egyik legfontosabb része az etetés. Az édesanyák szolgálata gyermekük felé azzal kezdődik, hogy önmagukat adják a gyermek testének kifejlődéséhez, vérükkel táplálják, majd a tőlük immár organikusan elszakadt csecsemőt a szervezetük termelte anyatejjel segítik ahhoz, hogy beilleszkedjék környezetébe, s hogy a „tejnek itala” után „keményebb táplálékot” is fogyaszthasson. Nem hiszem, hogy van csodálatosabb kép az étkezés diakoniai jellegének bizonyítására – a Krisztus önáldozását jelképező úrvacsorán kívül –, mint ez. A gondoskodó szolgálat étkezési síkján talán az a következő állomás, amikor a gondosan előkészített, de már a külvilágból származó táplálékokat – a legfinomabb, a legvitamindúsabb, a legkönnyebben emészthető és mégis tápláló élelmiszereket – adja az anya a gyermekének. A szolgáló szeretet mintaképe is lehet az az édesanya, aki képes félórát is kínlódni gyermekével, hogy végül is az elfogyassa a táplálékot, s túri, hogy a pici visszafújja, szétfröcskölje az ételt.

Az étkezés közösségi jellege, a másik emberre utaltság, talán ebben a korban a legmarkánsabb.

Az édesanya tízórait készít iskolás gyermekének, kedvenc ételleikkel várja haza felnőtt gyermekeit. Ismeri azok ízlését, és ünneppé formálja az egyszerű családi találkozót.

Az öregkor újra hangsúlyossá teszi egymásrautaltságunkat a táplálkozás vonatkozásában is. Már nem ehetünk mindent. Mennyiségi és minőségi korlátok jelentkeznek. Egy-egy betegség következtében vagy az öregség miatt, nem tudjuk beszerezni, elkészíteni ételleinket. Végül etetésre szorulunk – ha szervezetünk még győzi az életért való küzdelmet energiával. S újra a diakonia egyik legáltalánosabb területén vagyunk: Enni adni másoknak! Éhezőknek vagy magatehetetlen

betegeknek, otthon, kórházban, vagy szociális otthonban, szeretetházban vagy a harmadik világ országaiban.

Krisztus azonosítja magát az éhezőkkel és szomjazókkal, s a kenyérrrel és vízzel való szolgálást egyik feltételévé teszi az üdvösségnek: „Jöjjetek, Atyám áldottai, örököljétek azt az országot, amely néktek készítettett a világ alapítása óta. Mert éheztem, és ennem adtatok, szomjaztam, és innom adtatok...” (Mt 25:34–35).⁶⁷

B) Ünnepi étkezés és szolgálat

Ünnepi étkezésre rendszerint vendégek jelenlétében kerül sor. Azt a címet is adhattam volna e szakasznak, hogy vendéglátás és szolgálat. Figyelmességünk a vendégek iránt az asztal megterítésétől kezdve az alapanyagok kiválasztásán át az ételek jó minőségű elkészítésében – különlegességek tálalásában, a fogások szokásosnál magasabb számában stb., stb. nyilvánul meg.

A Biblia a legegyszerűbb vendégfogadást is igen nagyra értékeli (1Móz 18:1–5; Lk 24:29). A vendégség, a lakoma lehet az öröm jele, mint pl. a tékozló fiúról szóló példázatban (Lk 15:22–32), lehet az Isten iránti hála kifejezője (ApCsel 16:34). A Biblia nem szól ellene az ilyen étkezéseknek, de nem helyesli a gazdagság bizonyítására rendezett fényűző lakomákat akkor sem, ha épp Salamon királyról van szó (1Kir 10:5). Az étkek mértéktelen élvezete, a dözsölés demoralizáló hatásáról is gyakran szól az Írás (Mt 14:6–11; Lk 12:19–21; Lk 16:19 kk.; Dán 5:1–20).

A bölcsességirodalomban találunk olyan szakaszokat, amelyek szabályozzák az étkezési rendet, tanácsokat adnak, óvnak (pl. Péld 23).

A legnagyobb aljasságok egyike, ha az asztalközösség által megerősített szövetséget valaki megveti (Zsolt 41:10; ugyanez érvényes Júdás tetteire is: Jn 13:18, 26 kk.).⁶⁸

A vendéglátó számos járulékos cselekedettel is kifejezi figyelmeségét. Ezek közé tartozik a csók (Lk 7:45), a lábmosás (Lk 7:44), a fej, a szakáll, olykor a láb megkenése (Ám 6:6; Lk 7:38; Jn 12:3). Az étellel és az imént említett, a vendéglátáshoz kapcsolódó cselekedede-

tekkel való szolgálás összetartozik. Az ünnepi étkezések között voltak különleges, vallási motívumokkal átszőtt lakomák is.

C) Szent étkezés és szolgálat

Szent étkezésekkel természetesen nem csak a zsidóknál vagy a keresztyéneknél találkozunk, hanem a természeti népek vallásaiban épp úgy, mint a nem-zsidó és nem-keresztyén vallásokban.

A *misztérium-vallásokban*⁶⁹ igen gyakoriak voltak a kultikus lakomák. Számos kutató úgy véli, hogy ezek a lakomák az úrvacsora előképeinek tekinthetők. A Dionüszosz-misztérium kapcsán pl. Loisynek az a véleménye, hogy a megvadult bacchásnők nyershús-evése (homofágiá – ὁμοφαγία) az eukharisztia előzménye, mivel e szokásnak is istenevés jellege volt.⁷⁰

A Mithrasz-misztérium egyesek szerint az eukharisziát utánozza abban, hogy a bor ivását olyan cselekménynek tekinti, amely Mithrasszal egyesít.⁷¹

A Dionüszosz-misztériummal kapcsolatosan említett vélekedés több szempontból is megkérdőjelezhető. Az első gond rögtön az, hogy alig lehet igazolni az istenevés-eszmét. Másrészt a misztériumnak épp ezt az őrzöngő részletét a keresztyénséggel való érintkezés idején már aligha gyakorolták.⁷²

A Mithrasz-misztérium „eukharisztia-utánzásával” kapcsolatosan pedig elmondhatjuk, hogy az ottani gyakorlatot manapság sokkal inkább a Dionüszosz-kultusz és egyéb ősi keleti szokások (mint pl. az indusok szoma-ivása) hatásának tekintik, minthogy bármiféle kapcsolatát keresnék az eukharisziával.⁷³ Különös, de tény, hogy az eukharisztia éppen diakoniai jellege miatt különbözik leginkább e misztériumok szent étkezéseitől, ugyanis „misztériumi s általában a pogány áldozati étkezéseknél szó sem volt arról, *mintha Isten adta volna magát szeretetből önkéntes áldozatul, hogy híveinek eledelévé lehessen a lelkük üdvösségének elérése céljából*, ami az eukharisztia lényegét teszi, hanem a résztvevők a titokzatos *manával* elteltnek vélt állapotukat szerették volna maguknak megszerezni annak bekebelezésével.

(Mana = személytelen természeti erő, egyes embereknek, állatoknak vagy tárgyaknak tulajdonított különleges ható erő.) Míg az Üdvözítő szentsége az Isten leereszkedő szeretetének ajándéka, az utóbbi totem-hiedelmen alapuló durva önzés szüleménye. Ha van is szó néha isteni alapításról – pl. az eleuziszi misztériumoknál Demeter mítikus étkezésének utánzásáról –, sehol sem találjuk nyomát »istenevés« gondolatának; legkevésbé – mint láttuk – a dionüszoszi »homofágiá«-k esetében!⁷⁴

Izráelben állandó volt az a kísértés, hogy csatlakozzék a nép a környezetében ismert kultuszok valamelyikéhez, Moábbb (4Móz 25:2) épp úgy, mint Kánaánban (Ez 18:6, 11, 15; 22:9).

Jahvista szent étkezésnek tekinthető pl. a békeáldozat (3Móz 3). Az ortodox forma bálványimádó elferdülésével találkozunk pl. az aranybika imádásakor (2Móz 32:6). A zsidóknál egyébként minden étkezés szentnek tekintett, különösen is azok, melyeken húst is fogyasztottak (1Sám 14:31–35). Ezt többek között a húsfogyasztással kapcsolatos szigorú rendeletek is igazolják. Az ünnephez mindig szent étkezések, áldozati lakomák kapcsolódtak (1Sám 9:12 kk.; 1:4–18).

Az áldozathoz nem csak a sémi népeknél, hanem szinte általánosan kapcsolódott lakoma. A mindennapi életben az italáldozat a lakomák kezdetén volt igen gyakori.⁷⁵ Az italáldozatnál használatos volt a bor, víz, olaj, méz és tej.⁷⁶ A véres áldozatok is igen gyakoriak voltak. Az áldozás bizonyos értelemben ürügyül szolgált arra, hogy állatokat vágjanak, hisz közönséges lakoma miatt ez nagy fényűzésnek minősült, áldozattal indokolva viszont (az istenek jótetszése megnyerése nyomán) dupla haszonnal járt.⁷⁷ Homérosz korában csak a belek egy részét és a combokat égették el az istenek tiszteletére, az állat többi részét az áldozók fogyasztották el⁷⁸.

A nyárson sütött húst vagy azonnal megették, vagy hazavitték, esetleg eladták a piacon. Állami áldozatok is gyakorlatban voltak. Ezeket néplakomákkal kapcsolták össze.⁷⁹ Talán ez az a pont, ahol némi kapcsolat mutatható ki a pogány „szent” étkezések és a szolgálat között, a szegények felé irányuló ételadás vonatkozásában.

Visszatérve az izráelitákhoz, megállapíthatjuk, hogy náluk (és általában a sémi népeknél) is igen gyakoriak voltak a szent lakomák. A hívó izráelita „JAHVE előtt” eszik és iszik (5Móz 12:18; 14:26). A Sínai szövetséget is egy ilyen békeáldozatnak foghatjuk föl (2Móz 24:4–8). Természetesen nem minden szent étkezéshez kapcsolódik áldozat, mindenesetre az egyértelmű az Ószövetségben, hogy a közösségi szent étkezések alkalmával gyakoriak az áldozatok. Az áldozatra szánt állatok bizonyos része (a vér, a kövérje stb.) „Isten táplálékának”, „JAHVE ételének” minősül, a hús viszont a meghívottak étele lesz.⁸⁰ Így az Isten iránti hála és hódolat, vagy kiengesztelés párhuzamos cselekedete a közös étkezés, az egymásnak, az embernek való szolgálat, mégpedig az Istennek adott áldozási szabályok alapján a tőle „visszakapott” javakkal.

Az izráeliták bizonyos szent étkezéseinek jelentése nem világos. Úgy tűnik, mintha maguk sem tudták volna mindig, hogy mit miért tesznek (vö. pl. 3Móz 10:17–20). Azt az animista vélekedést mindenesetre nem leljük föl náluk, miszerint a szent étkezések nyomán az étkezők isteni erők részesei lesznek, viszont ennek ellentéte kimutatható, az ti., hogy Isten az áldozatokkal táplálkozik (vö. 4Móz 28:2 kk.). Ezzel a szemlélettel száll szembe a zsolttáros (Zsolt 50:12). Arra nézve pedig hogy az Istennek szentelt kenyér is szolgálhat – akár egy menekülőnek –, anélkül, hogy Isten lesújtana a nyilvánvaló törvényszegés miatt, talán a legjobb példa Dávid esete (1Sám 21:1–7 vö. Mt 12:3–4).⁸¹

D) Jézus étkezéseiről szóló tudósítások

A Jézus étkezéseiről szóló tudósítások szinte minden esetben tartalmaznak diakoniai motívumot. A teljesség igénye nélkül foglalkozom ezekkel a következőkben.

Ha Jézus leült egy-egy asztalhoz, vagy éppen füre települt tanítványaival vagy másokkal is, ünneppé vált az étkezés, de nem amolyan „liturgikus” ünneppé. Jézus ezeken az ünnepeken tanított és szolgált. Amikor Lázárék házában „vendégeskedett”, azon túl, hogy páratlan tanítást adott az egy igazán szükséges dologról, igyekezett Mártát

meggyőzni arról, hogy a nyugtalan, aggodalmaskodással terhes, feszült légkörű „szolgálat” nem diakonia a szó legnemesebb értelmében, esetleg fölszolgálás –, de ennél sokkal hasznosabb tevékenység is lehetséges (Lk 10:38–42).

A kánai menyegzőn vendégként van jelen, de borral szolgál a háziaknak. Kezdetben – úgy tűnik – mintha vissza akarná utasítani Mária diszkrét akcióra hívását, végül azonban – az Ő órájának eljöttén – szolgál. Az első jel (csoda) diakoniai jellegű, és egy menyegzős lakomán történik (Jn 2:1–11). Hitet eredményező diakonia.

Simon házában, miután Jézus elfogadta a farizeus meghívását, és asztalhoz telepedett, megjelent egy bűnös nő, aki a házigazdától elvárható udvariassági szolgálatokat túlteljesítve szolgált Jézusnak. A kiábrándult farizeusnak Jézus fejére olvassa e szolgálatok elmulasztását, majd messiási méltósággal bűnbocsánatot hirdet, mintegy *előleget adva diakoniájából, a mindenki felé elkészített bűnbocsánatból, amit itt a hit gyümölcésének minősít* (Lk 7:35–50).

Máté asztalánál vámszedőkkel és bűnösökkel vállal közösséget, s orvosnak mondja magát, aki a betegek gyógyításával kíván szolgálni. Az áldozat helyett irgalmasságot kér, és kijelenti, hogy a bűnösökért jött (Mt 9:9–13).

Zákeus házában arról beszél, hogy „az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megmentse, ami elveszett” – és a messiási látogatással megtisztelt és fölmagasztalt vámszedő rájön arra, hogy szolgálnia kell: „Uram, íme vagyonom felét a szegényeknek adom, és ha valakitől valamit kizsartoltam, visszaadom neki a négyszeresét” (Lk 19:1–10).

Jézus fontosnak tartja a vendégszeretetet gyakorlását, s az ahhoz kapcsolódó udvariasságot jelző szolgálatokat (vö. Lk 7:44–47). Ajánlja, hogy gondoskodjunk a Lázárokról, mintegy összefoglalva a szociális diakonia fő követelményeit a példázatban (Lk 16:19–31) – az étkezés kapcsán –, de szólva az „orvosi ellátásról” is, olyan záradékolással, melyből egyértelmű, hogy az Örökkévaló Isten a jövőendő élet szempontjából is döntő jelentőségűnek veszi a diakoniát.

Az Ószövetség messiási jövendöléseihez igazodva Jézus a lakomák kapcsán szól az örömről (Mt 9:15), a megbocsátásról (Lk 7:47), az

üdvösségről (Lk 19:9). E gondolatkörhöz tartozik a bőség is, mint ami jelzi az új korszakot (az ötezer ember megvendéglésekor a 12 kosár *maradék kenyér* jelzi ezt leginkább, Mt 14:15–21). A pusztai manna (2Móz 16) helyett Jézus önmagáról, mint igazi mennyei kenyérről beszél, mely „életet ad a világnak” (Jn 6:31–33). Az üdvösség minden emberé lehet a mennyei kenyér önfeláldozása, a legnagyobb diakoniai cselekmény révén. Már itt utalást vélünk fölfedezni az eszkhatalogikus lakomára.

Az ötezer ill. a négyezer ember megvendéglése (Mt 14:13–21; 15:29–38) gyönyörű példa Jézus messiási szolgálatára. A gyaloglásban elfáradt sokaságot megszánta az Úr, meggyógyította betegeiket, majd enni adott nekik. A történetekkel még foglalkozunk, hisz bizonyos tekintetben az eukharisztia előképeinek tekinthetők.

Néhány szót az utolsó vacsoráról – itt azért, mert Jézus étkezései között kétségkívül ez tölti be a legfontosabb szerepet. Mivel e téma külön fejezetet igényel, csak megemlítem, hogy e szent étkezés, mely a múltból is táplálkozik de ami elsősorban a közeli (nagy-péntek) és távoli (eszkhaton) jövőre tekint, nem nélkülözi a diakoniai elemet. Azt is mondhatnám, itt értjük meg igazán, hogy a diakonia (lábmosság) hitelesíti a szent étkezést és a prédikációt, egyáltalán minden krisztusinak mondott tevékenységet.

Az Úr húsvét napján étkezés közben nyilatkoztatja ki magát, a kenyér megáldásával és megtörésével (Lk 24:30). A Genezáret tónál pedig kenyérrel és hallal vendégeli meg a tanítványokat (Jn 21:1–14). Mindkét történet nyilvánvaló visszautalást is tartalmaz. Részletes elemzésükre visszatérek.

Összegzés

Az étkezés általában is lehet diakoniai jellegű, akár mindennapi, akár ünnepi étkezéstről van szó. A szent étkezések (nemcsak az izráeliták vagy a keresztyének között, de más vallási és kulturális háttérrel is) igen gyakran kapcsolódnak a szolgálattal. Az ószövetségi szent étkezések vonatkozásában ez különösen igaz. Jézus étkezései pedig szinte minden esetben diakoniai megnyilvánulások is egyben.

2. Az utolsó vacsora

A szent étkezésekről szólva, kiemelt helyet kellett volna biztosítanom a páskavacsorának, azonban – mivel a páska igen szoros kapcsolatban van az utolsó vacsorával – úgy vélem, helyénvalóbb e fejezetben foglalkoznom vele. Bevezetőként szeretnék néhány általános megálgal-
lapítást tenni:

A bibliai teológiai kutatás nyomán nyilvánvalóvá lett – ahogy Kocsis Elemér kiváló elemző tanulmányában megjegyzi –, hogy az „*őskeresztyén úrvacsora* két eredő tényezőre vezethető vissza:

1. *Jézusnak és tanítványainak naponkénti asztalközösségére,*
2. *Jézus utolsó vacsorájára és az ott adott szerzetelési ígéretekre.*”⁸²

Jézus étkezéseiről már szoltam vázlatosan, arról azonban, hogy ezek a naponkénti vagy éppen kiemelkedő fontosságú étkezések mennyiben befolyásolták a keresztyén úrvacsoratan alakulását, még keveset. Itt is csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy az utolsó vacsora, fontossága ellenére sem tekinthető sokkal többnek, mint Jézus és a tanítványok közös étkezései egyikének. Úgy fogható föl, mint ami a naponkénti asztalközösségek sorában egy befejező ünnepi étkezés – ami Jézus nagypéntek előtti étkezéseit illeti –, s mint ilyen, igen fontos. Búcsúvacsora, melynek hangulatát – s talán eseményeit is – igen nagymértékben befolyásolja nagypéntek előrevetülő árnyéka.

Az asztalközösség, különösen is a Jézussal való asztalközösség fontosságáról már szoltam. Ezen a „zártkörű vacsorán” az asztalközösség igen hangsúlyos.

A) Az utolsó vacsora jellege

E címszó alatt szeretném összefoglalni az úrvacsora-kutatás azon eredményeit, melyek az utolsó vacsora lényegi meghatározásának kísérletei közben születtek.

Márk evangéliumának konkrét utalása nyomán („A kovásztalan kenyerek első napján, amikor a húsvéti bárányt szokták áldozni...” 14:12) alakulhatott ki az az ősrégi fölfogás, hogy az *utolsó vacsora páskavacsora volt*. Jn 18:28-ban azonban azt olvassuk, hogy amikor Jézust kora reggel a helytartóságra vitték Kajafástól, a kísérők nem mentek be a helytartóságra, „hogy ne legyenek tisztátalanokká, hanem megehessék a húsvéti vacsorát”. Ezek szerint János 24 órával korábbra datálja az eseményeket, mint Márk. Mivel azonban abban mind a négy evangéliumi tudósítás megegyezik, hogy a keresztre feszítés napja péntek volt (Mk 15:42; Mt 27:62; Lk 23:54–56; Jn 19:31, 42), Jn 18:28-at csak úgy lehetne érteni, hogy Jézus halálának az évében a páskavacsorát nem egy csütörtöki, hanem egy pénteki napon rendezték. Ebből következően az utolsó vacsora nem a hivatalos ünnepi időben, hanem egy nappal (pontosan 24 órával) előtte zajlott le. Vagyis: a szinoptikus evangéliumok szerint Nisan 14-ről 15-re virradó éjszaka.⁸³

Erre az ellentmondásra igen régen rájöttek, és aszerint, hogy a szinoptikusok, vagy János kronológiáját tekintették hitelesnek, ünnepelték vagy az egyik vagy a másik időpontnak megfelelően az úrvacsorát. A kisázsiai keresztyének pl. sokáig a zsidókkal egyidőben (Nisan 14/15) ünnepelték az úrvacsorát – a szinoptikusokra támaszkodva. Ezt igazolja a quartadecimahusok hagyománya⁸⁴, miszerint Jézus „a kovásztalan kenyerek nagy napján” ülte meg a páskát tanítványival. Ugyanakkor pl. a Szanhedrin 43/a Babiloni-Talmud-traktátus Jánost igazolja: „A páska előkészületi napján függesztették fel Jézust.”⁸⁵ A kettős hagyomány napjainkig él, és nem csak azt a kérdést veti föl, hogy mikor volt valójában az utolsó vacsora, hanem ennek kapcsán pl. azt is, hogy hogyan ünnepeljük helyesen az úrvacsorát. Ha ugyanis páskavacsora volt az utolsó vacsora, akkor a kovásztalan kenyér vé-

tele a helyes – ahogy a középkori latin egyház és a reformátorok gondolták, a szinoptikusokra támaszkodva – ha viszont nem páska-vacsora volt, akkor kovászos kenyeret kellene használnunk, amit a keleti egyház a jánosi kronológiát követve használ is. Közismert továbbá az az elmélet is, miszerint Jézus, közelgő halála miatt antici-pálta a páskavacsorát.⁸⁶

Ha semmiféle új szempontot sem tudunk fölfedezni a kutatáskor, és itt leállunk vele, azt mondhatjuk, amit ma is sok szakember állít, hogy az ellentmondás föloldhatatlan, vagy a szinoptikusoknak, vagy Jánosnak van igaza, s attól függően, hogy nekünk melyik variáció a szimpatikusabb, egyik vagy másik oldalra állunk,⁸⁷ esetleg állásfoglalás nélkül megállapíthatjuk, hogy a vita még nem dőlt el⁸⁸, vagy: – s ezt tették néhányan – olyan szempontok után kutatunk, melyek esetleg továbbvihetnek bennünket – annak a veszélyét is vállalva, hogy a hosszás fáradozás végül is eredménytelen marad.

Azok a kutatások, melyek az utolsó vacsora páska-jellege helyett valamiféle új jelleget próbáltak föltárni, eddig sikertelennek bizonyultak. Igaz ez a megállapítás a „qiddus-vacsora”⁸⁹, a „chabura-vacsora”⁹⁰ vonatkozásában és az esszénus-étkezés elméletével⁹¹ kapcsolatban is. Kézenfekvőnek látszhatott, hogy érdekesebb a másik utat választani, apró, korábban figyelmen kívül hagyott szempontok elemzésével, a szövegkritika, a tipologizálási szándék fölvetése és egyebek segítségével bizonyítani próbálni az utolsó vacsora páska jellegét. Ezt az utat választotta Joachim *Jeremias*, a neves göttingeni újszövetségi professzor. Több évtizedes kutatómunkájának gyümölcse *Die Abendmahlsworte Jesu c. műve*, melyben igen részletesen (35–82. old.) foglalkozik a kérdéssel⁹², és bebizonyítja, hogy az utolsó vacsora páskavacsora volt, majd megcáfolja az állításával szemben fölhozható érveket.

A továbbiakban *Jeremias* érveit közlöm Kocsis Elemér összefoglalását idézve:

1. János és a szinoptikusok egybehangzó bizonyossága szerint Jézus az utolsó vacsoráját Jeruzsálemben töltötte (Mk 14:14 par.; Jn 18:1), jöllehet az előző napokon mindig Bethániában szállt meg (Mk 11:11

par.; 14:3). Jeruzsálem ilyenkor zsúfolt volt. A különben kb. harmincezer lakosú városban ekkor mintegy százezren tolongtak.⁹³ Aki tehet-e, valamelyik közeli helységben keresett szállást éjszakára. Viszont kötelező előírás volt, hogy a páskát Jeruzsálem falai között kell elkölteni. Ez a magyarázata annak, hogy Jézus az utolsó vacsorát Jeruzsálemben ünnepli tanítványaival.

2. Mk 14:13–15 föltételezi, hogy a vacsora célját szolgáló ünnepi termet minden ellenszolgáltatás nélkül engedték át Jézusnak. Mivel Jeruzsálem nemzeti szentélynek számított ilyenkor, előírás volt, hogy páskavacsora céljára mindenki köteles ellenszolgáltatás nélkül helyet adni.⁹⁴

3. Nem magától értetődő, hogy a vacsorát éjjel tartották (Mk 14:17 par.; Jn 13:30; 1Kor 11:23), ui. a zsidó étkezési idő de. 10 óra és valamelyik késő délutáni óra. A korabeli zsidó szokások szerint egyetlen éjszakai étkezés volt, a páskavacsora, amelynek kezdettől fogva ilyen jellege volt (Ex 12:8 kk.).

4. Jézus az utolsó vacsorát a 12 tanítvány körében ünnepelte (Mk 14:7). Ez a szám megfelel annak a rendelkezésnek, hogy egy páskaközösség kb. 10 emberből álljon, ui. ennyi emberre volt szükség egy páskabarány elfogyasztásához.⁹⁵

5. Jézus és tanítványai a páska rítus szerint az utolsó vacsoránál kereveteken feküdtek (Mk 14:8 par.; Jn 13:12, 23). Közöséges étkezések alkalmával ülve, vagy a földre guggolva ettek. A páskavacsora alkalmával kötelező volt a fekvés, ami a szabadság és bőség jelképe volt.⁹⁶

6. Az utolsó vacsorát lévitai tisztségben ünnepelték (Jn 13:10), ui. a páskavacsora a szentségek kategóriájába tartozott.⁹⁷ Num 19:19-ben előírt szokás szerint, aki a fürdőn átment, annak nem volt szüksége másra, csak lábai megmosására (vö. Jn 13:10).

7. Mk 14:18–21 par. szerint Jézus a kenyeret a vacsora folyamán törte meg. A közöséges étkezés mindig a kenyér megtörésével kezdődött. Az egyetlen kivétel a páskavacsora volt, amelyekben az előétel megelőzte a kenyér megtörését. Ez a tény világosan kifejeződik a fiak kérdésében, amelyik éppen ennek a szokatlan mozzanatnak az oka

után tudakozódik: „Miért van az, hogy minden este kenyérral mártunk a tából, ez alkalommal pedig magában (azaz kenyér nélkül) mártjuk ki a tálat?”⁹⁸

8. Az utolsó vacsoránál bort ittak (Mk 14:23, 25). Bort Palesztinában – a gazdagok kivételével – csak ünnepnapokon ittak. A páska és a purim ünnepeken rituálisan kötelező volt a borivás. A Pesachim Misna-traktátus X, 1 szerint legalább négy kehellyel kellett meginnia minden résztvevőnek. Páska ünnepe az öröm és a szabadítás ünnepe volt.

9. J. Jeremias szerint Jézus és tanítványai az utolsó vacsora alkalmával vörös bort ittak. Rabbinus rendelkezés volt, hogy páskavacsora alkalmával vörösbort kellett használni.⁹⁹ Jézus, amikor a bort a vérrel összefüggésbe hozza, akkor tertium comparationisul csak a vörös színt alkalmazhatja.

10. Jn 13:19 szerint Jézus Júdásnak megbízatást ad, hogy az ünnep előtti utolsó percekben vásároljon be. Egy ilyen gyors ill. sietős bevásárlás csak Nisan 14/15 éjszakáján érhető meg, amikor – bár már megkezdődött az ünnep – de a szigorú ünnepi rendelkezések csak Nisan 15-én reggel léptek életbe. Életfontosságú cikkeket még lehetett vásárolni.¹⁰⁰

11. Jn 13:29 szerint a tanítványok azzal is számolnak, hogy Jézus Júdást felhatalmazta, hogy a szegényeknek adjon valamit. Szokás volt a páska éjszakáján a szegényeknek adni, hogy mindenki gondtalanul ünnepelhesse a páskát. Jézus maga is szegény volt, de követte a korabeli zsidó szokást: „Maga a szegény is, aki alamizsnából él, gyakoroljon jótéteményt”. Különösképpen vonatkozott ez páska éjszakájára (Pesachim IX, 11). Josephus szerint (Antiquitates 18,29) páska éjszakáján a templom kapuit éjfélig nyitva tartották, hogy a koldusoknak is lehetőségük legyen a páskabarány megszerzésére.

12. Az utolsó vacsora dicsérő énekléssel végződik (Mk 14:26 par.). A páskavacsora liturgiájához tartozott az ún. „hallél”-zoltárok éneklése. A 113–114. zoltárokat a páska-haggada (történet) elmondása után, a 115–118. zoltárokat a vacsora befejezése után énekeltek (Pesachim 10:6).

13. Jézus a vacsora után sem tért vissza Bethániába, mint az előző este. Ennek oka, hogy páska estéjén, ill. éjszakáján nem lehetett elhagyni Jeruzsálem határát, amely Bethfagéig terjedt. Az Olajfák hegye Bethfagén belül volt, Bethánia kívül.¹⁰¹

14. Döntő jelentőségű mozzanat az utolsó vacsora tudósításának leírásában, hogy Jézus a kenyérhez és borhoz mondott magyarázó szavaiban jelenti közeli szenvedését. U. i. a vacsora elemeinek magyarázata a páska-rítus szilárd része. A még ma is érvényes szokás az Ex 12:26 és 13:8 exegezéséből fejlődött ki. Ez a magyarázat az előétel után kezdődött. A bevezető aktus a fiak kérdése volt a páska eredete felől (Dt 26:5–11). Ezt követte az Atya elbeszélése.

Különösen három tényező volt fontos a vacsoránál: a páskabarány, kovásztalan kenyér és a keserű füvek. E három elem magyarázata a következő:

1. Páskabarányt azért kell enni, mert Isten Egyiptomban az atyák háza mellett védőleg ment el.¹⁰²

2. A keserű füvet azért kell enni, mert az atyák életét Egyiptomban megkeserítették (Ex 1:14).

3. A kovásztalan kenyeret pedig azért, mert olyan sietséggel kellett kimenni Egyiptomból, hogy nem volt idő a kovász megkelésének kivárására (Ex 12–39; Pesachim X, 5).

A vacsora elemeihez fűzött magyarázó szavak alkalmat nyújtottak Jézusnak a kenyérhez és borhoz fűzött magyarázatra. A páskavacsora elemeinek magyarázatai jelen vannak Jézus szavaiban, vagy ott érezhetők mögöttük. Az elemek jelentését nemcsak a múltra, hanem a jelenre és a jövőre is vonatkoztatták a zsidó magyarázatok. Pl. egyik magyarázat szerint minden nemzedéknek úgy kell ennie a páskát, mintha maga jött volna ki Egyiptomból (Pesachim X, 5). A négy kehelyről azt mondja egy másik magyarázat, hogy ezek a vigasztalás kelyhei, jelképei annak a vigasztalásnak, amellyel megvigasztalja Isten az ő népét a vigasztalás, az üdvösség napján. A páska elemeinek hagyományos magyarázata és a Jézusé között két lényeges különbség van: (1.) A hagyományos magyarázat – bár a jelenre és a jövőre való kitekintés sem volt idegen tőle – főként a múltra vonatkozott, a Jézus

magyarázata pedig főként a jelenre és a jövőre. (2.) A másik lényeges különbség, hogy Jézus nem a páska-haggadához, hanem a főétkezésen mondott elő- és utóimához fűzi magyarázó szavait.

Figyelemre méltó Jeremiasnak az a megfigyelése, hogy az első gyülekezet nem a páskarítus szerint ünnepli az úrvacsorát, sőt nem csak egyszer egy évben, a páska ünnepén, hanem naponként, vagy vasárnaponként. Éppen ezért a felsorolt páska reminiszcenciák nem származhatnak az ősegyház liturgiai gyakorlatából, hanem csakis a tanítványi kör tudósításából, amelynek erősen bevéődött emlékeztébe az utolsó vacsora. Jeremias megfigyelései több esetben egészen mellékes mozzanatokban fedezik fel a páska-elemeket. Ennek a megállapítása is igen fontos, mert ezekben az esetekben minden olyan teológiai tendencia kizárt, amely utólag szeretné páskavacsorának feltüntetni az utolsó vacsorát.

Jézus utolsó vacsorájának mozzanatai átfogják a páskavacsora mind a négy részletét. Az utolsó vacsora a következő négy főmozzanatra osztható:

1. Készülődés a vacsorához (Mk 14:12–16).
2. Az áruló megnevezése (Mk 14:17–21).
3. Magyarázó szavak (Mk 14:22–25):
4. Fölkelés a vacsorától (Mk 14:26 kk.)

Mind a négy szakasz a páskarítus rendjét föltételezi, amelyet a ránkmaradt források szerint a következőképpen vázolhatunk:

A. Előétkezés

1. A családfő áldása az első kehely felett.
2. A jobb kéz leöblítése.
3. Előételek fogyasztása: gyümölcs, keserűfű.

B. Páska – liturgia

1. Az asztaltársaság kézmosása.
2. A páska-hallél első része: 113–114. Zsoltárok.

C. Főétkezés

1. Az asztaltársaság kézmosása.
2. A családfő asztali imája a kovásztalan kenyér fölött.
(Itt mondja Jézus a kenyérhez fűzött magyarázó szavait.)

3. A vacsora: páskabárány, kovásztalan kenyér, keserű fű, bor (második kehely).
4. Kézmosás.
5. Harmadik kehely. (Jézusnak a borhoz fűzött értelmező szavai.)

D. Befejezés

1. A páska-hallél második része: 115–118. Zsoltárok.

2. Dicséretmondás és hálaadás a negyedik kehely fölött.¹⁰³

J. Jeremias ezek után tíz pontba gyűjti és megcáfolja az utolsó vacsora páskavacsora volta ellen fölhozott érveket.

1. Még Wellhausen próbálta kétségbevonni az utolsó vacsora páska-vacsora jellegét azzal a megjegyzéssel, hogy Mk 14:22 par. artosz (ἄρτος) és nem adzuma (ἄζυμα) szót használ a kenyér megjelölésére. Az artosz pedig a közönséges kenyér terminus technicusus. Az Ószövetség ill. annak görög fordítása a Szeptuaginta (a továbbiakban: LXX) azonban sokszor használja a lehem (לֶחֶם) ill. az artosz szavakat a maccáh (מַצֵּה) ill. az adzuma helyett. Philo és Josephus is sokszor nevezi a kovásztalan kenyeret artosz-nak. Ezért Mk 14:22 par. helyeken az artosz használata nem lehet bizonyosság az utolsó vacsora páska jellege ellen.

2. Egy másik ellenvetés, hogy az *utolsó vacsora naponkénti megismétlése az ősgyülekezetben kizárja annak páska jellegét*. Ebben az ellenvetésben téves a kiindulás. Uí. az ősgyülekezet úrvacsorája első renden nem az utolsó vacsora, hanem – amint már láttuk – a Jézussal való naponkénti asztalközösség folytatása. Csak később, de már a Pál előtti időben kapcsolják az utolsó vacsorára való emlékezést a feltámadott Úrral való asztalközösség naponkénti ünnepéhez. Különben vannak arról is híreink, hogy az ősegyház megünnepelte évenként az utolsó vacsorát is a páskaünnep alkalmából.¹⁰⁴

3. Harmadik ellenvetés: Mk 14:22–25 par. helyeken nincs semmilyen kifejezett említés a páskaritusról, különösen a páskavacsora két legfontosabb eleméről: a páskabárányról és a keserű fűvekről. Ez az ellenvetés azon a tényen dől meg, hogy a szerzetetési igék kultuszi formulák és nem jegyzőkönyvi kivonatok. Hasonló szövegek esetében közismert folyamat, hogy a történelmi tudósítás idővel egyre inkább

háttérbe szorul a kultuszi formulák mögött. Mivel így áll a helyzet, annál nyomósabban esik a latba a páskabarány direkt (Lk 22:15) és a keserű füvek indirekt (Mk 14:20) említése.

4. Az az ellenvetés, hogy a Talmud tudósításaiban a páskavacsorán mindenkinek külön kelyhe és külön tálja van (ellentétben az utolsó vacsora leírásával), könnyen megcáfolható arra a tényre való utalással, hogy ezek a talmudi tudósítások csak a II. ill. az V. század idejéből származnak. Ezekben a századokban már valóban fejlettebb viszonyokkal lehet számolni, de Jézus kora Palesztinájának kulturális viszonyai között kizártnak tűnik a páskavacsorán a külön kehely és a külön tál használata.¹⁰⁵

5. A következő ellenvetés Mk 14:2-re épít.¹⁰⁶ E szerint a Szanhedrin Jézust csellel igyekszik elfogni: „Mert ezt mondták: Ne az ünnepen, hogy a nép fel ne zendüljön.” A μέ εν τῇ ἑορτῇ – ne az ünnepen) kizárná a szinoptikus kronológiát. Ennek a nézetnek az a tévedése, hogy az εν τῇ ἑορτῇ kifejezést időhatározónak tekinti. Az említett kifejezés itt nem idő, hanem helyhatározó (vö. Lk 22:6), és az értelmét a 14:1-ben található εν δόλω (ἐν δόλω) határozza meg. Ezek szerint a Mk 14:2 értelme így alakul: Ne az ünnepi szertartások színhelyén, mert ebből csődület, felkelés támadhat. (Mint ahogyan a Róma ellenes felkelések túlnyomó többsége páska ünnepén robbant ki.) Tehát a Mk 14:2 nem kronológiai adat, így nem használható fel az utolsó vacsora páskavacsora jellege ellen.

6. János kronológiája erősítésére idézik némelyek¹⁰⁷ a Jeruzsálemi Talmudból a Pesachim VIII:6-ot: „...éppúgy lehetséges annak, akinek megígérték, hogy a börtönből kibocsátják – páskabarányt vágni”. Ha ez az adat a római páska-amnesziára vonatkozna, akkor valóban a János kronológiája erősítéséül szolgálhatna, mert Barabbást János szerint aznap reggel engedte el Pilátus, amikor a főpapok a páskabarány levágására készülődtek (Jn 18:28). Viszont, Pesachim VIII:36/a 45 kk.-ből kitűnik, hogy ez az utasítás a zsidó hatóság által fogvatarott (nem halálraítelt) foglyokra vonatkozott.

7. 1Kor 5:7/b is argumentumul szolgál a János kronológiája megerősítésére. Itt ui. Pál Krisztust páskabaránynak (paszkha – πᾶσχα)

nevezi, aki „megáldoztatott”. A páskabarányokat Nisan hónap 14-én délután vágják le. Ha Jézus a páskavágás órájában halt meg, akkor utolsó vacsorája nem lehetett páskavacsora, hanem egy nappal előbb, Nisan 13-án este ment végbe. Kérdés azonban, hogy Pálnak ezt a mondását, és az egész páska-tipológiát Jézus úrvacsoraszerző szavai, vagy Jézus halálának időpontja motiválta. Ha a páska-tipológiát (azaz azt a formulát, hogy Jézus a páskabarány) Jézus szavai ihlették, akkor 1Kor 5:7/b-vel nem lehet érvelni az utolsó vacsora páska jellege ellen.¹⁰⁸

8. A következő érv is a páska-zsenge ünnepekör tipológiájával áll kapcsolatban. Eszerint az 1Kor 15:20 (23)-ban található kijelentés, hogy Krisztus aparkhé tón kekoimémenón (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) arra utal, hogy Jézus a zsengeáldozat napján, Nisan 16-án támadt fel. Ha pedig ez az igaz, akkor 14-én kellett meghalnia, mivel „harmadnapra” támadt föl. Ezzel szemben helyesen állapítja meg W. Bauer,¹⁰⁹ hogy az aparkhé itt nem az elsődleges „zsengeáldozat”, hanem a másodlagos „első” értelmében szerepel. Jézus tehát nem „zsengeáldozat”, hanem „első” a halottak közül. Az aparkhé szót nem lehet tehát kronológiai adatként sorompóba állítani. Így elesik az egész elmélet.

9. Igen fontosak az archeológiai ellenvetések. Ezek szerint a Mk 14:17 és 15:47 között említett események Nisan 15-én elképzelhetetlenek, mert Nisan 15-e a Maccót (חמץ) ünnep első napja, igen szent-séges ünnep volt. Ezek az ünnepnappal – állítólag – összeegyeztethetetlen események a következők:

1. Jézus menetele a Gethsemáné kertjébe páska éjszakáján.
2. A porozslók és a tanítványok fegyverviselése.
3. A Szanhedrin bírósági ülése és Jézus elítélése.
4. A ruhák megszaggatása.
5. Kürénei Simon jövetele a mezőről.
6. Jézus megfeszítése jeles ünnepnapon.
7. Halotti leplek vásárlása.
8. Levétel a keresztről, temetés, köhengerítés.
9. Kenetek készítése a balzsamozáshoz.

Ezeket az érveket G. Dalman és P. Billerbeck,¹¹⁰ a klasszikus zsidó irodalom két nagy ismerője világosan megcáfolta. Már fentebb láttuk, hogy Jeruzsálem kerületét páska éjszakáján, tekintettel a zarándokok nagy tömegére, Betfagénál húzták meg. Jézus a páska rendelkezéseinek megszegése nélkül kimehetett a Gethsemáné kertjébe, mert ez aznap Jeruzsálem területéhez tartozott. A fegyverhordozás a Makka-beusok kora óta ünnepnapokon is megengedett volt. A Szanhedrin bírósági ülése és Jézus megfeszítése a jeles ünnepnapon is megtörténhetett. A Misna ugyan világosan kimondja, hogy ünnepnapon nem lehet ítélni, de egy kivétel mégis van: a hamis próféta (vö. Dt 13:11. par.). Ezt az egész nép (összesereglett ünnepi gyűlése) füle hallatára kell elítélni, és szeme láttára kivégezni. Simon jövelete a mezőről szintén lehetséges, mert az agrosz (ἀγρός) jelentheti a közelben fekvő kertjét is, amelyet szabad volt ünnepen is megnézni. A temetés és balzsamozás előkészítése is megengedett a korabeli rendelkezések szerint.¹¹¹

10. Egyetlen világos érv marad az utolsó vacsora páska-vacsora jellege ellen, Jn 18:28 félreérthetetlen kronológiai adata. Viszont figyelembe kell vennünk, hogy János passiói kronológiája és Jn 13-ban az utolsó vacsora leírása a szinoptikusokat támogatja. Jn 19:14-ben „húsvét péntekjéről” olvasunk, a „paraszkeuē tou paszkha” (παρρασκευή τοῦ πάσχα) így is fordítható, sőt – ha a szó arám megfelelőjét vesszük figyelembe – csakis így. Ez a hely tehát megegyezik a szinoptikusok tudósításával, amely szerint Jézus elítélése és keresztrefeszítése egy pénteki napon történt.

A Jn 13-ban leírt vacsora teljesen páska jellegű. A vacsorát Jeruzsálemben költi el Jézus, a tanítványi körben, éjszaka, ünnepi külsőségek között, lévítai tisztaságban stb.

Tehát János utolsó vacsorai kronológiája nem egységes. Ennek látán föltehető a kérdés: Vajon nem a páska-típológia, ill. tipologizálás, mely Jézust a páskabaránynak nevezte, és benne a páskaígéretnek beteljesedését látta, lett-e Jn 18:28-ban és 1Kor 5:7-ben kronológiává? A tipologizáló gondolkodásnak (amely az Újszövetségnek az Ószövetséget magyarázó hermeneutikai eljárása), első lépése: Jézus a páskabarány; második lépése: ha Ő a páskabarány, akkor a páska éjsza-

káján kellett meghalnia. Az első gondolat kijelentéstörténetileg jogosult. A második már nem, mert egy teológiai gondolatból kronológiai következtetéseket von le.¹¹²

Mindent egybevéve megállapíthatjuk, hogy az utolsó vacsorának páska jellege volt. Ez a tény független attól a másik kérdéstől, hogy vajon „szabályos” páska-időben történt-e ez a vacsora. Még ha valaha sikerülne is kétséget kizáróan bebizonyítani, hogy Jánosnak van igaza – a kronológiát tekintve – és nem a szinoptikusoknak, akkor is rendíthetetlen tény marad, hogy Jézus utolsó vacsoráján a páska-gondolatok jelen voltak.

Természetesen nem mindenki ért egyet a göttingeni professzorral, pl. Günter *Bornkamm* szerint: „Rendkívül kétes az, hogy ez a vacsora – bár kétségtelenül a páska-ünnep időbeli közelségébe esik –, maga is páska-vacsora módjára folyt volna le.” Ezzel a mondattal tulajdonképpen a páska-jelleget is megkérdőjelezi. Bornkamm részletesen is bizonyítani igyekszik nézetét. (E. Schwitzer középutasnak számító nézetét a jegyzetben ismertetem¹¹³.) Bornkam-mal és a vele egyetértő – a páska-jelleget is megkérdőjelező – teológusok nézetével szemben úgy vélem, hogy Kocsis Elemér mértéktartó összegzése igen reális. A páska-jelleg „mértékén” lehet vitázni, de azon, hogy páska-jellegű volt-e az utolsó vacsora, aligha.

Fordítsuk most figyelmünket – fejezetünk címének megfelelően – az utolsó vacsora páska-jellegének a diakonia szempontjából történő vizsgálatára. Túlságosan leegyszerűsödnék a képlet, ha a páskában keresnénk diakoniai elemeket. Nem ez a feladatunk, hanem az, hogy a páskából az utolsó vacsoránál jelentkező, megmaradó, vagy éppen kiemelt motívumokat vizsgáljuk. Ezek között pedig jó néhány diakonai jellegű található.

Először is kiemelhető az a tény, hogy Jézus jónak látja az utolsó vacsorát a szabadulás és a szabadítás örömnepének jegyében megrendezni.

„A páska-ünnep célja – ahogy Karl Rahner fogalmaz – a megemlékezés az izraeli elsőszülöttek megmentéséről és az Egyiptomból való kivonulásról.”¹¹⁴ Az egyéni (családonkénti) és össznépi megme-

nekítés, Isten hatalmas szabadító diakoniája tükröződik ez ünnepen. Az Isten Bárányának áldozata ennél is nagyobb hatókörű diakonia. Bornkamm kiemeli, hogy „Jézus a kenyér és bor színe alatt testéből és »sokakért« kiontott véreből részesíti tanítványait” (Mk 14:24; 1Kor 10:16)¹¹⁵. Megjegyzi, hogy a „sokak” (vagy névelő nélkül is) a héberben és arámban inkluzív jelentésű, tehát azt jelenti, hogy „mindenki”¹¹⁶. Jeremias ugyanígy vélekedik.¹¹⁷ Jézus tehát nem az elsőszülöttek vagy egy nép, hanem mindenki szabadítója! Ez az Ő diakoniája. S ez a jelleg kiválóan tükröződik az utolsó vacsorán.

Másodszor a páska „megemlékezés a szövetség népének létrehozásáról, amit Isten oly módon vitt véghez, hogy a népet kiszabadította az egyiptomi szolgaságból”.¹¹⁸ Ez az ünnepi elem teljes természetességgel fejlődik ki a végérvényes és teljes megszabadítás diakoniájának eszméjévé.

Harmadszor – ahogy Jeremias utal rá – Jn 13:29 szerint a tanítványok számolnak azzal a lehetőséggel, hogy Júdás azért távozik, hogy Jézus utasítására a szegényeknek vásároljon valamit, ugyanis a páskához szorosan kapcsolódott az alamizsnálkodás. Jézus azonban ezen az éjszakán nem ajándékokat oszt, „csak egy ajándékot” szán az oltarra, önmagát.

Negyedszer – és e mozzanatról még részletesen szólok – a páska szentség jellege kapcsán¹¹⁹ a 4Móz 19:19-ben leírtak szerint már tisztának számító tanítványok lábát megmossa Jézus, az igaz diakonia iskolapéldáját adva (Jn 13).

A mindenki Szabadítója végérvényes és teljes szabadságot szerez aláztatos szolgálatával, melynek csúcsa a kereszt.

B) Az utolsó vacsora áldozati jellege

Természetszerűleg szóbakerült már a szövetség jelleg a páska-motívumok vizsgálata kapcsán, itt azonban szeretnénk továbblépni korábbi megállapításainknál.

„A szövetség mint biblikus-teológiai fogalom az Ószövetségben azt az egyedülálló viszonyt jelöli, amely Izráelt mint a választott népet

Jahvéhoz fűzi. Ez a viszony Isten kegyes választásán alapul, amellyel maga Isten kötelezte el magát a nép partnereként, de úgy, hogy Ő marad a szövetség Ura, és a viszony egyik részről sem mondható fel. Ezt a szövetséget az Ószövetség üdvtörténeti etiológiája bizonyos, Mózes előtti szövetségekötések következményeként írja le: Ilyen a Noéval kötött szövetség (1Móz 9:8–17; már ez is »örök szövetség«) és az Ábrahámmal kötött szövetség (a körülmetélést, amely a szövetséghez tartozás jele, ez utóbbi szövetséggel hozzák kapcsolatba: 1Móz 17). Isten a Sinai hegynél köt szövetséget az egész Izráellel (ez a voltaképpeni »ószövetség«, a törvénnyel és a tízparancsolattal – 2Móz 20:34); azután szövetséget köt Dáviddal (ez a messiási szövetség, mivel Dávid ígéretet kap, hogy valamelyik utódja Isten Fia lesz, és Isten szavatolja, hogy Dávid háza örökké fennmarad – 2Sám 7.). Más beszámolók, amelyek szövetségekötésről szólnak, inkább a szövetség megújításai, és arra szolgálnak, hogy a népet hűségre intsék. Központi jelentősége van a Sinai-szövetségnek (amely az ókori Keleten szokásos felségjogi vagy hűbéri szerződés mintájához igazodik.) Izráelt a neki ajándékozott szeretet engedelmes hűségre kötelezi, vagyis arra, hogy az egymás közti hűséggel és barátsággal hűségesek legyenek Jahvéhoz... Az Ószövetségben többnyire áldozati állatok vérével történik a szövetségekötés. Az Újszövetség is beszél vérről kötött szövetségről (Mk 14:24): ez a Jézus vérével kötött »új szövetség« (Lk 22:20; 1Kor 11:25). Ettől kezdve világos, hogy a nyilvános, hivatalos üdvtörténet két szövetségnek az együttese (Gal 4:24; 2Kor 2:6–18). Annak az új szövetségnek a voltaképpeni teológiáját, amelyben Isten és a megváltott emberiség a partnerek, a Zsidókhöz írt levél fejti ki (Zsid 7:10), de ez a kifejtés határozottan elismeri a régi szövetség méltóságát.¹²⁰

Rahner tömör összefoglalása után nézzük kissé részletesebben a szövetséget – az utolsó vacsorához érkezés szándékával. Először természetesen a régít.

„A szövetség (börít – בְּרִית), még mielőtt az embernek Istennel való viszonyára vonatkoznék, az emberek társadalmi és jogi tapasztalatához tartozik. Az emberek egymás között megegyezéseket és szerző-

déseket kötnek, amelyek többnyire kölcsönös jogokkal és kötelességgel járnak. Ilyen megegyezések egymást segíteni akaró, egyenlő rangú csoportok vagy személyek között: a békeszövetségek 1Móz 14:13, 21 kk.; 21:22 kk.; 26:28; 31:44 kk.; 1Kir 5:26; 15:19), a testvéri szövetségek (Ám 1:9), a baráti egyezségek (1Sám 23:18), és maga a házasság is (Mal 2:14)... A szövetség témáját nem késői korokban iktatták az Ószövetségbe: ott található az egész vallásos gondolkodás kezdetén és megkülönbözteti minden környező vallástól, mert azok a természeti istenségeket tisztelték. A Sínai hegyen a megszabadított nép szövetségre lépett Jahvéval, és így lett Jahve kultusza nemzeti vallássá. A szóban forgó szövetség nyilvánvalóan nem egyenlők közötti szerződés: Jahve feltétlen szabadsággal dönti el, hogy szövetségre lép Izráellel, és ő diktálja a feltételeket. De nem szabad túlságosan kiterjeszteni a hasonlóságot, mert a Sínai szövetség, egyszerűen annál a ténynél fogva, hogy Isten szerepel benne, különleges jellegű: egy csapásra kinyilatkoztatja az üdvösség tervének (szándékának) egyik lényeges szempontját... A Kivonulás könyvének bonyolult elbeszélése két különböző szertartást hagyományoz át a szövetség megkötéséről. Az első szerint Mózes, Áron és Izrael vénei szent étkezésben vesznek részt Jahve jelenlétében, akit színről-színre látnak (2Móz 24:1 k., 9 kk.). A második, úgy látszik, az északi szentélyekben fennmaradt liturgikus hagyományt tartalmazza. Mózes 12 követ állít a 12 törzsnek és oltárt az áldozatra. Áldozatokat mutat be, a vér egy részét az oltárra önti, és meghinti vele a népet is, hogy jelezze a Jahve és Izrael közt létrejövő egységet. Ekkor a nép ünnepélyesen elkötelezi magát, hogy megtartja a szövetség kikötéseit (2Móz 24:3-8). A szövetség vére ebben a szertartásban lényeges szerepet játszik.”¹²¹

Nyilvánvalóan a szövetség vére a fő „elem”, azonban más, első-sorban emlékeztető tárgyak is kapcsolódnak a szövetséghez, pl. a frigidáda, a törvény-táblák, a szent sátor, majd a templom és egyéb kultusz-eszközök.

„A sínai szövetség véglegesen kinyilatkoztatta az üdvösség tervének egy lényeges oldalát: Isten magához akarja fűzni az embereket, szolgálatára szánt kultuszközösséget alkotva belőlük, amelyet törvé-

nye kormányoz, és amely ígéretének letéteményese. Az Újszövetség valósítja majd meg ezt az isteni tervet a maga teljességében. A Sínain megkezdődik a megvalósulás, de több tekintetben kétértelmű és tökéletlen marad. Bár a szövetség Isten szabad adománya Izráel részére (más szóval: kegyelem), a szerződéses forma mintha Izráel történelmi sorsához kötne az üdvözítő tervet, és azzal a kockázattal jár, hogy az üdvösség az emberi hűség fizetségeként jelenik meg. Továbbá egy nemzetre való korlátozottsága nem illik eléggé Isten szándékának egyetemességéhez, amelyet pedig az Ószövetség is határozottan állít. Végül az isteni ígéretnek időleges tétje (Izráel földi boldogsága) is kockázattal jár: elhomályosítja a szövetség vallási tárgyát, hogy ti. Isten az ő országát akarja létrehozni Izráelben s általa az egész földön. E korlátozottságok ellenére a sínai szövetség Izráel további életének és a kinyilatkoztatás további fejlődésének meghatározó tényezője.¹²²

Egyes kutatók szerint évenként megújításra került a szövetség Isten és az ő népe között. Ezt nehéz lenne bizonyítani. A hét évenkénti megújításra viszont már találunk konkrét utalást¹²³, bár nagyon valószínűtlen, hogy e gyakorlat a szövetségkötés után azonnal általánossá lett. Döntően fontos történelmi sorsfordulók esetén azonban kétségkívül megújították a szövetséget.¹²⁴ A megújulást, a szövetségi hűséget kéri számon a néptől a próféták¹²⁵, de az Ószövetség történetíróinak is központi témája, gyakran okfejtésük kiindulópontja a szövetség¹²⁶.

Az új szövetség szükségességének kérdését azok az igék vetik föl, amelyek a régi szövetség felbomlására utalnak. Izráel hűtlenné vált (Jer 22:9), ezért bomlik fel a szövetség – ahogy Hóseás látja: mint egy házasság a feleség sorozatos házasságtörései miatt (Hós 2:4 vö. Ez 16:15–43). A nép hűtlenségének büntetése az a nemzeti katasztrófa, melynek kezdete Jeruzsálem pusztulása, a száműzetés és kiteljesedése: a szétszórás a nemzetek közé. Isten szövetségi szándéka azonban változatlan (Jer 31:35 kk.; 33:20–26). Ez alapozza meg az új szövetséget. Hóseás új eljegyzésről beszél (2:20–24). Jeremiás szívbe írt törvényről (31:33 kk.; 32:37–41). Ezékiel örök békeszövetségéről (36:26), amely a sínai (16:60) és dávidi (34:23) szövetséget

is magában foglalva mégis valami egészen újat jelent, a szívek megváltozását a Lélek által (36:26k).

A LXX a börit fordításaként a diathéké-t (διαθήκη) használja, „A hellenisztikus jogi nyelvben ez a szó azt az aktust jelölte, amellyel valaki rendelkezik javairól (végrendelet), vagy kijelenti tervbevett intézkedéseit. A hangsúly nem annyira a jogi megegyezés természetén van, mint inkább a személy tekintélyén, aki ezzel meghatározza a dolgok folyását. Ezzel a szóval a görög fordítók egyaránt kiemelik a szövetség isteni transzcendenciáját, és azt a leereszkedést, amely Izrael népének és törvényének kezdetén áll.

A diathéké szó szerepel az utolsó vacsora négy elbeszélésében is, páratlanul jelentős összefüggésben. Jézus miután kezébe vette a kenyeret, és szétosztotta e szavakkal: »Vegyétek és egyétek, ez az én testem«, vette a borral teli kelyhet, megáldotta és körbeadta. A legrövidebb formulát Márk őrizte meg: »Ez az én vérem, a szövetség vére, amelyet sokakért kiontanak« (Mk 14:28). Lukács és Pál szerint: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben” (Lk 22:20; 1Kor 11:25), és már csak Lukácsnál: »melyet értetek kiontanak«. A kehely kiosztása szertartásos gesztus. A hozzá mondott szavak összekapcsolják halálával, amelyet szabadon vállal a sokaság megváltásáért.

Ebből az utolsó vonásból látszik, hogy Jézus úgy tekinti magát, mint szenvedő Szolgát (Ézs 53:11) és halálát engesztelő áldozatnak fogja fel (vö. 53:10). Így lesz az a szövetség-közvetítő, akit a vigasztalás üzenete sejtetett (Ézs 42:6). De »a szövetség vére« kifejezés azt is fölidézi, hogy a sínai szövetséget vérrel kötötték (2Móz 24:8): az állatáldozatok helyébe újfajta áldozat lép, ennek vére hatékonyan megvalósítja a végleges egységet Isten és ember között. Így beteljesedik Jeremiás és Ezékiel szava, az »új szövetség« ígérete: Jézus vérének erejében átalakulnak az emberszívek, és megadatik Isten Lelke. Krisztus halála, amely egyben húsvéti áldozat, a szövetség áldozata és engesztelő áldozat, beteljesíti az Ószövetség előképeit, amelyek különféleképpen jelezték előre. És mivel ez az aktus továbbra is megelevenedik egy Jézus elrendelte liturgikus cselekményben: »Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre« (1Kor 11:25), azért a hívek akkor

részesülnek kegyelmeiben, ha hívó lélekkel az eukharisztia (εὐχαριστία) vételéhez járulnak.¹²⁷

Markus *Barth* volt az, aki J. Jeremias – Kocsis Elemér megítélése szerint helyes, de egyoldalú – magyarázatával szemben rámutatott az utolsó vacsora szövetségi-áldozati jellegére.¹²⁸ M. Barth a valószerű összefüggések talaján marad, nem úgy, mint a qiddus és chabura elméletek hívei. „Jézusnak a szereztetési igében mondott kijelentése: »ez az én szövetség-vérem« (Mk 14:24), Mt 26:28) szoros kapcsolatban áll Mózesnek az Ex 28:8-ban mondott szövetségszerző szavaival: »íme a szövetségnek vére«. Az utolsó vacsora úgy viszonylik Jézus engesztelő halálához, mint ahogyan az ószövetségi szövetségszerző áldozat a szövetségi lakomához. (Csupán a sorrend fordított, ui. az Ószövetségben előbb volt az áldozat, azután a szövetségi lakoma, az Újszövetségben pedig Jézus előlegezte a szövetségi lakomát, és azután mutatta be az áldozatot.) Továbbá az úrvacsora úgy viszonylik Jézus utolsó vacsorájához, mint az áldozati lakoma a szövetségszerző lakomához. Az ószövetségi áldozati lakomák ui. az egykor kötött szövetség hirdetői és megerősítői voltak. Mivel az újszövetségi korban a zsidóság körében egyetlen áldozati lakoma, a páskavacsora maradt szokásban, Jézus utolsó páska-vacsoráját bátran tekinthetjük az új szövetséget megalapító és ünneplő szövetségi lakomának, jóllehet Jézus az új szövetséget létrehozó áldozatot csak másnap mutatta be. Az Ószövetségben a szövetségi lakoma és az azt követő és megerősítő áldozati lakomák annak bizonyosságai, hogy Izrael Isten választott népéként Isten közösségében, Isten színe előtt, azaz jelenlétében, Isten irgalmából élhet.

A Sínai-szövetség prototipikus jellege (Ex 24:8–11), prófétai jövendölés az új szövetségről (Jer 31:31 kk.), Jahve szolgájának helyettes szenvedése (Ézs 53:4) arra utalnak, hogy most Jézus Krisztus áldozata alapján Isten a zsidókból és pogányokból új szövetséges népet hoz létre, és ennek az új szövetségnek a szövetségi lakomája az utolsó vacsora és áldozati lakomája az úrvacsora, amely annak az üdvözítő ténynek a megerősítése, hogy az új istennépe, az egyház Isten jelenlétében, Isten közösségében és Isten irgalmából élhet szün-

telen. Különös hangsúly esik a lakoma életet adó és az életet gazdagon tápláló, Isten által nyújtott lehetőségére.”¹²⁹

Megkísérlem összefoglalni azokat a diakoniai motívumokat, melyek az utolsó vacsoránál föllelhetők, a vacsora szövetségi és áldozati (engesztelő) jellegéből fakadóan.

Először: Jézusnak az a mondata („Ez az én szövetség-vérem...” Mk 14:24; Mt 26:28), amely halálát összefüggésbe hozza a szövetséggel, az Ő szövetségével vagy az új szövetséggel, s amellyel mintegy jelzi közeli életáldozatát, a lehető legnagyobb szolgálatra utal: Isten Fia az emberért adja magát halálba.

Másodszor: Az utolsó vacsora – ahogy M. Barth véli, fölfogható úgy, mint az ószövetségi áldozati lakomák újszövetségi korban is gyakorolt egyetlen áldozati lakomájának, a páskának „átminősítése” egy, az új szövetséget megalapító szövetségi lakomává, bár az új szövetség szerzője, Jézus a valóságos áldozatot csak másnap mutatta be. Jézus mintegy előlegezi, „fölszolgálja” a kenyérben és a borban másnap megtört testét és másnap kifolyt véréét. Diakonia a szó szoros és átvitt értelmében egyaránt.

Harmadszor: Különös hangsúlyt kap az utolsó vacsorán, hogy az élet megnyerésének és táplálásának módja a fölkinált kenyér és bor mögöttes Krisztusának az elfogadása, a Vele való táplálkozás. Krisztus étel és ital gyanánt adja magát nekünk, nem egy alkalommal, hanem folyamatosan az új szövetségnek megfelelően.

Negyedszer: „...a szövetség vére... sokakért” A sok itt mindenkit jelent. Az új szövetség jegyében: Egy mindenkiért!

Ötödözör: „...a bűnök bocsánatára”, azaz engesztelésül. A szövetség megújításának és egyetemessé tételének, Isten kiengesztelésének érdekében, a bűnök bocsánatára végzi főpapi szolgálatát. Jahve szenvedő szolgálja helyettes áldozata, a nagy diakonosznak isteni diakóniája ez.

C) Az utolsó vacsora eszkhatalogikus jellege

M. Barth imént idézett művében az utolsó vacsora szövetségi jellegén túl a messiási jellegről is szól. Összegyűjti és elemzi azokat az igéket, melyek a vacsora kapcsán vagy azzal összefüggésben hangoztak el eszkhatalogiai vonatkozásban.¹³⁰

Itt csupán néhány diakoniai szempontra utalok. Jézus nemcsak földi létformájában szolgált életével és halálával az övéinek, hanem szolgál az eljövendő országban is. Ezt a szolgálatot jelölik az együtt-étkezésről szóló igék és azok, amelyek szerint a királyi menyegzőn a meghívottak az Ő asztalánál esznek (Mt 8:11 kk.; Lk 13:28). Ő fog szolgálni szolgálóinak (Lk 12:37 vö. Jn 13:4).

Ekkor elégíti meg az éhezőket (Lk 6:21; 16:20 kk.). Ekkor oszt igazságot, ekkor változtatja a bánatot örömmé a Krisztosz Diakonosz.

3. A szerzettetési igék

A) A szerzettetési igék szövege

A szakemberek jórészt egyetértenek azzal, hogy az úrvacsora szerzettetési igéinek négy szövegváltozata maradt ránk, nevezetesen Mt 26:26–29; Mk 14:22–25; Lk 22:15–20 és 1Kor 11:23–26.¹³¹ Így látja ezt pl. E. Schweizer¹³² zürichi újszövetségi professzor, de Frank Stagg is, az amerikai Déli Baptista Szövetség Louisville-i szemináriumának professzora¹³³. J. Jeremias e négy igét kiegészíti egy ötödikkel, Jn 6:51-el¹³⁴. Fölfogás kérdése, hogy milyen alapon foglalunk állást a szerzettetési igék meghatározásakor. Úgy vélem azonban, hogy lényegében az említett négy ige mellé – ha bővítjük a kört – a Jn 6:51-en kívül besorolható lenne még egynéhány, hisz igaz, hogy János konkrét szerzettetési igét nem közöl, de „evangéliuma telve van úrvacsorai vonatkozásokkal”¹³⁵. Arról, hogy a szinoptikusok az utolsó vacsorát – következésképpen az úrvacsorát – azonosítják a páskával (az idői és bizonyos tárgyi vonatkozásokból világos ez), már szoltunk. Arról a problémáról is, hogy János Jézus elfogását a páska elé helyezi (18:28; 19:14).¹³⁶

Mielőtt azonban tovább lépnénk, érdemes F. Stagg nyomán még egy szempontra figyelni. A Holt-tengeri tekercsek fényt vethetnek a fenti problémákra, mert mint kitűnik, *a qumrani szekta a páskát – az ünnepi és nem a holdtól függő kalendáriumot követve –, kedden szolgált fel.*¹³⁷ Bizonyíték azonban nincs arra, hogy a szinoptikusok a hivatalos, a zsidótól eltérő naptárt használták volna.¹³⁸

Az úrvacsora tanulmányozásával kapcsolatos *általános hiba, amikor valaki az utolsó vacsora talán megoldhatatlan természetű problémájából kiindulva*, a bizonytalan következtetés alapján, az utolsó vacsora értelmezéséről olvasottakat az úrvacsorára vonatkoztatja.¹³⁹ A kérdés jobb megközelítése céljából mindegyik igeszakaszt a maga összefüggésében, az egyediség feltétel nélküli elismerésének szem előtt tartásával kell tanulmányoznunk.¹⁴⁰

Az egyes szövegek konkrét elemzése előtt igen vázlatosan szólok azokról az eredményekről, melyekre J. Jeremias eljutott szövegkritikai kutatásaiban – Kocsis Elemér nyomán.

„Az öt szövegváltozat közül legrégebb írásba foglalt szöveg a Pálé (1Kor 11:23–25), kb. Kr. u. 54-ből, időrendben ezt követi a Márké. A Máté által közölt szöveg a Márk-féle szöveg csiszoltabb görögös változata. Lukács Pállal mutat hasonlóságot. A János-féle szöveg szintén a Páléval rokon a hüper-fordulatok egyezése tekintetében. Tehát az öt szövegváltozat csupán kettőre vezethető vissza, a Páléra és a Márkéra. A Márk szövege a régebbi, mert közelebb van a sémita ősfornához. Pál szövege a legrégebb tradíció nyelvi és tárgyi átalakítása, tekintettel a hellenista gyülekezetre. A szövegtörténeti elemzés kimutatta, hogy Pál a szereztetési igéknek azt a formáját őrizte meg, amely az antiochiai gyülekezetben volt használatos. Pál a negyvenes évek közepén költözött át Antiochiába (ApCsel 11:26), az 1Kor 11:23–25 úrvacsora szereztetési igéinek szövege a negyvenes évek elején alakulhatott ki hellenista gyülekezeti talajon. A Márk szövege pedig már az egyház első évtizedében, a harmincas években. Tartalmilag mindkét szöveg megegyezik, és a döntő kifejezéseket illetően szó szerint is. Ez azt jelenti, hogy mindkettő egy közös sémita ősfornából származik, amelyet a tanítványok, ill. az ősgyülekezet őrzött meg Jézus szájából.

A grecizmusok és a késői liturgiai csiszolások és alakítások lefejtése után az elérhető legrégebb szöveg a következő:

1. A páska-ige (Lk 22:15–16)
2. A szőlőtő-ige (Mk 14:25; Mt 26:29; Lk 22:18)

3. Magyarázó szavak a kenyérhez: touto esztin to szóma mou (τοῦ-τό ἐστίν τὸ σῶμά μου)

4. Magyarázó szavak a borhoz: touto esztin to haima mou tész diathékész to ekkhünnomenon hüper pollón (τοῦτο ἐστίν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν)

A páska-ige utal az ószövetségi háttérre, a páska ígéretek beteljesedésére. A szőlőtő-ige eszkatologiai kitekintés, és utal az utolsó vacsora messiási lakoma jellegére. A szereztetési igék harmadik és negyedik mozzanata egy kettős példázat Jézus engesztelő és új szövetséget szerző haláláról. Így őrizték meg a szereztetési igék szövegváltozatai és a belőlük következtethető összveg az utolsó vacsora páska-messiási és szövetségi lakoma jellegét.

Megjegyzendő, hogy az úrvacsora szereztetési igéi magukon hordozzák Jézus legjellegzetesebb szavainak¹⁴¹ a tulajdonságait. Az amén legó hümin – ὁμῆν λέγω ὑμῖν – (Mk 14:25), mint Jézus beszédeinek a bevezetése, teljesen paralel nélküli a korabeli zsidó irodalomban, és az Újszövetségben is az evangéliumokon kívül. A plépothé – πληρωθῆ – (Lk 22:16) passivum használata Isten cselekvésének körülírása, szintén Jézus beszédmódjának ismertető jele. Ugyancsak a példázat kedvelése (a kenyér megtörése, a bor kitöltése példázza halálát) egyedülálló a korabeli zsidó irodalomban (csupán a Kr. e.-i első század végén tanító Hilléltől maradtak fenn példázatok, szám szerint kettő.) Ha mindehhez hozzávesszük, hogy Pál az 1Kor 11:23-ban a jellegzetes apo (ἀπό) praepositiot használja, amely a tradíció forrását jelzi (apo tou küriou – ἀπὸ τοῦ κυρίου), látjuk, hogy a modern szövegkritikai vizsgálat mértékével mérve is kétség nélküli marad az a bizonyosság, hogy az úrvacsora szereztetési igéiben Jézusnak az utolsó vacsorán mondott szavai szólnak hozzánk.”

1. A páli közlések

Az úrvacsoráról szóló legrégebben ismert híradást Pál közli 1Kor 11:23–26-ban, kb. Kr. u. 54-ből, „az Úrtól vett” hagyományra emlékeztetve a korinthusiakat (11:23). A téma felvetésére a korinthusiak súlyos hitbeli problémái és cselekedetei adtak okot. Félreértések és

mulasztások mutatkoztak az úrvacsora körül, ami nemcsak a gyülekezeti közösséget zavarta meg, hanem Krisztusnak, az Úrnak a főségéből fakadó követelményeket is tagadta, s így a korinthusiakban személyes biztonságuk hamis érzetét keltette, ami abban nyilvánult meg, hogy a görög misztériumvallásoknak megfelelően úgy tekintettek a kenyérré és kehelyre, mint a halhatatlanság étkére.¹⁴²

Úgy tűnik, hogy a túlzó korinthusi spiritualisták, vagy rajongók, egyéni váltságuk garanciájának tekintették az úrvacsorát. Krisztus testének *koinónia*-ja elárultatott, s mindegyikük „az Úr vacsorája” helyett „saját vacsorájának” tette meg az úrvacsorát (11:20 k.). Az úrvacsorát olyan bőséges főétkezésnek tekintették, hogy az már tobzódássá fajult (11:21). Vétjük nemcsak a fizikai, hanem a lelki falánkság is, mivel mohón, az éhen maradottak iránti közönnyel igyekeztek felemészteni „a halhatatlanság étkét”.¹⁴³ Vétjük nem annyira az volt, hogy a vacsora „banketté” fajult (amint azt gyakran felrötták nekik), hanem hogy pneumatikus individualisták lévén – a görög misztériumvallások híveihez hasonlóan – úgy tekintették a táplálékot, mint ami magától képes munkálni megszentelődésüket.¹⁴⁴ Ki-ki a maga hasznára evett. Egyes korinthusiak – feltehetően szociális és ökonómiai előny folytán – nemcsak hogy egyéni örömnéppé tették a vacsorát, (mindegyikük a maga üdvéért és biztonságáért evett), hanem ezáltal megtagadták Krisztus főségét is. Mindenki a „saját vacsoráját” (11:12) készítette el. Jelentős különbség van az általuk megtagadott (11:21) Úr vacsorája (küriakon deipnon – κυριακὸν δεῖπνον) és a maguk készítette (11:21) „saját vacsorájuk” (to idion deipnon – τὸ ἴδιον δεῖπνον) között.

Ahhoz, hogy megértsük azt a harcot, amit Pál Korinthusban vívott, úgy kell látnunk a korinthusiakat, mint akik az úrvacsorát a halhatatlanság medicinájául vagy étkéül (farmakon athanasziasz – φάρμακον ἁθανασίας) szolgáló sakramentumnak tekintették.¹⁴⁵ Pál visszautasítja azt az eszmét, amely szerint a megszentelt étel opus operatum megszentelő hatású (azaz önmagától szolgáltatja a kívánt célt, garantálva, hogy bárki, bármilyen elvárható kárhoztaástól mentesül: 10:1–12).¹⁴⁶ Emlékeztet arra, hogy az Exodus szerint az Izraeliták „...mind-

nyájan Mózesre keresztelkedtek meg a felhőben és a tengerben: És mindnyájan egy lelki eledelt ettek...” (10:2–3) továbbá: „mindnyájan egy lelki italt ittak, mert ittak a lelki kősziklából, amely követte őket, e Kőszikla pedig a Krisztus volt” (10:4). Ennek ellenére többségüket nem kedvelte az Isten, és holttesteik szétszórattak a pusztában (10:5). Példaként idézi ezt Pál, figyelmeztetvén a korinthusiakat arra, hogy ne essenek az önzés (10:6) vagy bálványozás (10:8) ugyanazon hibájába. Megismétli a figyelmeztetést, hogy ami az egykori Izráelitákkal megtörtént, „jelképesen” történt, s hogy azok a mi tanulságunkra irattak meg (10:11). A tanulság pedig abban a figyelmeztetésben teljesedik ki, hogy aki azt gondolja: áll, eleshet (10:12). A baptizma és az úrvacsora nem biztosítékot, hanem az Úr iránti engedelmességre való felszólítást jelent. Pál óv attól a kísértéstől, hogy mindkettőt: „az Úr poharát” és „az ördögök poharát” igyuk (10:21). Ki-ki válassza meg az ő Urát. Kettőt nem lehet! Később óv attól, hogy valaki az „ő saját vacsorájával” helyettesítse az Úr vacsoráját (11:21 k.). Az egyház az Úr teste. A pohár az Úr pohara. A vacsora az Úr vacsorája és a Krisztus iránti engedelmességre való felszólítás. A korinthusiak – úgy tűnik – megérkezettnek tartották magukat, pedig javában jártak a maguk útját (vö. 1:18 „...de nekünk, akik megtartatunk...”). A vacsora sejteti az idők végén sorra kerülő messiási lakomát, de még nem azonos ezzel. Valahol a kettő között – kereszt és paruszia között – van, és mindkettőre utal: visszatekint a keresztre és előretekint a parusziára: Krisztus halálát hirdeti addig, amíg Ő eljövend (11:26).¹⁴⁷ Azt gondolhatják, hogy már a messiási lakomát in patria ünneplik mint hazaérkezettek (hazájukban!) – valójában pedig in via vannak, vándorolnak (az Izráelitákhoz hasonlóan).¹⁴⁸ A „halhatatlanság étkének” fogyasztása helyett ténylegesen „ítéletet eszik és iszik magának” (kríma – κρίμα) az ilyen (11:29). Amit meg kell látniok, hogy Krisztus magának követeli őket; engedelmisséggel tartoznak neki mind testükben, mind pedig a Krisztus testén belül.¹⁴⁹

A korinthusiak a meg nem engedett „nyílt communio” illetve a tiltott „zárt communio” tekintetében egyaránt bűnösnek találtattak. Hibát követtek el azzal is amit átvettek: azaz hogy csatlakoztak a

pogány lakomákhoz (10. r.) és azzal is, amit elhagytak, azaz hogy hanyagolták a keresztyéneket, a testvéreket (11. r.). Pál a 10:14–22-ben arra figyelmeztet, hogy „az Úr poharát” nem lehet egyeztetni „az ördögök poharával”. A kehely és a kenyér a Krisztus vérenek és testének *koinóniá*-ja, és a korinthusiak nem léphetnek be egyidejűleg ebbe is, és az ördögök közösségébe is. Feltehetően némelyek közülük nem egyszerűen a megszentelt állatból készült házi kosztot fogyasztották, hanem bálványáldozati húsból lakmároztak, pogány templomokban. Pál nem az előbbit rosszallja, hanem az utóbbit kárhoztatja. Az Úr vacsorájában megkövetelt krisztusi főség kizárja a pogány istenség igényét arra, hogy lakomákon áldozzanak neki.

Pál a 11:17–23-ban a Krisztus testének tagjait kirekesztő *zárt comunio bűnével foglalkozik*. *A keresztyén testvérnek a vacsorából történő kizárása azt jelenti, hogy valaki a saját vacsoráját (idion deipnon) helyezi előnybe az Úr vacsorájával (küriakon deipnon) szemben. Az Úr vacsorája az egy Úrra utal, így tehát senki sem étkezhet az Úr asztaláról is és a démonok étkeiből is (10:21). A vacsora az egyetlen testet, a Krisztus testét hirdeti, ellentmond tehát ez az olyan vacsorának, amelyből Krisztus testének bármelyik tagját kizárják.* A korinthusi szakadások (11:18) az úrvacsora megtartását tették lehetetlenné. Ezek a pártos élvezetek ténylegesen nem az úrvacsora, hanem a „saját vacsora” fogyasztásának alkalmait jelentették. Némelyek teletömték magukat és lerészegedtek, míg mások éhen maradtak. Pál pirongatja a valamivel „bírókat” önzésük, és a „semmivel nem bírók” iránti közönyük miatt (11:22). A szegények nemcsak éhesek maradtak, de meg is alázták őket. Ha a Mt 25:31–46-ban leírt alapelvet erre az esetre alkalmazzuk, ezeknek a szegényeknek a vacsorából való kizárásával Krisztust közösítették ki! Krisztus nélkül pedig – vagy kiközösített atyafiak nélkül – nincs úrvacsora!

Pál arra a hagyományra is emlékezteti a korinthusiakat, amelyet „az Úrtól vett”, s amelyet feltehetően az első korinthusi látogatása alkalmával közölt velük (Kb. Kr. e. 51). A szinoptikusokhoz hasonlóan, ő is arra az éjszakára vezeti vissza az úrvacsorát, amelyen az Úr Jézus elárultatott (11:23). Jézus „hálákat adott” (11:24). A kenyér

megettörése nem a földarabolást hangsúlyozza. A kenyéret meg kell törni ahhoz, hogy megegyük. A „kenyértörés” az együttes részesedés kifejezésére szolgáló idióma. A kenyér megettörésénél az egyéneknek ugyanabból a kenyérből való közös részesedésén van a hangsúly. A „törni” sajátos kifejezésünk a 11:24-hez.¹⁵⁰ A „megettörteti” szó alkalmazása lerontja azt a páli argumentumot, hogy „egy test” vagyunk s hogy csak egységes testként részesedhetünk az úrvacsorában.

A vacsora Pál számára emlékezést, a Krisztus „emlékére” történő étkezést jelent. Hogy ez az emlékezés (anamnészisz – ἀνάμνησις) sajátosan utal Jézus halálára, az a 11:26-ból nyilvánvaló.

Lietzmann úgy vélekedik, hogy két primitív jellegű vacsora volt: a páli típusú, Jézus halálára való emlékezésül, és a korábbi, jeruzsálemi típusú, asztalközösséget hangsúlyozó, a Cselekedetek könyvének első fejezete szerint.¹⁵¹ Figyelmen kívül hagyja ez azt a tényt, hogy Pál nemcsak hogy nem mellőzi el a másik hagyományt, amikor e tradíciót az Úr Jézusra és az Ő elárultatásának éjszakájára vezeti vissza, hanem a közösséget (koinónia – κοινωνία) elsődlegesnek tartja. Lietzmann a kétféle típus megkülönböztetésével eltúlozza a dolgot. Lehet, hogy volt (feltehetően volt) egy, az emlékezés fontosságát mellőző, ősbibb típus, nem volt azonban a testvériességet elhanyagoló vagy másodlagossá tevő páli típus.¹⁵²

A „kétféle úrvacsora” kérdéskörét igen kiválóan összegzi E. Schweizer.¹⁵³ Az ő gondolatmenetét követve szólok e kérdésről.

Hans Lietzmann¹⁵⁴ a következőképpen érvelt a jeruzsálemi és a páli, tehát a kétféle úrvacsoratípus mellett: Az első típus az Aktában leírt kenyértörésnek felel meg, amit az asztali közösség meg a feltámadott Úr jelenléte feletti korlátlan öröm és a jövődő dicsőség reménysége erőteljesen jellemez. A másikat a hellenisztikus áldozati koncepciók jellemzik. Ezt az apostol az Úr közvetlen revelációjára törekszik visszavezetni. Lietzmann nehezen védhető álláspontját Ernst Lohmeyer egészítette ki.¹⁵⁵ Lohmeyer Lietzmann első típusában egy galileai ünneplést lát, melynek a gyökerei addig a közös étkezésig nyúlnak, melyet – Lohmeyer szerint – Jeruzsálemben gyakoroltak. Szerinte ez a tényleges úrvacsora. A vitát folytatva, Cullmann a fel-

támadott Úrnak tanítványaival folytatott közös étkezéssel kapcsolatos bizonyítékait hangsúlyozza: de úgy, hogy ezt az étkezést csak a vacsora egységes fejlődésén belüli, egyik fokozatnak tekintette.¹⁵⁶ E nézettel szemben, W. *Michaelis* hívta föl a figyelmet arra a tényre, hogy „a kenyér megtörése” kifejezés, e történetben, csak Lukács 24:30-ban jelentkezik: magának a kenyérnek pedig nincs különösebb jelentősége.¹⁵⁷ Végül Bo *Reicke* figyelmeztetett a haldokló pátriárkák búcsúétkezéseire, amelyet nagy ismételt „örvendezések” között ünnepeltek (Jubil. könyve 22:1–9; 31:22; Naftali testamentuma 1:1–14; 9:2), és ezeknek a bizonyítékoknak az alapján hangsúlyozta a nagy örömmel tartott, utolsó búcsúval összefüggő étkezés lehetőségességét.¹⁵⁸

Széles körben elfogadták, hogy a vacsora „eszkatologikus típusát” bor nélkül ünnepelték. Ennek bizonyítására fölhozták a „kenyér megtörését”, a csodálatos kenyérszaporítás történetéből való „kenyér megtörését”¹⁵⁹, és a jánosi élet-kenyere vitát, amelyben nincs egy párhuzamos „bor vita”.¹⁶⁰ Olykor apokrif tudósításokat hoztak föl, amelyekben a feltámadott Úr Jakabbal kenyeret tör és eszik, vagy a tanítványokkal a börtönben eszik.

Az eszkatologikus gondolatok mindig a borhoz kapcsolódnak, és sohasem a kenyérhez. A Lk 22:15–18-ban szó van bárányról és pohárról, de nincs szó kenyérről, a „rövidebb szöveg” pedig, amely legalább valamennyire kapcsolatban áll a kenyérrel (19/a), talán Lukács szövegének másodlagos „korrekciója”. Aszkrétikus okból a korai egyházban a bort vízzel helyettesítették. A bor hiányának ténye, a csodálatos kenyérszaporítás történetében és az apokrif tudósításokban megfelel a palesztinai szokásoknak, ahol a szokványos étkezések keretében nem ittak bort. Lehetetlen tehát kimutatni a korai egyházban az úrvacsora eltérő és független két típusának létezését, mint ahogy azt Lietzmann és Lohmayer annak idején gondolta.

A két változat lehetőségét teljes bizonyossággal nem lehet állítani. A tradíciónak két eltérő rétege létezik: az egyik az úrvacsora szerzetes beszámolóját tartalmazza, amelyhez később eszkatologikus eszmét csatoltak, a másik pedig csak eszkatologikus perspektívát foglal magában. Ez azonban nem bizonyíték a kétféle úrvacsora mellett.

Visszatérve Pálhoz, megállapítható, hogy számára a „kehely” a Jézus vérében való „új közösséget” jelentette (11:25). A páli közlést megelőzi Jeremiás 31:31 k. csakúgy, mint Exodus 24:8 a Márk 14:24-et és Mt 26:28-at. Az új szövetség az Úrról való ismeret személyessé és közvetlenné válásával az emberi szívekbe iratott azáltal, hogy az isteni bűnbocsánat elfogadásával Isten az embereket népnének tekinti, azok pedig Istenüknek ismerik fel Őt. A kehely a vérre, mint kiontatott életre utal. Jézus nem az isteni bűnbocsánat feltételeként halt meg, hanem éppen azért adta életét, mert Isten már munkálta a megbocsátást. A vacsora mind Jézus halálának, mind pedig a parusziának hirdetése (11:26). A „történelmi Jézus” és a „kérügmaticus Krisztus” egy és ugyanaz. Az, aki már eljött és aki kész eljönni a paruszia idején. A korinthusiakat azzal emlékezteti, hogy elmondja: még nem érkeztek „haza”, hanem úton vannak a kereszt és a paruszia között. Nem az idők végén esedékes messiási lakomán vesznek részt, hanem az Úr vacsoráján, amely mind fizikai, testi létükben, mind pedig egyház voltukban – Krisztus testeként – engedelmességre hívja őket (10:1–33; 11:29).

F. Stagg fölveti azt a kérdést is – Pál tanítását vizsgálva –, hogy ki méltó az Úr asztalához? Válaszát így összegezhetjük: *Az Úr vacsorájára senki sem méltó: mégis a méltatlanok jogosan részesednek belőle. Ahhoz, hogy valaki éljen vele, elsősorban a méltatlanságtudat szükséges.* Semmi sem zárja ki jobban az embert az úrvacsorából, mint a kérdés, azaz ha valaki úgy tartja, hogy saját mércéje magasabb a Krisztusénál, és a Krisztus által szívesen látott embereket ő nem fogadja el. Más keresztyének hitvallási, rituális vagy faji szempontú kiközösítése nemcsak Biblia-ellenes, hanem érdemlapon álló, azaz egyetlen reménységünket – hogy kegyelemből lehetünk Isten színe előtt – tagadja.

„Méltatlanul” (anaxiász – ἀναξίως) enni vagy inni annyit jelent, hogy helytelen magatartással vagy indítékkal próbálunk részesedni belőle. Az anaxiász szónak az „illetéktelen” talán a „méltatlannál” jobb fordítása.¹⁶¹ Az *anaxiász* adverbium, ami a részvétel módját írja

le, nem pedig melléknév, ami valaki érdemét határozza meg. Próbálja meg az ember önmagát – s ne másokat (11:28).

Nem a test „meg nem becsülése” (11:29) a bűn, hanem talán az egyháznak, mint Krisztus testének a figyelmen kívül hagyása. Pál a záradékban utal arra, hogy amikor egybegyűlnek étkezni, várják meg egymást (33). Ez az iménti értelmezést erősíti. Aki méltatlanul eszik, „vétkezik az Úr teste és vére ellen” (11:27); feltehetően az Úr halála ellen. Krisztusnak a vacsorában vagy az egyházban való jelenlétéből két lehetőség adódik: halálának hirdetése által az egyházzal egyesülni, vagy pedig a világgal egyesülni.¹⁶²

2. Márk és Máté

F. *Stagg* gondolatmenetét követem Márk és Máté közlésének elemzésében.

Máté (26:26–28) és Márk (14:22–24) csaknem egyezően mondja el az úrvacsora létrejöttét, ezért együtt elemezzük a két tudósítást. Feltehetően Máté követi Márkot, ámbar némelyek kétségbevonják ezt a csaknem általánosan elfogadott hipotézist.¹⁶³ Az eltérések főleg stilisztikai jellegűek, kivéve a jelentős különbséget képező „...bűnöknek bocsánatára” betoldást Máténál, a 28. versben.

Amit Márk mond az Úr vacsorája szerezteséről, az nyomon követi az utolsó vacsora eseményét (14:12–21), nyilvánvalóan a páskával azonosítva azt (14:12, 14). A „kovásztalan kenyerek első napjának” (Nisan 15-nek) a páskabarány megölése napjával (14:12) rendszeren Nisan tizenegyedikével való azonosítása problémás, mert eredetileg a kovásztalan kenyér hétnapos ünnepet jelentett, amelyet a páska követett. Márk leírásában – kivéve a 14:12, 14-et – semmi sem utal arra, hogy páskáról van szó. Semmit sem mond a báránynak a templomban való leöléséről, a bárány parázson történő megsütéséről, a bárány elfogyasztásáról, kovásztalan tésztáról, keserű füvekről vagy mártásról (haróset – חרושת).

Az úrvacsora szerezteséről (14:22–26) adott márki perikópa, forrásműveit illetően nem áll szükségszerű kapcsolatban a 12–21. verssel. Lehet önálló szakasz is, mint Pál elbeszélése (1Kor 11:23–26).

Valószínűleg az őskeresztyén liturgiából vett, elszigetelt hagyományegységet képviselt; a stílus és eszme zsidó, feltehetően palesztinai.¹⁶⁴

A mári és páli elbeszélés – s talán Lukácsé is (22:14:20) – független egymástól. Mind a négy elbeszélő megegyezik abban, hogy Jézus mondotta: „Ez az én testem...” s hogy eljövendő, eszkatologikus testvériségre utal. Valamennyien arról adnak hírt, hogy Jézus az ő szövetségére való tekintettel beszélt a véréről. Márk és Máté a rövid, „Ez az én testem...” kitétel alkalmazza, míg Pál hozzáteszi a „tiérettetek” magyarázatot is (1Kor 11:24). A „megtőretett” fogalom apokrif. A Western text lukácsi „adatott”-ja a „tiérettetek”-kel egyben lehet a páli közlés függvénye.

A *diathéké* szó legjobb értelmezése a „szövetség”, ahogy azt a LXX rendszerint a héber *börít*-tel fordítja, nem pedig „testamentum” vagy „végzés”, a klasszikus görög, a papiruszok, leiratok, Josephus és a Zsid 9:15 kk. szerint. E szövetség „az a főségi és engedelmisségi viszony, amelyet Isten létesített Önmaga és az emberek között: »a szövetségnek vére« e létezésnek és azon eszközöknek a jele, amelyek által az hat.”¹⁶⁵

Hangsúly van az „én” névmáson; meglehet, összehasonlítást jelent e szövetség és más, régebbi keletiek között. Csak Pál és Lukács beszél az „új szövetségről” (vö. Jer 31:31–34).

Sem nem a kehely, sem nem a fizikai értelemben vett vér által válik ez a szövetség hatásossá. Jézus nem tanított mágiát. Márk az utolsó vacsorán jelenlévő, a „tálból mártó” áruót olyan szerencsétlen helyzetben levőnek látja, hogy jobb lett volna nem születnie (14:18–21). Sem a kereszt, sem az Úr vacsorája nem garantálja automatikusan a krisztusi kegyelmet vagy egy döntés megjelenítését. Az új szövetségnek a szívekbe kell íródni ahhoz, hogy hasson.

A „sokakért kiontatott” (14:24) áldozati szóhasználat. Az odaadott életre utal. Jézus élete teljes önmegtagadással és önátadással ontatott ki. Az isteni akarat az élet adása, nem pedig az élet elvétele mögött rejlik (14:18–21).¹⁶⁶ A megbékéltetés abban rejlik, hogy Jézus életét adta, nem pedig abban, hogy az ember elvette azt az életet (ApCsel 2:23). Jézus életének kioltása „megvetést” (Mk12:10; Jn1:11) „áru-

lást” (Mk 8:31; 9:31; 10:33; 14:41) és „csúfolódást” (1Thessz 2:14 k., ApCsel 2:23, 36; 7:52; 13:28) eredményezett. Semmi megbékéltető nincs abban, amit a megromlott emberek cselekedtek Jézussal. Helyreállító munka az, amit Jézus tett és tesz értünk és bennünk. A „jótétel” nem az isteni megengesztelődés, hanem a helyreállítás (katalagé – καταλλαγή), amit az embernek el kell „fogadnia” (vö. Róm 5:11).

A 14:24-ben előforduló semita „sokakért” (pollón – πολλῶν) jelentése: „mindenkiért”. Nem azt jelenti tehát, hogy „némelyekért, de nem mindenkiért”, hanem hogy „egy ellenében mindenkiért”. Nem „korlátozott mértékű jótételt” tanít ez. Krisztus mindenkiért meghalt, nem csak némelyekért. Halála tehát váltság azok számára, akik vele együtt megfeszítetnek (Gal 2:20 vö. Mk 10:38; Jn 12:24 kk.; Róm 6:1–11; 7:4; Kol 2:20).¹⁶⁷

A márki mondatban („...nem iszom többé a szőlőtőnek gyümölcséből...”) „a szőlőtő gyümölcse” a bor (14:25). A 25. vers úgy tűnik, a korszakot lezáró messiási lakomára utal, noha nem nyilvánvalóan. Isten országa itt jövőbeninek tetszik, annak kizárása nélkül, hogy máris jelen van.¹⁶⁸ Jézusnak a vacsorán meghirdetett halála formálisan kudarc, ténylegesen azonban győzelem. Látszólag a gonosz hatalma diadalmaskodik a keresztnél, Jézus győzedelmes halála azonban Isten országának végső, teljes triumfálására utal.

3. Lukács

Lukács elbeszélésének értelmezését (22:14–23) megnehezítik a szövegbizonytalanságok. A megjelenítést illetően úgy tűnik, két forrásból merített: egyik a 15–18. másik pedig a 19–20. versben észlelhető. Két poharat említ. Az egyik használatát kenyér előttinek, a másikat pedig kenyér utáninak tudja. A Lukács-féle két pohár összhangba hozható a páska-étkezésnél ismeretes négy pohár közül kettővel az esetben, ha az utolsó vacsora páska volt. A két pohár feltehetően két forrásra utal.

A 19b–20. vers nem fordul elő a Codex Bezaenál, az – a, d, ff², i.e. – ólatin iratokban, a Jeruzsálemi Syrben, hogy a Western text mellett

tanúskodjék. E vitatott versszakok tartalmazzák a „tiérettetek adott” kitélet, valamint azt az utasítást, hogy a vacsorát Jézus emlékére ismételjék majd; második helyen említik a kelyhet, s hivatkoznak a Jézus vérében való új szövetségre. A kivonatos olvasás melletti legerősebb érvnél nehézséget okoz az, ha ezeket a nagy jelentőségű versszakokat későbbi betoldásnak tekintjük, s ha az eredetiség a szakaszos olvasás mellett szól. Az írnokok azonban inkább toldásra, mint törlésre hajlanak. Másfelől, ha a lerövidített olvasásmód volt az eredeti, érthetetlen, hogy csak Nyugaton maradt fenn, s Keleten egyáltalán nem, ahonét pedig az „eredeti” olvasásrend származhatott.¹⁶⁹ A szakaszos olvasás stilisztikailag ugyan nem lukácsi, de a felettébb liturgikus szöveg egy eredeti Lukács igeszakasznál ezt indokolja. A szakaszos olvasásmód – még ha bizonytalankodva is – talán fennmarad.

A kivonatos olvasásnál kiküszöbölődik a második pohár – nem az első – így egyik olvasásmódnál a kehely probléma megmarad kenyér előttinek. Lukács számára nyilvánvalóan a sorrend nem volt fontos, minthogy határozott séma még nem alakult ki. Elsődleges hangsúly nála feltehetően a kenyéren volt. Megerősíti ezt a föltételezést, ha a Cselekedetek könyve 2:42-t, ahol a kenyér és nem a kehely nyer említést, az úrvacsorára vonatkoztatjuk. Lukács különös érdeklődést mutat a vacsora iránt, mint amelyben előre látta az Isten országában eljövendő messiási lakomát. A kétségbevonhatatlan szövegrészben kétszer említi a királyságot: „...míglén eljő az Isten országa” (18. v.). Pállal együtt hangsúlyozza az eszkatologikus reménységet csakúgy, mint azt az utasítást, hogy a vacsorát mintegy emlékeztetőül ismételjék meg (vállalva a hosszabb textus-szakaszt!). Mindhárom szinoptikus és Pál is állítja, hogy a kenyér Jézus testére utal, de csak Pál teszi meg azt a különleges észrevételt, hogy az egyház Krisztus teste. Mind a négy közlés nyomatékkal utal a Jézus vére általi szövetségre, jöllehet Márk és Máté az Exodus 24:8-ban közölt terminusokban, Pál és Lukács pedig a Jeremiás 31:31–34-ben leírt új szövetség kitételeiben szemléli azt.

4. János

Amennyiben Jn 6:51-et úgy kezeljük, mint szerezteségi igét, – J. Jeremias nézetét magunkévá téve¹⁷⁰ –, nyilvánvaló, hogy Jánost nem hagyhatjuk ki az imént Pállal kezdett sorból. Ha azoknak adunk igazat, akik szerint János szerezteségi igéket nem közöl¹⁷¹, kihagyhatnók. Nem szabad viszont elfelejtenünk, hogy arra a kérdésre: Meghatározható-e az úrvacsora értelme kizárólag a szerezteségi igék alapján? – egyértelmű nemet kell felelnünk. S miután János evangéliuma igen sok úrvacsorai vonatkozású igét tartalmaz, ha a 6:51-et nem is tartjuk szerezteségi Igének – a szó szoros értelmében – Jánosról szólnunk kell.

Részletes teológiai elemzésre kínálkoznak János közlései, ezért külön fejezetben foglalkozom velük, itt csupán megemlítem az egyes témákat.

János az „élet kenyérééről” szólva, vagy Jézus búcsúbeszédeit közzölve, a Szentlélekről szólva, a szőlőtő példázatában, a lábmosásról szóló tudósításban, a szeretet-parancs megújításában, háttérnek tekintti az úrvacsorai közösséget. A 17. fejezet szinte egy úrvacsorai imádság, különösen is a „hogyan legyenek” vonatkozásában. János szeretet-centrikus gondolkodása igen jellemző az említett szakaszra.¹⁷²

B) A hagyományozás kérdése

A hagyományozás kérdése különösen fontos a szerezteségi igék vonatkozásában. Nyilvánvaló, hogy sok – a hagyományozást befolyásoló – tényezővel kell számolnunk. Ezek közül a liturgia és a jobb érthetőségre való törekvés a legfontosabb. Az is kétségtelen, hogy a páli és a márkai szöveg érdekel bennünket leginkább, hisz Pálé a legrégebben lejegyzett, Márké pedig a legközelebb van a sémita ősfomához. Mindkettő hagyományhordozó és hagyományteremtő.

Az 1Kor 11:23 azonnal a hagyományozás kérdését veti föl. A *paralabon apo tou kuriou* (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου) értelmezése változatos. *Lietzmann* szerint ez csak a Gal 1:11–12 összefüggésében érthető meg. *Győri István* így foglalja össze a témát: „Pál lemond

minden emberi tekintélyről, és egyedül az Urat tartja az általa adott hagyomány forrásának. Ezt hangsúlyozza az apo (ἀπό) praepositio a szokásos para (παρά) helyett. »Tudatában minden, amit megtérése előtt vagy azután Jézusról hallott, mint egyedüli forrásból, a damaszki kijelentésből származik.«¹⁷³ Más helyen ezt így egészíti ki: Pál a gyülekezeti hagyományból ismerte ugyan a történetet, de annak értelmét az Úr jelentette ki neki. Kommentárjának átdolgozója, W. G. Kümmel véleménye ezzel kapcsolatban egészen más. Pál ezzel a kijelentéssel nem arra akar utalni, hogy az úrvacsora értelmét a damaszki úton történt kinyilatkoztatás során értette meg, hanem hogy a szereztetési igék hagyománya végeredményben az Úrtól származik. Schlatter és Stauffer véleményével egyetértésben hangsúlyozza, hogy az apo használata valóban arra utal, hogy Jézus nem a hagyomány továbbadója, hanem szerzője. A parelabon és a ho kai paredóka (ὁ καὶ παρέδωκε) együtt hívja fel a figyelmet, hogy Pál a kapott hagyományt változtatás nélkül adja tovább.¹⁷⁴

Conzelmann szerint a paralambanein és a paradidonai (παράδιδοναι) mind a görögöknél, mind a zsidóknál terminus technikus. A görögöknél az iskolai hagyomány továbbadását jelentette. Előfordul a misztériumvallások és a gnószisz tanainak hagyományozásával kapcsolatban is. A zsidóknál a qibbél min (קִיבֵּל מִן), illetve a mászar (מָסַר) szavak megfelelője. Klasszikus előfordulási helye Abot I.: „Mózes a Sínain kapta a Tórát, átadta Józsuénak, Józsué a véneknek...” stb. Conzelmann elveti azt a véleményt, hogy az isteni inspiráció és az emberi hagyományozás kizárná egymást. Cullmannal és Bachmannal egyetértésben így foglalja össze: a hagyományozás minden aktusa mögött közvetlenül az Úr áll.¹⁷⁵

A liturgia szerepe a hagyomány-formálásban igen nagy. Már szóltam E. Schweizer nyomán H. Lietzmann kettős hagyományelméletéről.¹⁷⁶

J. Jeremias is foglalkozik a kérdéssel. Megállapítja, hogy: „A liturgiai gyakorlat hatása érezhető a bevezető szavak ünnepélyes csengésében. Ünnepélyes már maga a Küriosz Iészousz (κύριος Ἰησοῦς) kifejezés is. Ez a szófordulat nem tartozik az elbeszélő stílusához, ezért is hiányzik az evangéliumokból. Eredetileg istentiszteleti hitval-

lási formula (1Kor 12:3; Róm 10:9), amely itt elől szinte felkiáltás-ként hat. Ünnepeyles a folytatás is: En té nükti hé paredideto (ἐν τῇ νυκτὶ ἢ παρεδίδετο) nem csupán kronológiai adat, hanem abszolút értelemben álló paradidosthai Isten cselekedetéről beszél. Ilyen esetekben a passzívum mögött Isten áll (pl. Róm 4:25). Érezhető az Ézs 53-ra történő utalás, ez már a meginduló teológiai reflexió egyik első jele. A kenyérral való cselekvésnek három igével való körülírása szintén a liturgiai nyelv sajátossága (elaben arton kai eukharisztészasz eklaszen – ἔλαβεν ὄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἐκλασεν). Az evangéliumokból már jól ismert eulogein (εὐλογεῖν) helyett már az eukharisztein (εὐχαριστεῖν) áll. Ennek a fejlődésnek a vége az, hogy az eukharisztia lesz az egész úrvacsora elnevezése. A szűkszavú kai to potérion (καὶ τὸ ποτήριον) úgy cseng, mintha a liturgiának szóló utasítás lenne. A potérion előtt álló to határozott névelő a rituális „hálaadás poharára” utal (to potérion tész eulogiasz – τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας – 1Kor 10:16).¹⁷⁷

Ami pedig a jobb érthetőségre való törekvés nyomán beállt változásokat illeti: „Pál néhány semitizmust átformal, mert ezek a görögül beszélők számára már félreérthetők lehettek volna. Az eredeti eulogészasz (εὐλογήσασ) helyett az eukharisztészasz szót találjuk. Az eulogein profán jelentése: »valakit dicsőíteni, magasztalni«, tárgyként nemcsak személy állhat mellette. »Megáld« vagy »asztali imát mond« értelemben semitizmus, a héber bárák (ברך) vagy az arám bárák megfelelője. Semitizmus a tárgy elhagyása is. A szó abszolút értelemben való használata idegen lehetett a nem palesztinaiaktól, erre mutat, hogy Lk 9:16 a kenyér és a bor megáldását jelöli ezzel az igével (eulogészen autousz – εὐλόγησεν αὐτοῦς). Az eulogein félreértésének súlyos következményei lettek a görög nyelvterületen az úrvacsora történetében.»¹⁷⁸

Hasonló cserét alkalmaz Pál a Mk 14:24-ben a szereplő hüper polión (ὕπερ πολλῶν) vonatkozásában, amikor 1Kor 11:24-ben hüper hümon-t (ὕπερ ὑμῶν) ír.¹⁷⁹

J. Jeremias megjegyzi, hogy „a Lk-nál és Pálnál megtalálható touto to potérion hé kainé diathéké (esztin) - τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ κοινὴ

διαθήκη (ἔστιν) - nehezen érthető, és felveti a későbbi megfogalmazás kérdését. Szerinte a Mt-nál és Mk-nál levő touto esztin to haima mou (τοῦτο ἔστιν τὸ αἷμά μου) félreérthető volt, és a vér megívása a született zsidók számára a legszörnyűsegebb cselekedetek közé számított. Valószínű, hogy a Pálnál is megtalálható bonyolultabb megfogalmazás mögött apologetikus motívumot kell keresnünk.

Sandvik norvég kutató is kiemeli az úrvacsora szereztetési igéjének hagyományozásával kapcsolatban az istentiszteleti gyakorlat hatását. Szerinte 1Kor 11:23–26 nem egyéb, mint „Abendmahlsparänese”, amely „liturgikus elemek segítségével történik”.¹⁸⁰

Hadd álljon itt még a hagyományozással kapcsolatosan de Boor néhány jellemző gondolata. „Pál saját zsidó és rabbinista múltjából ismert és szokott formákat használ fel”. A rabbinátus tanításának lényege az átvételből és továbbadásban álló hagyományozás volt. És ebben olyan igazság rejlett, amit a megtérő Pál sem vethetett el. „Aki nem saját vallásos világnézetéhez igazodik, aki nem szubjektív, misztikus elmélyülésben találkozik az istenséggel, hanem az élő Istenben hisz, az csak a hagyományozás útján ismerheti meg Isten hatalmas tetteit. Annak át kell venni ezt a hagyományt, és tovább is adhatja. Ezért valljuk keresztyénekként is magunkénak az Ószövetség és az Újszövetség történeti könyveit, és ezért van az, hogy a Biblia mindegyik elbeszélő könyv.” Persze Gal 1:12-ben az evangéliumról mondja Pál, hogy nem emberektől kapta, hanem Jézus Krisztus kijelentése által. Hogy Jézus valóban Isten Fia és a Szabadító, ezt nem lehet „megtanulni”, ezt csak a Szentlélek mutathatja meg. De Jézus életének, szenvedésének, halálának és feltámadásának történelmi eseményeit még Pálnak sem maga Jézus jelentette ki a damaszkuszi úton; az Úr akkor ott csak röviden szólt (ApCsel 9:5). Ebben Pál is a hagyományokra volt utalva. Így az úrvacsora szereztetési igéit ugyan az Úrtól kapta, de a bizonyágtévként során keresztül, és így adja aztán ő is tovább a gyülekezetnek.¹⁸¹

Wendland az eddigi kutatásokat összegezve megállapítja, hogy nehéz eldönteni, hogy az úrvacsorai hagyománynak a Márk vagy Pál által leírt formája-e a régebbi és az eredeti. Mégis az erős liturgiai

átformálás ellenére, amit Pálnál találunk, őnála találjuk meg a régebbi megfogalmazást. Az is sokat számít, hogy Pál Márktól körülbelül másfél évtizeddel hamarabb írta le az úrvacsora szereztetését. Mivel tartalmilag minden jelentős kijelentésük megegyezik, így inkább az a megállapítás a fontosabb, hogy mind a kettő közös, régebbi hagyományra megy vissza.”¹⁸²

C) A szereztetési igék értelme

Az imént – a hagyományozás gondolatkörében – szóltam az 1Kor 11:23 értelmezése kapcsán néhány exegetikai kérdéstről. Az újabb exegetikai irodalom a páli igét alapos vizsgálat alá veszi, és kétségkívül gyakorlati haszonnal is járó eredményeket mutat.¹⁸³

A tulajdonképpeni szereztetési igék, azaz: a kenyérhez és borhoz kapcsolt jézusi szavak – ha a páska-koncepcióban gondolkodunk –, egyrészt a kovásztalan kenyér, másrészt a harmadik kehely bor fölött mondott áldáshoz kapcsolódnak. Jézus ezekre mutatva mondja: „Ez az én testem..., ez az én vérem.” Nem a cselekményről (a megtörésről és a kiöntésről) beszél Jézus, a megtört kenyér és a kitöltött bor már Jézus előtt volt az asztalon. Kocsis Elemért idézem: „Jézus (és kezdetől fogva az egész ősegyházi teológia) a szereztetési igéket a kenyérre és a borra vonatkoztatta, de nemcsak a kenyérre és borra, hanem az előtte fekvő, megáldozott húsvéti báránynak. Ő a megtört kenyér, a kiöntött bor, a megáldozott páska-bárány. A kreashaima: szarxhaima és a megfelelő héber, ill. arám basarwadham, ill. bisra-udhema jellegzetes áldozati kifejezések, ui. a megáldozás által a test alkotórészei, a hús és a vér elválnak egymástól. Jézus tehát úgy beszél magáról, mint áldozatról. Jézusnak az így értelmezett szavaiból magyarázható, hogy az ősegyházi teológia Jézust „páskabáránynak” nevezte (1Kor 5:7 vö. 1Pt 1:19; Jn 1:29, 36; 19:36; Jel 5:6, 9, 12). Ő az eszchatologiai páskabárány, aki azt a beteljesedést hozza, amelynek az egyiptomi páskabárány és az addig megáldozott páskabárányok csak előképei voltak. A tertium comparationis a kenyérmél az a tény, hogy megtörtetett, a bornál az, hogy vörös és kitöltetett (páska-vacsoránál ajánlott

volt a vörösbőr). A vörös szín a vér jele volt. Mindkét *touto arra utal*: „Páskabarányként engesztelő áldozati halált fogok halni.” Jézus szerzetési igéiben egy kettős példázattal van dolgunk. Az Ó- és Újszövetségben egyaránt találunk ilyen kettős példázatokat, amelyek a példázott dolog vagy esemény bizonyosságára, visszavonhatatlanságára utalnak (vö. Gen 41:32 A fáraó kettős álma vö. Jer 19:1–15; Ez 4:1–17; 5:1–17). Az Újszövetségben az elveszett juh és az elgurult drachma (Lk 15:1–10), a szántóföldben elrejtett kincs és az igazgyöngy (Mt 13:44–46); a mustármag és a kovász (Mt 13:31–33 stb.). A megtört test és a kiontott vér egyet jelent, egyre utal: Jézusnak meg kell halnia. Jézus tehát a maga engesztelő halálát egy kettős példázatban hirdeti meg. Bár az ekkhünnomenon (ἐκχυνόμενον) erőszakos halálra utal, a Mk 14:25 par. helyekből nyilvánvaló, hogy Jézus hisz abban, hogy ezzel nem zárul le minden. Hiszi, hogy engesztelő halálával Isten országa végleges eljövetelét és győzelmét vezeti be. Jézus a páskaelemeknek ezzel a magyarázatával egy egészen új értelmet adott a páska-vacsorának: Az önmagát engesztelő áldozatul odaszánó Messiás teljesíti be a páskaünnephez fűzött ígéreteket és reménységet: Ő hozza az igazi szabadulást.

Jézus halálának értelméről beszélnek a szerzetési igék további szavai: *to haima mou tész diathékész to ekkhünnomenon hüper pollón* (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν). Jézus tehát nem csak halála tényéről, hanem annak értelméről is szól övéinek. A szerzetési igéknek ez a szakasza az Ószövetséghez kapcsolódik, elsősorban Jer 31:31–34-hez. Ezt bizonyítja az összes parallel hely és a *kaine* szó használata. (A *diathéké* itt nem a testamentum, hanem a héber bört értelmében veendő. Nem végrendelet, hanem Isten rendelkezése folytán létrejött királyi szövetség, amikor a hatalmasabb fél magához fogadja a gyöngébbet). A Jézus által szerzett új szövetség célja a megrontott viszony helyreállítása Isten és népe között Isten megbocsátó szeretete folytán. A páskabarány vére engesztelő vérnek számított.¹⁸⁴ Jézus áldozata által az ember Isten szövetségére alkalmas állapotba kerül. Jézus engesztelő halála új és örök szövetséget szerez Isten és a bűntől megtisztított emberiség között. Az

anti vagy hüper pollón Jézus engesztelő halálának horderejére utal. A görög kifejezés héber megfelelője a rabbim (רַבִּים) (Ézs 53:12 vö. Mk 10:45) azt jelenti: a többiekért. A „sokakért” terminus tehát nem exkluzív, hanem inkluzív értelmű. A messiás halála az egész világra érvényes. Ennek az engesztelő halálnak az alapján veszi fel Isten a népeket az új szövetségbe, az eljövendő Isten országa közösségébe.

De Jézus az utolsó vacsorán nemcsak utal halálára, annak jelentésére és horderejére, hanem a halála által szerzett üdvösséget, életet is adja övéinek. Így Jézus Úrvacsora-szerzetetési igéi az üdvösség ajándékozásának tényét is magukba foglalják. Jézus a szerzetetési igéket nem a páska haggadához fűzte, hanem a kenyérhez és a borhoz mondott áldáshoz kapcsolta.

Mi volt ezzel a célja? Megtudjuk, ha az asztali áldás értelme felől tudakozódunk. Jézus honfitársai gondolkodásában és életében az asztali áldás életközösséget, sőt vallási közösséget hozott létre. A család-fő áldást mond a kenyér felett, és a kiosztott kenyér elfogyasztása után az asztalközösség minden tagja részese lesz az áldásnak. Jézus tehát az evésben és az ivásban is halálának engesztelő erejét adja tanítványainak. Ez a cselekmény könnyen érthető volt a tanítványoknak, mert keleten elterjedt gondolat volt, hogy az evés és az ivás isteni ajándékokat közöl (életnek kenyere Jn 6:35, 50, életnek vize Jn 7:27, életnek fája Ez 47:12 vö. Jel 22). Megszokott a végidőbeli üdvlakoma, a messiási lakoma képe, amely az üdvösség javait adja. Erre céloz az eszkhatologiai kitekintés is. Ezáltal a szerzetetési ige nemcsak az elválás komolyságát, hanem a beteljesedés örömét is magában foglalja.

Az ismétlés parancsa, „ezt cselekedjétek... az én emlékezetemre” (1Kor 11:24, 25 vö. Lk 22:19) csak a páli formulában található, de nyelvi-stilisztikai vizsgálata után kitűnik, hogy palesztinai eredetű. Az eisz anamnészisz (εἰς ἀνάμνησιν) formula a LXX-ből származik, és ott a lö azkáráh (אֶזְכְּרָה לְ) fordítása. Ez a formula különböző összetételekben Isten emlékeztetését jelenti áldozat és imádság által (Lev 24:7 vö. Lev 2:2, 9, 16 stb.). Liturgiai imákban, alapító iratokban gyakran találkozunk a zkr (זָכַר) gyökből képzett különböző alakokkal, amelyek Isten irgalmas emlékezését mérik az áldozóra, az alapí-

tóra, a halottra.¹⁸⁵ A tanítványoknak az új szövetséges népet, a messiás gyülekezetét létrehozó asztalközösséggel, ill. úrvacsorai imával kell Isten cselekvő, teremtő emlékezetét fölkelteni, hogy gondoljon messiására és hozza el végleg királyi uralmát.

Az utolsó vacsora dicsőítő énekléssel végződik (Mk 14:26 par.). Az ún. Hallél-zsoltárok második csoportját éneklik (114–118). Ezek antifónikus énekek. Az asztaltársaság egyik tagja recitálja az éneket, és a többiek minden fősor után, „hallelujah”-val felelnek. Jézus zsidó kortársai ezeket a zsoltárokat eszkatologikusan értelmezték, és a végidők messiási gyülekezete kórusának tartották.¹⁸⁶ Jézust is foglalkoztatta a 118. zsoltár (vö. Mk 8:31; 12:10; Lk 17:25 vö. 118:22; Mt 23:39 par. vö. Zsolt 118:24–29). A Hallél-zsoltárok hálaadó zsoltárok. Jézus és tanítványai hálát adtak „ezért a napért, amit az Úr szerzett” (Zsolt 118:24).

Amikor Jézus közbenjáró böjti fogadalmában Isten királyi uralma közelségét adja tudtul tanítványainak, amikor a megisméltés parancsában a messiás eljöveteleért való buzgó imádságot helyezi szívükre, amikor az evésben és az ivásban halála büntörlő erejét nyújtja, és az Atyával létrehozott új közösség, az új szövetség ajándékát adja nekik, akkor az eljövendő beteljesedés előlegében és zálogában részesíti övéit.

Amilyen bizonyos, hogy eszik a Jézus által nyújtott kenyeret és isszák a bort, olyan bizonyos érettük való halála és közössége velük az eljövendő dicsőségben, a jövő világban, ahol Isten örökre a népek közt fog lakozni, irgalmas királyi uralma érvényre jut és győzedelmeskedik az emberi lét minden nyomorúsága felett (Jel 7:9–17; 19:9; 21:1 kk.).¹⁸⁷

Összegezve

A szereztetési igékből világos, hogy *az úrvacsorában elsősorban Krisztus diakóniája nyilvánul meg*. Ez a szolgálat a tanítványi kör felé irányul, de nem kizárólagosan. Erre legvilágosabban a „*tiérettetek*”, valamint a „*sokakért*” utal, ez utóbbi a korábban már kifejtett „*mindenkéért*” értelemben. Maga a szolgálat a szereztetési igékben képi

megjelenítést nyer, az Ó- és Újszövetségben egyaránt használatos kettős példázat formájában. Részletezés nélkül, *a szolgálat végkifejlesztésére utal* (ami Krisztus diakoniájának „földi” vonatkozását illeti), *a keresztre*. A kenyér megtörése és a bor kiöntése olyan kettős kép, mely ugyanazt az önáldozatot jelöli. A keresztthalál a szolgálat csúcса, de nem egyedüli megnyilvánulása a krisztusi diakoniának az úrvacsora gondolatkörében. Ide tartozik az *új szövetség*, mint a *jövendő szolgálat új „kerete”*. A szolgáló Krisztus áldozata alapja az új szövetségnek, melynek keretében rendeződik az Isten és ember közötti kapcsolat.

Utalás történik a szereztetési igékben arra is, hogy *az úrvacsorában Krisztus a jövő tekintetében is vállalja a szolgálatot*. A messiási lakoma, mint az eszkatologiai gondolatkör jelzője, a búcsúzás, elválás eszméjén túl az örömteli találkozás reményét igyekszik éltetni. Krisztus a jövő diakonosza is!

Az úrvacsora másodsorban utal a mi szolgálatunkra. Ez a szolgálat azért Krisztus-szolgálat, mert az emberek felé irányul. A korinthusi szakadások, a versengés, az önzés, a kisajátítás elsődleges oka éppen az volt, hogy e diakoniai jelleg háttérbe szorult a túlzott spiritualizmus, és a rajongás miatt.

4. Az úrvacsora teológiájának alakulása

Bevezetőben szeretném leszögezni, hogy nem dogmatörténeti tanulmányt kívánok írni e cím alatt, még csak nem is dogmatörténeti áttekintést. Mindössze a diakoniai nézőpont alapján szeretnék kiemelni néhány részterületet az úrvacsora – a történelem során kialakult – teológiájának igen gazdag anyagából, olykor (különleges szempontom miatt) egészen önkényesen.

A) Diakonia az eukharishtiában – Pál szerint

Bizonyára Pál apostol irataival foglalkozva a legidősebb az úrvacsora egyik korai elnevezéséről szólni: az *eukharishtiáról*. Ez a kifejezés Pálnál fordul elő leggyakrabban.¹⁸⁸ Eredetileg annak az embernek a hálaadó cselekedetét jelenti, aki valamilyen értékes ajándékot kapott, és ezért hálás. A hála, hálaíma jelentés igen hamar „kitágult” és az eukharisztia elkülönült az úrvacsorára ill. az úrvacsorai kenyér és bor jelölésére.¹⁸⁹ A hálaadást rendszerint visszaemlékezés (anamnészisz) kíséri.¹⁹⁰ Az eukharisztein gyakran megfelel az eulogeinek.¹⁹¹ A zsidó étkezéseknél különösen jellemző az „eulogia – eukharisztia”, az istendicséret, s a köszönetmondás a táplálékért.¹⁹²

Jézus is használja. „Az első kenyérszaporítás alkalmával Jézus »áldást« mond a szinoptikusok szerint (Mt 14:19), »hálát ad« János szerint (Jn 6:11, 23), a második kenyérszaporításnál Mt 15:36 »hálaadásról« beszél, míg Mk 8:6 k. szerint Jézus »hálákat adott« a kenyér felett, és »áldást« mondott a halak felett. A szavaknak ez a gyakori felcserélése arra int bennünket, hogy ne különböztessük meg az utolsó

vacsora leírásában a kenyér felett mondott »áldást« (Mt 26:26 vö. Lk 24:30) és a kehely fölött mondott »hálaadást« (Mt 26:27). Pál egyébként megfordítva a kenyérnél beszél »hálaadásról« (1Kor 11:24) és a kehelynél »áldásról« (1Kor 10:16).¹⁹³

Pál úrvacsorával kapcsolatos tanítását természetszerűleg sokféleképpen lehet értelmezni. A katolikus egyház a páli igékben is megtalálja pl. a transsubstantiatio alapját.¹⁹⁴ Ugyanakkor a protestánsok a páli igéket (pl. 2Kor 5:16/b-t) a transsubstantiatio cáfolására is használják.¹⁹⁵ Igen érdekesen alakul az úrvacsoratan – elsősorban Pál tanítására támaszkodva – anabaptista és baptista körökben.¹⁹⁶

Pál teológiai koncepciójában Jézus a „páskabarány” (1Kor 5:7). A páskatipológia nyomán igen fontos szerepet kapnak Pál úrvacsoratanának alakításában a *páska-eszméből táplálkozó diakoniai elemek, a szabadítás és az áldozat*. Jézus az egyetemes szabadító és a mindenkiért való áldozat.

Az úrvacsora östípusának számít Pál szerint a manna és a sziklából fakasztott víz is (1Kor 10:3–4; Ex 16:14–18; 17:6). *Mindkettő Isten életmentő szolgálatának jele.*

Az 1Kor 10:17 továbbfejlesztése a korábbi gondolatkörnek: az *egy kenyérből* részesedők egy testet alkotnak. Az a páli tétel, hogy a gyülekezet Krisztus teste, itt annyiban gazdagodik, hogy az úrvacsora az az eszköz, mely által a Krisztus testének valóságos egysége kiábrázolódik. A korinthusiakat erre azért kellett figyelmeztetni, mert úgy tűnik, éppen ezt felejtették el (vö. 1Kor 11:17–34).

Az úrvacsora Pál szerint vagy közösségépítő, vagy közösségromboló.

E. Schweizer írja, hogy Pál apostol szerint az úrvacsora alkalmával az egyház Krisztus egy testévé lesz. Természetesen az egyház akkor is folyamatosan Krisztus teste, amikor éppen nem úrvacsorázik¹⁹⁷, azonban Pál ezt a kifejezést az úrvacsorai közösséggel kapcsolatosan használja, mivel csak ebben az esetben jut konkrétan kifejezésre az, hogy az egyház Krisztus teste. Pál számára ez annyira lényeges, hogy képes annak állítására: az úrvacsorának olyan ünneplése, amelyben a közösség valóságos testvéri közösséget nem ér el, kétségtelenül az

úrvacsora meggyalázása. A korinthusiak túlságosan is sakramentálisan gondolkodtak, addig a határig, hogy elértek egy varázslatos *opus operatum* koncepcióhoz (1Kor 10:1–22; 15:29). Pál szerint az, amit tesznek nem más, mint a sakramentalizmusuk által az úrvacsora tényleges lerontása. A kenyér és a pohár-mondások között eredetileg rendes étkezés volt. Ez felel meg a zsidó szokásnak, amit az a megjegyzés is bizonyít, ami a páli és lukácsi tradícióban áll: „miután vacsoráltak”.

Akkorára már a kenyér és borból való részesülés az étkezésnek a végére jutott, sőt el is különült attól. Pál nem ösztönözte a korinthusiakat a korábbi gyakorlat visszaállítására. Az a tény azonban, hogy a korinthusiak már ezt az étkezést lényegtelennek tartották, Pál szigorú rosszallását idézi elő. Az egész úrvacsora ünneplését tönkreteszi a későn jövő testvérek (talán a rabszolgák jöhettek később) érkezése, akiknek már csak a szentség marad, és nincs többé semmi részük a rendes étkezésből.¹⁹⁸ Az a „méltatlan mód”, ahogy a korinthusiak ették a kenyeret és itták a bort (27. vers) annak a megvetésnek a kifejezése volt, amiben ők a szegényebb és gyengébb testvéreiket részesítették. Ez az, amit Pál helytelenít a 11:17–22 és 33–34 szakaszokban. Tehát a „vétezik az Úr teste és vére ellen” kifejezést pont úgy kell magyarázni, mint a 8:11–12-t, mivelhogy a gyengébb testvér elleni bűn elkövetése azonos a Krisztus elleni vétkezéssel, aki ezekért a testvérekért meghalt (vö. Róm 14:15).¹⁹⁹ 1Kor 11:27-ben, Pál apostol – a „Krisztus ellen, aki meghalt ezért a testvéreért” fogalmazás helyett – egy másik, az úrvacsorával összefüggő állítást fogalmaz: „az Úr teste és vére ellen”, de ez semmi mást nem jelent. A 29. versben a „nem különbözteti meg az Úrnak testét” azt jelenti, hogy úgy eszik és iszik, hogy nincs tényleges közössége a szegény és gyengébb testvérekkel.²⁰⁰ Később, a gyülekezetek növekedése miatt, a tényleges közösségi étkezés kombinációja az úrvacsorával lehetetlenné vált, ezért a korábbi szeretet-vendégség formájában folytatták.²⁰¹

Schweizer nézetével, miszerint a korinthusiak túlzott sakramentalizmussal tették tönkre az úrvacsorát, nem mindenki ért egyet. Egyesek szerint az 1Kor 11:17–34-ből már az érezhető, hogy megkezdő-

dött az úrvacsora „sakramentalizálása”, „a vertikális vonal függetlenítése a horizontális vonalból, az Istennel való vélt közösség elszakadása a testvérekkel való szeretetközösségtől”.²⁰²

Sarkadi Nagy Pál szerint Korinthusban elsősorban nem a horizontális, hanem „a vertikális vonalról feledkeztek meg és ennek lett a következménye az, hogy az úrvacsora horizontális vonatkozásában is bajok mutatkoztak. A gyülekezet életében megnyilvánuló szakadások a társadalmi különbségek kiéleződéséhez vezettek: »ki-ki a saját vacsoráját veszi elő és némely pedig éhezik, némely pedig dőzsöl«. Ez odáig ment, hogy a gazdagok megszegényítették a szegényeket. Így az összejövétel, ahelyett, hogy kifejezte volna a gyülekezet Krisztusban való egységét, a testvérietlenség, a szeretetlenség kifejezésévé vált. (Zárójelben jegyzem meg, hogy amit itt Pál elmond, Jézus lábmosási igehirdetése más szavakkal.)

A korinthusiak viselkedése csak tünete a mélyebben fekvő bajnak: „nem becsülik meg az Úrnak testét”. Elfeledkeztek az istentisztelet igaz értelméről, arról, hogy abban egy élet-halál fontosságú esemény, az élő Jézus Krisztussal való találkozás megy végbe. Tehát nem valami közömbös, semleges hatású dolog.

Van olyan vélemény, hogy az anamnészis, a memória, az emlékezés Pál apostol hozzáadása az úrvacsora eredeti hagyományához, amelyből még hiányzott az Úr halálára, testére és vérére való utalás, mert a hívők összejövetelein először kizárólag a feltámadás élménye dominált, azoknak az étkezéseknek emléke, amelyeken a tanítványok a feltámadás után együtt vettek részt Mesterükkel. Valahányszor egybegyűltek a hívők, megisméltődött a közös étkezés a Feltámadottal. Amikor az első keresztyének így imádkoztak, hogy Jövel Uram! nem Krisztusnak a kenyérben és a borban való eljövételére gondoltak. A Didakhéban közölt úrvacsorai imádságban – írja Cullmann –, szó sincs az eukharisztia elemeiről, sem Jézus haláláról. Az első úrvacsora nem azért volt úrvacsora, mert az Úr testét és véréit itták, hanem azért, mert együtt ettek a feltámadott Úrral. Ez magyarázza, hogy Korinthusban az örömujjongás világias derúvé, sőt dőzsöléssé fajulhatott.

Ennek ellensúlyozására hangsúlyozta volna Pál az úrvacsora nagypénteki aspektusát, a Jézus elárultatása éjszakáján végbement páska-vacsorát, az Ő testének és vérének jegyeit, az Ő váltságshalálának emlékeztétét.

Az emlékezés az úrvacsorában, akár a feltámadott Krisztusra való emlékezés, akár az utolsó vacsorára emlékezés dominált benne, semmiképpen nem volt valami közönséges emlékezés.

Az első keresztyének úrvacsorai emlékezését ugyanis a Szentlélek munkálta. Az a Szentlélek, akiről Jézus azt ígérte: „eszetekbe juttatja (az eredeti szöveg szerint: emlékeztet titeket) mindazokat, amiket mondtam néktek” (Jn 14:26). A Szentlélek nemcsak az Atyának, hanem a Fiúnak is Lelke (Fil 1:19). Ez a Lélek nemcsak úgy emlékezteti a híveket, hogy eléjük idézi az imádkozó Mestert, hanem úgy, hogy maga az Úrnak Lelke szólalt meg bennük: „Kibocsátotta az Isten az Ő Fiának Lelkét a ti Szívetekbe, aki ezt kiáltja: Abba, Atya” (Gal 4:6).

Úgy is lehetne mondani, hogy ebben az emlékezésben maga az Úr Jézus Krisztus volt jelen övéi között. A memória tehát össze van kapcsolva az Úr eljövételével. Ez az úrvacsora húsvéti dimenziója. S mivel azt az Urat hívták, aki végül eljön teljes dicsóséggel, ez az úrvacsora eszkatologiai dimenziója”.²⁰³

Igen figyelemreméltó tanulmányt közöl fenti témakörben a Concilium theology in the age of renewal 40. száma (The Breaking of Bread, Paulist Press, New York, 1969). Josef Ernst a páli levelek alapján vizsgálja a hívők eukharisztikus közösségének jelentőségét az egyház és a világ egysége szempontjából. Mivel a tanulmány igen jelentős diakoniai mondanivalót tartalmaz, a jegyzetben kivonatossan közlöm.²⁰⁴

Ami tehát Pál tanítását illeti – az úrvacsora diakoniai aspektusát tekintve, megállapítható, hogy Pál egyrészt Krisztus szabadításáról és áldozatáról, másrészt az egyház – s abban az egyes tagok – megkülönböztetés nélküli – szolgálatáról ad igen világos tanítást, egyformán hangsúlyozva az úrvacsorában szükségszerű vertikális és horizontális „irányulás” szükségességét. És ez az „irányulás” nem lehet más, mint diakonia.

B) A szolgálat sákramentuma – Jánosnál

E. Schweizer a jánosi igéket magyarázva megállapítja, hogy először is el kellene döntenünk, hogy az úrvacsorára vonatkozó részeket egy későbbi – az evangélium ekklesiásztikus változatából származó – interpolációnak tekintjük-e?²⁰⁵ Ezek után részletesen fejtegeti Jánosnak azokat a közléseit, melyek kapcsolatba hozhatók az úrvacsorával.²⁰⁶

János úrvacsorával kapcsolatos tanítása, utalásai, végsősoron ugyanazt az eszmét tartalmazzák, mint Páléi, de jellegzetes jánosi megvilágításban.²⁰⁷ Ez a speciális megvilágítás egyrészt abból adódik, hogy János minden bizonnyal elsősorban nem keresztyéneknek írta evangéliumát²⁰⁸ azzal a céllal, hogy hitre juttassa olvasóit (20:31). (Egyesek szerint ezzel magyarázható az a tény is, hogy János nem beszél konkrétan az úrvacsora elrendeléséről²⁰⁹.) Másrészt az ősegyház dogma-harcai is meghatározzák János közlését. Egy heretikus csoporttal vitakozva fejt ki sajátos mondanivalóját.²¹⁰

Azok között az igék között, melyek úrvacsorai vonatkozásúak Jánosnál, rendszerint a 6. fejezetet említik első helyen²¹¹, fölvetve azt a gondot, hogy vajon miért nem a 13. részben hozza János – egységes történetként – a szinoptikusokhoz hasonlóan. Bultmann úgy vélekedik, hogy ez János antisakramentalizmusa magyarázható.²¹² Mások arra gondolnak, hogy a szerezteségi igéket János „titkos formulaként” kezeli.²¹³ Kocsis Elemér így vélekedik: „Antiochiai Ignác, János tanítványa ad felvilágosítást erre a kérdésre.

A Smürnaiakhoz írt leveléből tudjuk meg, hogy sokan elhagyták az egyházat, megbotránkozva a szerezteségi igék masszív kijelentésében »ez az én testem« – »ez az én vérem«. Tudjuk, hogy itt a gnosztikus doketistákról van szó, akik »rangan alulinak« tartották Krisztus inkarnációját és tagadják a testben megjelent Jézus krisztust. Ugyanezekről van szó János irataiban is (1Jn 4:1–3; 2Jn 7 vö. Jn 6:60–66). János ezekkel az »álspiritualistákkal« szemben kitart az inkarnáció szkandalonja (σκώδαλον), a »testben megjelent Isten«-ről szóló bizonyágtétel mellett. A testtételnek ezt a botrányát, ezt a »kemény beszédet« (6:60) csak hitben lehet megérteni és elfogadni (6:69!).

Viszont figyelembe kell vennünk, hogy János óv az úrvacsora naturalista félreértésétől: „A lélek az, ami megelevenít, a test nem használ semmit: A beszédek, amelyeket én szólok néktek, lélek és élet” (63. v.). Az úrvacsorában a valóságos, az emberré lett, meghalt és feltámadott Krisztus találkozik velünk, de nem transsubstantiatio, hanem a Szentlélek által. Ez a Krisztus „realpraesentia”-jának fel nem oldható dialektikus feszültsége, amely a tőle ajándékozott hit számára mégis érthető (69–70. v.). A kapernaumi zsinagógának a polemikus légköre, ahol Jézus a judaista gnosztikusokkal vitatkozott, alkalmasabb volt a szereztetési igék értelmének kifejtésére – János teológiai helyzete szempontjából – mint az utolsó vacsora elbeszélése. Jánosra különben és általában is jellemző, hogy nem annyira a történelmi események, hanem azok teológiai mondanivalója érdekli. Innen érthető, hogy az utolsó vacsorán elhangzott igékkel másutt is érvel.”²¹⁴

János is „paskabaránynak” tekinti Jézust.²¹⁵ 19:30 szerint Jézus a páskaünnepen hal meg, csontjait épp úgy nem törik meg, mint a paskabarányét (2Móz 12:45; 4Móz 9:12; Jn 19:36). Az utolsó vacsoráról szóló tudósítása is tele van páska-motívumokkal. Pállal egyetértve az ötezer megvendégléséhez kapcsolja a „szereztetési igéket” és összefüggésbe hozza a mannával, mint előképpel (6:1–14, 32–33). A sziklából fakadó víznek a kánai csoda felel meg e gondolatmenet alapján. A 15. részben a szőlőtővel kapcsolatosan a Krisztussal és egymással való organikus kapcsolat, a szeretetközösség nyer kifejezést.

János úrvacsora-tana igen gazdag diakoniai elemekben.

1. Az a tény, hogy az ötezer megvendégléséhez kapcsolja a menyeyei kenyérről szóló tanítást, jelzi, hogy Jézus a testi és lelki szükség kielégítését egyenlően fontosnak tartja. A szolgálatba – mindkét kenyér vonatkozásában – bevonja övéit. A kétféle kenyér összetartozik! Jézus mai tanítványainak ezt különösen érteniök kell.

2. A szőlőtőről szóló szakasz jelzi, hogy „gyümölcsös” kell szolgálnunk az éhezőknek, fáradtaknak. A gyümölcsöt a vessző hozza, de csak ha a töről táplálkozik. Nincs ránk szüksége a világnak, ha nem hamisítatlan értékkel szolgálunk – krisztusi „eredetünk” következményeként.

3. A búcsúbeszéd eukharisztikus jellege is nyilvánvaló.²¹⁶ „Az egész beszéd feltételezi az úrvacsora háttérét, s meghúzza a vonalat egészen az egyház jelenéig. A Szentlélekről szóló szavak is az úrvacsora szavai. A 17. fejezet tipikusan úrvacsorai imádság. Mi ennek az imádságnak központi gondolata? A szeretet a gyülekezet létformája, mely az egymás iránti kölcsönös szolgálatban, szeretetben lesz konkrét. Ebben a szeretetben van a gyülekezet Krisztusban, s ebben a szeretetben tartozik az Újszövetséghez. A tanítványokat összekapcsoló, s így a világból elválasztható szeretet nem a kívülállók elleni aktus, hanem a világhoz való tett, melyen át a világ Krisztust megismerheti. A gyülekezet ezáltal is gyakorolja a világhoz való szolgálatot, mellyel a világnak adós. Ez az úrvacsorai imádság arról szól, hogy a sákramentum nemcsak elfogadása, hanem továbbadása is Krisztus szeretetének.”²¹⁷

4. A lábmosásról szóló tudósítás igen gyakran nem jut szóhoz János eukharisztia-tanával kapcsolatban, pedig kétségkívül igen jelentős – különösen diakoniai szempontból. A lábmosás ugyanis része, mégpedig fontos része – ami a szolgálat mértékét, „minőségét” illeti – a jánosi úrvacsoratannak. A tanítványnak az ilyen alantas szolgálatban is követnie kell Mesterét. Amíg a kenyér és a bor a megváltó szolgálatát, vertikális vonalát hangsúlyozza, addig a lábmosás a horizontális. Ez utóbbi hitelesíti az előbbit. Krisztus szolgálata „kitör” a sákramentális keretből s mindennapivá lesz. Ebben példa nekünk.²¹⁸ A horizontális vonal ezek szerint nem csupán gyümölcse az úrvacsorának, nem esetleges következménye, hanem szerves része. Úgy tartozik hozzá, mint gyümölcs a fához. „A lábmosás az úrvacsorát értelmező igehirdetés”.²¹⁹ Ez a megjelenített igehirdetés hasonló „megjelenítésekre” kötelez!

5. Péter rehabilitációját Jn 21 szerint egy különleges „úrvacsora” előzi meg. A csodálatos halfogásról visszatérő tanítványokat Jézus kenyérrel és hallal várja. „Jöjjetek, egyetek!” – mondja, majd „vette a kenyeret és odaadta nekik” (12–13). A Krisztussal való közösség rendezése (a vertikális vonal) a feltétele annak, hogy Péter legeltethesse az Úr juhait, hogy elinduljon a valóságos diakonia horizontális

útján, melynek vége – az ő esetében – a kereszttel. Mintegy betöltve 1Jn 3:16–17 valóságos szeretetéről és szolgálatáról szóló normáját: „Aból ismerjük a szeretetet, hogy ő az életét adta értünk: ezért mi is tartozunk azzal, hogy életünket adjuk testvéreinkért. Aki pedig világi javakkal rendelkezik, de elnézi, hogy a testvére szükségét szenved, és bezárja előtte a szívét, abban hogyan lehetne az Isten szeretete?”

C) Az ősegyház diakonai eukharisztiaja

Az ősegyházban „az Úr napján tartott úrvacsora kezdettől fogva minden város keresztyén egyháza életének központját képezte. A szemita kultúrkörből a görög-római kultúrkörbe való átültetés ugyan bizonyos nehézségekkel járt, de egészében véve jól sikerült: az ókor eukharisztia-liturgiája, tana és élete, különösen az első négy században, az igazi keresztyén élet kimeríthetetlen iskolája és erőforrása volt, amely egyszerűen fejezte ki Krisztus Egyházának lényegét. Nem volt még ekkor egyházi jogi törvény, amely előírta volna a vasárnapi misehallgatást (az ilyen törvényekre először a VI. század egyházkerületi zsinatainál bukkanunk), de nem is volt rá szükség: az eukharisztia való részvétel az ókori keresztyének féltett előjoga és közösségi életük boldogító forrása volt. Az eukharisztia valóságának különböző szempontjai a gyakorlatban is meg a tanításban is jól kiegyensúlyozott egészséget alkottak, amely tökéletesen kielégítette a híveket. Ezért az egész ókor során nem is keletkezett egyetlen számottevő eretnecség sem az eukharisztiaira vonatkozóan. Az Egyház hálával és örömmel élte ezt a Krisztus adta kincsét”²²⁰

Azonban elég korán „a közös evés és ivás lényegileg egyszerű aktusából liturgiát dolgoztak ki. A Krisztus halálából és feltámadásából való részesedés ételszimbóluma miseáldozat lett. A kenyér és bor közönséges elemeit a megfeszített és feltámadt Krisztus szubsztanciális testének és vérének tekintették.

E keresztyén rítus drámai fejlődése demonstrálja az emberi igények különböző módon való kielégítésére irányuló készséget. Egyszerű

szimbólum adaptálását jelenti ez, ami annak érdekében történt, hogy az úrvacsora jelentőségét kiemeljék.²²¹

Az úrvacsora az ősegyház lelki életének középpontjában állt. Az apostolok által tartott ilyen jellegű összejövetelek jelentősége alkalmanként növekedett.²²² Az új megtértek közvetlenül a baptizma után magukhoz vették a szent jegyeket.²²³ Az „Úr napja” vagy vasárnapi istentisztelet eukharisziával végződött.

Legkésőbb a 3. század elején honosodott meg az a gyakorlat, hogy a hívek hazavittek egy keveset a szent jegyekből, így biztosítva a naponkénti „házi eukharisziát”.²²⁴ A keresztyén istentisztelet központjában a vasárnapi eukharisztia állt. A második században – a katekumenek elbocsátásával az előző résztől el nem különítve – nyilvánvalóan a teljes istentiszteletbe illeszkedett. Justin a következő liturgiáról tájékoztat, kb. 150-ből:

– Felolvasás az Ó- és újtestamentumi szent iratokból („apostolok emlékirata”).

– „Elnöki” (püspöki) oktatás és buzdítás.

– A gyülekezet fennállva imádkozik.

– A kenyérnek és a vízzel vegyített bornak kiszolgálása (laikusok végzik).

– Könyörgések és az „elnök” hálaadása, amit keresetlen szavakkal mond el. – „Ámen!” – feleli a gyülekezet.

– A diakónusok kiosztják a kenyeret és bort.

– A megmaradt jegyeket a diakónusok a távollevők közt osztják ki.

– A kollekták összegét az „elnök” az árvák és özvegyek a betegek, bebörtönzöttek és rászorultak javára, letétbe helyezi.

A rítus növekvő fontosságának eredményeképpen, a keresztyének és pogány szomszédaik közti növekvő ellenszenv és félreértés miatt, a keleti misztérium-vallások és egyéb tényezők hatására, a keresztyének kezdtek leírást adni eukharisztikus szolgálatokról. A „Didakhé” – amely 100 körül íródott – már tiltja, hogy az eukharisziát baptizálatlan személyeknek szolgáltassák ki.²²⁵ A katekumeneknek az eukharisztiai szolgálat előtt való elbocsátása – s ezáltal a liturgiának két részre osztása – nyilvánvalóan végigvonult a harmadik századon. Kö-

vetkezéséppen az istentiszteleti szolgálat eukharisztikus része kiszélesedik, liturgiai fényponttá válik. A különböző gyülekezetek megkísérelték egymástól függetlenül saját liturgiájukat. Eredmény: többféle liturgia, kisebb-nagyobb változtatással. Később a liturgia-mesterek néhány kérdésben egységre jutottak; a latin nyugaton a római és a gall rítusok, a görög keleten az antióchiai, jeruzsálemi, alexandriai, bizánci és perzsa rítusok fejezik ki ezt. A rítusok – a különféle, sajátos pontokon mutatkozó eltérés ellenére –, sok közös jellemvonást mutatnak.²²⁶

Ekkor általánosan hitték, hogy a kenyér és a bor Krisztus hatalmát közli a hívekkel a Sátán, és démoni ereje felett: „Amikor ismét egybegyűltek (az eukharisziát kiszolgáltani) – mondja Ignatius – a Sátán ereje leromboltatik, és gonoszokká válik; hitetek következében.”²²⁷ Így lett az eukharisztia Ignatius és sok kortárs számára: a „halhatatlanság gyógyszere, ellenszer, hogy meg ne haljunk, hanem örökké éljünk Jézus Krisztusban”.²²⁸ A karthagói Cyprinus, amikor római Kornéliusnak írt azoknak a személyeknek az Egyházba való visszavételéről, akik az üldözés idején vétkeztek, azzal érvel, hogy az erő éppoly szükséges fegyver az üldözés megtöréséhez, mint a szelídség.

„És miután az eukharisziát kiszolgálták, különös tekintettel arra, hogy védetté teszi azokat, akik élnek vele; őket, akik a Pusztítóval szemben védettek kívánnak lenni, tiltsuk el az otthonról hozott eledel fogyasztásától” – teszi hozzá. Ez az egyetlen dolog, amit az Egyház elvár azoktól, akik mártíromságnak néznek elébe.²²⁹ Az istentiszteletkerülőket, akik nem élnek az eukharisziával, Alexandriai Cyrill üdvök veszélyeztetésétől óvja. A gonosz ezeket a lazaságokat arra használja fel, hogy uralmat vegyen fölöttük. Törjük hát össze e jármot és vessük le ezt a köteléket, az Úrnak tett fogadalmunk megújításával és az eukharisztia gyakorlásával, „mert így, ezáltal, győzedelmeskedhetünk a gonoszon s az isteni természetben részesedve életre jutunk és romolhatatlanságra.”²³⁰

Augusztinus sok gyógyulási csodát sorol fel mind a baptizmával, mind pedig az eukharisziával kapcsolatban.²³¹

Mielőtt folytatnám a mártíregyház eukharisztia-tanának elemzését, szeretnék kiemelni néhány igen fontos diakoniai elemet az eddigiekből.

Az Úrnak a megtérő és megkeresztelkedő fel irányuló első szolgálataként az úrvacsora jött számításba. A bemerítést természetesen követte az úrvacsora (vö. 223. jegyzet).

Az úrvacsoraosztás alkalmi diakoniai célzatú gyűjtéssel voltak egybekapcsolva. Az összegyűjtött pénzt árvák, özvegyek, betegek, börtönben levők, egyszóval a rászorulók megsegítésére fordították.

Hamarosan azonban – a liturgia fényének növekedésével fordított arányban – sorvadni kezd a diakoniai jelleg. A „halhatatlanság varázsszere” már amolyan természetfölötti szolgáltatásnak tűnik, mely mágikus-misztikus alapon nyújt védelmet. Nagyjából ugyanez áll az eukharisztikus elemekkel való érintkezés nyomán beállt gyógyulások tekintetében is (vö. 231. jegyzet).

Amikor az üldözés megcsöndesedett, majd pedig Constantinus uralkodása idején elcsitult, a keresztyén vezetőknek hithűségre kellett buzdítani a tömegeket. Ambrosius arra kérte övéit, hogy naponként éljenek azzal, ne pedig évenként, mint a görögök teszik.²³² A keresztyénség győzedelmeskedése után egészében tekintve apály-állapot következett be a keresztyén misszióban. Ebben a deformálódott eukharisztia-tan kétségkívül jelentős szerepet játszott.

Az ősegyház eukharisztia-tanának fejlődése kétirányúvá lett. Nyugaton az áldozat-koncepció, keleten a valóságos jelenlét kérdése került középpontba.

1. Az áldozat koncepció

Az Újszövetség írói sehol sem kapcsolták az úrvacsorát az Ószövetség áldozati tanításához. A Zsidókhoz írt levél szerint – ahol az áldozat-eszme képezi az alaptémát – Jézus utolsó áldozatként adja önmagát. Következésképpen, a keresztyéneknek „élő áldozatként fel kell ajánlani magukat” (Róm 12:1 k.). Életük Istennek tetsző „lelki áldozattá” válik (1Pt 2:5). Néhány tényező miatt azonban könnyen út nyílhatott az áldozatértelmezés kiszélesedésére. Egyik tény, hogy az ótestamentumi kultusszal kapcsolatban értelmezett úrvacsora Jézus