

Athanasiana

54

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

54



Nyíregyháza
2022

ATHANASIANA
a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola folyóirata

Alapítva 1995-ben

Főszerkesztő:
Ivancsó István

A szerkesztőbizottság tagjai:
Janka György, Szabó Péter, Véghseő Tamás, Vincze Krisztián

A szerkesztőség címe:
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
H 4400 Nyíregyháza
Bethlen G. u. 13–19.
Tel./Fax: +36/42/597-600
www.szentatanaz.hu
szentatanaz@szentatanaz.hu

Postacím:
H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303

Felelős kiadó:
Véghseő Tamás rektor

© Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2022

ISSN 1219-9915

Megrendelhető a fenti címek bármelyikén
Az egyes számok ára: 1.000 Ft

Tartalom

TEMATIKUS TANULMÁNYOK

| | |
|---|-----|
| Seszták István: A teremtés és az idő fogalma, a teológia eszkatológiai jellegének megértéséhez | 7 |
| Racs Csaba: Isten régi-új üdvössége – A teremtés képe és Isten üdvözítő akarata a Biblia keret-szövegeiben | 14 |
| Kovács Csaba: „A halálból az életre” – A halál mint folyamat az ortodox hagyományban Jean-Claude Larchet művei alapján | 31 |
| Kruppa Tamás: Az üdvösség teológiája | 45 |
| Nyiredy Maurus OSB: Szabadok vagyunk! Döntenünk kell! „Az egyiket fölveszik, a másikat otthagyják...” (Lk 17,34) | 61 |
| Cselényi István Gábor: A lélek praeternaturalis állapota Szent Tamásnál | 78 |
| Bagyinszky Ágoston OFM: A „lélek” apóriái | 88 |
| Perendy László: Szent Jusztinosz eszkatológiája. Krisztus mártírjának reménye | 102 |
| Kovács Zoltán: Reménység és beteljesedés: Mária eszkatologikus példája | 116 |
| Ivancsó István: „Hogy mennyei szent oltárodnál is szolgáljon neked” – A görögkatolikus papi temetés hét imádsága | 129 |

EGYÉB TANULMÁNYOK

| | |
|---|-----|
| Soltész János: Az erény és a boldogság kapcsolatának filozófiai és teológiai vonatkozásai | 156 |
| Puskás Bernadett: Szentek a késő középkori Kárpát-vidéki ikonosztázionon: Szent György és a harcos szentek | 178 |
| Dobos András: A Zamoscsi zsinat határozatainak recepciójáról a történeti Munkácsi Egyházmegyében a kutatások új eredményei fényében | 190 |

| | |
|--|-----|
| Földvári Katalin: Az ún. „Gottesraub von St. Stephan” – Az eredeti pócsi kegykép kirablása 1903-ban | 205 |
| Kührner Éva: „...a nagy kultúrharca, elsősorban pedig vonultassuk fel, erősítsük meg ostromágyúinkat a kath. sajtót...” – A görög-katolikus sajtó 1945 előtt | 216 |
| Szabó Péter: A keresztényüldözés hatása az egyházi struktúrára. Az örmény egyházak hierarchikus fejlődésének története és 20. századi újjászervezése | 234 |
| Szabó Péter: Miklósy István püspök és az első egyházi törvénykönyv (CIC'1917). Új levéltári adatok | 251 |
| Ruzsa György: Egy különleges pravoszláv triptichon | 263 |

KÖNYVAJÁNLÓ

| | |
|------------------------|-----|
| Legújabb könyvek | 268 |
|------------------------|-----|

KRÓNIKA

| | |
|--|-----|
| A 2021/2022-es tanév második félévének fontosabb eseményei | 287 |
|--|-----|

SESZTÁK István

A teremtés és az idő fogalma, a teológia eszkatológiai jellegének megértéséhez

ISTVÁN SESZTÁK: The Concept of Creation and Time in Understanding the Eschatological Character of Theology

In contemporary theology – as Hans Urs von Balthasar suggests – the question of eschatology represents the signs of times. To reinforce this claim verified multiple times by now, the ideas of the representatives of three theological schools may be summarised along the following lines. Jürgen Moltmann argues that eschatology ‘cannot merely be a single chapter of Christian teaching but ought to define our whole Christian existence and thinking, the Church itself and its eschatological orientation’. Karl Rahner also expresses a similar view in proposing that it is eschatology that ‘constitutes the whole (i.e. the fullness) of theology or, at least, the formal-structural principle acting in every theological statement’. Contemplating Byzantine theology, John Meyendorff confirms that ‘eschatology can never really be considered a separate chapter of Christian theology, for it qualifies the character of theology as a whole. ... Not only does [eschatology] consider man’s destiny — and the destiny of all of creation — as oriented toward an end; this orientation is the main characteristic of the sacramental doctrines, of its spirituality, and of its attitude toward the ‘world.’ Accordingly, interpreted as the ‘signs of times’, eschatology is not so much a theological tractate discussing novissimi, the final realities of human life, as a scrutiny of the decisive, consummating event, the true eschaton, as well as its effect on mankind desiring redemption, which is essentially God’s presence and fateful coming in Christ. To understand the process of this paradigm shift as it were, it is necessary to redefine some of the basic concepts, with the exegetic scholarship of the last century offering considerable help in this regard. The present brief study primarily examines the concepts of creation and time as the ‘key terms of a renewed eschatology’.

God is ‘eternal’ and ‘everlasting’, whereas man lives in time. It is highly thought-provoking that the Bible always stresses the category of ‘history’ in God’s intervention, i.e. the presence of the Creator in it, while never failing to remind us that God is ‘above history’. In the religious experience of Israel, such a dual encounter with transcendence and immanence is ubiquitous. Time is a created reality, which God enters so that, addressed by God, man may experience Him as the God of the Covenant. Therefore, time is primarily intended to enable us to appreciate God’s blessing and receive it with the help of the unique categories of space and time.

Korunk teológiájában – mondja Hans Urs von Balthasar – az eszkatológia kérdése jelenti az idők jeleit.¹ Ennek a ma már sokszor igazolt kijelentésnek megerősítésére három teológiai „iskola” egy-egy képviselőjének gondolata a következőképpen hangzik:

Jürgen Moltmann szerint az eszkatológia „nem lehet pusztán a keresztény tanítás egyetlen fejezete, a teljes keresztény létünket és gondolkodásunkat, magát az Egyházunkat is annak eszkatológiai irányultsága kell, hogy meghatározza”.²

Hasonlóan fogalmaz Karl Rahner is, szerinte az eszkatológia „alkotja a teológia egészét (teljességét), vagy legalábbis a minden teológiai megszólalásban cselekvő formai-strukturális alapelvet”.³

John Meyendorff a bizánci teológiáról gondolkodva megerősíti, hogy

„az eszkatológiát sohasem tekintették a keresztény teológia különálló fejezetének, hiszen meghatározza a teológia egészének jellegét. [...] Az eszkatológia nemcsak az embernek és a teremtés egészének sorsával foglalkozik, amennyiben az a vég felé irányul, hanem ez az irányultság nagyon is jellemzi a szentségi tantételeket, a lelkiséget és az embernek a »világhoz« való viszonyulását”.⁴

Mindezek alapján az „idők jeleiként” értelmezett eszkatológia ma már nem annyira a „novissimi”-ket, az emberi élet utolsó valóságait tárgyaló teológiai traktátus, hanem a döntő, beteljesítő eseménynek, igazi „eszkatonnak a vizsgálata, hatása” az üdvösséget vágyó emberiségre, ami végeredményben nem más, mint Isten Krisztusban megvalósuló jelenléte és döntő érkezése. Ennek a bizonyos értelemben vett paradigmaváltásnak a folyamatához szükséges néhány alapfogalmat újraértelmeznünk, melyhez nagy segítséget jelentett a múlt század egezetikai kutatása.⁵ Rövid tanulmányomban elsődlegesen a teremtés és az idő fogalmát vizsgálom, mint a „megújult eszkatológia kulcsfogalmait”.

1 Vö. BALTHASAR, H. U. von., *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, 31. Talán nem véletlen, hogy az elmúlt néhány évtizedben a teológiai szóhasználat leggyakrabban használt kifejezései voltak: eszkatológia, eszkatologikus.

2 Vö. MOLTSMANN, J., *Teologia della speranza*, Brescia 1976, 10.

3 Vö. RAHNER, K., „Il problema del futuro”, in *Nuovi saggi*, IV., Roma 1973, 647.

4 Vö. MEYENDORFF, J., *Bizánci teológia*, Budapest 2006, 332.

5 Vö. NITROLA, A., *Escatologia*, Casale Monferrato 1991, 15–31.

I. A teremtés és az idő

Az isteni írott kinyilatkoztatás, a Szentírás első és utolsó szava, gondolata, a „kezdetben” (Ter 1,1) és a „hamarosan eljövök” (Jel 22,30), olyan kifejezések, melyek a mulandó időt juttatják eszünkbe. Talán már ez is érzékelteti velünk, hogy a zsidó-keresztény gondolkodás számára Istentől, az Ő jelenlététől és különösen az Ő végtelen fel- és kitérülésétől, azaz a kinyilatkoztatásától nem idegen az idő, az időbeliség kategóriája, sőt magát a Szentírást is úgy kell tekintenünk, mint azt a történelmet, Isten és ember kapcsolatát, mely az ember számára Isten ajándékaként üdvösségének története. Ezért tehát az ember számára kiemelt jelentőséggel bír az ő életideje, saját, személyes történetisége.⁶

A Szentírás tanúsága szerint az idő Isten teremtő cselekedetével „születik”. Az „idő előtti Isten” éppen teremtő tetteivel teszi az általa teremtett világot rendezetté, hiszen jónak mondja⁷ azt, mégpedig abban az értelemben, hogy abban az Ő akarata felismerhető legyen. Isten szándékának címettje maga az Isten képére teremtett ember, aki segít megérteni nekünk az idő fogalmát.⁸

Az emberi élet nagy kérdései, „honnan a világ?”, „honnan jövök?” magától értetődően a végre vonatkozó kérdéseket is feszegetik, „miért a világ?”, „hová tart és hogyan?”⁹ Ha a kereső ember életének értelmét és célját kutatja, a kulcs annak a megértése, hogy „mi is volt a kezdetben?”, és „mi is történt valójában a kezdetben?” Isten, aki időtlen, az időben teremt, és az időbe bele helyez mindent, mégpedig úgy, hogy minden a szeretett embert szolgálja, aki kapcsolatok folyamatában él. Isten a semmiből (ex nihilo) teremt, ami Szergej Bulgakov szerint azt jelenti, hogy Istenen kívül nincsen semmi, ami alkalmas lenne, hogy a teremtett világ létrejöjjön.¹⁰

Isten mint Teremtő – ahogy Szent Pál mondja: „A hitből ismerjük meg, hogy a világot az Isten szava alkotta, vagyis a látható a láthatatlanból lett”¹¹ – kapcsolatban van mindennel, ami létezik, pontosan a megtestesült Ige

6 Vö. „Temps”, in *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, 1046–1056.

7 Lásd Ter 1,1–31.

8 Vö. TENACE, M., *Tempi di escatologia orientale. Aspetto la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà*, (Dispense ad uso degli studenti), Roma 1988. Gondolataim egy részében Michelina Tenace professzor említett jegyzetére hivatkozom.

9 Lásd a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelképásztori konstitúciója.

10 Vö. BULGAKOV, S., *La sposa dell'Agnello*, Bologna 1991, 78–79.

11 Zsid 11,3

titokzatos misztériumból fakadóan, így az ember számára az Istentől jövő teremtettségből származik az istenképiségből az isteni hasonlóságig tartó dinamikus átváltozásra szóló meghívás. A teremtő Istenben való bizalom segít megérteni, hogy a teremtés nem egy véletlen káosz, hanem az Isten személyes és intelligens tette, melyet a Logosz és a Lélek segítségével visz (folyamatosan) végbe.¹²

A semmiből történő teremtés gondolata a hívő lélek számára olykor nehezen fogadható be, gyakrabban gondoljuk azt, hogy a teremtés ajándékként Isten nemcsak önmagától, hanem „önmagából teremt”, ami a Teremtőnek a teremtett világhoz való közelségét, különösen az emberi léthez való személyességét jelöli meg. Ahogy Ireneusz fogalmaz: „Az Atya Isten, Teremtő, Cselekvő és Rendező. Ő mindent magától tesz, azaz az ő Igéjével és Bölcsességével, a Fiúval és a Lélekkel, akik az ő kezei”.¹³ A semmiből való teremtés így beszél az Istenről, azaz ezért teológiai igazság.

A teremtésből fakadó isteni közelség rámutat arra, hogy a világ mennyire kötődik (kötött) Istenhez, ugyanakkor különbözik is Istentől. A világ számára tehát ez a „kötöttség és különbözőség” a teremtett létéből származó valódi tartalom és jelentés, mely a zsidó-keresztény gondolkodás számára egyet jelent a monizmuson és a dualizmuson való felemelkedéssel.

A keleti kereszténység gondolkodásában a teremtés megértéséhez elsődlegesen nem az okozatiság filozófiai rendszerét kell meglátnunk, hanem azt a „kapcsolatiságot”, kapcsolatra törekvést vagy éppen isteni kreativitást, ami hasonlít ahhoz, amikor egy művészeti alkotás születik, s ahol úgyszintén nem a logikai törvényszerűségeket keressük, hanem az alkotó titokzatos és szinte semmivel sem indokolható kreativitását fedezhetjük fel. A teremtés aktusa bizonyos értelemben az alkotó önmagából való kilépése, „legjobb részének átadása”. Ebben az értelemben a teremtés misztériumát csak az képes megérteni, aki befogadja azt, aki kapcsolatban van az Alkotóval. Bulgakov szerint a világ teremtése csak a hit tárgya, s ezzel együtt a kinyilatkoztatás tartalma lehet.¹⁴

Ezzel együtt a keresztény kinyilatkoztatás nem egy olyan Istenről beszél (tapasztalja meg), aki az embert úgy egyszerűen legyártja, hiszen az nem ad számot az ember szabadságáról és arról a meghívásról, mely őt az isteni életben szeretné részesíteni. Enélkül pedig igazán a bűn súlyosságát sem

12 Vö. TENACE, *i. m.*, 21–22.

13 Vö. IRENEUSZ, *Adversus Haereses* II., 30,9.; IV, 20, 1.

14 Vö. BULGAKOV, *i. m.*, 25.

értenénk, mely megnehezíti, meggátolja az „isteni életben való részesedésünket”, s aminek visszaadását és visszaszerzését éppen „Krisztus ajándéka” jelenti majd.

A teremtés ajándékaként elénk táruló isteni szeretet rámutat arra, hogy a teremtő (és újjáteremtő) tett egyedül a kapcsolat kategóriájaként érthető meg. Az isteni teremtés szentháromságos valósága megjelöli az Istenen belüli kapcsolatot, ugyanakkor az emberért (azaz az isteni életben részesedhető emberi életért) teremtett világ pedig rámutat az Istenen „kívüli kapcsolatra”. A kapcsolatiság kategóriája sokkal többet mond, mint az okozatiság, hiszen magába foglalja azt a „hely-idő-történés” háromszöget, mely arra szolgál, hogy az ember szabadon és szeretettel válaszoljon a teremtő Isten hívására.

Ha Isten teremtéséről úgy beszélünk, mint az idő kezdetéről, ez azt is jelenti, hogy a magunk emberi tér-idő logikájában Isten végtelenségét és összehasonlíthatatlanságát fogalmazzuk meg, azaz a végtelen Isten sohasem szűnik meg teremteni.¹⁵ Isten teremtő cselekedete folyamatosan tart, hiszen a Fiú örök Személyén alapul. Isten teremtéséről semmilyen megállapítás nem szorítható be az idő kategóriájába, hiszen az egy örök és végtelen dimenziót foglal magába, mégpedig az örök Igére utalva. Egyszerre foglalja magába (jelenti) a múltat, a jelent és a jövőt,¹⁶ hiszen az isteni teremtés nem kronológiai, hanem ontológiai cselekedet: mindenben, ami létezik, az az Isten van jelen, aki a Fiúban teremt. Miközben az ember lélegzik, Isten folyamatosan teremt és továbbadja az életet, hiszen a „kezdetben” teremtett ember Krisztusban az isteni szándék szerinti igaz ember. Istennek ez a teremtő műve csak az idők végén „ér véget, teljesül be”, amikor mindannyian egyek leszünk Krisztusban.¹⁷

A hívő ember a teremtés történetét János evangéliuma prológusának fényében értheti meg.¹⁸ „Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél... s az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya Egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be”. „Kezdetben”, ami talán leginkább azt jelenti, hogy „Krisztusban”. „A világ igazi teremtője – ahogy írja Szent Ireneusz – Isten Igé-

15 Vö. TENACE, *i. m.*, 22–23.

16 Talán ebben az értelemben közelebb kerülünk a Zsidó levél tanításához: „Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké” (13,8).

17 Vö. 1KOR 1,10–15.

18 Számomra ezért is nagyon kifejező, hogy Egyházunkban Húsvét vasárnapján olvassuk a Prologust, mintegy hitünk foglalatát, melyet legteljesebben Krisztus feltámadásában értünk meg.

je, azaz a mi Urunk Jézus Krisztus, aki az utolsó időben emberré lett”.¹⁹ „...s amikor az Ige testé lett, mindezt megerősítette: megmutatta, hogy a képmás igazi volt, hiszen ő maga formálta saját képére”.²⁰ A Jahve név jelentése bizonyos értelemben „aki életre hív”, így a teremtésben a Teremtő a jóság és a harmónia nyomát ülteti el, erre utal a teremtés történetében sokszor visszhangzó „Isten látta, hogy ez jó” kifejezés. A teremtésben tehát a kapcsolatra vágyó teremtő Isten önmagát adja, azért, hogy az ember vele lépjen szövetségre, s ez a meghívás az életre és az életben való növekedésre hív. A teremtésben kimondott szövetség ajándéka, hogy Isten Személy. Így a Teremtővel létrejövő kapcsolata egy „dinamikus történelem”, tele meghívással és válasszal, hűséggel és ámulással, elfordulással és megbocsátással, egy igazi szövetség, melyről a választott nép a Pászka eseményében is megemlékezik. Az Ószövetség népe a teremtő Istent a hit titkán keresztül mint a szövetség Istenét és Szabadítót tapasztalja meg. Az ember Istenről mint folyamatos Teremtőről kinyilatkoztatott nyomát ugyanakkor a „történelem és földrajzi, fizikai elhelyezkedés” kategóriájában értelmezi.

Így tehát az az idő, ami rámutat a „kezdetben” kifejezésre, nem egy lineáris idő, hanem egy kapcsolati kategória, ahol a történések nem pusztán egymást követik, hanem azok igazi fokmérője a valódi kapcsolat elmélyítése, gazdagítása.²¹

A kereszténység (bizonyos értelemben a judaizmus is) az események egyediségét és megismételhetetlenségét tárja fel, hiszen a keresztény gondolkodás számára minden történelmi folyamat középpontjában egy minden mástól különböző „egyszer megtörtént” Esemény áll: Krisztus megjelenése. A történelem az a folytonos változás, mely egy igen sajátos benső tartalommal bír. A történelem úgy halad, „történik” Krisztus második eljövetele felé, hogy értelmét és kezdetét (origó) az Ő első „jövetele, érkezése” adta meg.²²

Így tehát Isten „örök” és „mindörökké”, az ember azonban az időben él. Nagyon elgondolkodtató, hogy a Szentírás Isten közbelépésében mindig a „történelem” kategóriáját hangsúlyozza, azaz abban jelentkezik a Teremtő, ugyanakkor mindig emlékeztet arra, hogy Isten a „történelem feletti”. Izrael vallásos tapasztalatában a transzcendencia és az immanencia ilyen ket-

19 Vö. IRENEUSZ, *AH*, V, 18, 3.

20 Vö. IRENEUSZ, *AH*, V, 16, 2.

21 Vö. TENACE, *i. m.*, 24–25.

22 Vö. *Uo.*

tős tapasztalata folyamatosan megjelenik. Az idő teremtett valóság, mely arra szolgál, hogy oda az Isten belépve a megszólított ember megtapasztalja Őt mint a szövetség Istenét. Az idő tehát elsődlegesen arra szolgál, hogy megértsük Isten áldását, és befogadjuk azt a sajátos tér-idő kategóriák segítségével.

RACS Csaba

Isten régi-új üdvössége
A teremtés képe és Isten üdvözítő akarata a Biblia keret-szövegeiben

TARTALOM: 1. Tematika és célkitűzés; 2. Az ó- és újszövetségi kánon egysége; 2.1. Az ószövetségi kánon koherenciája; 2.2. A Tóra, illetve a Teremtés könyvének kánonban betöltött szerepe; 2.3. Malakiás könyve és az ó- és újszövetségi üdvtörténet egysége; 3. Az egyetemes üdvösség a P és a J teremtéstörténetekben; 3.1. Az egyetemes üdvösség perspektívájára a P teremtéstörténetben (Ter 1,1–2,3); 3.1.1. A világosság; 3.1.2. Az erkölcsi rend; 3.1.3. A teremtett mindenség Isten szentélye (Ter 1,1–2,3); 3.1.4. Az áldás és az élet; 3.2. Az egyetemes üdvösség perspektívájára a J teremtéstörténetben (Ter 2,4–25); 3.2.1. Az ember szemszögéből bemutatott teremtés; 3.2.2. Isten az ember közvetlenül teremti; 3.2.3. A szentély képe a paradicsomkertben; 3.2.4. A paradicsomi folyók; 4. A Jel 21,1–22,5; a végső üdvösség, az üdvtörténet beteljesedése.

CSABA RACS: The Old and New Salvation of God: The Image of Creation and God's Redemptive Will in the Frame Texts of the Bible

The theme of God's universal redemptive will is particularly extensive in relation to the Old and New Testament. Embracing the current eschatological thematic focus of the journal providing a venue for its publication, the present paper examines the broader context – the very system – that supplies a frame and horizon for biblical passages relevant to God's general redemptive will in the Old and New Testament: God's universal redemptive will in the beginning and its fulfilment at the end of time. – Two aspects must be considered. The first aspect relates to the canonical unity of the Old and New Testament, constituting the progression of the biblical History of Salvation from Genesis to Revelation. It is argued that, in this respect, of outstanding importance are the Old Testament Canon – first and foremost, the Hebrew Bible (the tripartite whole of the Torah, the Prophets and the Writings) – and the internal logic of its structure, with special emphasis on the function of Genesis, as well as on the linking role of Malachi towards the New Testament (Mal. 3:1 [22]23-24). The second aspect concerns elements of the P (Gen. 1:1-2:3) and J (Gen. 2:4-25) creation narratives relative to the universal redemptive will of God, as well as – albeit only at the level of anticipation – the fulfilment of these in the unity of Rev 21:1-22:5 on ultimate redemption and the consummation of the History of Salvation. From this perspective, the following five elements of the two narratives may be described as consequential: light (P); the ethical system of creation (P); the created universe as the sanctuary of God (P & J); anthropocentric creation:

blessing and life (P & J); the rivers of Paradise (J). – The study primarily draws on the canonical and intertextual connections of the texts – wherever necessary – presenting their links and interpretive frames across the Old and New Testament.

1. Tematika és célkitűzés

Isten egyetemes üdvözítő akaratának témaköre az Ó- és Újszövetség vonatkozásában igen kiterjedt. Így témánkat a jelen tanulmánynak helyt adó folyóirat eszkatologikus tematikájának megfelelően szűkítjük. Célunk Isten kezdeti egyetemes üdvözítő akaratának bemutatása kitekintéssel annak végidőbeli beteljesedésére. Ezt két irányban tesszük: 1.) Az ó- és újszövetségi kánon egysége hogyan hozza létre a bibliai üdvtörténetnek a Teremtés könyvétől a Jelenések könyvéig terjedő ívét. 2.) A P (Ter 1,1–2,3) és a J teremtéstörténet (Ter 2,4–2,5) Isten egyetemes üdvözítő akaratára vonatkozó elemei, illetve igaz, csak jelzés szinten, ezek beteljesedése a Jel 21,1–22,5 végső üdvösségről, az üdvtörténet beteljesedéséről szóló egységében.¹

2. Az ó- és újszövetségi kánon egysége

2.1. Az ószövetségi kánon koherenciája

Jean-Louis Ska² az ószövetségi kánont egy olyan „könyvtárhoz” hasonlítja, amely Izrael népének alapvető iratait gyűjti össze. Nézete szerint a héber Biblia egyfajta „nemzeti könyvtárként” vagy „állami archívumként” funkcionál. Ennek analógiáját, még akkor is, ha az Ószövetség dimenziói jóval szerényebbek, az ókori keleti államalakulatok állami archívumaiban, illetve könyvtáraiban látja. Viszont az „állami archívum” sajátos jelentésétől eltérően a Biblia túlnyomórészt irodalmi, és nem adminisztratív jellegű szövegeket tartalmaz, amit egyértelműen kifejez az ószövetségi kánon keresztény felosztása: Történeti, Tanító és Prófétai könyvek. Az ószövetségi kánon egységét a héber Biblia hármas felosztása jelzi.

1 A Jel 21,1a („új eget és új földet láttam”) a P teremtéstörténet feliratát, a Ter 1,1-et idézi („Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet”). Utal a teremtés teljes művének és benne az embernek és küldetésének végleges megújítására és beteljesítésére. Ezen túl az üdvtörténet egész ívét fogja át a trónon ülő két kijelentése: „Íme, megújítok mindent” (Jel 21,5); „Én vagyok az Alfa és Ómega” (Jel 21,6). Vö. GIANCARLO BIGUZZI, *Apocalisse*, (I libri Biblici, Nuovo Testamento, 20), Milano 2005, 350–355.

2 Vö. JEAN-LOUIS SKA, *L'Antico Testamento. Spiegato a chi ne sa poco o niente*, Roma 2014, 13–22; *Antico Testamento. I. Introduzione*, Bologna 2016, 126–223.

A Tóra „Izrael alkotmányaként”, az Ószövetség öt alapvető könyvét tartalmazza. Az ezekben megjelenő elbeszélésének tematikája: a világegyetem és Izrael eredete, illetve ez utóbbi története. Az Izrael kezdeteiről szóló elbeszélésekbe illeszkednek a választott nép számára konstitutív, a sínai szövetségekötéshez kötött törvényszövegek, melyek megalapozzák Izrael létét és életrendjét. A Tóra egyben a héber Biblia értelmezési kulcsa is. A Próféták könyvcsoportja Biblián belüli történelemértelmezés, ahol Izrael népének véleményformálói, a proféták értelmezik népük történelmét. Végül az Írásokban a fenti két könyvcsoporthoz kapcsolódó költeményeket, imákat, rövid elbeszéléseket és egzisztenciális reflexiók gyűjteményét találjuk.

Az újszövetségi Szentírás felé a lényegi kapcsolódási pont Malakiás könyve, mely Szent Jeromos *Vulgatája* révén jelenleg a katolikus kánon utolsó helyét foglalja el. Azon belül is kiemelkedik a könyv két utolsó verse, a Mal 3,23–24, melyek, így egyben az Ószövetség utolsó verseiként is, megjövendölik Illésnek az Úr napját megelőző eljövételét.

Ska fenti megállapításaiban az ószövetségi kánon koherenciájával kapcsolatban két alapvető szempont jelenik meg: 1.) A Tóra, azon belül is elsősorban a Teremtés könyvének alapozó funkciója. 2.) Az ó- és újszövetségi üdvtörténeti folytonosság és egység megteremtésében Malakiás próféta könyvének lényegi szerepe.

2.2. A Tóra, illetve a Teremtés könyvének kánonban betöltött szerepe

Az Ószövetség, és egyben a Biblia, első könyvének katolikus megnevezése, Teremtés könyve, a LXX megnevezésen, קְטוֹ: אַבְרָהָם ered, mely a *Vulgata* közvetítésével [Genesis] jutott el az európai nyelvekbe. Ez a cím szoros értelemben csak az 1–2. fejezetek tartalmát fedi. Ugyanakkor a görög $\eta\gamma\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ („eredet”; „forrás”; „nemzettség”; „teremtés”) a többes alakú héber תּוֹלְדוֹת főnév („utódok”; „nemzedék”; „leszármazás”; „családtörténet”; „nemzettség[tábla]”; „születési rend”) fordítása.³

A תּוֹלְדוֹת , illetve a vele alkotott állandósult kifejezés, a תּוֹלְדוֹתֵינוּ -formula („ezek a nemzetségei”), ha a Ter 36,1.9 ismétléseit nem számoljuk bele, a Teremtés könyvében 10 alkalommal, felvezetve egy-egy újabb „fejlődési fokozatot”, mindig egy-egy nagyobb szerkezeti egység elején⁴ for-

3 Vö. JOSEF SCHREINER, תּוֹלְדוֹת in *ThWAT*, VIII, 571–577.

4 A kutatók többsége szerint a Ter 2,4a a P teremtéstörténet része, így kivételt képez. Mi a תּוֹלְדוֹתֵינוּ -formula vázolt funkciója miatt a Ter 2,4a-t a J teremtéstörténethez soroljuk. Vö. GORDON J. WENHAM, *Genesis 1–15*, (Word Biblical Commentary, 1), Waco TX 1987, XXI–XXII. A P

dul elő. Így ez a 10 előfordulás a Teremtés könyvének „gerincét” alkotja, 11 egységre, azaz 11 üdvtörténeti fejlődési fokozatra osztva azt. A tizenkettedik, legutolsó fejlődési fokozat a Kivonulás könyvével kezdődik, Isten népével, a szövetségi Izraellel; melynek üdvtörténete és annak különböző szempontból történő értelmezései az egész Ószövetség fő témája. Bár a Kivonulás könyvének elején nem találunk יהוה-*formulát*, viszont, még mindig a Pentateuchuson belül, a Szám 3,1-ben találkozhatunk a sínai szövetségkötés összefüggésében (Mózes és Áron leszármazottai). A fentieknek megfelelően a következő szerkezeti összefüggést láthatjuk:⁵

| | | |
|--------|--------------------|---|
| I. | 1,1-2,3 | Prológus |
| II. | 2,4-4,26 | Ég és föld története (2. teremtés-történet kezdete) |
| III. | 5,1-6,8 | Ádám „családtörténete” |
| IV. | 6,9-9,29 | Noé „családtörténete” |
| V. | 10,1-11,9 | Noé fiainak „családtörténete” |
| VI. | 11,10-26 | Sém „családtörténete” |
| VII. | 11,27-25,11 | Terach „családtörténete” |
| VIII. | 25,12-18 | Izmael „családtörténete” |
| IX. | 25,19-35,29 | Izsák „családtörténete” |
| X. | 36,1-37,1 | Ézsau „családtörténete” |
| XI. | 37,2-50,26 | Jákob „családtörténete” |
| + XII. | Kiv-tól (Szám 3,1) | Izrael Isten népe (Sínai szövetség) |

2.3. Malakiás könyve és az ó- és újszövetségi üdvtörténet egysége

Az ószövetségi próféta hagyomány utolsó irata, Malakiás könyve a keresztény fordításokban többnyire az ószövetségi Szentírás utolsó könyve is. Ez a Vulgátán nyugvó kánont záró pozíció aláhúzza a könyvnek a két szövetség üdvtörténeti periódusát összekötő szerepét.⁶ A könyv utolsó, 3. fejezetében az 1. és a 23–24. versek az Újszövetség irányába két lényegi kapcsolódási pontot képeznek. A 23–24. versek az Ószövetség utolsó versei,

teremtéstörténet lehatárolásához vö. RÓZSA HUBA, *A Genesis könyve I.*, Budapest 2002, 71.

⁵ WENHAM, *i. m.*, XXII.

⁶ A Szent Jeromos Bibliatársulat Káldi-Neovulgáta Bibliafordítása (Budapest 1997) pontosan követi a Trienti Zsinat kánonját (IV. ülés; 1546. április 8.; *DS* 1502; *FILA* BÉLA – *JUG* LÁSZLÓ, *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Kisterenye – Budapest 1997, 320), ezért az ószövetségi kánont a Mal után következő 1–2Mak zárja.

így tartalmuk különös hangsúlyt nyer: közvetlenül átvezetnek Keresztelő Jánoshoz, és rajta keresztül Jézus Krisztus személyéhez.

A Mal 3,1 kontextusa a könyvnek a Malakiás igehirdetését feldolgozó késő fogsági alaprétégehez tartozó IV. vitabeszéd.⁷ Ez a vitabeszéd azok ellen szól, akik gonoszságának hátterében a Jhwh igazságában való kételkedés, az isteni számonkérés kétségbevonása áll. Gonosz tetteikre választ és egyben büntetést majd „Jhwh napja” ad, amelyet majd az ő hírnöke készít elő (Mal 3,1): „Íme elküldöm angyalomat, hogy elkészítse szíнем előtt az utat. Hamarosan belép szentélyébe az Úr, akit ti kerestek, és a szövetség angyala, aki után vágyakoztok. Íme, már jön is! – mondja a Seregek Ura”. Az Újszövetség, és ezen belül elsősorban a meglehetősen egyetemes perspektívájú Lukács evangéliuma, tükrözve a korabeli várakozásokat Illés végidőbeli eljövételéről, a Mal 3,1-et Keresztelő János személyében látja beteljesedni (Lk 1,17; Mt 17,10). A 3,1 második felében szereplő, eredetileg Jhwh-t jelölő „Úr” (יְהוָה) így Jézusra vonatkozik, akinek a templomban történő bemutatásával az Úr belépett az ő szentélyébe (Lk 2,27).

A Mal 3,23–24 a könyv Függelékében (3,22–24) található, mely formatörténeti szempontból egy a könyvet lezáró, két lépésből álló későbbi kiegészítés: 1.) Figyelmeztetés a Második Törvénykönyv hangnemében Mózes törvényének a megtartására (3,22; vö. Józs 1,7.13; illetve MTörv 5,1; 11,32; 12,1; 26,12); 2.) Illés eljövetele Jhwh napja előtt, annak közvetlen előzményeként (3,23–24; vö. 1Kir 19. fej.; Iz 66. fej.):⁸ „Íme, én elküldöm majd nektek Illés prófétát, mielőtt eljönne az Úr nagy és rettenetes napja (3,23), hogy visszatérítse az atyák szívét fiaikhoz és a fiúk szívét atyáikhoz, nehogy elmenjek és átokkal sújtsam a földet” (3,24).

A Függelék azzal, hogy egymás mellé helyezi Mózes törvényét (Tóra) és az ószövetségi prófétai hagyományt képviselő Illést (Próféták), a héber Biblia prófétai hagyományát és iratait a Tóra, Izrael életrendjének összefüggésébe, értelmezési keretébe helyezi.

Illésnek a Mal 3,24-ben megjelenő küldetését Keresztelő János küldetésében látja beteljesedni a Lk 1,17, ahol a Keresztelő születését meghirdető angyal így fogalmaz: „Illés szellemével és erejével fog előtte járni, hogy az

7 Malakiás könyvének szerkezetéhez, keletkezésének, irodalom- és hagyománykritikai kérdéseihöz vö. RÓZSA HUBA. *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, (Szent István kézikönyvek, 14.), Budapest 2016, 630–631.; ERICH ZENGER (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 1,1), Stuttgart 2016, 705–708.

8 RÓZSA, *Bevezetés*, 633.; ZENGER, *i. m.*, 706., 708.

atyák szívét a fiakhoz fordítsa, a megátalkodottakat pedig az igazak okosságára, és így alkalmas népet készítsen az Úrnak”.

Összegezve, a Mal 3,1 és 3,23–24 és azok újszövetségi beteljesedése szorosán összefogja az ószövetségi hagyományt és az abban megjelenő várakozásokat, valamint annak beteljesedését az Újszövetségben, a Messiást megelőző és előkészítő Keresztelő János személyében is, aki egyben az Ószövetség utolsó prófétája (Mt 11,11; Lk 16,16).⁹

3. Az egyetemes üdvösség a P és a J teremtéstörténetekben

3.1. Az egyetemes üdvösség perspektívájára a P teremtéstörténetben (Ter 1,1–2,3)

A P teremtéstörténet, a Ter 1,1–2,3 szabályos struktúrája és ezzel együtt elbeszélésfonala, következetesen mutat az ember világának kiépítésén keresztül az ember megteremtése irányába. A feliratot (1,1) és a teremtést megelőző állapot leírását (1,2) követően, az elbeszélés fő része (1,3–31) két 3 napos periódusra felosztva 8 teremteseredmény létrejöttét mutatja be. Az első 3 nap (1,3–13), a „szétválasztás műve” megteremti az emberi létezés alapjait (idő, tér, létfeltételek). A második 3 nap (1,14–31), a „benépesítés műve” (a világosság hordozói, madarak és vízi élőlények, szárazföldi állatok) az élet, valamint az Isten képmását férfi és nő kettősségében hordozó ember megteremtésének ideje. A teremtés műve a 7. nappal zárul, melyet Isten életet adó erővel lát el és magához köt, „megáld” és „megszentel” (2,3). Ezzel elindul az emberi történelem. Az elbeszélés koherenciáját a kétszer három nap elemeinek egymásra épülő, az elbeszélésfonalat az ember irányába előre vivő megfelelése biztosítja:

| | |
|---|--|
| 3–13. v.: A szétválasztás művei | – 14–31. v.: A benépesítés művei |
| 3–5. v.: 1. nap – világosság/sötétség | – 14–19. v.: 4. nap – égitestek |
| 6–8. v.: 2. nap – égbolt, alsó/felső vizek | – 20–23. v.: 5. nap – tengeri állatok, madarak |
| 9–13. v.: 3. nap – szárazföld/tenger növények | – 24–31. v.: 6. nap – szárazföldi állatok, ember |

⁹ SKA, *L'Antico Testamento*, 22; *Antico Testamento*, 128., 130–132.

3.1.1. A világosság

A Ter 1,3-ban a „világosság”, a „fény” (אור) Isten első és egyben legjellegzetesebb teremtménye, amely a legpontosabban jeleníti meg Isten tevékenységét a világban, amely enélkül „sötétség” (חֹשֶׁךְ) és semmi (תְּהוֹמוֹת) Ter 1,2; illetve ugyanebben a versben: תְּהוֹמוֹת [„mélység”]; מַיִם [„vizek”]).¹⁰ A Biblia a világosságot nem tekinti isteni természetűnek, ugyanakkor gyakran az „élet”, a „szabadítás”/„üdvösség”, a „parancsok” és „Isten jelenléte” metaforájaként használja (Zsolt 56,14; Iz 9,1; Péld 6,23; Kiv 10,23).

A világosságot megítélő formula, „Isten látta, hogy a világosság jó”, a Ter 1. fejezetében hétszer szerepel (1,4.10.12.18.21.25.31). Nem egyszerűen esztétikai értéket, hanem a teremtett valóság minőségét, céljának való megfelelésségét mondja ki.¹¹ Első lépésben Istent úgy mutatja be, mint egy alkotóművészt, aki megcsodálja keze munkáját, ugyanakkor Isten létének, nagyságának és istenségének tanúbizonyságát maga a teremtés hordozza.¹²

A világosság szó szerinti és metaforikus értelemben vett ellentéte a „sötétség” (חֹשֶׁךְ), mely a Ter 1,2-ben a teremtéssel ellentétes állapot leírásának egyik eleme (אֲרָץ שְׁתֵּלֶּפֶת מְהוּלָּה „sötétség borította mélységeket”).¹³ A sötétség a világossághoz hasonlóan a Biblia egyik emlékeztető szava: ha a világosság Istent szimbolizálja, akkor a sötétség valami Istennel szemben állót, istenellenest: gonosz (Péld 2,13); ítélet (Kiv 10,21); halál (Zsolt 88,13). Ennek megfelelően a szabadítás, azaz a megváltás, az üdvösség a sötétségből a világosságra való vezetés, vagy világosságot vinni a sötétségben élőknek (Iz 9,1 stb.).¹⁴

Azzal, hogy Isten nem a sötétséget, hanem a világosságot minősítette jónak, Isten „elkötelezte magát” a fény mellett, „elfogult a fény irányában”.¹⁵

10 LUIS I. J. STADELMANN, *The Hebrew Conception of the World. A Philological and Literary Study*, (Analecta Biblica, 39) Roma 1970, 49.

11 Kifejezetten a Ter 1,31-ben található hangsúlyos, utolsó formula, mely a 7. nap összefüggésében a teremtés egészére vonatkozik: וַיֵּן ה' וַיִּבְרַךְ אֶת הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּשְׁמְרֵהוּ אֱלֹהִים וַיִּבְרַךְ אֶת הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּשְׁמְרֵהוּ אֱלֹהִים („és íme nagyon jó”). Vö. RÓZSA, *Genesis I.*, 109.

12 WENHAM, *i. m.*, 18.

13 RÓZSA, *Genesis I.*, 98.

14 WENHAM, *i. m.*, 16.

15 *Uo.*, 18. Ugyanakkor az ember számára átlátszatlan sötétség Isten számára átlátszó. Sőt jelentős kinyilatkoztatás során Isten elrejtőzhet (MTörv 4,11; 5,23; Zsolt 18,12; 139,12), a sötétség ezért egyben a kinyilatkoztatás helye is. Így a mélységeket borító sötétségre való utalás kettős értelmű: 1.) A történelem előtti semmi leírása. 2.) Uthalhat Isten rejtett jelenlétére is, aki arra vár, hogy kinyilatkoztassa magát (WENHAM, *i. m.*, 16.).

3.1.2. Az erkölcsi rend

A rabbinikus hagyomány a Ter 1,1–2,3-ben Isten által kimondott 10 teremtő szót megfelelteti a Dekalógus 10 parancsával (bSof 21,7). Ezzel bennfoglaltan azt állítja, hogy Isten úgy teremtette a világot, hogy egyben az magában hordozza az ő örök érvényű erkölcsi rendjét is, amely a Dekalógusban ölt konkrét formát (Kiv 20,1–17; MTörv 5,6–21).

A teremtett világ által tükrözött erkölcsi rendre utal, a P teremtéstörténetben központi szerepű, az első 3 napot meghatározó kifejezés („szétválasztás művei”; Ter 1,4,7,9): „Isten elválasztotta” (וַיַּבְרֵאֱלֹהִים הַיָּם). Az elválasztás az Ószövetségben más helyen isteni kiválasztás is (Lev 20,24; Szám 8,14; MTörv 4,41; 10,8; 1Kir 8,53). Emellett Isten részéről elvárás, hogy az ő választott népe hozzá hasonlóan „diszkriminatív” legyen, különbséget tegyen tiszta és tisztátalan, szent és profán között (Lev 10,10; 20,25).¹⁶

A szétválasztás, a megkülönböztetés és elkülönítés fenti mélyebb értelmével függ össze a növények (1,11: 1x; 1,12: 2x), a tengeri élőlények és a madarak (1,21: 2x), valamint a szárazföldi állatok (1,24: 2x; 1,25: 3x) teremtésénél használt מִיַּן („faj”; „fajta”) kifejezés 10x¹⁷ előforduló valamely változata („faja szerint”; „fajuk szerint”). A מִיַּן a P szövegeiben a kultikus áldozatbemutatás terminológiájának részeként a listák megszokott eleme (vö. Ter 6,20; 7,14; Lev 11,14–29; MTörv 14,13–18). Az állatok és a növények különböző fajai ismét Isten teremtő tervének a tanúi. A bennfoglalt tanítás világos: amit Isten megkülönböztetett és különbözőnek teremtett, azt az ember nem keverheti össze (Lev 19,19; MTörv 22,9–11). Isten „védjegye” a rend, és nem a káosz.¹⁸

3.1.3. A teremtett mindenség Isten szentélye (Ter 1,1–2,3)

Isten az embert saját „képére” (צַלְמֵנוֹ) és „hasonlatosságára” (דְמוּתוֹ) alkotta (Ter 1,26). A reális, fizikai képmást jelentő צַלְמֵנוֹ és az absztrakt hasonlóság, kinézés, másolat értelmű, összehasonlítások tagjaként szereplő דְמוּתוֹ egymás mellé helyezése, illetve mindkettő כּ prepozícióval való ellátása („miként”; „megfelelően”; „hasonló vmihez”/„megfelelő vminek”), nyomatékat ad a צַלְמֵנוֹ („képmás”) jelentésének: a képmásnak hasonlónak kell

16 WENHAM, *i. m.*, 18–19.

17 A 10-es szám, mint a 10 teremtő ige esetében, talán tudatos utalás lehet a Dekalógusra.

18 WENHAM, *i. m.*, 18–19.

19 Vö. FRANZ JOSEF STENDEBACH, צַלְמֵנוֹ, in *ThWAT*, VI, 1051–1052.

20 Vö. HORST DIETRICH PREUSS, דְמוּתוֹ, in *ThWAT*, II, 273–277.

lennie ahhoz a valósághoz, melyet ábrázol. Azaz az embernek teremtményként feladata és küldetése, hogy hasonlónak váljon a Teremtőjéhez, akinek képmását hordozza. Az ember az egyetlen a teremtésben, aki Isten képmását hordozza, ebben az értelemben egyedi.²¹

A Ter 1,14-ben az égitesteket jelölő מְאֹרֹת „fényesség”; „világító test”; „égi-test” a Tórában mindig a szentélyben lévő hajlék lámpását jelenti (Kiv 25,6; 27,20 stb.). Az Ószövetségben mindössze két helyen jelöl égi fényességet (Zsolt 74,16; Ez 32,8 [„égitest”). Az égitestek első funkciója a nappal és az éjszaka, a világosság és sötétség elválasztása (Ter 1,18).²²

Az égitestek második funkciója, hogy jelezzék az ünnepeket, napokat és éveket. A „jel” (אוֹת) mindig speciálisan Isten üdvözítő cselekvésére, jelenlétére utal (égi jel még: Ter 9,12; Iz 38,7). Kifejezésünk alapvetően az időszakok két kategóriáját különbözteti meg: 1.) „Ünnepek”, illetve „ünnepi időszakok”, melyek meghatározott idők, meghatározott idejű ünnepek. 2.) Általános kronológiai időszakok, mint „napok és évek”, ahhoz hasonlóan, ahogyan a vegetáció is két részre oszlik, a szárazföldi állatok táplálékául szolgáló fűfélék és az emberek táplálékát biztosító fák (Ter 1,11–13). Az égitestek szerepe, funkciója ebben a vonatkozásban világos: a liturgikus ünnepek napjainak, azaz a liturgikus kalendáriumnak a meghatározása.²³

3.1.4. Az áldás és az élet

Az áldás, a בָּרַךְ („megáldani”) ige használatával, a bibliai Östörténetben, egyértelművé téve a kettő közötti teológiai kapcsolatot, közvetlenül az isteni teremtés említése után következik (Ter 1,22.28; 2,3; 5,2). Az „áldás” a Teremtés könyvének egyik nagy egységesítő témája: állatok (1,22); ember (1,28); szombat (2,3); Ádám (5,2); Noé (9,1); gyakran a pátriárkák (12,3; 17,16.20 stb.).

Az isteni áldásnál gyakori szókapcsolat, „legyetek termékenyek és sokadjatok”, arra mutat, hogy az áldás révén kapható leglátványosabb isteni ajándék az élet. Az áldás az élet minden tapasztalati aspektusát is kifejezheti: termés, család, nemzet (MTörv 28,1–14). Az élet önmagában még nem jelenti birtokosa számára az élet továbbadását jelentő erőt; ahhoz még

21 RÓZSA, *Genesis I.*, 104. A Ter 1,26 értelmezésének kérdéséhez vö. RÓZSA, *Genesis I.*, 101–106.; STENDEBACH, *i. m.*, 1052–1055.

22 CLAUS WESTERMANN, *Genesis I–II*, Minneapolis 1994, 129.

23 WENHAM, *i. m.*, 22–23. Vö. még WESTERMANN, *i. m.*, 129–130.

külön isteni áldásra szorulnak az élőlények.²⁴ A „legyetek termékenyek és sokasodjatok” Isten saját, életet eredményező szava, ő rendelkezik felette; az ember nem tud vele élni (vö. Ter 27,27–40). Ahol a modern ember fejlődésről beszél, ott az Ószövetség áldásról.²⁵

A hetedik nap összefüggésében a Ter 2,3 az áldás és az élet mélyebb, szellemi vonatkozását adja. Isten megáldja (בָּרַךְ) és megszenteli (קָדַשׁ) a hetedik napot. Az áldás ebben az esetben konkrétan a napra vonatkozik. Ezt megelőzően az áldások a teremtményekre, Isten által „lelkésített” élőlényekre vonatkoztak, az állatokra és az emberekre, amely esetekben az áldás célja a termékenység és az uralom átadása (vö. Ter 1,22.28). Itt az áldás egy napot elkülönít. Ebben a napban a lét éltető, biztosító és betöltő erőt kap.²⁶ Azzal, hogy Isten „megszenteli” ezt a napot, kifejezésre jut, hogy ez a nap speciális státust kap: egyedül csak Istenhez tartozik. A hetedik nap szentségének illetően kiemelésének üzenete egyértelmű: az embernek, aki Isten képe és hasonlatossága, szintén meg kell tartania ezt a napot.²⁷

Az áldás és az élet vonatkozó nyelvi szempontjai – A Ter 1,1, és egyben a Biblia kezdő kifejezésében, בְּרֵאשִׁית („kezdetkor teremtette”) a két egymást követő b kezdő mássalhangzó stilisztikai eszköz. A bibliai Óstörténetben Isten céljait illetően a teremtés (בָּרָא) és az áldás (בָּרַךְ) egymással összefüggenek, a szöveg megformálását tekintve egymás közelében helyezkednek el (Ter 1,21–22.27–28; 2,3; 5,1–2). Ez kettős isteni cél Ábr(ah)ám révén valósul meg (12,1–3), akinek nevei, אַבְרָהָם (Ter 17,5), a בְּרָא és a בָּרַךְ betűit idézi.²⁸

A másik jelentős a Ter 1,22-ben először szereplő, a Teremtés könyvében szintén központi jelentőségű szókapcsolat a בְּרִבּוֹ („legyetek termékenyek és sokasodjatok”; lásd még: 28; 9,1.7; 17,6.20; 28,3; 41,52; 48,4). Talán a két lexéma formai hasonlóságra építő megformálás ebben az esetben is tudatosságra utalhat (בָּרַךְ „megáldani”; בָּרָא „termékenynek lenni”). Mindenesetre az egymás mellé helyezés a két ige közti ideológiai kapcsolatot is jelzi: 1.) A világmindenség megteremtésekor a Föld megtelik emberekkel és állatokkal. 2.) Mindez még egyszer megtörténik a vízözön után. 3.) A kezdeti terméketlenség és a rossz tettek ellenére a pátriárkák életében

24 Vö. JOSEF SCHARBERT, בָּרַךְ in *ThWAT*, I, 825–828

25 WENHAM, *i. m.*, 24.

26 RÓZSA, *Genesis I.*, 110.

27 WENHAM, *i. m.*, 36.

28 *Uo.*, 14.

újból megjelenik a gyarapodás, mely Isten népe, Izrael létrejöttéhez vezet.²⁹

Isten teremtő, életet adó tevékenysége az emberi történelem során folytatódik, még a bűn sem szakíthatja meg (Ter 3,20: Éva nevének etimológiája, „minden élő anyja”; vö. Ter 4,1; 5,1–32). Az ember Isten társteremtőjévé válik, ebben az értelemben is hasonló hozzá.

3.2. Az egyetemes üdvösség perspektívájára a J teremtéstörténetben (Ter 2,4–25)

Szemben a P teocentrikus szemléletével, a J antropocentrikus: ember/Isten; ember/világ; férfi/nő. Az elbeszélés leggyakrabban előforduló szavai erre emlékeztetnek: אָדָם („ember”); אֶרֶץ („föld”).

A J teremtéstörténet egy nagyobb irodalmi összefüggés, a teremtéselbeszélésen túl a bűnbeesés történetét is magában foglaló az Éden-elbeszélés része (Ter 2,4–3,24). Az Éden-elbeszélés két része zárt irodalmi összefüggést alkot, ahol a bevezető (2,8,9.15–17) és a záró rész (3,23–24) elemei egymásra utaló ellentétet hordoznak. Az elbeszélés bevezetőjének minden eleme az ellenkezőjére fordul: 1.) Ter 2,4–25: A paradicsomkert, az ember és az ő élettere, megteremtése. 2.) Ter 3,1–24: A paradicsomkert elvesztése az ember bűnbeesése miatt.³⁰

3.2.1. Az ember szemszögéből bemutatott teremtés

A J teremtéstörténet leírása már feltételezi a teremtés valamilyen fokát. A Ter 2,5 négy „amikor még nem”-mondatában a teremtést megelőző állapot legeltetésre alkalmas területek vagy termőre fogott föld hiánya. Ennek a J kettős okát látja: a csapadék és az ember munkája szükséges a pusztá termékennyé válásához. Az ember nélkül a föld pusztá, halott.

Az embernek (אָדָם) meg kell művelnie a „földet”, a „talaj felső termékeny részét” (אֶרֶץ). A hímnemű אָדָם és nőnemű אִשָּׁה etimológiai szempontból összefügg, együttes említésük kifejezi a kettejük közötti sorsszerű

²⁹ Uo., 24–25.

³⁰ A Ter 3,23–24 megemlíti a jót és rosszat, valamint az élet fáját. Az ember nem juthat az élet fájához, ki lett szolgálatva a halálnak; majd el kell hagynia életterét, a kertet; a földet azon kívül kell művelnie. Ennek megfelel: 1.) A kert telepítése és az ember ide helyezése (Ter 2,8). 2.) Az élet fájának; a jó és rossz tudása fájának megnevezése (Ter 2,9). 3.) Megbízás a kert művelésére és engedély a fák használatára együtt a jó és rossz tudása fájának tilalmával és a halálbüntetés kilátásba helyezésével (Ter 2,15–17). Lásd RÓZSA, *Genesis I*, 115.

kapcsolatot (vö. 2,6.7).³¹ A fenti megállapítást tovább erősíti, hogy az אדם etimológiáját tekintve kapcsolatban állhat a „vörös” értelmű אדם-mal is, összekapcsolva az ember bőrének és a föld vörösös színét.

3.2.2. Isten az ember közvetlenül teremti

A J teremtéstörténet egyedül csak az ember teremtését részletezi, ez elbeszélésének fő témája. A Ter 2,7-ben Isten mintegy kézművesként közvetlenül „formálta” meg (צַרַּ) az embert a „földporából” (אֶרֶץ-פַּחַד), azaz a termőföld felső termékeny rétegéből, mely az ember élete végén a visszatérés helye is (Zsolt 103,29; Péld 3,20). Az ember élővé tételének módja, „orrába lehelte az élet leheletét”, aláhúzza, hogy az ember több, mint pusztán anyagi valóság. Az „élet lehelete” (שֵׁם חַיִּים) révén „élő-lény” (חַיִּים). A „lélek” (נֶפֶשׁ), azaz az élet adományának kiemelésével a P teremtéstörténethez (Ter 1,26–28) hasonlóan a J is állítja az ember egyediségét, különbözőségét az állatvilággal szemben: 1.) Az ember az egyedüli, aki közvetlenül Isten leheletét kapja. 2.) Az ember állatok feletti uralma egyértelművé válik azzal, hogy nevet ad nekik (Ter 2,19–20).

Isten emellett partnernek is tekintette az embert. A Ter 3,9-ben a bűnbeesés után Isten az embert számadásra „szólította”, mégpedig úgy, mint ahogy az ókorban a szövetségi partnert szólították számadásra (fáraó: Ter 12,18; Abimelek: Ter 20,9; 26,9–10).³³

3.2.3. A szentély képe a paradicsomkertben

A Ter 2,8-ban Isten normál élettér megteremtésével gondoskodik az emberről (vö. Ter 1,29). A héber גַּן („kert”) sumér eredetű, eredeti jelentése az ékírásos szövegekben: lehatárolt, megművelt, öntözőcsatorna-rendszerrel

³¹ Uo., 129.

³² A צַרַּ (,formálni”; „képezni”; „alakítani”) ige a fazekasipar szakszava (Jer 18,2): formálás, alakítás, meggyúrás, művészi megformálás. A fazekas az alaktalan agyagból agyagedényeket, művészi módon megformált, megmunkált tárgyakat alkot, inventív módon. Mindez teremtő tevékenységnek tűnik: képességet, tervezést igényel (Iz 44,9–10): Isten egy alkotó, aki formál. Ennek a képszerűség jellege hamar bekerül az Ószövetség szövegeibe; igaz, minden jelképes mozzanat ellenére megőrizte eredetiségét: 1.) Általában Isten teremtő munkája (Ter 2,19; Zsolt 95,5; 104,26; Ám 4,13; Iz 22,11; Jer 33,2). 2.) Kifejezheti Isten és Izrael kapcsolatát is: az ember anyaméhben való teremtésére vonatkoztatva (Iz 44,2.24); emberi karakter, a sajátos szereppel együtt (Iz 43,21; 44,21; Iz 64,8). WENHAM, *i. m.*, 24. Vö. még WESTERMANN, *i. m.*, 203–207.

³³ WENHAM, *i. m.*, 76–77.

ellátott földdarab (vö. görög ὁ παράδεισος [„királyi park”; LXX], illetve óperzsa pairidaeza [„körükerített, védett hely”]).³⁴

Bár szövegünk a kertet reális helyszínként ábrázolja (lásd Ter 2,10–14: a folyók bemutatása), ugyanakkor a kert pontos földrajzi helye, „Édenben keleten”, ma már nem határozható meg.³⁵ Sokkal inkább egy archetipikus szentélyként mutatkozik, mely amellett, hogy ideális élettér, Isten jelenlétének és áldásának is a helye. Mivel a Nap keleten kel fel, és a fény onnan érkezik, ezért a Kelet az isteni kinyilatkoztatás kedvelt metaforája (Iz 2,2–4; Zsolt 36,10).³⁶

A kertben kisarjasztott, részben az ember táplálékaként, részben csak a kert alkotóelemeiként szolgáló fák jelzői kiemelik Isten gondviselésének bőségét: „tekintetre kívánatos”; „evésre jó” (Ter 2,9). A kert közepén az „élet fája” (עֵץ הַחַיִּים) sajátos értelemben olyan fát jelöl, melynek gyümölcsei halhatatlanságot kölcsönöznek (Ter 3,22.24; ókori keleti háttérhez vö. Gilgameš eposz 11,268–289). A bölcsességi irodalom is több helyen említi, gyümölcse a bölcsesség (Péld 11,30), a beteljesült kívánság (Péld 13,12), a szelíd nyelv (Péld 15,4).

A Szentírásban a fák, mivel zöldek maradnak a nyári szárazságban, Isten életének a jelképei (Ter 21,33; vö. Zsolt 1,3; Jer 17,8). A sokszor elvetett kánaánita szentélyek sajátjai általában a zöld fák voltak (vö. MTörv 12,2). A szentély arany gyertyatartója is egy stilizált élet fája volt. A 12 levélre eső fény szimbolizálta, ahogyan Isten megtartja, élteti Izrael 12 törzsét (Kiv 25,31–35; Lev 24,1–9).³⁷ Az ember az Isten által adott élet korlátlan részese, amit a bűnbeeséssel veszít el végleg (nem ehett többet az élet fájáról; Ter 3,22).

A Ter 2,15 az emberi élet céljaként a kertben, azaz a világban, annak „művelését” (עָבַד) és „őrzését” (שָׁמַר) tekinti. A munka Isten parancsa és az emberi élet szerves része, saját valóságának a kiépítése; az élettér mellett saját feladat abban, ami nem az övé, ami, ahogy a bűnbeesés története tanúsítja, egyben erkölcsi felelősséggel is jár. Az עָבַד („tesz”; „csinál”; „szolgál”) gyök az Ószövetségben a földműveléssel függ össze (Ter 3,23; 4,2.12), de vallásos értelemben Isten szolgálatát is jelentheti (MTörv 4,19). A P szövegekben főleg a leviták kötelességeit jelöli a tabernákulum körül (Szám

34 VARGA ZSIGMOND J., *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Budapest 1996, 731.

35 Vö. WESTERMANN, *i. m.*, 208–211.

36 WENHAM, *i. m.*, 61.

37 *Uo.*, 62.

3,7–8; 4,23–24.26 stb.). A שמר („őriz”; „felügyel rá”; „oltalmaz”; „[parancsot] megtart”) gyök szintén elsősorban profán értelmű. Vallásos és jogi kontextusban a vallási előírások, kötelességek betartása (Ter 17,9; Lev 18,5), illetve a leviták speciális feladata, ami a tabernákulumnak a betolakodókkal szembeni védelme, azaz „a szakralitás megóvása” (Szám 1,53; 3,7–8). A paradicsomkert és a szentély szimbolikája közötti összefüggésre fontos utalás azon papi, jogi szövegek sora, ahol a fenti két fogalmat egymás mellett használják (Szám 3,7; 8,26; 18,5–6; illetve a rabbinikus irodalomban: Ber-Rab 16,5).³⁸

A kert Isten jelenlétének, illetve Isten és ember találkozásának a helye is. A Ter 3,8-ban a bűnbeesés története ad idevágó utalást. A napszak, „este” és a „hűvös szellő” kifejezések azt is jelezhetik, hogy az Isten és teremtménye, az ember közötti napi beszélgetés megszokott lehetett. A יָרַח, „sétálni”; „járni”) ige Isten jelenlétének a jelzésére is szolgált a találkozás sátrában (Lev 26,12; MTörv 23,15[14]; 2Sám 7,6–7).³⁹

3.2.4. A paradicsomi folyók

A Ter 2,10–14 ősi, eredetileg önálló, a paradicsomi folyókról szóló történet. A Ter 2,6-ban említett, földfelszín termékennyé tevő folyóhoz hasonlóan az Édenben eredő folyó is a földből fakad. A kertet elhagyva, a négy égtáj egyetemességének ideáját kifejezve, négy ágra szakad: Pison, Gichon, Tigris, Eufrátesz. Közülük földrajzilag ma már csak az utóbbi kettő, Mezopotámia nagy folyói azonosíthatók.

A leírás egyszerre utal a kert vízbőségére, illetve gazdagítja a paradicsomkert és a jeruzsálemi szentély közös szimbolikáját (lásd még: Zsolt 46,5; Ez 47,1–12).

A 2,11-ben szereplő „Pison” hapax legomenon, az elbeszélés annyit említ róla, hogy „körüljárja Havila földjét, ahol arany van” (Ter 10,7.29; 25,18; 1Sám 15,7; 1Krón 1,9.23). Ez talán utalás Arábiára, ahol a kor legjelentősebb ismert aranylelőhelyei voltak. Az arany a szakrális bútorok, berendezések díszítőanyaga. Ugyancsak a szentélyre utal a „karneol” vagy „ónixkő” (אֶבֶן יָסַף, אֶבֶן יָסַף) említése a 2,12-ben, mellyel a tabernákulumot és a templomot díszítették (Kiv 25,7; 1Krón 29,2). Izrael 12 törzsének a neve is két, az efod vállára illesztett ónixkőbe volt belevésve (Kiv 28,9–14). Az arany és az

³⁸ Uo., 67.

³⁹ Uo., 76.

ónixkő említéséhez jól illeszkedik a szintén a 2,12-ben említett bizonytalan értelmű „bdellium” (בדליום), melyen valamilyen drágakövet érthet a szerző (az Éden drágaköveinek felsorolását lásd még: Ez 28,13).⁴⁰

A 2,13-ban a „Kus”, azaz Etiópia (Iz 20,3,5; Jer 46,9; így talán a Nílus is lehetne) földjét körüljáró „Gichon” etimológiáját tekintve az „előtör” jelentésű גיחון gyökhöz áll közel: mint egy forrás, „előtörő”. Ugyanakkor Jeruzsálem templomhegy alatti fő forrásának is „Gichon” a neve. Itt kenték Izrael királyává Salamont, a jeruzsálemi templom építőjét (vö. 1Kir 1,33,38).

4. A Jel 21,1–22,5⁴¹ a végső üdvösség, az üdvtörténet beteljesedése

A Babilon és az istenellenes hatalmak feletti általános ítéletet (Jel 17,1–19,10 és 19,11–20,15) követő, a történelem végkimenetelét, a végső üdvösség megvalósulását leíró Jel 21,1–22,5 két jól elkülöníthető részből áll: a.) 21,1–8: Új ég és föld; b.) 21,9–22,5: Az új Jeruzsálem, az üdvözültek közössége Istennel és a Bárányal. Ezek kontextusában jelennek meg a P és a J teremtéstörténetek fentebb tárgyalt elemei: világosság; az erkölcsi rend; a teremtett mindenség Isten szentélye; antropocentrikus teremtés; az áldás és élet, paradicsomi folyók.

1.) A világosság (P; vö. Ter 1,3). A Jel 21,23, felidézve a Ter 1,14–19 ábrázolásának két elemét, a napot és holdat (itt konkrétan megnevezve; Ter 1,16: nagyobbik és kisebbik világító), kiemeli, hogy az új Jeruzsálemben nincs már rájuk szükség, mivel Isten maga lesz annak fényessége, illetve lámpása a Bárány (vö. Ter 1,14.16: „világító”). Ennek következménye, hogy véglegesen megszűnik a világosság ellentétpárja, a „sötétség” („éjszaka”: Jel 21,15; vö. Ter 1,2,3–5.18).

A következő versben, a Jel 21,24-ben a Bárány világosságában járnak a nemzetek (vö. Jel 22,5). A megfogalmazás felidézi az Ebed-Jhwh alakját, akinek lényegi, egyetemes küldetése, hogy a „nemzetek világossága” legyen (Iz 42,6; 49,6). Ezen felül ide vehetjük a János-evangélium tanúságát is, ahol a világosság maga a megtestesült Ige (Jn 1,6,9) és az általa közvetített élet (Jn 1,4: „az emberek világossága”; vö. Jn 5,35: „világosság fiai”);

⁴⁰ *Uo.*, 65.

⁴¹ A Jel 21,1–22,5 elemeihez lásd bővebben: DÉR KATALIN, *A Jelenések könyve*, Budapest 2013, 367–387.

akit és amit nem nyel el a sötétség, nem győz felette (Jn 1,5). Jézus a valódi világosság, szemben annak részleges vagy relatív megnyilvánulásával, aki öröktől fogva létezik, és folyamatosan jelen van a teljes üdvtörténelemben, de akinek a jelenléte teljesen csak a megtestesülésben valósul meg.⁴²

2.) A teremtés erkölcsi rendjének (P) beteljesedése a világ újrateemtését követően Isten közvetlen jelenlétéből fog fakadni (Jel 21,3; 22,4–5), és azokban teljeseedik be, akik a hit révén hajlandók befogadni a megtestesül Igét, a világosságot:⁴³ „Mindazoknak azonban, akik befogadták, hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek; azoknak, akik hisznek az ő nevében, akik nem a vérből, sem a test ösztönéből, sem a férfi akaratából, hanem Istenből születtek” (Jn 1,12–13, illetve 3,5,18–21; szemben velük lásd Jel 21,8,27).

3.) A teremtett mindenség mint Isten szentélye (P; J). A Jel 21,1–22,5 teljes szövegösszefüggésének alapállítása, hogy az üdvösség végidőbeli beteljesülésének lényege Isten és az ő népének végleges közössége: Az új eszkatologikus Jeruzsálemben Isten véglegesen az ő népe körében fog lakni (kifejezetten: Jel 21,3; vö. még Ez 37,26–27). Az Ez 40–48. fejezethez hasonlóan, az új Jeruzsálem képe összeköti a két teremtéselbeszélés, ezen belül is, elsősorban az Éden kertjének (körbekerített terület, folyó, fák, drágakövek, Isten jelenléte) elemeit és Isten kiválasztott városának és királyi lakhelyének hagyományát (Jeruzsálem Jhwh menyasszonya: Iz 61,10; 62,5). A jánosi hagyományban az Ige megtestesülése révén válik lehetővé Istennek ez a közvetlen jelenléte népe körében (Jel 21,22: „az Úr, a mindenható Isten a temploma és a Bárány”), melynek előképe a pusztai vándorlás (Jn 1,14a): „Az Ige testté lett, és köztünk lakott” (ἐσκήνωσεν [„sátrat vert”]); vö. Szám 34,35).⁴⁴

4.) Antropocentrikus teremtés: az áldás és élet (J; P). Az újjáteremtett világban, mely egyben Isten szentélye, a bűn következménye, a halál és mindaz, ami annak hozadéka, véglegesen eltűnik (Ter 3,23–24). Isten és ember végleges közössége megvalósul: az ember szolgál, de uralkodik, Isten arcát láthatja, aki a világossága lesz (Jel 22,3–5). Ezzel egyben Isten választott népe, a történeti Izrael léte és küldetése is elnyeri a maga beteljesedését.

5.) A paradicsomi folyók (J). A Jel 22,1–2-ben a mennyei Jeruzsálemben, az Isten és a Bárány trónjából eredő élet vizének folyója, melynek két ága

42 Vö. ehhez FARKASFALVY DÉNES, *Testté vált szó I.*, Eisenstadt 1986, 50.

43 Vö. *Uo.*, 51–52.

44 Vö. *Uo.*, 53.

között fog kisarjadni a népeket gyógyító élet fája, az egyetemes, végső üdvösség képe, mely a Ter 2,8–9.10–14 mellett közvetlenül Ezekiel látomását idézi a templom küszöbe alól fakadó vízforrásról, mely a saját környékén túl a Holt-tenger vizét is élővé teszi (Ez 47,1–12; vö. Zsolt 46,5; 87,7; Zak 14,16–21). Ugyanakkor idézi a pusztai vándorlás mózesi csodáját is (Kiv 17,1–7; vö. Zsolt 78,15–16). A János-evangéliumban kereszttáldozata révén maga Jézus a benne hívő tanítványok számára a gyógyító és hitüket éltető Lélek forrása (Jn 7,37–39; 19,34).⁴⁵

45 Vö. Farkasfalvy Dénes, *Testté vált szó II.*, Eisenstadt 1987, 26.

KOVÁCS Csaba

„A halálból az életre”
A halál mint folyamat az ortodox hagyományban
Jean-Claude Larchet művei alapján

TARTALOM: 1. A halál pillanata; 2. A halál utáni első három nap: a lélek elválása a testtől; 3. A harmadiktól a kilencedik napig: áthaladás az égi vámházakon; 4. A kilencediktől a negyvenedik napig: bevezetés a túlvilágba; 5. A negyvenedik nap: a különítélet; 6. A negyvenedik naptól az utolsó ítéletig: az ún. „köztes állapot”; 7. A köztes állapot átmeneti és részleges mivolta.

CSABA KOVÁCS: 'From Death to Life': Death as a Process in the Orthodox Tradition Based on the Works of Jean-Claude Larchet

One finds oneself in an entirely new, previously unknown 'life situation' at the moment of death, the true nature of which one does not and cannot have any experience of. The paper relies on the works of a French theologian, Jean-Claude Larchet, to gain some insights into the Orthodox belief system on death and passage, but the related questions of moral theology are only tangentially discussed. Although Larchet does not always enumerate doctrinal truths, several theologoumena may be found in his description of the transition from death to life. In the Eastern understanding, death is not seen as a momentary event but as a process of which, naturally, one cannot have any extensive knowledge.

In the Orthodox view, death is actually the separation of the soul from the body, for only the body is mortal, as opposed to the soul. Whereas, in the Eastern understanding, the soul receives the body again on the day of the Last Judgement, the present study only focuses on the first forty days after death. The stages of this separation are presented in brief, with a description of their development in the Orthodox tradition from the time of the Fathers, primarily along the lines of anthropological, soteriological, spiritual and moraltheological aspects.

Az ember a halál pillanatában egy teljesen új, addig ismeretlen „élethelyzetben” találja magát, melynek természetéről nincsenek és még nem is lehetnek valódi tapasztalatai. Az ortodox hitvilág központjában is természetesen az örök élet áll, de a „továbbélés” módját nem ismerjük pontosan. Sőt, még azt sem tudjuk előre, hogyan fogunk meghalni. Maga az életszentség sem garantálja számunkra a nyugodt elmúlás lehetőségét. A legnagyobb szentek

is olykor félelmet éreztek az utolsó óráikban, mert bűnösnek tudták magukat, még akkor is, ha Isten irgalmába helyezték addigi életüket. De mi történik a halál pillanatában? Egyáltalán pillanatnyi esemény-e a halál, vagy folyamatként tekintünk rá? Egy francia teológus, *Jean-Claude Larchet* műveit használjuk fel, hogy a halál és elmúlás ortodox hitrendszerébe bepillantást nyerjünk, de annak morálteológiai kérdéseit csak érintőlegesen taglaljuk. Nem mindig dogmatikai igazságokat sorolunk fel, hanem természetesen több *theologoumenont* is találhatunk a halálból az életre való átmenet ortodox értelmezésében.

I. A halál pillanatai

A halált mindig is a lét legnehezebb és letragikusabb valóságaként tapasztalta az emberiség. Már a Biblia első lapjai is ezt kutatják, s az ortodox hagyomány általában klasszikus módon ennek megfelelően az első emberpár bűnével köti össze, olykor pedig az újabb teológusok (pl. Zizioulas teológiájában) az ember teremtettségéből következtetik az elmúlás szükségességét.² Most azonban nem célunk a halál eredetének keleti felfogását kutatni, hanem az elmúlás megvalósulásának folyamatát az individuum életében.

J-C. Larchet külön taglalja a „halált megelőző tapasztalatok” témáját az *Élet a halál után az ortodox hagyományban*³ című munkájában, melyre ebben a tanulmányban is elsősorban támaszkodunk. Kiemeli, hogy több ortodox szerző is említést tesz a témával foglalkozó világi írók által gyakran kifejtett élményről, tudniillik életünk eseményeinek egybelátásáról, mely a halált közvetlenül megelőző pillanatban történhet. Hierotheosz Vlachosz metropolita megjegyzi: „amikor egy ember lelke éppen arra készül, hogy elhagyja a testet, akkor rátör az életében elkövetett bűneinek emléke, és ez

1 Maga a halál pillanata nehezen meghatározható, nem csupán teológiailag, de biológiailag, orvostechnikailag is. A 20. században megállapítása változáson ment át. Évszázadokon, sőt évezredekken át a szívveréshez (pontosabban a légzés-keringéshez) kötötték az élet jelenlétét, és annak megállása jelentette a halált. 1968-ban kezdődött az agyi aktivitás kritériumként való megnevezése, mely inkább pontszerű eseményként közelítette a halál megállapításának idejét. Az azóta bekövetkezett tudományos fejlődés azonban az ortodox hagyomány felé konvergál, mely a halálra inkább folyamatként tekint, nem pedig egyértelműen meghatározható pontszerű eseményként. Lásd LARCHET, J-C., *Une fin de vie paisible sans douleur sans honte...*, Paris 2010, 193–194.

2 LARCHET, J-C., *Personne et nature*, Paris 2011, 354–355.

3 Angol fordításban *Life after death according to the Orthodox Tradition*, Rollinsford 2012, eredeti címe: *La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris 2001.

valóban elviselhetetlen állapot”.⁴ A haldokló számára ez az első és erőteljes próbatétel, mert egyfajta fájdalmas nosztalgiát érezhet élete boldog pillanatait látva, ugyanakkor elárasztja életében elkövetett bűneinek sokasága. Ezt a végső próbatételt lelki szempontból azonban egy utolsó lehetőségnek is tekinthetjük arra, hogy a haldokló – bár lehet, szavakkal már nem is –, de bűnbánatot, Isten iránti hálát vagy akár megtérést is tanúsítson még éppen földi életének legvégén.

Másik próba a haldokló számára a *különféle látomások*. Akár a már elhunyt, akár a jelenlévő ismerősök, családtagok körében látják magukat. Bár közben testükkel már reagálni nem tudnak, de érzékelik a körülöttük lévő emberek reakcióit és hozzáállását, ezért nagy a felelőssége a haldoklót kísérőknek.

Másik jelenség az *azonos időpontban haldokló lelkek látása*. Nagy Szent Gergely a *Dialogusokban* leírja, „gyakran megtörténik, hogy egy lélek a halál pillanatában felismeri azokat, akikkel ugyanabban az örök sorsban – szenvedésben vagy jutalomban – fog osztozni”.⁵ Nagy Szent Gergely beszámolóiban számos szentéletű ember számára megadott, hogy a haláluk előtti pillanatban szenteket, az apostolokat, az Istenszülőt vagy magát Jézust láthatták.⁶ Több patrisztikus forrás is arról számol be, hogy a halál pillanatában két angyal veszi magához az ember lelkét: az egyikük feladata az átvezetés a túlvilágra, a másik pedig az adott személy őrangyala.⁷ Előbbi a ψυχοπομπός (*pszükhopomposz*), mint egy addig ismeretlen kísérőangyal, utóbbi, azaz „az őrangyal abban a pillanatban válik láthatóvá, amikor a lélek különválik a testtől”.⁸

Az illúzió kockázatai: ugyanakkor óvatosan kell bánnunk a halálközeli látomásokról szóló beszámolókkal, mivel egyrészt származhatnak a haldokló nehéz állapotából, azaz a félelmeinek vagy vágyainak a kivetülései is lehetnek. Másrészt előfordulhat, hogy démonok hamisan ábrázolnak egy szentet, egy angyalt, vagy akár magát Jézus Krisztust is. Ennek a veszélye, hogy megtévesztik és elaltatják a lelkiismeretet, így elveszik az utolsó lehetőséget is a megbánásra vagy megtérésre.

4 HIEROTHEOS VLACHOS, *Life after death*, Levadia 1996, 53.; LARCHET, *Life after death*, 30–31.

5 *Dialogues*, IV, 36., in *SC 3 Tom, 4*. Nagy Szent Gergely beszámol egy olyan szerzetes esetéről, aki halálánál pillanata előtt felkiáltott: „Ursus gyere!”. Szerzetestársai később megtudták, hogy egy másik monostor ilyen nevű szerzetese ugyanebben az időben hunyt el.

6 Vö. *Dialogues*, IV, 12–18.

7 LARCHET, *Life after death*, 36.

8 *Uo.*, 37.

Mindezen tapasztalatok kétféle élethelyzetből származnak: vagy olyan emberek beszámolóí, akiket a klinikai halál állapotából hoztak vissza, azaz mire elmondhatják, több pszichés „szűrőn” is átmegy a tapasztalatuk, így több tudatalatti értelmezési folyamaton megy keresztül; vagy olyanoktól, akik a haldoklásuk közben nehezen megállapítható mentális és lelkiállapotban mondják el azokat.

Vigyáznunk kell a világi írók beszámolóival, hiszen az ezoterikus, okkult vagy spiritisza értelmezéssel megtévesztően adhatják tovább ezeket. Ugyanakkor az ortodox egyházakban a patrisztikus szövegek mindig megbízhatónak tekintendők, ebben az esetben több okból is. Különböző korokban és különböző társadalmakban élő szentatyáknak konvergens tapasztalataik voltak ezen a téren. Másrészt számos látomásnak többen is tanúi voltak, akik a haldokló mellett tartózkodtak a haláluk pillanatában.

2. A halál utáni első három nap: a lélek elválása a testtől

Az ortodox felfogás szerint a halál tulajdonképpen a lélek elválása a testtől,⁹ hiszen csak a test halandó, a lélek pedig halhatatlan.¹⁰ A lélek elválása többé-kevésbé könnyen megy végbe, különböző természetfeletti tényezők befolyásolhatják ezt a folyamatot. Egyrészt az egyházatyák úgy vélekednek, hogy a szenvedélyek, illetve az evilági dolgokhoz való erős kötődés megnehezíti, míg az erényes élet és a lélek „jó kapcsolata” a mennyei világgal megkönnyíti ezt a folyamatot. Másrészt az angyalok és démonok, akik a halál pillanatában jelen vannak, viaskodnak az elhunyt lelkéért, hogyha nem tartozott nyilvánvalóan egyik vagy másik oldalhoz. Számos, az ortodox egyház modern kori teológusa és az egyházatyáktól származó szöveg is leírja,¹¹ hogy a (klinikai) halált követő három napig a lélek valószínűleg majdnem minden esetben a földön marad. Ezen idő alatt angyalok kíséretében körbejárhatja azokat a helyeket és meglátogatja azokat az embereket, amelyeket és akiket szeretett.

A harmadik napnak nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az ősi keresztény szövegekben, mint a temetés napjának, ugyanis ez az elválás folya-

9 Larchet a halál ortodox felfogásának mint folyamatnak ismérveit három pontban igyekszik összegezni: 1. a halál mint a lélek elválása a testtől; 2. a lélek mint a test minden szintű életmegnyilvánulásának princípiuma; 3. a halál nem tekinthető „befejezettnak”, míg az élet bármilyen formában megnyilvánul a testen. – Lásd LARCHET, *Une fin*, 197.

10 Vö. LARCHET, *Personne et nature*, 357.

11 LARCHET, *Life after death*, 49–52.

matának a végét és a halál utáni élet kezdetét jelenti, szimbolikus összhangban Krisztus föltámadásával, amely szintén a halála utáni harmadik napon következett be. Ebben a háromnapos időszakban maga a test még nem veszíti el a felismerhető formáját. Az ortodox egyház hagyományának karakteres eleme tehát, hogy a halált nem egy pillanat alatt megvalósuló és visszafordíthatatlan eseményként értelmezik, hanem három nap alatt végbemenő folyamatként.

Etikai vonatkozások az ortodox morálteológiában: mivel a halált inkább folyamatként szemlélik, így a hozzátartozóknak különböző „kötelességeik” vannak az elhunyt iránt. Egyrészt, hogy megfelelő tisztelettel bánjanak a testével. Itt felmerül a szervadományozás etikai megítélésének kérdése is, ugyanis vannak olyan érvek az ortodox egyházban, amelyek óvatosan, olykor szkeptikusan kezelik azt, mivel ahhoz, hogy orvosilag használhatóak legyenek a szervek, rögtön a klinikai halál után kell azokat eltávolítani.¹² Mivel ez a test oldaláról megközelítve egy radikálisan invazív eljárás, így megkockáztatjuk, hogy „sokkoljuk” vagy felzaklatjuk a távozásban lévő személyt, aki még nem fejezte be haldoklásának folyamatát, nemcsak testi, de akár spirituális síkon. Ez a folyamat önmagában is nehéz a haldokló számára, ezzel pedig inkább csak fokozhatjuk a szenvedését.¹³

A lélek testtől való elválását különféle módokon élik meg az emberek. Sokak számára nagy megpróbáltatás, különösen azoknak, akik nagyon kötődtek az evilági dolgokhoz, szenvedélyekhez. Ellenben az erényes és szent-életű emberek számára ez a folyamat sokkal egyszerűbb, hiszen ők mindig is vágyakoztak a túlvilági életre. Damaszkuszi Szent János írja: „Valóban félelmetes a halál misztériuma, ahogy a lélek erővel elszakíttatik a testtől, az ő harmóniájuktól, ahogy legtermészetesebb »rokonsági« kötelékük megszakad Isten akarata által”.¹⁴ Damaszkuszi Szent János ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy ez az elválási folyamat szükséges azért, mert az emberi test földi állapotában ki van téve a romlásnak, hogy egy jobb, romolhatatlan állapotra lehessen újraalkotni.

Az Egyház és a hozzátartozók feladata, hogy egymást váltva imádkozzanak az elhunytért, ezzel vigasztalva és segítve őt ebben a nehéz időszak-

12 A témában lásd ANDROKINOV, M., *Transplantation d'organes et éthique chrétienne*, Suresnes 1993, 93.; „Le médecin face au patient de religion chrétienne orthodoxe”, in H. DURANT – P. BICLET – C. HERVÉ (ed.), *Éthique et pratique médicale*, Paris 1995, 24., LARCHET, *Une fin de vie paisible*, 202–203.

13 LARCHET, *Une fin de vie paisible*, 174.

14 LARCHET, *Life after death*, 60.

ban. A *koinónia*, a közösségi létezés – melybe való betagozódást az egyén szentségi élete is erősített – kötelékét a halál, a test és lélek analógiája szerrint, szintén nem tudja teljesen elszakítani.¹⁵

A halál után a lélek valamilyen szinten kapcsolatban marad a testtel. Egyfelől fontos szem előtt tartani, hogy a test nem válik semmivé, hanem alkotóelemeire bomolva visszatér az anyagi világba, ahelyett, hogy teljesen megszűnne.¹⁶ Nüsszai Szent Gergely: „az érzékelhető rész felbomlik, de nem lerombolódik, hiszen a lerombolódás a semmibe való átmenet, míg a felbomlás ennek a résznek a visszatérése a világ elemeihez, amelyből formálódott”.¹⁷ Másfelől a szentek testi ereklyéi csodatételekre is képesek, sőt, olykor romolhatatlanok. Az istenképűség méltósága¹⁸ minden ember számára adott az ortodox hagyomány szerint, s ennek a tetteken és az élet-szentségen keresztüli beteljesítése mindenki számára egyben küldetés is.¹⁹ Ez azt bizonyítja, hogy a szentek teste is részesülnek abból a *theósziszból*, amelyet maga a lélek elnyert, azaz hordozói azoknak az isteni energiáknak, amelyek a szentet átistenítették. Emiatt az ortodox egyház legtöbbször fenntartással kezeli az elhunytak hamvasztását.

3. A harmadiktól a kilencedik napig: áthaladás az égi vámházakon

A lélek felemelkedése a mennybe: az ortodox hagyomány szerint a harmadik napon történik meg. Számos patrisztikus szöveg beszámol arról, hogy angyali kísérettel történik meg ez a felemelkedés.²⁰ Az evangélium példázata is ezt mutatja „a szívtelen gazdag és a szegény Lázár” krisztusi példabeszédében: „Történt, hogy a koldus meghalt, és az angyalok Ábrahám kebelére vitték”.²¹

Démonok igyekezete a lelkek megszerzésére: számos patrisztikus szöveg tanúskodik arról, hogy a lélek mennybe való emelkedése idején a démonok

15 Vö. LARCHET, *Personne et nature*, 364–372.

16 LARCHET, *Une fin de vie paisible*, 183.

17 LARCHET, *Life after death*, 61.

18 LARCHET, *Pour une éthique*, 148–149.

19 LARCHET, J.-C., *L'inconscient spirituel*, Paris 2011, 24.

20 Míg a harmadnap *„átkelésről”* kevés, de elégséges patrisztikus említés található (pl. Alexandriai Makariosz), addig az angyalok kíséretéről számos szöveg tanúbizonyságot tesz, lásd: Aranyszájú Szent János és Nüsszai Szent Gergely homíliái, Szent Makrina stb.

21 Lk 16,22

megpróbálják elragadni azt, és a pokolba rántani. A démonok esélyei attól függnék, hogy a személy milyen életet élt életében. A szentéletűek esetében erre nincs esély, azaz az angyaloknak a személy erényeinek arányában, míg a démonoknak a szenvedélyeinek mértékében van fölötte hatalmuk. Számos lelkiatya óva inti az élőket, hogy gondoljanak a haláluk pillanatára, amikor az égi és a sötét erők küzdelmének kimenetelét az fogja befolyásolni, hogy az eltávozott lélek számára melyik erők az ismerősebbek, melyek hatására cselekedett többet, mennyire figyelt életében az istenképűség küldetésének beteljesítésére.²² Ugyanakkor számos lelki atyánál találunk példát arra vonatkozóan is, hogy erényes szentéletű embereknek nem kell félniük a démonoktól, mivel nem tehetnek kárt bennük.²³

Athaladás az égi vámházakon: az előző patrisztikus szövegek leegyszerűsítve mutatják be a lélek sorsát, míg más források sokkal részletesebb és összetettebb folyamatot mutatnak be. Ezek azon egyszerű logika alapján adódnak, hogy nagyon ritka azon esetek száma, amikor a személy egyértelműen szentéletű volt, vagy teljesen és szándékosan gonosz. A legtöbb ember köztes állapotban van, ezért az angyalok és démonok vitáznak fölötük. A démonok vádaskodnak az ember bűnei alapján, az angyalok pedig a jótettek felsorolásával védik az illető lelkét. Theofil sivatagi atya „perként” írja le, amelynek végső ítéletén az ember üdvössége vagy kárhozata múlik: „[démonok] vádolják lelkeinket egy perben, minden bűnét elétárva, amit valaha elkövetett... másrészt az isteni erők az ellentétes oldalon állnak és a lélek jótetteit mutatják be. Gondoljunk bele abba a félelembé és remegésbe, amelyet a köztük álló lélek érez, amíg megkapja az igazságos Bíró ítéletét”.²⁴

Olyan patrisztikus leírások is vannak, melyek érdekes módon nem említik az elhunyt angyalok általi védelmét, hanem úgy állítják be személyét, hogy saját magát kell megvédenie a gonoszok vádaskodásával szemben. Lépcsős Szent János is beszámol egy közeli barátja látomásáról, aki „halála előtt egy nappal ekstázisba esett, és nyitott szemekkel az ágya bal- és jobb oldalára nézett, és úgy beszélt, mintha valaki felelősségre vonta volna”.²⁵ Elismerte bűneit, de mentségül kellett felhoznia a jó cselekedeteket, illetve Isten irgalmát, mintha valakivel viaskodott volna.

22 Vö. LARCHET, *L'inconscient spiriuel*, 120–127.

23 Alexandriai Szent Kirill, Maximosz hitvalló, Gázai Szent Dórotheosz, Egyiptomi Szent Makariosz, Niketasz Sztethatosz, lásd LARCHET, *Life after death*, 74–78.

24 *Uo.*, 81.

25 LÉTRÁS SZENT JÁNOS, *Mennyekbe vezető létra*, (Görögkatolikus Szemle Füzetek 5.), 54.

Egy ortodox hagyomány, ami a 4. századik nyúlik vissza, de napjainkig létezik, beszél az ún. „mennyei vámházakról”. Azokra a szintekre utal, amelyeken át kell haladnia a léleknek az Istenhez emelkedése közben. Minden egyes állomás különféle büntípust vizsgál, s egy olyasféle démon vezetésével, aki erre a bűnre csábít. Az ikonográfiában is megjelennek ezek a vámallomások általában létraábrázolásban, aminek a fokain egy-egy angyal felfelé, démonok pedig lefelé húzzák az elhunyt személyeket.²⁶

Különféle részletességű beszámolókkal találkozhatunk a vámházak leírását illetően.²⁷ Az azonban közös bennük, hogy az ember vagy a saját jótetteivel, vagy pedig az érte mondott imádságokkal, vagy az élők által érte felajánlott jótettekkel ellensúlyozhatja az ellene felhozott jogos vádakat. Ezért is fontos a keleti hagyományban az elhunytakért mondott folyamatos imádság, amellyel segíthetjük az áthaladásukat. Ami közös bennük, hogy szinte mindig említést tesznek a szóbeli bűnök, úgymint hazugság, pletykálkodás, rágalmazás stb. eseteiről, vagy pedig a paráznság cselekedeteiről.²⁸

A vámházak elméletével kapcsolatos kritikák: mindenképpen megemlítenő, hogy a legutóbbi időben a „vámházak” teóriája kisebb számú kritikát is kapott, amelyek azonban alaptalannak bizonyultak. Hiszen amint láthattuk, ez a hagyomány a kereszténység kezdetétől napjainkig számos patrisztikus, hagiografikus és liturgikus szövegekben megjelenik. Azonban ezek a kritikák felhívják a figyelmet a lehetséges elcsúszásokra a téma értelmezésében. Ezért bizonyos elemei még tisztázásra szorulnak. Biztosan kijelenthető, hogy a „vámházakról” szóló tanítás inkább egy *theologoumenon*, nem pedig dogmaként vagy szó szerint kell értelmezni, hiszen a leírások nem egységesek az állomások számát és természetét illetően.

26 A vámházakról szóló tanítás nem csupán keleten, hanem – igaz, diszkrétebb módon - a nyugati egyházban is megtalálható. Nagy Szent Gergely is utalt arra, hogy a gonosz lelkek, szellemek vizsgálják meg a testétől elvált szellemet. Szent Bonifác egyik levelében egy szerzetes által átélt testen kívüli élményről számol be részletesen. Ez a testvér, miután lelke elhagyta a testét, egy csapatsíri gonosz szellemet és egy angyali kórust látott szemben állni, akik vitakoztak az ott felsorakozó lelkeket illetően. Amikor ő került sorra, ő maga is meghallgatta a fiatal korától fogva elkövetett bűneit, amelyeket vagy elfelejtett meggyónni, vagy amelyeket nem ismert fel bűnként. Az angyalok pedig felhozták az ő legapróbb jótetteit is, amelyek így sokkal nagyobbak tűntek, mint amiket a saját erejéből valaha is meg tudott volna tenni. LARCHET, *Life after death*, III.

27 Például Szent Makariosz, Alexandriai Szent Cirill, Alamizsnás Szent János írásaiban.

28 A legrészletesebb leírás Konstantinápolyi Szent Teodóra beszámolójában maradt fent, amelyet Új Szent Bazil atya egy másik tanítványa jegyzett le. Ebben a szövegben 20 különböző állomást sorol fel, amin a léleknek végig kell mennie.

Kiemelendő az is, hogy nem szabad összekeverni ezt a tanítást a *purgatórium* latin felfogásával, ugyanis a vámházakon való áthaladás nem jár egyfajta fokozatos megtisztulással. Ezek a szövegek inkább tanítási céllal rendelkeznek, hogy a hívek tisztában legyenek cselekedeteik súlyával és a megbánás fontosságával. Ugyanakkor egy másik igazságot háttérbe szorít, mégpedig azt a tényt, hogy Krisztus a haldokló embernek az utolsó pillanatban is megbocsáthat, amennyiben megbánást tanúsít. Krisztus maga mondta a jobb latornak: „Bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban”.²⁹

Mindent egybevetve megállapíthatjuk, hogy a vámházakról szóló hagyomány legfontosabb tanulsága: igyekeznünk kell erényes életet élni, megbánást tanúsítani bűneink felett, s halálunk pillanatáig – vagy akár az után is – bízni Isten üdvözítő kegyelmében.

4. A kilencediktől a negyvenedik napig: bevezetés a túlvilágba

A vámházakon való utazás végén a lelket bevezetik a másvilágba, és meglátogatja azt a helyet, ahol az ítélet alapján töltheti az örökkévalóságot. Krétai Szent András azt tanítja, hogy még a szentek lelkei is áthaladnak a pokol sötét helyén, ezáltal bevezetést nyernek az isteni rend misztériumába. Amint Jézus alászállt a poklokra, így a lelkek is jobban megérthetik Krisztus győzelmének nagyságát a halál és a pokol között.³⁰

Erről a fázisról nincs konszenzus, ugyanis kevés szöveg áll rendelkezésre. Különböző leírások különböző időpontokra teszik a lélek bevezetését.

5. A negyvenedik nap: a különítélet

Egy ősi hagyomány szerint a halál utáni negyvenedik napon megy végbe a személyes ítélet. Fontos, hogy megkülönböztessük ezt az utolsó ítélettől, amely Krisztus második eljövetelekor fog megtörténni. A különítéletről szóló tanítás az ortodox hagyományban nem dogma, hanem szintén *theologoumenon*, ezért nem minden atya tesz róla említést. A katolikus egyház hite a purgatórium létezésében, amelyben az ortodox egyházak nem osztoznak, egy ilyen jellegű ítélet létezését sugallja, ami alapján a lelkek erre a helyre kerülnek. Azonban a Firenzei Zsinaton a purgatóriumról foly-

²⁹ Lk 23,43

³⁰ LARCHET, *Life after death*, 123.

tatott vita alapján elfogadható, hogy „szinte az összes görögkeleti teológus kijelentette, hogy az ortodox egyház tanítása szerint nincs egyéni ítélet”.³¹ Ugyanakkor ez a felfogás meglehetősen népszerű maradt a görögkeleti egyházakban, hiszen több nagyon ősi tanúságtételen alapszik. Számos nagy tekintélynek örvendő újabb kori ortodox szerzőnél is megtalálható az egyéni ítéletben való hit. Ilyen például Kaukázusi Szent Ignác, aki a halálról írt értekezésében megemlíti, hogy „az ítélet egyéni minden keresztény számára közvetlenül a halála után, és minden ember számára általános lesz Urunk, Jézus Krisztus második eljövetelekor”.³² Cselije-i Szent Jusztin (Popovics) atya is említést tesz erről az *Ortodox Egyházi Dogmatika* című művében, amelyben kifejti, hogy „az utolsó ítélet előtt az Úr egy előzetes ítéletet is mond minden egyes személy halálakor, amikor a lelke elhagyja ezt a világot a másikért”.³³ A szívtelen gazdag és a szegény Lázár történetét említi, ahol szintén azonnal van egy ilyen döntés a halál után, ahol eldől, hogy a mennybe vagy a kínszenvedések helyére kell mennie.

Bár míg a különítélet ténye az ortodox tradícióban viszonylag egységesnek mondható, addig az ítéletet meghozó személyt illetően a patrisztikus hagyomány háromféle lehetőség köré csoportosul:

- ahogy az előzőleg is idézett szövegek is mutatják, hogy a lélek közvetlenül Krisztus elé állva kapja meg az ítéletét;
- akik vámházakról szóló tanítás elméletét tartják fent, azok szerint a lélek megítélése az állomásokon való áthaladása során történik meg. Azaz az angyalok és démonok vitája dönti el a lélek sorsát;³⁴
- az ítélet maga közvetlenül az emberi döntések következménye. Isten szabad akaratot adott az embereknek, és az alapján dől el az örök sorsuk is, hogy milyen döntéseket hoztak az életükben. Vagyis szabad megalkotójuk a saját sorsuknak. Jézus nem tesz mást, mint tiszteletben tartja az embernek a szabad akaratból származó választását.

Konstatálható, hogy a különítéleten átesett lelkek várják az utolsó, általános ítélet, de az igazak és a bűnösök külön, az őket megillető körülmények között.

³¹ *Uo.*, 130.

³² *Uo.*, 131.

³³ *Uo.*, 132.

³⁴ Itt fontos megjegyeznünk, hogy ezek a szerzők is kiemelik, az angyalok Isten küldötteiként hozzák meg a döntést, tehát itt is Isten a törvényes döntéshozó. Egyetlen egyházatyja sem gondolja azt, hogy egy ember megítélése Isten engedélye és hozzájárulása nélkül megtörténhetne. Lásd Joel 4,12, Zsid 12,23, ApCsel 10,42.

6. A negyvenedik naptól az utolsó ítéletig: az ún. „köztes állapot”

A köztes állapot természete: miután a lélek megítéltetik, és várja a feltámadást, illetve az általános végítéletet, addig egy ideiglenes lakóhelyet kap a Paradicsomban (a keleti hagyományban az atyák ezt nevezik „Ábrahám keblének” is) vagy az alvilágban. Mielőtt Krisztus alá szállt volna a poklokra, az egyházatyák többsége szerint az alvilág az összes elhunyt lakóhelyét jelöli, azonban különböző mértékben szenvednek ott a lelkek. Az igazak lelkét vigasztalja Krisztus eljövételének reménye, míg a bűnösök lelkei vigasztalódás és remény nélkül szenvednek.³⁵ Alexandriai Szent Cirill 48. zsolnárkomentárjában fejti ki, hogy Jézus Krisztus alá szállását követően az alvilág természete megváltozott, innentől már csak a bűnbánatot nem tanúsító lelkek számára fenntartott helyé vált, míg a paradicsom kapui megnyíltak az igazak előtt.

Ennek a két ellentétes helyszínnek a létezéséről és természetéről maga Jézus számolt be viszonylag részletes módon: egyrészt a kereszten, a jobb latorhoz szólva: „bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban”;³⁶ másrészt a „szívtelen gazdag és szegény Lázárról” szóló példabeszédekben, ahol még részletesebb leírást is kapunk a túlvilágról:³⁷

- a dúsgazdag gyötrődik a lángok között: „pokolban kínjai közt feltekintett; ujjá hegyét vízbe mártva húsítse nyelvemet; iszonyúan gyötrődöm ezekben a lángokban; a te osztályrészed pedig a gyötrelem”;
- nagy szakadék van a két hely között, hogy ne legyen átjárás;
- a paradicsom pedig vigasztalás, megnyugvás helye: „a koldus meghalt, és az angyalok Ábrahám kebelére vitték”.

Az ortodox hagyomány különböző szertartásában – temetés és panachida – szintén megjelennek a paradicsom és az alvilág ezen jellemzői.³⁸

Az egyházatyák közül többen is foglalkoznak azzal a tanítással, hogy a lélek a halál után és az utolsó ítélet előtt vagy jutalomban, vagy büntetésben részesül.³⁹ Ezek az állapotok felfoghatatlanok ugyan az ember számára,

³⁵ LARCHET, *Life after death*, 141–142.

³⁶ Lk 23,43

³⁷ Lk 16,22–28

³⁸ Eucholigion: „Ábrahám kebelén nyugtassa meg; hol nincs fájdalom, sem aggódás, sem sóhaj, de végtelen élet” stb.

³⁹ Itt J-C Larchet számtalan egyházatyá idézetével támasztja alá a keleti egyház ezen meggyőződését, úgymint Egyiptomi Szent Makariosz, Nazianzi Szent Gergely, Aranyszájú Szent

de elmondható, hogy a paradicsom az a hely, ahol a lélek Krisztus jelenlétében van, látja az Ő dicsőségét, részesül az isteni fényben és Isten energiájában, úgymint szeretet, élet, béke, áldás. Míg az alvilágban meg van fosztva Isten jelenlététől, fényétől és energiájától. Ezért az alvilág a sötétség, halál, gyötrellem és szenvedés helye. Nüsszai Szent Gergely és Aranyszájú Szent János is úgy véli, hogy az alvilágban lévők szenvedését is az Istentől való megfosztottság okozza.

Gázai Szent Dórotheosz ellenben más állásponton van. Úgy véli, hogy a bűnös lelkek szenvedése annak az eredménye, hogy még életükben szenvedélyeik örömforrásként szolgáltak, s azok kártékony oldala rejtve maradt számukra. a halál utáni újfajta létmódjukban felnyílik a szemük, és meglátják szenvedélyeik káros hatását, s ezáltal az addigi örömszerző dolgok a szenvedés forrásává válnak számukra.⁴⁰

Fontos arról is említést tennünk, hogy a Szentírás és az egyházatyák szerint a boldogságnak és a szenvedésnek is különböző szintjei, fokozatai vannak, attól függően, hogy a személy milyen mértékben volt erényes vagy bűnös. „Az ültető és az öntöző egyek, el is nyeri mindegyik a jutalmát fáradozásához mérten. [...] Kinek-kinek munkája mutatja majd meg, hogy erre az alapra aranyból, ezüsből, drágakőből, fából, szénából vagy szalmából épít-e. Az [Úr] napja ugyanis nyilvánvalóvá teszi, mivel tűzzel érkezik, és a tűz majd megmutatja, kinek mit ér a munkája. Akinek építménye megmarad, jutalomban részesül. De akinek műve elhamvad, az kárt vall.”⁴¹

7. A köztes állapot átmeneti és részleges mivolta

Maximosz hitvalló: Krisztus másképpen jött világra, mint a többi ember, analóg módon Ádám származásához. Így aztán ahogy Ádám bűne érinti az összes emberi lényt, úgy Krisztus megváltása is hatással van mindannyiunkra. Minden egyes individuum pedig aszerint részesül Krisztus ezen megváltó kegyelmében, amilyen mértékben egyesül Ővele az Egyházban, amely az Ő teste.⁴²

János, Alexandriai Szent Cirill, Szent Nikétasz Sztetatosz, Efezusi Szent Márk hitvalló... lásd LARCHET, *Life after death*, 144–148.

40 LARCHET, *Life after death*, 150.

41 1KOR3,8–15

42 LARCHET, J.-C., „Inlēs, suffering and death as related to ancestral sin”, in *Concilium* 5 (1998) 56.

Több egyházatya kifejti, hogy a különítelet és a végső, általános ítélet közti mindkét állapot – azaz a paradicsom és az alvilág – csak részleges vagy tökéletlen, vagyis nem teljes sem a boldogság, sem a szenvedés.

Ezt az álláspontot fenntartják a modern ortodox teológusok is. Például Cselije-i Szent Jusztin (Popovics) atya a dogmatikájában, hogy „ahogy az isteni kinyilatkoztatás mutatja, a lélek sír utáni élete vagy beteljesületlen kegyelmi állapotból, vagy pedig részleges gyötreléből áll, mivel a tökéletes kegyelmi állapot vagy teljes gyötrelém majd csak a végső ítélet után fog bekövetkezni, hiszen a testtől megfosztva a lélek csupán lélek lehet, de nem teljes személy”.⁴³ Ez a felfogás a nyugati egyházban sem idegen, Nagy Szent Gergely így fejt ki: „az igazaknak az üdvössége még nagyobb lesz a végítélet után, mint előtte, mivel akkor azt már testükkel együtt élvezhetik, míg közvetlenül a halál után csak a lelkük részesül benne”.⁴⁴ Cselije-i Szent Jusztin (Popovics) atyánál is megtalálható az az álláspont, mely szerint a kegyelmi és a gyötrelmi állapotból is különböző mértékben részesülnek a lelkek, ennek megfelelően az alvilág és a paradicsom is számtalan „lakóhelyből” áll.

A korai évszázadok egyházatyái még rugalmasan használták a paradicsom (παράδεισος), illetve maga az Isten országa (Βασιλεία τοῦ Θεοῦ) kifejezést, s ennek analógiája alapján az alvilág (ᾗδης) és pokol (γέεννα) szavakat is. Azonban a 9. századtól kezdődően a keleti atyák és teológusok egyre szigorúbbak ezek használatát illetően. Szent Phótiusz emeli ki (Amphilokhiosznak címzett írásában), hogy a paradicsom, ahová a jobb lator került, nem keverendő össze az Isten országával. Nem feltételezhető ugyanis, hogy a jobb lator az összes szentek és igazéletek előtt – azaz a végső ítélet előtt – kaphassa meg a teljes üdvösség legfelsőbb kegyelmi állapotát.⁴⁵

Azonban ezt az elnevezésbeli megkülönböztetést nem szabad úgy értelmezni, hogy a paradicsom és az Isten országa, illetve az alvilág és a pokol két teljesen elkülönült, átmenet nélküli állapot lenne. A különbség köztük csupán időtartam- és intenzitásbeli. J-C. Larchet ezt úgy magyarázza, hogy egyrészt a paradicsom és az alvilág átmeneti, és majd a végítélet után válik örökké, másrészt pedig mindkettő az azt követő örök helyszínnek csupán az előszobája vagy előíze.⁴⁶

43 LARCHET, *Life after death*, 155.

44 *Uo.*

45 LARCHET, *Life after death*, 157.

46 *Uo.*, 160.

Különféle okokra vezethető vissza a köztes állapot időben ideiglenes, minőségében pedig részleges mivolta:

1. Isten azt akarja, hogy minden egyes ember üdvözüljön és átistenüljön, de együtt, az egész emberiség is. Ahogy Órigenész írja: „Egy test van, ami várja a megigazolást”; Római Szent Hippolütosz pedig hasonló módon fejt ki: „[Isten] mindannyiunkat meg akar váltani, Isten összes gyermekét tökéletes emberré kívánja tenni...”; Nüsszai Szent Gergely: „Isten, amikor megteremtette az embert, nem egy egyént (individuumot), hanem az egész természet teljességét alkotta meg”.⁴⁷ Aranyszájú Szent János is elmélkedik arról, mekkora megtisztelő ajándék, hogy Ábrahám, Pál apostol és az összes szentek megvárják minket a végső jutalom elnyerésével.⁴⁸
2. A végítélet az igazakat meg fogja erősíteni a kegyelmi állapotukban, azonban azt már a maga teljességében élvezhetik. Az alvilágban lévő lelkek azonban lehet, hogy egy másik, számukra kedvezőbb ítéletben részesülnek, melyben meghatározó szerepet játszhatnak az Egyház és a közeli hozzátartozók imádságai.
3. Az átmeneti állapotban az ember lelke test nélkül van jelen, ami egy rendellenes állapot a keleti felfogás szerint, hiszen az ember természeténél fogva test és lélek egysége. Iréneusz úgy fogalmaz „Az eretnekek ellen” című írásában, hogy a lélek a halál után és a végítélet előtt a várakozás átmeneti állapotában van, várja a feltámadást, amikor vissza fogja nyerni a testét, amellyel együtt fog részesülni a végítéletben.⁴⁹

Az ortodox egyház a halálra nem mint pontszerű eseményre, hanem mint folyamatra tekint, melyben elveti a passzív „seol” zsidó hagyományát, hiszen a lélek nemcsak megőrzi, de használhatja is a mentális és kognitív képességeit, energiáit életének túlvilági folytatásában. Jean-Claude Larchet mind a Szentírás, mind az egyházatyák forrásait maximálisan feltérképezte és felhasználta, hogy több művében is összegezhesse a halál ortodox felfogását, legyen szó akár annak kevésbé ismert dinamikus felfogásáról, akár erkölcsi vetületeiről.

⁴⁷ *Uo.*, 161.

⁴⁸ Vö. ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *Beszédek a zsidók ellen*, XXVIII. 2., Budapest 2005.

⁴⁹ IRÉNEUSZ, *Az eretnekek ellen*, V., 31,2.

KRUPPA Tamás

Az üdvösség teológiája

TARTALOM: 1. Az üdvösség jelentése; 2. Üdvösség az Ószövetségben; 3. Az üdvösség fogalma a nem keresztény vallásokban; 3.1. Iszlám; 3.2. Hinduizmus; 3.3. Buddhizmus; 4. Keresztény sajátosságok; 5. Az üdvösség keresztény tartalma; 6. Az üdvösség hármasság útja a kereszténységben; 6.1. Érzékeink meggyógyulása, a Bárány ajándéka; 6.2. A megvilágosodás, a Szent Lélek ajándéka; 6.3. Egyesülés Istennel, az Atya ajándéka; 6.4. Az Üdvösség, Örök Élet a Szentháromságban; 7. Összegzés.

TAMÁS KRUPPA: Salvation: Eternal Life in the Trinity

Most religions identify salvation as liberation from the world. While living on this earth, however, Jesus Christ, the Son of God, the Saviour, proclaimed that the Kingdom of God is not far from any of us, but among and within us. 'He loved the world he created with the Father through the Spirit by giving His life for it', and then the Father instilled in Him His Holy Spirit, so that the love of God might flow into our hearts through His Spirit whom He has given to us. When 'the Word became flesh' and 'came into His possession', the world received blessing and salvation. The darkness did not recognise Him, nor did His own receive him, 'but to all who did receive Him, [...] He gave the right to become children of God' (Cf. John 1:1-14). This is what salvation is about! To live as God's legitimate children and legal heirs, the coheirs of Christ, in the Kingdom of God, which will come, while, at the same time, being already among us. Eternal life, as Franz-Joseph Nocke says, 'is not primarily a concept of time but rather that of quality, the fullness of life, the limitlessness of that happiness which, fragmentary and limited, is already revealed in the experience of the present life'.

All religions and philosophies have intuitively suspected something about the nature of salvation, but its full extent will eventually be revealed only to those who believe in God and gain His trust forever, for only He can reveal it and make it accessible for contemplation. The questions basically pivot around two poles, also representing the main subject of Christian grace debates: Is greater importance to be attached to God or to man in the pursuit of salvation. Instructions that absolutise one pole or the other do the greatest disservice in this regard. Once salvation is the eternal life of the philanthropic God shared with the godly man out of love, it is inconceivable how this future could be heavenly happy if either party did not agree to participate in it completely freely, even if the two parties are not equal. Only God can say His 'yes' for us, and He does reserve the right to do so, which makes

the judgement terrifying because the revelations made there will last for an eternity. God has promised salvation for those who believe in Him and for those who love Him, and He provides countless signs of His sincere good will daily on the road leading to Him. However, we may lose heart because of our human weaknesses: Do we really love Him just as unselfishly as He loves us? Faith in God's love, therefore, demands belief in the value of our own love as well even despite its imperfections and fragility.

Whoever believes this, will be saved according to the promise of our Lord. As Saint Augustine puts it, this faith is a sure sign of one's predestination for salvation, with a sacramental character conveying grace. God works for us, waiting for the day when His design may be revealed. Thus, for now, it suffices if we ensure that we also love Him wholeheartedly. 'Those who do not try to test Him will find Him; He will show Himself to those who trust Him' (Wisdom of Solomon 1:2). Therefore, we must not be small minded but live in accordance with His guidance, for those who go to Him will not be cast out.

I. Az üdvösség jelentése

Az „üdvösség” fogalma összefoglalja mindazt a múlhatatlan jót, aminek elérésére minden ember vágyik, és aminek elérésére szinte minden vallás útmutatással akar szolgálni. Az egyik legfontosabb teológiai fogalom, amely az igazság és jószág szabadságban és szeretetben történő végérvényes megismerésére irányuló emberi vágy beteljesedésének lényegét fejezi ki.¹ A mi célunk elsősorban a keresztény útmutatás ismertetése, de a kontraszt kedvéért, ahol szükségesnek tartjuk, igyekszünk bemutatni a különböző ismertebb vallások párhuzamait és ellenkezéseit is. A kereszténység számára mértékadó fogalmak az ősi biblikus nyelvek szóhasználatából származnak. Először tehát vegyük szemügyre ezeket.

A héber nyelvben *jasa* töből képzett fogalmak (*jesa, jesuah, tesuah*) jelölik az üdvösséget, ami eredetileg „tágasat”, „tágassá tételt” jelent, magyarul szólva az élettér olyan hatalmas kitágítására utal, amelyben az emberi természet jóra való szabadságának mozgásteret megszületik. Boetius méltán klasszikussá vált megfogalmazása szerint „az Örökkévalóság a határtalan élet teljes birtoklása”.² Mivel az ember sokszor ennek a mozgástérnek a beszűkülését éli meg, az üdvösség fogalma szorosan összekapcsolódik a földi életben a be-

1 GERHARD LUDWIG MÜLLER, „Üdvösség”, in *A Katolikus Dogmatika Lexikona*, Budapest 2004, 652.

2 „Aeternitas est interminabilis vitae tota et perfecta possessio”. *De Consolatione Philosophiae cum Commento*, V. pr. 6.

szűkülést okozó tényezőktől való megszabadulással, amiben az üdvösség beköszönte a szabadság visszaszerzését jelenti a betegségtől, ellenségtől, haláltól vagy nyomortól való megkötözöttség állapotából.

A görög fordítású hetvenes fordítás, a *Septuaginta* a *szódzó*, azaz a meggyógyítani, megmenteni, megőrizni szóból képzí az üdvösség fogalmát (vö. *szótéria*, *szótérion*), ami láthatóan érzékelteti és kifejezi az üdvösséghez szükséges javak elvesztését okozó tényezőktől való megszabadulást, illetve a megmaradt javak megőrzésének és megtartásának a tevékenységét. A megváltás és az üdvösség fogalmait a görög nyelvű teológia szinte teljesen elválaszthatatlanná teszi.

A latin *salus*, *salutare* kifejezés a *Vulgata* fordításban eredetileg katonai hagyományból származó kifejezés, ami az ellenség hatalmából való kiszabadítást, az elnyomó fegyverrel való elűzését jelenti, amivel a felszabadító megfelelő életteret biztosíthat az elnyomásban élő számára. Az üdvösség tehát teológiai értelemben az élet beteljesedésének az állapota, amelyben az alkotott teremtet az Istennel gondoskodó jelenlétében növekedve a Vele való egységben eléri a saját teljességét.³ Ezt az állapotot szokták szorosabb értelemben örök (vagy nem mulandó) túlvilági boldogságnak, az üdvözültek elveszítethetetlen jutalmának, illetve a mennyországba kerülés állapotának is nevezni.

2. Üdvösség az Ószövetségben

Az Ószövetségben nagyon nagyra tartották a szabadítókat, akik Isten által rendelt karizmatikus vezetőkként szabadulást hoztak Isten népének, amikor az szorongatott vagy szolgai állapotba került. Ilyenek a pátriárkák, a bírúk vagy a királyok, akik Istennek, Izrael pásztorának és királyának erejével küzdenek a megkötözöttség, az éhínség és a szolgaság minden formája ellen. Teológiailag ezekben a tapasztalatokban verifikálódik igazán Izrael számára, hogy Isten Szabadító Isten, a legelső Szabadító, aki minden körülmények között tud gondoskodni arról, hogy Izrael az üdvösség reményében éljen, újra és újra megízlelve és megtapasztalva az Istentől kapott valódi szabadság

3 „Ha heves szerelemmel találjuk gyönyörűségünket Isten erényében, akkor bennünk nem csak napról napra megújul a belső ember a szeretet ízlelgetése során..., hanem el is jut a teljességre ennek tökéletességében”. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, in SC 5bis, 86.; 136,11-14. Vö. OROSZ ATANÁZ, „Az istenképiség és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a görög atyáknál”, in *Teológia* 1–2 (2006) 43.

jó ízét, aminek végérvényes beköszöntére így nem mint valami ismeretlen jóra – hanem mint jól ismertre szüntelenül vágyakozhat. Ezeken a tapasztalatokon belül megjelenik a belülről támadó ellenségnek, a bűnnek a realitása is.⁴ Izrael sokszor megtapasztalja ennek a súlyos ellenségnek a romboló erejét, és teológiailag is rendkívül fontos ismeretre tesz szert, amikor megérti, hogy ez a legeslegveszélyesebb ellensége az üdvösségének, ami ellen minden erejével kíméletlen elszántsággal harcolnia kell, de Istennek a szabadító, eloldozó kegyelmi tevékenysége által ettől is megszabadulhat.

Jézus Krisztus a próféták hosszú sorának a közepén a szabadságukkal velem szemben hiú módon dicsekvő izraelitákat szembesíti azzal, hogy a bűn mindenkit szolgává, sőt rabszolgává tesz. A rabság pedig nem éppen szabadság. „Mindenki szolgál, ki bűnt követ el” (Jn 8,34). Ennek a logikája szerint csak akkor köszönhet üdvösség egy házra, ha onnan eltűnik a bűn, a szeretetlenség, az önzés, az igazságtalanság, a szívtelenség és lelketlenség, az embertelenség és istentelenség minden formája.

A Messiás mind személyesebbé váló alakja nem véletlenül dávidi sarjként jelenik majd meg, és a reá való várakozás a salamoni szabadság és jólét lehetőségének reményét jelenti a sok szolgaságot és nyomorúságot megért Izraelnek. A Messiás küldetésének legfőbb tartalmait foglalja össze Izajás próféta jóvendölése, amit Jézus is felolvast a názáreti zsinagógában, és – mint tudjuk – magára vonatkoztat. Nagyon fontos és részletes ez a messiási program, amit éppen azért idézünk teljes terjedelmében, mert Isten messiási ígéreteinek legjelentősebb elemeit sorolja fel és veszi számba.

„Az Úr lelke nyugszik rajtam, mert az Úr kent föl engem. Elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek, és meggyógyítsam a megtört szívűeket. Hogy szabadulást hirdessek a foglyoknak, és szabadságot a börtönök lakóinak, hogy hirdessek az Úr kegyelmének esztendejét, Istenünk bosszújának napját. Hogy megvigasztaljam mind a gyászolókat, és koszorút adjak a hamu helyébe, örömmel olaját a gyászruha helyett, a szomorúság lelke helyett megünnepi örömeiket. Az igaz élet tölgyeinek nevezik majd őket, akiket az Úr ültetett el, az ő dicsőségére. Fölepítik az ősi romokat, és ami már rég pusztulásnak indult, azt helyreállítják. Újra fölepítik az elhagyott városokat, amelyek annyi nemzedéken át romokban heverték. Idegenek állnak elő és legeltetik nyájaidat, szántóvetőid és vincellérjeid is más nemzetből valók lesznek. Benneteket meg az Úr papjainak hívnak, és így neveznek: Istenünk szolgái. A nemzetek gazdagságát élvezitek majd, és kincsekkel ékesíthetitek maga-

4 MÜLLER, „Üdvösség”, 652.

tokat. Mivel kétszeres volt a gyalázatuk, hisz megvetés és leköpdösés volt a részük, azért kétszeres lesz az örökségük is az országban, és örökké tartó lesz az örömük. Mert én, az Úr szeretem az igazságot, ám a rablást meg a gazságot gyűlölöm. Megjutalmazom őket hűségemben, és örök szövetséget kötök velük. Sarjadékkuk híres lesz a nemzetek között, és minden ivadékkuk a népek körében. Akik látják őket, elismerik majd, hogy ez az a nemzedék, amelyet megáldott az Úr. Ujjongó örömmel örülök az Úrban, lelkem ujjong az én Istenemben, mert az üdvösség ruhájába öltöztetett, s az igaz élet köntösébe burkolt, mint a vőlegényt, aki koszorút visel, és mint a menyasszonyt, aki ékszerekkel díszíti magát” (Iz 61,1–2; vö.: Lk 4,18–19).

Az Isten által az üdvösség ruhájába öltöztetett áldott nemzedék a Messiás oldalán vonulhat be az örök hajlékokba, amiket értük újraépítettek és hibátlan állapotukban helyreállítottak.

3. Az üdvösség fogalma a nem keresztény vallásokban

3.1. Iszlám

Az iszlám vallás is tud a Paradicsomról, és minden vallásos muszlim szeretne oda kerülni. Az iszlámban, akárcsak a zsidóságban, nagy dominanciája van a törvény megtartásának, amivel az a képzetünk támadhat, hogy az ember maga váltja meg magát. Jézus Krisztus sem megszüntetni jött a törvényt, hanem teljessé tenni, de hirdeti az isteni kegyelem elsőségét az üdvösség esélyét illetően. A Korán tanítása szerint az üdvösség a hit, a jó cselekedetek és a tanítások követése által érhető el, mintegy ezek jutalmaként adja azt meg Allah jutalomként, annak, akinek jónak látja.⁵

Jézus is tanította, hogy az üdvözül, aki hisz, és hogy a jó cselekedetek – amelyek megélésére maga is minden módon törekedett, és amelyek megtételére követőit is biztatta – világosságul szolgálnak a világban, Isten igaz imádsására és a Benne való hit fölébredésére vezethetnek másokat, amire ennek kiemelkedő jelentősége miatt törekednünk is kell. Jézus nyilvános működése hitet és bizalmat akart ébreszteni mindenkiben. A jó cselekedetek világosságul szolgálnak, aminek fényében mások megláthatják és fölismerhetik Isten jóságát és őszinte üdvözítő akaratát.⁶ A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint

⁵ Korán 3,135; 7,8–9; 21,47; 49,14; 66,8–9

⁶ Mt 5,16: „Ügy világítson a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jótetteiteket és dicsőítsék Atyátokat, aki a mennyekben van”.

az Egyház az üdvösség szentsége Krisztusban a világért.⁷ Olyan jel, amelyben már meg is valósul az üdvösség eszkatológiai jelenléte és közvetítése.⁸

Jézus maga is a tanításnak szentelte magát, és az apostolokat is azzal a misziós paranccsal indította el, hogy tanítsanak meg mindenkit az Evangélium ismeretére. Azonban a zsidó farizeusi törvényszemlélettel szemben az esélytelen emberekhez való odafordulásaiban provokatív módon hirdette, hogy Isten kegyelme és áldása nélkül az ember saját megváltására való törekvései mit sem érnek. Meghirdette az Isten totális szeretetének abszolút elsőbbségét – mint főparancsot, a legelső törvényt –, és a felebarát szeretetének parancsát mint ehhez hasonló alarendelte az első parancsnak. Az üdvösség legelső feltételeként tehát az Isten iránti teljes szívből, lélekből és érteleből fakadó bizalmat és hűséget jelölte meg. Isten hűsége ugyanis nem mentesít minket a hűségre való felszólítás megfelelő követése alól.⁹ Jézus tanítása szerint csakis az ebből fakadó horizontális szeretet lehet hiteles és „üdvösségszerző”, ahogy a reformáció túlzott törvényalapú elveire reagálva Tridenti Zsinat ezeket az „üdvösséges cselekedeteket”, amelyekre csak az Istennel kegyelmi kapcsolatban lévő megigazult ember képes, megkülönböztette a pusztán csak objektív értelemben vett „jó cselekedetektől”.

Az iszlám gondolkodásban Isten gondoskodik az ember ellátásáról, a próféták üzeneteivel pedig elárulja, hogyan kerülhetjük el a poklot, és hogyan nyerhetjük el Isten jutalmát, vagyis a Paradicsomot a halál után. Az iszlámban ezt csakis a Koránnak megfelelő és Mohamed próféta tanítása szerint értelmezett élettel lehet elérni. Más értelmezés nem lehetséges. Eszerint az egész élet egy próba vagy vizsgálat, ahol a hit és jó cselekedetek vívhatják ki egyedül Allah elismerését, és szerezhetik meg az Ő jutalmaként a Paradicsomot. Ebben a mozzanatban benne van az az üzenet, hogy a Paradicsom csak Isten jutalmazásának eredménye lehet, de esélytelenséget és reménytelenséget is sugároz sokak felé ez a tanítás, ugyanúgy, mint Krisztus korában a farizeusi törvényszemlélet.

Ezzel az elitista gondolkodással szerintünk az iszlám túl sokat feltételez az emberi hozzájárulásról az üdvösséghez, amivel egy másfajta törvény szigorával furcsa módon épp a keresztény reformáció fordult legjobban szembe, elválasztva a hit és a jó cselekedetek nagyra tartott összetartozását, ami pe-

7 LG 1,9.48.59. Vö. SC 5,26.; AG 1,5.; GS 42.; 45.

8 MÜLLER, „Üdvösség”, 653.

9 WILHELM BREUNING, „Az Üdvösség bizonyossága”, in *A Katolikus Dogmatika Lexikona*, Budapest 1984, 655.

dig eredetileg az iszlámban, a kereszténységben és a zsidóságban is alapérték mind ez ideig. Az egyedül a hitre szűkített radikalitását az üdvösség tekintetében a reformáció gyakorta praktikusán igyekszik kompenzálni a szeretetszolgálat megélésének megszervezésével, ami korunkban dialógusra alkalmas elméleti teológiai reflexiókat is eredményez a keresztény testvéregyházakkal és más vallásokkal egyaránt. Az iszlám vallásjog tudósai azt mondják, hogy a hit kimondott szó, amit a tetteknek kell igazolniuk. Mintha csak a Jakab-levelet olvasnánk! „Mutasd meg tettek nélkül a hitedet!” Ezeknek a tetteknek azonban az iszlám vallási törvények szerint összhangban kell lenniük az iszlám tanításaival, aszerint, ahogy a Koránban és a Mohamed tanításában, a Szunnában az meg van fogalmazva.

3.2. Hinduizmus

Az ortodox hindu mesterek azt a nézetet sugallják, hogy az ember csak maga válthatja meg magát. A lélekvándorlás kereke pedig mindaddig forog, míg minden lélek el nem jut az üdvösségre.¹⁰ Bár szerintük a vallások alapvetően és lényegük szerint nem különböznek egymástól, minden vallás lényege és alapja azonos, csak külsőségekben különböznek, mert mind-egyik a végső igazságra mutat, ezért, ha követik útmutatását, üdvösségre is vezet. A tudás azonban szerintük csak akkor lesz az egyes ember számára értékes – tanítják a hinduk –, ha hagyjuk, hogy átalakítsa, megváltoztassa az életünket. Ebben sok igazság van! Az igazán vallásos ember önzetlen, becsületes, jóságos, kedves, igazmondó, lemondó és szolgálatkész, a szeretet vallását gyakorolja.¹¹ Ilyenformán valósíthatja meg egyszerre önmagát és Istent, ami végül üdvösségre vezet. Más irányzatok, mint a *visnuita* és *sivaita* irány, Isten jelenlétében való továbbélésként képzelik el az üdvösséget az ő földöntúli, mennyei világában. A filozófiai iskolák viszont (mint pl. a *jóga* is) úgy gondolják, hogy az üdvösséget az egyéni öntudat és az érzékelés és a cselekvés megszűnésében kell keresnünk. Mások szerint (mint a *teopantisták*) az üdvös egység az Abszolúttal kezdettől fennáll, ezért ez nem utólagos istenné válás. Csak a tudatunk szorul megváltásra, hogy ezt felismerje, és ennek ismeretében boldogan éljen.

10 HELMUTH VON GLASENAPP, *Az öt világvallás*, Budapest 1977, 69.

11 SZVÁMI SIVÁNANDA, *Utak a boldogsághoz*, Budapest 2014.

3.3. Buddhizmus

A buddhizmus szerint a mindennapi tapasztalatok világa a véges létezők világa, valójában illúzió (*maya*). Ezek a világi dolgok semmik. Az illúzió ilyen világában a szenvedés ördögi körének foglyai vagyunk. A kiút: a létezés illuzórikus karakterének felismerése, és a purifikáció és meditáció által megérkezni az igazi valósághoz. A buddhizmus nem spekulatív megoldást ajánl az Egy és a Sok problémájára, hanem inkább egy utat kínál, amely az üdvösség felé vezet. A buddhizmus útmutatása azonban filozófiailag sem kielégítő, mivel nincs arra vonatkozó válasza, hogy az illúzió hogyan jön létre, sem arra, hogy az emberi egzisztencia miért állna a szenvedés ördögi köréből. Úgy tűnik, a buddhizmus olyan megoldást ajánl, amely végső soron saját kiindulópontját, is tagadja. A világ szenvedésének a megoldása ugyanis, hitük szerint, a világ tagadásából áll.¹² Eszerint azonban önmagunkat is – mint a világban szenvedő összes férfiakat és nőket is – csak illúziónak tarthatnánk.

Buddha olyan misztikus vezető, aki megmutathatja az üdvösséghez vezető ösvényt, de ezen felül semmi mást nem tehet annak érdekében, hogy azon járjunk is. Ezért magunknak kell erőlködnünk, hogy az üdvösségbe eljussunk. Nagyon ellentétes ez Szent Pál kegyelmi tapasztalataival és gondolkodásmódjával, miszerint „nem azon múlik, aki erőlködik, vagy törte, hanem egyedül a könyörülő Istenen” (Róm 9,16). Buddha nagy misztikus dilemmája volt, hogy egyáltalán van-e értelme hirdetni az üdvözülés igazságát az éretlen és vak nemzedéknek. Végül is Brahma Isten győzte meg, hogy a kevésbé elhomályosultak kedvéért, akik hallani akarnak, mégiscsak szólaljon meg. Ezért végül föltárta az utat, ami szerinte az élvhajász és a túlzott aszkéta életmód között húzódik. Az utazó a testi és lelki vágyak, valamint az egyéni életvágy kioltásával járó úton érkezhetsz el a csakis negatív fogalmakkal meghatározható új lételemek létrejöttétől mentes Nirvánába, ami nem egy örök, állandó, önmagától létező, személyes szubsztancia, hanem egymással csak funkcionális egységben levő lételemek személytelen jelensége. Hogy végül is ez semmi vagy nem-semmi, azt nehéz megmondani, pedig ez nem elhanyagolható kérdés. Talán az Istenben megtalált szombati béke és nyugalom tapasztalatának a zsidó keresztény eszméje mutat némi rokonságot ezzel a számunkra alapvetően idegen és érthetetlen szemlélettel. Az önmegtagadás fogalmában is érezhető némi hasonlóság ezzel a szemlélettel, de nálunk ez inkább az önzetlenségre törekvést jelenti.

12 JOHN O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, London 1992, 7.

4. Keresztény sajátságok

Jézus (*Jehosua*) neve azt jelzi, Jáhve az üdvözítő, vagy Izajás szavaival „Izrael Szentje a Megváltó”.¹³ Sokféle szorongatás teheti pokollá az ember életét, de Jézus nyilvános működése alatt figyelemre méltóan demonstrálja, hogy ha Isten uralma megvalósul, akkor fut az ellenség, a halál, az alvilág, a betegség, az éhség, de még a bűn is semmivé lesz.

Jézus sokak csodálkozására a szívből jövő rosszat tartja a legveszedelmesebbnek az ember üdvösségére vonatkozóan, ezért mindenekelőtt bűnbocsátó hatalmát veti latba a megmentésünkért, nem becsülve le persze a többi nyomorúságunkat sem. Nyilvánvalóan hirdeti, hogy betegen, bénán, vakon és sántán, szegényen és magunkra maradottan is be lehet jutni Isten országába, egyedül csak az Istentől elfordulva és a gonoszságban megátalkodva nem. Keresztelő Jánossal és a prófétákkal együtt ezért Jézus is mindenekelőtt bűnbánatra szólít fel. Az ember jól teszi, ha hallgat erre a szóra, mert Isten azon fáradozik, hogy megmentse őt a kárhozattól.

A lét eredeti, isteni terv szerinti helyreállítása, az Istennel való kiengesztelődés szolgálatában különleges és nélkülözhetetlen szereplőként mutatja be Isten fölkentjét, a várva várt Messiást, hiszen a kapcsolat csak akkor állhat helyre, ha mindkét fél készen van rá, és meg is történik. Ezt a készséget szolgálja Krisztus áldozata, aki Isten irgalmas szeretetét és kiengesztelődésre vágyó jóakarát tárja elénk. Isten, aki nem fordítja el orcáját szolgáitól, bennünket is visszafordulásra biztat és segít.

A Megváltó és Üdvözítő Istenről szóló tanítás végigvonul a Biblián, és megalapozza a keresztény üzenetet. „Mert minden értetek van, hogy a kegyelem bőséges kiadása miatt egyre többen adjanak hálát Isten dicsőségére”.¹⁴ Isten Fia közöttünk megélt magatartásával teremti meg előttünk az örök élet szabályait, és hív a követésére. Aki hisz és megkeresztelkedik; aki megkeresztelkedik és fölveszi keresztjét;¹⁵ aki osztozik velem az utazás fáradságában..., azt ott lesz, ahol én vagyok – hirdeti. Alexandria Szent Kelemen szerint „így bontakozik ki a Krisztus-követés aszketikájából az átistenülés misztikája”.¹⁶ Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda érte, mondja János, de levelében hozzát teszi, hogy ha Isten így szeretett minket, akkor nekünk is

¹³ Vö. Iz 41,14.

¹⁴ 2Kor 4,5

¹⁵ Vö. Mt 10,38, Mt 16,24, Mk 8,34, Lk 9,23, Lk 14,27.

¹⁶ ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strómateisz* VII, 101,4, Budapest 2021. Vö. OROSZ, „Az istenképiség és hasonlóság”, 34.

szeretnünk kell egymást. Isten előbb szeretett minket, és az Ő szeretetéből vagyunk, amik vagyunk, de szeretete kezdettől arra irányul, hogy a szeretben növekedve és nagykorúvá válva mi is elérjük az üdvösséget az Isten országában.

A keresztény misztika tudatában van annak, hogy bennünk is meg kell születnie Krisztusnak. Ehhez máriásan¹⁷ kell fogadnunk Őt, és vele együtt kell növekednünk. „Asszonyok, tegyétek magatokévá a szűzi életet, hogy anyja lehessetek Krisztusnak” – prédikálja Nazianzoszi Szent Gergely. Isten és az Ő örök Fia mibennünk és mi Őbennük a nekünk ajándékozott Szent Lélek által, aki Isten lelke, az Atyáé és a Fiúé, és ajándékképpen mindazoké, akik hisznek az egy Istenben és az Ő egyszülött Fiában, aki értünk, és a mi üdvösségünkért szállt alá a Mennyből,¹⁸ hogy feltámadása által üdvösségre vezessen minket is a halálon át. Jót tenne „egy kicsit nagyobb bizalmatlanság önmagunkkal szemben és nagyobb bizalom Istennel szemben” – tanítja Dom Lorenzo Scupoli.¹⁹ Csak az Isten iránti bizalom és hűség növekedése vezethet közelebb Hozzá és az Ő igaz ismeretéhez, aki mint örök Igazság cselekedetei által tesz szabaddá minket a jóra.

5. Az üdvösség keresztény tartalma

Negatív formában minden olyan tapasztalat és élmény is Isten országáról, illetve az üdvösség mibenlétéről tanít, amiben megtapasztaljuk a szenvedést. Vannak dolgok, amelyek jelenlététől szenvedünk, és vannak olyanok, amelyeknek a hiányától. Egyben hasonlítanak: mindkettő pokollá teheti az életünket. A pokol ezeken keresztül tud behatolni az életünkbe, és ha jön, magával hozza a szenvedést is. Krisztus szenvedése óta azonban még a szenvedés sem szükségszerűen istentelen, és nem is egyszerűen az üdvösség ellentéte, hanem megszentelődve Isten jelenléte által, maga is az üdvösséghez vezető úttá lehet (1Pét 3,14; Zsid 2,10).²⁰ Ezek a negatív tapasztalatok az üdvösség két nagy tartalmára is fényt vetnek. Az üdvösségben nem hiányzik semmi, ami kell hozzá, és nincs jelen semmi, ami elronthatná. Az üdvösségben egyfelől hazaérkezés van, az örök Atya házába, ahol az Örök Fiú helyet készített ne-

17 NAZIANZOSZI SZENT GERGELY, *Or.* 38,1, in BABARCI-GYÖRFFY ANDREA (szerk.) *Az egyház-atyák beszédei Krisztus-ünnepekre I.*, Budapest 1995, 15.

18 *DH* 125.

19 DOM LORENZO SCUPOLI, *Spiritual Combat*, CatholicEducation resource Center Ch. I.

20 Vö. MÜLLER, „Üdvösség”, 653.

künk. Ez az állandóság, ez az otthon nagyon tud hiányozni, ha nincsen. Isten Ábrahámnak is országot, földet, családot, életteret, jólétet ígért, ha elmegy oda, ahová Ő küldi. Ezért ezek az elnyert világi ígéretek maguk is az üdvösséget kifejező jelek és ígéretek.²¹ Ábrahám elindult és megigazult az oda vezető úton. Mindenki, aki Ábrahám fia, ugyanezen az úton igazul meg.²² Isten nyugalmanak és békéjének a megtapasztalása ez az állapot, amire a világban való zaklatottságaink és nyugtalanságaink közepette különösen és őszintén vágyakozunk.

Viszont hiába van meg mindenünk, ha nincs kivel megosztanunk. Isten is mondja, mert tudja, hogy nem jó az embernek egyedül, mint ahogy Istennek sem jó, akihez hasonlóak vagyunk. A másik, aki ért bennünket, aki ismer bennünket, aki szeret bennünket, lehetővé teszi az izgatottságot, a feszültséget, a kalandot, a jó tervek örvendetes szövögetését és megvalósítását, amelyek nélkül a nyugalom és az örökös kiszámíthatóság, mint a lélekvándorlás keserű tapasztalatában megélt ismétlődés, halálosan unalmas érdektelenségében örületbe kergetne minket. Isten élet, tevékenység és erő, a Szeretet örökké aktuális kreativitása, amely tele van boldog feszültséggel, ezért mindig őszintén és találékonyan szeret.

A kísértő, amíg csak teheti, mindig igyekszik eltakarni az igazság valamelyik felét előlünk, hogy megtévesszen és elszakítson minket Üdvösségünkötől. De akár biztonságot ígér, akár kalandot, csak pokollá teheti életünket, nem jobbá és érdekesebbé. A saját életét is pokollá tette, és Krisztusét is, amikor megengedte neki mimiattunk. Az értékes munkálkodás²³ és az isteni nyugalom megélése között feszül az üdvösség vékony Ariadné-fonala, amely mindig kivezet a bezártságból a tágas térre, ahol igazán azok lehetünk, akik Isten akaratából vagyunk. Félelem és szégyenkezés nélkül, mint a bűnbeesés előtt a Paradicsomban, mert Isten elűzte a félelmeink okozóját, és letörölte megaláztatásunk keserű könnyeit. Az üdvösség nem valósulhat meg másként, csak szabadon és kényszerítés nélkül, mert csak ilyen egység méltó Istenhez és az Ő gyermekeihez. Sokba kerül ez Neki, de láthatóan nem sajnálja a belé fektetett energiát.

Az üdvösség olyan egység Istennel a szeretetben, amelyben sem Istennek nem kell megszűnnie annak lennie, aki Ő, sem pedig nekünk nem kell. Krisztus is anélkül lett az, ami mi vagyunk, hogy megszűnt volna annak len-

21 Vö. MÜLLER, „Üdvösség”, 652.

22 Vö. Róm 4,16.

23 Jn 5,17: Jézus azt mondta: „Atyám mindmáig munkálkodik, azért én is munkálkodom”.

ni, aki mindig is volt. Ezért van benne és általa utunk az Atyához, mert Isten Benne, Érte és Általa teremtett mindent a mennyben és a földön, ahogy Szent Pál apostol tanítja, és Benne engesztelődött ki a világgal, aki minden teremtmény elsőszületője.²⁴ „Ő a testnek, az Egyháznak a feje. Ő a kezdet, az elsőszülető a halottak közül, hogy övé legyen az elsőség mindenben”.²⁵

6. Az üdvösség hármasság útja a keresztyénységben

6.1. Érzékeink meggyógyulása, a Bárány ajándéka

Az ember böjttel és imádsággal, Isten kegyelmére támaszkodva küzdhet a benne működő szenvedélyek elvakító sötétsége ellen, de ezzel még nem érdemli ki a látás szabadságát, mert egyedül Isten minden gyógyulás forrása. Jóllehet az üdvösség kizárólag Isten kegyelmének adománya, az ember képes a kegyelemmel való együttműködésre, minthogy a kegyelem egy újfajta erkölcsiséget hoz létre.²⁶ A vakon születettel együtt mi is kérhetjük, hogy lásunk, de csak Krisztus nyithatja meg a szemünket. A keresztség fürdője,²⁷ a bűnbocsánat szentsége²⁸ és a betegek kenete, valamint az Eucharisztia kegyelme is megtisztulásunkat segíti, amit keresztyén hitünk szerint csakis Isten ajándékozhat a bűnbánó embernek. Krisztus Urunk önfeláldozó szeretete esdette ki számunkra a bűnbocsánatot; csak az ő Szent vére, a Bárány vére, ami kiontatott értünk a bűnök bocsánatára, képes lemosni ugyanis bűneinket.

„Ezek azok, akik a nagy nyomorúságból jöttek, és megmosták ruhájukat, és megfehéřítették a Bárány vérében. Ezért vannak az Isten trónja előtt, és szolgálnak neki éjjel és nappal az ő templomában, és a trónon ülő velük lakik. Nem éheznek és nem szomjaznak többé, sem a nap heve, sem más hőség nem bántja őket, mert a Bárány, aki középen a trónnál van, legelteti őket, elvezeti őket az élet vizének forrásaihoz, és Isten letöröl szemükről minden könnyet”.²⁹

Mi más ez, mint az üdvözültek élete az Isten Országában?!

24 Vö. Kol 1,15.

25 Kol 1,18

26 *DH* 225–230, 373–379, 1520–1583 MÜLLER, „Üdvösség”, 653–654.

27 *DH* 1529, 1604, 1618.

28 *DH* 1672, 1706, 1579.

29 Jel 7,13–17

6.2. A megvilágosodás, a Szent Lélek ajándéka

Az okos szüzek Vőlegényre váró szerető virrasztása és ébersége előkészít bennünket a megvilágosodásra, hogy biztosan ébren legyünk, amikor Isten fölkel a napját reánk. És amikor fölkel az a nap, akkor a Szentlélek teremtetlen isteni fényében végre Isten szemével is láthatjuk a köztünk lévő országot, a várost, ahol soha nem nyugszik le a nap, és a folyót, ami a mindenható Isten és a Bárány trónjából fakad, hogy az élet vizével táplálja partjára ültetett fáit az örök életnek. A bérmálás szentségében kapott ajándék ragyog itt föl, a pünkösdi lángnyelv, az égő csipkebokor fénye, a világgosság, amivel Isten van körülölvve, a színeváltozás ragyogó fehérsége. „Tanácsolom neked, végy tőlem tűzben izzított aranyat, hogy meggazdagodj, és fehér ruhát, hogy felöltözz, és ne lássék szégyenletes mezítelenséged; és végy gyógyító irt, hogy bekend a szemed, és láss” (Jel 3,18).

6.3. Egyesülés Istennel, az Atya ajándéka³⁰

A *theószisz* vagy *deificatio* krisztomorf, azaz Krisztus formájú, keveredés nélküli egyesülése bennünk az emberinek és isteninek, amikor azzá leszünk, ami Ő, anélkül, hogy megszűnnénk annak lenni, akik és amik eddig voltunk, ahogy Ő azzá lett, ami mi vagyunk, anélkül, hogy megszűnt volna annak lenni, aki és ami mindig is volt. Fokról fokra elérni az istengyermeki nagykorúságot Krisztusban.³¹ A keresztségben kapott istengyermekség, a bérmálásban kapott Szentség és az Eucharisztia, mint Krisztus Teste és Vére által és az Egy Lélek által egy testté is leszünk Vele,³² Isten szántóföldje, épülete,³³ házanépe leszünk,³⁴ hogy örökre Benne éljünk. Krisztus ígérete szerint az Atyához megyünk, az ő Atyjához és a mi Atyánkhoz,³⁵ akiben a Szentlég Lelke lakik, akitől mindnyájan származunk, s akiben mindnyájan egyek leszünk.³⁶

30 Jn 6,32: „Jézus erre azt mondta: »Bizony, bizony, mondom nektek: Nem Mózes adott nektek kenyeret az égből, hanem Atyám adja nektek az igazi mennyei kenyeret»”.

31 Vö. Ef 4,13.

32 Kol 3,11: „Itt már nincs görög vagy zsidó, körülmetélt vagy körülmetéletlen, barbár vagy szittyá, szolgál vagy szabad, hanem Krisztus minden mindenben”.

33 1Kor 3,9: „Istennek vagyunk ugyanis munkatársai, ti meg Isten szántóföldje, Isten épülete vagytok”.

34 Ef 2,19: „Így tehát most már nem vagytok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten házanépe”.

35 Jn 20,17: „Fölmegyek Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, Istenemhez és a ti Istenetekhez”.

36 Vö. „Hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23). – 1Kor 15,28: „S ha majd minden

6.4. Az üdvösség, örök élet a Szentháromságban.

Az üdvösségről szóló keresztény tanításnak a szentháromságtan a középpontja. Jézus Krisztus alakja és haláláig való engedelmissége pedig Isten megmentő szeretetének a kinyilatkoztatása, amely mindig nagyobb annál, amit mi felfoghatnánk belőle. Jézus Krisztus keresztje és feltámadása a végső igazságot nyilatkoztatja ki Istenről és az általa teremtett világról: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,16). Keresztény hitünk és lényegünk az a bizonyosság, hogy az örök, végtelen Isten végtelen szeretettel szereti véges teremtményét, az embert.³⁷ Ez a szeretet nyilvánvalóvá vált abban a tényben, hogy Isten emberré lett, a bűnnek megfelelő halált halt, és megmentett engem, a szeretett „Te”-t az örök haláltól. És én vagyok az a „Te”, akit Isten végtelenül szeret.³⁸ Azért vagyok az, aki vagyok, mert Isten engem azzá tett.³⁹ Ha ez a lét végső igazsága, és én nem vagyok sem Isten, sem Istennek valami akcidienciája, akkor le kell vonnunk a következtetést, hogy Istennek már önmagában örök „Én”-nek és „Te”-nek, illetve a kettő szerető egységének is kell lennie. Más szóval a Szentháromság misztériuma feltétlenül szükséges előfeltétele úgy a világ létezésének, mint az Isten és a világ közötti drámai szeretetnek, ami párhuzamba állítható a világ belső „Én–Te” szeretetkapcsolataival is.⁴⁰

Isten azonban nemcsak „Te”-nek nevezett minket, hanem megengedte, hogy mi is „Te”-ként szólíthassuk meg Őt. „Te Uram megtartasz minket, és megőrizesz minket...” (Zsolt 121,8).⁴¹ Hans Urs von Balthasar a végső dolgokról való keresztény beszédet így sűrítette össze: „Isten a teremtmény

alá lesz neki vetve, maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben”.

37 Vö. XVI. BENEDEK, *Deus Caritas est*, Budapest 2006, 1.: „Isten szeretet, és aki megmarad a szeretetben, Istenben marad és Isten öbenné marad» (1Jn 4,16). Szent János első levelének e szavai a keresztény hit magvát – a keresztény istenképet és a belőle következő emberképet, valamint az ember útját – egyedülálló világossággal mondják ki. Ugyanebben a versben János a keresztény létnek mintegy a mottóját is megadja: »Megismertük a szeretetet, amellyel Isten szeret bennünket, és mi hittünk a szeretetnek« (vö. 4,16)”.

38 Mt 25,34: „Jöjjetek, Atyám áldottai, vegyétek birtokba a világ kezdetétől nektek készített országot!”

39 Vö. SACHS, J. R., *Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, (dissertation) Tübingen 1984, 49.

40 BALTHASAR, H. U. VON, *Creator Spirit, Explorataion in Theology III*, San Francisco 1993, 310–311.

41 Vö. „Mert te vagy, Uram, reménységem, te vagy, Uram, bizodalmam ifjúkorom óta” (Zsolt 71,5).

»végső dolga«. Elnyertként menny, elveszítettként pokol, vizsgálóként ítélet, tisztítóként tűz. Őbenne hal meg a véges, és Őhöz megy, aki feltámad. Azonban az, ahogy a világhoz fordul Fiában, Jézus Krisztusban, nem más, mint Isten feltárulkozottsága előttünk, és a legvégső dolgok foglalata”.⁴² Fr. J. Nocke szerint ezért torkollik az eszkatológia a háromságos Isten életének teljességéről való beszédbe.⁴³

7. Összegzés

A vallások nagy része a világtól való megszabadulásban látja az üdvösséget. Jézus Krisztus, az Isten Fia, a Megváltó viszont azt hirdette köztünk, hogy Isten országa nincs messze egyikünkötől sem, hanem köztünk és bennünk van.⁴⁴ Úgy szerette a világot, amit az Atyával együtt teremtett a Lélek által, hogy életét adta érte, majd Szentlelkét árasztotta belé, hogy nekünk ajándékozott Lelke által kiáradjon szívünkbe Szeretete.⁴⁵ Amikor „az Ige testté lett”, és „tulajdonába jött”, akkor áldás és üdvösség köszöntött a világra. A sötétség ugyan nem fogta föl, és övéi sem fogadták be Őt, de aki befogadták, azoknak hatalmat adott, hogy „Isten gyermekei legyenek”.⁴⁶ Ez az üdvösség! Isten törvényes gyermekeiként és törvényes örökösiként, Krisztus testvéreiként és társörökösiként élni Isten országában, amely egyszerre eljövendő, miközben már köztünk is van.⁴⁷ Az örök élet, ahogy Francz-Joseph Nocke mondja: „Elsősorban nem időbeli, hanem minőségi fogalom, az élet teljességét jelenti, annak a boldogságnak a határtalanságát, amely – töredékesen és korlátozottan – már a jelen élet tapasztalataiban fölfénylik.”⁴⁸

Minden vallás és filozófia megsejtett valamit az üdvösség természetéből, de annak teljes igazsága csak azoknak tárulhat föl végül, akik hisznek

42 HANS URS VON BALTHASAR, *Eschatologie in Unsheerer Zeit*, (Studienausgabe der frühen Schriften), Einsiedeln 2010, 407sk.

43 FRANZ-JOSEPH NOCKE, „Eszkatológia”, in *A katolikus Dogmatika kézikönyve* II, Budapest 1996, 494.

44 Lk 17,21: „az Isten országa köztetek van”.

45 Róm 5,5: „A remény pedig nem csal meg, mert a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe az Isten szeretete”.

46 Vö. Jn 1,1–14.

47 Róm 8,17: „Ha pedig gyermekei, akkor örökösői is: Istennek örökösői, Krisztusnak társörökösői. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk”. – Ef 3,6: „Eszerint Jézus Krisztusban a pogányok is társörökösök, tagjai az egy testnek, és részesei az ígéretnek, az evangélium révén”.

48 NOCKE, *Eszkatológia*, 492.

Istenben, és örökre elnyerik a bizalmát. A kérdések alapvetően két pólus körül forognak, ami a keresztény kegyelemtani viták fő témája is, hogy Istennek vagy az embernek kell nagyobb jelentőséget tulajdonítanunk az üdvösség elérése ügyében. A legrosszabbak azok az útmutatások, amelyek az egyiket vagy a másikat abszolutizálják valamelyik kárára. Ha az üdvösség az emberszerető Isten szeretetben megélt örök élete az istenszerető emberekkel, akkor elképzelhetetlen, hogy hogyan lehetne ez a jövő mennyei boldog, ha bármelyik fél nem kényszerítés nélkül és szabadon venne részt benne. Még akkor is, ha nem egyenlők. Isten igenjét csak ő mondhatja ki, fenn is tartja erre a jogot, épp ez teszi olyan félelmetessé az ítéletet, mert ott meg örökre kiderül. Isten megígérte az üdvösséget a Benne hívőknek és Őt szeretőknak, és őszinte jóakarátának számtalan tanújelét adja mindennap a Hozzá vezető úton.

Saját emberi gyengeségeink miatt elbizonytalanodhatunk ugyan, hogy vajon mi is Hozzá hasonlóan önzetlenül szeretjük-e Őt. Az Isten szeretetbe vetett hit tehát azt is jelenti és tartalmazza, hogy higgyünk a magunk szeretetének értékességében is, annak minden csekélysége és törékenysége ellenére is. Aki hisz ebben, az Urunk ígérete szerint üdvözülni fog! Szent Ágoston szerint ez a hit az üdvösségre vivő predestináltság jele és valósága is.⁴⁹ Szentségi jellege van, amely kegyelmet közvetít. Isten értünk munkálkodva várja azt a napot, ahol ez kiderül, ezért nekünk elég most arról gondoskodnunk, hogy teljes szívünkben szeressük Őt. Akik nem kísértik, és nem bizalmatlanok iránta, azoknak kellő időben kinyilatkoztatja magát.⁵⁰ Ne legyünk hát kicsinyhitűek, hanem éljünk az Ő útmutatása szerint! Aki hozzá megy, azt nem veti ki.⁵¹

49 WILHELM BREUNING, „Az Üdvösség bizonyossága, (2)”, in *A Katolikus Dogmatika Lexikona*, 655.

50 Vö. Bölcs 1,2.

51 Jn 6,37: „Mindaz, akit nekem ad az Atya, hozzám jön, és aki hozzám jön, azt nem vetem ki”.

Szabadok vagyunk! Döntenünk kell! „Az egyiket fölveszik, a másikat otthagyják...” (Lk 17,34)

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Előzetes megfontolások; 3. Mit mond a Szentírás a kárhozatról?; 4. A Katolikus Egyház Katekizmusa; 5. A holland katekizmus; 6. Felnőtt német katolikusok katekizmusa; 7. Részlet bencés növendékek dogmatika jegyzetéből; 8. Összefoglalás.

MAURUS NYIREDY OSBM: We Are Free! We Must Decide! ‘One Will Be Taken and the Other Left...’ (Luke 17:34)

God is love and, therefore, He is freedom as well. He has also created us to love and, thus, to experience freedom. We are free to decide about the meaning of our lives, as well as to choose between life and death, between salvation and damnation. In this decision, however, we are not dependent only on our own sinful self but we are embraced by God’s mercy. Salvation is possible! Damnation is no destiny!

I. Bevezetés

Felkérést kaptam, hogy írjak egy tanulmányt az *Athanasiana* folyóirat eszkatológiáról szóló számába a *kárhozatról*. Meg kell vallanom, hogy nagyon nehezen birkóztam meg a feladattal. Állandóan az járt a fejemben, hogy minek foglalkozzam a kárhozattal, amikor birtokában vagyok Jézus Krisztus csodálatos ígéretének: „Annak, aki küldött engem, az az akarata, hogy abból, amit nekem adott, semmit se veszítsek el, hanem feltámasszam az utolsó napon. Atyámnak ugyanis az az akarata, hogy annak, aki látja a Fiút és hisz benne, örök élete legyen; és én feltámasztom az utolsó napon”.¹ Természetesen tudatában vagyok annak, hogy az üdvösség elvesztésének lehetősége része Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának. A 20. század jelentős hittudósa, Joseph Ratzinger így fogalmaz: „Nincs értelme a csűrésnek-csavarásnak: az örök kárhozat gondolata biztos hellyel bír Jézus tanításában, valamint az apostoli iratokban. Szilárd alapon áll a dogma, amikor kijelenti a pokol létezését, s az ottani büntetés örökkévaló voltát”.² Az üdvösség kegyelmének és a magam

¹ Jn 6,39–40

² JOSEPH RATZINGER, XVI. BENEDEK PÁPA, *Végidő*, Budapest 2017.

esendőségének ismeretében a fenti mondatot csak Szent Benedek atyánk biztatására merem leírni, aki így bátorít mindnyájunkat: „Isten irgalma felől soha kétségbe ne essél”.³ Jelzem, hogy nem kívánok a legapróbb részletekbe belemenni, a hittétel lényegének a megfogalmazására vállalkozom. Aki részletekbe kívánna belemenni, annak javaslom „A katolikus hitvédelem kézikönyvé”-t. Harminc oldalon keresztül tárgyalja a kérdést. A róla szóló fejezet bevezetésében így írnak a szerzők: „Bár vannak fontosabb doktrínák, mint a pokolra vonatkozó, ám ez sem lényegtelen vagy mellőzhető. Valójában elég fontos ahhoz, hogy nagyon sok múljon rajta”.⁴ Nemrégiben kaptam egy két lapból álló karikatúrát. Az első oldalon Sziszifusz látható, amint erőlködve görgeti a hatalmas követ felfelé a hegyre. Mögötte néhány méterrel egy keresztény halad vállán a kereszttel. A második oldalon a két férfi egymás mellett ül az út mellett. A hegyről lefelé száguld a kő, de megakad a keresztben, amelyet az azt vivő férfi beleszúrt a földbe. Ebben fölfedezhetjük azt, hogy a kereszt minden rosszat felülmúl, legyőz. Gondolom, a kárhozat valóságáról is csak Jézus Krisztus teljes kinyilatkoztatásának a tudatában beszélhetünk.

2. Előzetes megfontolások

A továbbiakban néhány gondolatot fogalmazok meg, amelyek – véleményem szerint – fontosak ahhoz, hogy ezt a hittitkot megfelelőképpen értelmezzük.

Először is nézzünk szembe ezzel a két fogalommal:⁵ „titok” és „rejtély”. Egy „rejtélyhez” hozzá tartozik, hogy meg lehet fejteni, és megfejtésével el is van intézve. Egy „titok” ellenben megmarad, soha nem szűnik meg létezni, ha valóban *titok*. Három dolog kell a titokhoz:

Először: egy titok egyszerűen itt van. Nem emberek hozzák létre, hanem találkozik az emberrel, szembejön vele. Nem az ember megy a titok felé, hanem a titok törekszik az emberhez. S bár az ember felfedezi a titkot, felfedni nem képes.

Másodszor: egy titok beszélni tud. Még ha nem is lepleződik le, nem marad néma, hanem közli magát az emberrel. De közlése által nem szűnik meg, hanem továbbra is fennáll.

3 Szent Benedek Regulája, 4,74.

4 PETER KREEFT – RONALD K. TACELLI, *A katolikus hitvédelem kézikönyve*, Budapest 2020.

5 HEINZ ZÄHRNT, *Mire jó a kereszténység?* Budapest 2002.

Harmadszor: ahhoz, hogy az ember egy titok közlésében részesedjék, rá kell hagyatkoznia a titokra, rá kell bíznia magát. Ha megteszi, bár nem fogja megtudni a titkot, mégis élményeket fog átélni a titokkal. Ha nem tér ki előle, hanem elfogadja és vele él, gazdagodik az élete általa.

Olyan a titok, mint egy sötét felhő, amiből egyszer csak esni kezdhet az eső. Alapvetően csak egyetlen titok van a világban. Ennek a titoknak a jellemzői: hozzáférhetetlenség, ráutaltság, függés, találkozás. Mindebben a világ egyetlen titka fejt meg önmagát. Mi Istennek nevezzük. Az emberi élet titka Isten. Az ember nem tud Isten nélkül élni. Ha Istennel való kapcsolattól kilép, igazában elveszti léte értelmét. Mégis Isten hozzáférhetetlen az ember számára. Az ember csak úgy találhat rá Istenre, ha Ő közli magát vele. Az a tény, hogy az ember nem tud Isten nélkül élni, jelzi, hogy rá van utalva Istenre. Ez természetesen függést is jelent Tőle, de ez a függés nem valamiféle szolgaság, kiszolgáltatottság, hanem a személyes kapcsolatnak a jele, amilyen lehet a barátság vagy egy házasság. És akkor már ott is vagyunk, hogy itt egy életet átható, beteljesítő találkozásról van szó. Megfogalmazhatom: ha az ember elveszíti Istennel való kapcsolatát, igazában az élete értelmét veszíti el. Természetesen Isten végtelenül felülmúlja az embert. Isten mindig beszédes, önmagát szeretetből felajánló titok marad az ember számára, de mégis ettől a titoktól beteljesedik az élete. Isten misztérium. A hittitkok között vannak olyanok, amelyeket a kinyilatkoztatás után megérthet az ember, de vannak olyanok is, amelyek a kinyilatkoztatás után is felfoghatatlanok maradnak. Ezeket nevezzük abszolút misztériumoknak. Ilyen a Szentháromság, az Eucharisztia, de ilyen a kegyelem, az üdvösség is.

A másik nagyon fontos valóság a *szabadság*. A szabadság a személy méltósága. Szabadság nélkül nem beszélhetünk személyről. Modern világunkat igazában a szabadság hallatlan értékelése jellemzi. Természetesen a szabadságot lehet rosszul is értelmezni. Valami elképesztő, hogy Európa több országában is milyen tüntetések, erőszakos cselekmények vannak amiatt, hogy a kormányok bizonyos rendszabályokat hoznak azért, hogy az embereket megmentse a Covid-19 járványtól, a halálos veszélytől. Állandóan azt hallani, hogy a tüntetők azért láznak, mert úgy vélik, hogy ezekkel a rendszabályokkal megfosztják őket a szabadságuktól.

Természetesen a szabadság nem azt jelenti, hogy azt csinállok, amit akarok. A szabadság mindig elkötelezést is jelent értékek mellett. *Antoine de Saint-Exupéry* egyik regénye „A harci repülőgép” címmel él bennem, de sajnos az interneten ilyen című regényt nem találtam. De ettől függetlenül a regény-

ben az író fölteszi a kérdést, mikor szabad a vitorlás. Akkor-e, ha nincs szél, a víz teljesen sima, a hajó csak ringatózik a vízen, vagy akkor-e, ha föltámad a szél, belekap a vitorlákba, az árbóc szinte beleremeg az őt érintő erőbe, és a vitorlás száguld, röpül a vízen? A válasz: nyilván az utolsó esetben. Az ember is akkor szabad igazán, ha el tudja kötelezni magát, át tudja adni magát Istennek. A szabadság akkora érték Isten számára, hogy még azon az áron sem akarja megfosztani az embert a szabadságától, hogy szembefordul Vele. Tiszteli az ember döntését még azon az áron is, hogy örökre le kell mondania a vele való barátságról. Természetesen még ekkor sem mond le az iránta való szeretetről. Isten még az elkárhozottakat sem gyűlöli.

Tulajdonképpen ebben a két gondolatsorban a kárhozat lényegét is megfogalmaztam, de a továbbiakban lapozzunk bele a Szentírásba. A rövidség kedvéért csupán négy szöveget szemléljünk meg.

3. Mit mond a Szentírás a kárhozatról?

Ha a fogalom nem is szerepel a Szentírásban, de Jézus alábbi szavai tulajdonképpen a kárhozat gyökeréről szólnak. Ezt olvassuk az evangéliumban: „Ha valaki az Emberfia ellen szól, bocsánatot nyer, de aki a Szentlelket káromolja, az nem nyer bocsánatot”.⁶ A Szentlélek az Atya és a Fiú közös szeretete. Ők a Szentlélekben szeretik egymást. Ezért a Szentlélek minden Isten és világ, Isten és ember, sőt ember és ember közötti kapcsolatban benne van, Ő a mintája is és a létrehozója is minden kapcsolatnak, mert Ő a személyes Szeretet. Mit jelent a Szentlelket káromolni? Minden kapcsolatnak a lelke, a lényege a szeretet. Aki a személyes Szeretetet, a Szentlelket káromolja, az végül is kilép az Istennel való kapcsolatból, ami éppen a szeretet. Ez a kilépés végzetesen megvalósul az Istennel szembeforduló bűn állapotában. Akinek az életében tartóssá, mintegy tudatosan szándékolttá válik ez az állapot, az Isten nélkül, sőt Istennel szemben éli az életét. Erről az emberről mondjuk, hogy megátalkodott a bűnben. A bűn életformájává vált. Ez nem azért nem nyer bocsánatot, mert Isten nem tud vagy nem akar neki megbocsátani, hanem azért, mert annyira „természetévé” lett a bűn, hogy nem is igényli a bocsánatot. Bűnbocsánat csak ott lehetséges, ahol bűnbánat, megtérés van. A bűnben megátalkodott ember annyira a bűn légkörében él, hogy az vált a természetévé, eszébe sem jut, hogy ebből az állapotból kilépjen, bűnbánatot tartson és

⁶ Lk 12,10

bocsánatot kérjen. Ha ez az állapot a halálig tart, ez rögzül a túlvilági életben is. Istennel való kapcsolatunkban változtatni csak evilági létünkben lehet, a halál után már nem. Ezért a kárhozat ennek a bűnben való megátalkodottságnak az állapota.

Már a Szentírás első könyvében, a Teremtés könyvében világossá válik, hogy az ember kapcsolata Istennel személyes kapcsolat. A könyv első 11 fejezete szimbolikus nyelven, történetek formájában négy lényeges vallási igazságot fogalmaz meg:

– A hatnapos teremtéstörténet a kánaáni népek bálványokkal teli istenképével szemben megfogalmazza azt, hogy minden Isten teremtménye.

– Az éden története arról szól, hogy Isten barátságába fogadta az embert. Már a 2. fejezetből kiderül, hogy az ember erkölcsi lény, életében Isten akaratát kell megvalósítania, hogy méltó legyen Isten barátságára. Az édenben van egy fa, a jó és rossz tudás fája, amely végül is az isteni mindentudás szimbóluma. Erről a fáról nem ehetnek az emberek. Ellenkező esetben meg kell halniuk. A halál itt nem elsősorban a biológiai halál, hanem az Istennel való kapcsolat elvesztése. Az ember számára Istennel való barátsága az élete, emberi méltósága. Ha a bűn révén engedetlené válik, igazában nem egy kertből, de Istennel való barátságából kerül ki, ami számára a halál. A biológiai halál tulajdonképpen ennek a képe.

– A 3. fejezet az ember bűnbeesését mondja el. Kiderül az is, hogy Isten nem mond le az emberről, megváltót ígér számára. Már itt megjelenik az ősevangélium: az Asszony keresztény olvasatban Szűz Mária, ivadéka pedig Jézus Krisztus, aki az embert bűnbe vivő kígyónak a fejét, a Sátánt eltíporja, míg az az Ő sarkát mardossa.

– A további fejezetek a 11. fejezetig bemutatják, hogy az első emberpár bűne hogyan növekszik, válik egyre nagyobb mértékűvé.⁷

A halálban, ami az Isten nélküli ember számára végleges, már kimondatlanul is a kárhozat valóságát láthatjuk fölsejleni.

Szent Máté számára nagyon fontos volt Jézus tanítása. Ezért evangéliumában gyűjteményeket állít össze Jézus tanításából. Az 5–7. fejezetek összefoglaló címe: „A hegyi beszéd”. A 13. fejezet az Isten országáról szóló példabeszédeket gyűjti össze. A 18. fejezet az Egyházban való élet fontos mozzanatait foglalja össze. Ebben a következőket olvassuk: „Ha kezéd vagy lábad bűnre visz, vágd le és dobd el magadtól! Jobb neked csonkán vagy sántán bemenned

7 Ter 1–11

az életre, mint ha két kézzel vagy két lábbal az örök tűzre vetnek. Ha pedig a szemed bűnre visz, vájd ki és dobd el magadtól! Jobb neked fél szemmel bemenned az életre, mint ha két szemmel a gyehenna tűzére vetnek”.⁸ Jézus ezekkel a szavakkal bizonyára nem öncsonkításra buzdít. Nem álltak rendelkezésre beszédek rögzítő berendezések. Úgy kellett beszélnie, hogy szavai úgy beleragadjanak az emberek emlékezetébe, ahogy a szamár szőrébe beleragad a bogáncs. Ezért beszélt példázatokban, ezért használt sokszor megdöbentő képeket, hasonlatokat, mint itt is. Érdemes azt tudatosítanunk, hogy mindezek a kijelentések nem ténymegállapító, nem informatív nyelvet használnak. Ezek olyan szövegek, amelyek elsősorban inteni és figyelmeztetni akarnak. Mi több, el akarnak rettenteni. Szét akarják verni az emberi közömbösség jégpáncélját. Azért az megdöbentő lehet, hogy az a Jézus, aki még a maga életét sem kímélte, hogy az embert megmentse, nem tartózkodott attól, hogy világosan mint vitathatatlan valóságról beszéljen a kárhozatról. Ha meggondoljuk, mi sokszor mennyire félünk attól, hogy olyasmit mondjunk az ígéhirdetésben, ami az emberek számára nem szimpatikus (pl. ítélet, büntetés, pokol, kárhozat), nehogy megbotránkoztassuk őket, és ennek következtében elutasítsák teljes mondanivalónkat, akkor a jó Jézusnak ez a világos beszéde a kárhozat lehetséges tényéről valóban megdöbenthet minket.

A fenti szöveghez nagyon közel áll a következő is: „A szűk kapun menjetek be! Mert tágas a kapu és széles az út, amelyik a kárhozatba visz, és sokan vannak, akik azon járnak. Milyen szűk a kapu és keskeny az út, amelyik az életre visz, és kevesen vannak, akik megtalálják”.⁹ Figyelemre méltó a következő is:

„Ha azt gondoljuk, hogy egy ilyen szöveg egyes-egyedül arra való, hogy a pokol létezését bizonyítsa, helytelenül olvastuk: sokkal inkább arra akar indítani, hogy vállaljuk azt a roppant felelősséget, amely Isten országának beköszöntével Jézus követőire hárul. Isten országa élet-halál kérdés. Tétje a minden vagy a semmi. Az ember az Isten országával beköszöntő szabadságot vagy Isten ügyére fordítja, vagy visszaél vele, és Isten ellen használja fel. Itt is, akárcsak a Biblia számos, a fentivel összevethető szövegével a felelősségérzet elmélyítése a cél”.¹⁰

A szegény Lázárról szóló példabeszéddel¹¹ kapcsolatban több kérdést is felvethetünk. A gazdag, aki jólétben élt, és nem törődött a kapuja előtt fetregő

8 Mt 18,8–9

9 Mt 7,13–14

10 GERHARD LOHFINK, *Végül a semmi?* Pannonhalma 2020.

11 Lk 16,19–31

koldussal, elkárhozott, a meghalt koldus viszont üdvözült. Amikor az előbbi meglátta őt, azt kérte, hogy jöjjön, és húsítse vízzel a nyelvét, mert gyötrődik a lángokban. A válasz ez volt: „Jusson eszedbe, hogy te megkaptad javaidat életedben, éppen úgy, mint Lázár a rosszat! Ő most itt vigasztalódik, te pedig gyötrődöl”. Elég ok a kárhozatra, hogy valaki gazdag, és elég ok az üdvösségre, ha valaki szegény? Nyilván nem. Aztán a következő mondatban arról van szó, hogy az üdvözülteket a kárhozottaktól nagy szakadék választja el, hogy aki innen át akarna menni oda, és viszont, az ne tudjon. Ki lenne az az örült, aki üdvözülteként át akarna menni a kárhozottak közé? Ekkor arra kéri Ábrahámot, küldje el Lázárt a testvéreihez, hogy figyelmeztesse őket, nehogy azok is ide kerüljenek. A válasz ismét elutasító: a testvéreinek ott van Mózes és ott vannak a próféták, higgyenek nekik. Ha nekik nem hisznek, akkor sem fognak hinni, ha valaki a holtak közül megy hozzájuk. A szentírásstudósoknak az a véleményük, hogy ez a példabeszéd a túlvilágról való népies elképzelés terméke, amit Jézus felhasznált, de nem azért, hogy a túlvilágról beszéljen, hanem azért, hogy megfogalmazza az ember üdvösségének lehetséges útját, illetve azt, hogy ha valaki elkötelezetten hitetlen, akkor sem fog változni, ha valaki a holtak közül feltámadva kerül vele kapcsolatba. Ebben Jézus valószínűleg azt fogalmazza meg, hogy az Ő feltámadását sem fogják sokan elhinni.

A negyedik részletet tekinthetjük az előbbi folytatásának. Az utolsó ítéletről¹² szól. Az ítélet indoka az egyeseknek Jézushoz való viszonya. Azért mondja egy részüket áldottnak, mert Jézus éhezett és adott neki enni, szomjazott és megittatták, ruhátlan volt és felöltöztették, beteg volt és meglátogatták, börtönben volt és eljöttek hozzá. Ezek csodálkozva jegyzik meg, hogy soha nem látták őt ilyen szükséghelyzetekben. Mire Jézus válasza: „Amit egynek legkisebb testvéreim közül is tettetek, nekem tettétek”. A kárhozottaknak azt veti szemére, hogy amit nem tettek meg szükségben levő legkisebb testvéreinek, azt neki nem tették. Az utolsó mondat így hangzik: „Ezek az örök büntetésre mennek, az igazak pedig az örök életre”. Ez a súlyos mondat végül is azt mondja ki, hogy véletlenül nem lehet elkárhozni. A szeretet megbánás nélküli, folyamatos megtagadása a kárhozat. Az ember szeretetre van teremtve. A szeretet nélkül élő emberre nem kiróják a kárhozatot, hanem ez a mi voltának, mentalitásának állapota már ebben a világban is, és következménye a halála után.

12 Mt 25,31–46

Nyilvános működése idején a farizeusok többször is arról faggatják Jézust, hogy szerinte melyik a legfontosabb törvény. Ők ugyanis a babiloni fogság után, amelynek oka tudvalevőleg a zsidóságnak az Isten velük kötött szövetségével szembeni hűtlensége volt, megfogalmaztak 636 parancsot azzal a céllal, hogy ezek megtartása révén elkerülhessék a babiloni fogsághoz hasonló nemzeti katasztrófákat. Természetesen egyes farizeusok más-más parancsot tartottak a legfőbbnek. Amikor Jézust a legfőbb parancsról faggatták, akkor a háttérben az is ott volt, hogy hátha olyasmit mond, amibe beleköthetnek. Jézus számára egyetlen követelmény létezett, az isten- és emberszeretet. Ebben a példázatban is ez áll a középpontban. Amikor a Fiúisten Jézusban emberré lett, minden ember testvérévé lett. Ezért minden jó és minden rossz, amit az emberekkel, testvéreivel szemben tettek, illetve elkövettek, Őt is érintette. Mivel az üdvösség a Vele való személyes kapcsolat, ez is és a kárhozat is az embereken, testvéreim keresztül Vele szemben elkövetett jó és rossz tetteken múlik. Jézus nyilvános működése alatt a legfőbb parancsot így fogalmazta meg: „Halljad Izrael: az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr. Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből, és minden erődből. (Ez az első parancs). A második így szól: Szeresd felebarátodat, mint önmagadat. Ezeknél nagyobb parancs nincsen”.¹³ Nem sokkal halála előtt azonban már másképp fogalmaz: „Ez az én parancsolatom: szeressétek egymást azzal a szeretettel, amellyel én szerettelek benneteket”.¹⁴ Ettől kezdve a szeretet motívuma nem az önmagát szerető ember, hanem Jézus. A szeretet motívuma és mértéke Jézusnak a tanítványai, illetve minden ember iránti önfeláldozó szeretete.

E szövegek nyomán talán megfogalmazhatjuk az elkárkozás indokát: az kárhozik el, aki önmagát istenítve, bálványozva, szabadságának teljes birto­kában hitetlenül elutasítja Istent, az emberekkel szemben súlyos mulasztásokkal vagy ártással vétkezik, és élete végéig megmarad ebben az állapotban, nem tart bűnbánatot.

A továbbiakban szembesülünk azzal, ahogy a kárhozat valósága előkerül az Egyház igehirdetésében, hitoktatásában, hitének hivatalos megfogalmazásaiban.

¹³ Mk 12,29–31

¹⁴ Jn 15,12

4. A Katolikus Egyház Katekizmusa¹⁵

A halál véget vet az ember életének, ami eddig nyitott volt a Krisztusban megjelent isteni kegyelem befogadására vagy elutasítására. Az Újszövetség főképpen a Krisztussal való végső találkozás szempontjából beszél az ítéletről az Ő második eljövételéhez kapcsolódva, de több alkalommal is állítja minden egyes ember halála után a közvetlen jutalmat cselekedetei és hite szerint. A szegény Lázár példabeszéde, Krisztus szava a kereszten a jobb latorhoz, valamint az Újszövetség más szövegei szintén beszélnek a lélek végső sorsáról, ami különböző lehet egyiknek és másiknak.

Halhatatlan lelkében minden ember megkapja saját örök jutalmát mindjárt halála után egy *különítéletben*. Ez a különítélet életét Krisztushoz méri: akár tisztuláson keresztül, akár hogy közvetlenül belépjen az ég boldogságába, akár hogy önmagát örökre kárhozatra vesse.

Istennel nem egyesülhetünk, ha nem döntünk szabadon amellet, hogy Őt szeretjük. De nem szerethetjük Istent, ha súlyosan vétkezünk akár ellene, akár felebarátunk vagy önmagunk ellen. „Aki nem szeret, az a halálban marad. Mindaz, aki gyűlöli testvérét, gyilkos: azt pedig tudjátok, hogy a gyilkosnak nincs örök élete.”¹⁶ Urunk figyelmeztet bennünket, hogy el leszünk választva tőle, ha elmulasztunk segíteni a szegények és kicsinyek súlyos szükségében, akik az Ő testvérei. Ha halálos bűnben halunk meg anélkül, hogy azt megbántuk vagy Isten irgalmas szeretetét befogadtuk volna, akkor tőle örökre elválasztva maradunk saját szabad választásunk révén. Isten és az üdvözültek közösségéből történő kirekesztődés, önmagunk kizárása az, amit a „kárhozat” és a „pokol” szavak jelölnek.

Jézus gyakran beszél a „gehennáról”,¹⁷ „a tűzről, ami nem alszik ki”, s ami azoknak van fönntartva, akik életük végéig elutasítják a hitet és a megtérést, s ahol egyszersmind elveszhet a test is és a lélek is. Jézus súlyos szavakkal hirdeti, hogy Ő „elküldi angyalait, azok összeszednek országában minden gonosztettet és gonoszttevőt, és tüzes kemencébe vetik őket”,¹⁸ és hogy Ő fogja kihirdetni az ítéletet: „Távozzatok tőlem, átkozottak, az örök tűzre”.¹⁹

¹⁵ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 1994.

¹⁶ 1Jn 3,15

¹⁷ Héber *gé-hinnom*, görög *gehenna*: völgy Jeruzsálemtől délre. Időtlen idők óta megátkozott hely, ahol emberáldozatokat mutattak be. Itt égették el a hullákat és a rothadó szemetet. Ez a történeti háttére a metaforának: a tűzzel való büntetés helye, eszkatologikus büntetés.

¹⁸ Mt 13,41–42

¹⁹ Mt 25,41. Egyedül Isten ismeri szabadságunk korlátait, és így a felelősségünk mértékét. Amit

Az Egyház tanítása állítja a kárhozat létét és örök voltát. Azok lelkei, akik halálos bűn állapotában halnak meg, a halál után azonnal a kárhozatba jutnak, ahol a kárhozat büntetéseit szenvedik, „az örök tüzet”. A kárhozat lényegi büntetése az Istentől való örök elszakadásban áll, pedig az ember egyedül Őbenne képes megtalálni az életet és a boldogságot, amiért teremtetett és amire vágyakozik.

A Szentírás állításai és az Egyház tanításai a kárhozatot illetően megannyi *felszólítás a felelősségre*, amellyel az embernek használnia kell a szabadságát örök sorsa érdekében. Ugyanakkor ezek *sürgető felszólítások is a megtérésre*.

Mivel pedig nem tudjuk sem a napot sem az órát, az Úr intelme szerint állandóan virrasztanunk kell, hogy amikor befejezzük földi életünk egyetlen futamát, érdemesek legyünk Ővele együtt belépni a menyegzőre és az áldottak közé kerülni, és ne kelljen – mint haszontalan és lusta szolgálknak – az örök tüzre távoznunk, a külső sötétségre, ahol sírás és fogcsikorgatás lesz.

Isten nem rendel senkit sem eleve a kárhozatra, ahhoz az Istentől való tudatos elfordulás kell, és az abban végsőkig megmaradás. Az Egyház az eucharisztikus liturgiában és hívei mindennapi imáiban kéri Isten irgalmát, aki „nem kívánja senkinek a vesztét, hanem hogy mindenki bűnbánatra térjen”.²⁰

„Kérünk Istenünk, fogadd megengesztelődve ezt az áldozati adományt tőlünk, szolgálóidtól és házad egész népétől. Irányítsd a te békédben életünk napjait, ments meg minket az örök kárhozattól, és végy fel választottaid körébe”.²¹

5. A holland katekizmus²²

A holland püspökök a II. Vatikáni Zsinat után adták ki ezzel a címmel a katolikus hit bemutatását. A könyv a köztudatban úgy szerepel, mint a katolikus hit legkorszerűbb megfogalmazása. Az alábbiakban a kárhozatról szóló gondolatait közlöm.

szabadságunkban nem tudtunk átélni, azért felelősek sem vagyunk. Ezért nem tudhatjuk, hogy ki kárhozott el. Az Egyház szenteket avat, de senkivel kapcsolatban nem állítja, hogy az illető elkárhozott, még Júdással kapcsolatban sem, jóllehet Jézus Krisztus a „kárhozat fiának” nevezi őt. Persze, lehet, hogy ez a kifejezés az ő földi életének szomorú végére vonatkozott.

²⁰ 2Pt 3,9

²¹ I. Római misekánon.

²² *Die nieuwe katechismus*, Hilversum – Antwerpen 1966. A magyar kiadás: *Új katekizmus*, Újvidék 1988.

Jézus nem zárta ki azt a lehetőséget, hogy valaki az örök ítéletben részesüljön. A Bibliában örök büntetésről olvasunk.²³ Ezt félre is lehet érteni, mintha az elítéltre valamilyen katasztrófa vagy igazságtalanság szakadt volna, amint a földön néha megtörténik. Sokkal világosabb képet nyerünk, ha ugyanezt az igazságot az „örökös bűn” kifejezéssel illetjük. A rideg megátalkodottság állapota véglegessé vált. Aki elkárhozott, érzéketlen Isten szeretetére, Krisztus és a közösség iránti jóságra. Pedig az ember ennek befogadására van teremtve. Teljes romlottságnak az minősül, ha a bűn eljutott végleges kifejezésére. Az ember végérvényesen bezárkózott önmagába, nincs többé kapcsolata sem Istennel, sem emberrel. Ez a büntetés a „második halál”.²⁴ Az Írás iszonyú szavakat használ: sötétség, fogak csikorgatása, tűz. Mindezt nem szó szerint kell értenünk, de találó képet ad annak az embernek a kétségbeeséséről, aki elvesztette élete célját és értelmét.

Néha azt gondoljuk, hogy a pokol létezését lehetetlen összeegyeztetni az isteni szeretettel. Pedig épp azok hittek benne, akiket a legmélyebben hatott át Isten szeretete. Mindenekelőtt maga Jézus. Arról nem beszélt, hogy a kárhozat hány embert érint, de mikor azt kérdezték, hogy sokan vannak-e az elveszettek, ünnepélyes szavakkal szólította fel hallgatóit, hogy válasszák az életre vezető utat. Ebből mindannyiunknak le kell vonnunk a következtetést. Krisztus figyelmeztetéséért külön hálások lehetünk. A szentek is hittek a pokol létében, és szerintük sem mondott ellent Isten szeretetének.

Isten szeretetének gyengéd melege a lelkiismeret-furdalás, és a keserű lázadás tüzévé válik azok számára, akik megátalkodnak a bűnben. A középkori székesegyházakban az utolsó ítélet ábrázolásain az ítéletet mondó Jézus mindig öt sebének mutatja, mintha azt mondaná: „Lásd, mit tettem, hát tehettem volna többet?”

Lisieux-i Szent Teréz úgyszintén Isten igazságosságában kereste a feleletet. Senki sincs a pokolban, akinek nem ott a helye. Az ember tudatosan és szándékosan juttatja magát oda. Kerülnünk kell tehát, hogy illetéktelenül vélekedjünk olyasvalamiről, amit nem értünk. Ne alkossunk magunknak isten-képet. Higgyünk Istenben úgy, ahogy Őt nekünk Jézus kinyilatkoztatta. Jézusban az Atya szeretetének legmagasabb rendű kifejezését látjuk, de ilyen szavakat is hallunk ajkáról: „Ne féljete azoktól, akik megölik a testet, de a lelket nem tudják megölni. Inkább attól féljete, aki a lelket meg a testet is a pokolba taszíthatja”.²⁵

23 Mt 25,46

24 Jel 20,14. Felhívom a figyelmet a 6. lábjegyzettel kapcsolatban megfogalmazottakra!

25 Mt 10,28

A kárhozatról szóló tanítást nem kell elhallgatnunk a gyermekek előtt. De helytelen volna, ha fenyegetésként használnánk, mintha mindenért azonnal a pokolba kerülhetnének. Jézus figyelmeztetése a felnőttekre vonatkozik, akik megkeményítették szívüket a rosszban. Ezzel csak egy célja volt: a megváltásunk. Arra szólít fel, hogy rettenjünk vissza a rossztól, és arra vágyjunk, ami az embert jóvá teszi. Bízunk Őbenne, mert Ő az élethez vezető út!

6. Felnőtt német katolikusok katekizmusa²⁶

A pokollal kapcsolatos hitbeli meggyőződés sokak számára problematikus. Azt gondolják, hogy eléggé pokol a jelen élet. Azt mondják *Jean-Paul Sartre* után, hogy a pokol a többiek, de sokszor mi magunk vagyunk magunk számára a pokol. Beszélnek a háború, Auschwitz és Vietnám pokláról, Hiroshima és Nagaszaki rettenetéről. De fölvetik azt a kérdést is, hogy lehet-e olyan jó Istenre gondolni, aki a pokol örök kínjait akarja? Hogyan lehet az evangélium felszabadító üzenetével összebékíteni azokat a pokolról szóló prédikációkat, amik félelmet és szorongást keltenek? Nem jelenti-e a pokol örök büntetéséről való meggyőződés azt, hogy feladjuk a minden emberrel való szolidaritásukat?

Az *Egyház tanításának*, amely kifejezetten védi a pokol büntetésének örök voltát, jó és szilárd biblikus alapja van. Az Egyház ismételten elítélte *Órigenész* abbéli nézetét, hogy az idők végén az egész teremtés megújul a tökéletes boldogság állapotára, beleértve ebbe a bűnösöket, a démonokat és az elkárhozottakat is. Görögül ezt mondják *apokatasztaszisz*-nak. De kérdés, hogy hogyan őrződik meg az emberi szabadság és az ember méltósága, ha Isten minden embert be akar fogadni a maga országába, még azokat is, akik véglegesen ellene döntöttek. Éppen az a tény, hogy nem számolhatunk a mindenkit és mindent érintő kiengesztelődésre, belevizsi az életbe történelmi felállásunk drámáját és komolyságát.

Természetesen helyesen kell érteni a Szentírásnak a pokol örökkévalóságáról szóló kijelentéseit. Igazában ezekkel kapcsolatban intelmet tartalmazó kijelentésekről beszélhetünk, ezeknek figyelmeztető és a végső döntést követelő funkciójuk van. A bűnösöknek szemé elé kell állítaniuk a tetteik következményeit, nem azért, hogy büntetést szenvedjenek, hanem hogy megtérjenek, és ráataljanak az örök életre. Ezért sem a Szentírásban, sem az Egyház hité-

²⁶ *Katolischer Erwachsenen Katechismus*, München 1985.

nek áthagyományozásában nincsen szó egyáltalán olyan emberről, akiről határozottan kijelentést nyert, hogy ténylegesen a pokolban van. Sokkal inkább a poklot valós lehetőségnek kell tartanunk, amelyhez hozzájárul a megtérésre és az életre szóló ajánlat. Így értve a pokol valóságának az emberi szabadság méltóságára és komolyságára kell vezetnie, amelynek döntenie kell élet és halál között. Isten tiszteli az ember szabadságát, nem kényszeríti rá boldogító közösséget egyetlen emberre sem akarata ellenére. A Szentírásban kétségtelesen szó van olyan bűnökről, amelyet kizárnak Isten országából.²⁷ Élet és halál között életünkben kell döntenünk. A Szentírásban nincsen szó arról, hogy egy ember végső véglegességgel Isten ellen döntött, és ezzel végérvényesen elhibázta élete értelmét.

A *pokol lényegét* a Szentírás képekben mondja ki. Amikor mindenekelőtt a pokolban levő tűzről van szó, akkor ezt nem kegyetlen realitásban kell értenünk; hasonlóképpen nem szabad szadisztikus kínzásokra gondolnunk. Ugyanakkor viszont nem maradunk hűségesekek a Szentírás kijelentéséhez, ha tisztán szellemi értelmet tulajdonítunk neki. A képekben ennél mélyebb valóság kerül kimondásra. Itt szó van arról az elemésztő tűzről, ami Isten maga a gonosszal, a hazugsággal, a gyűlölettel és a hatalom erőszakosságával szemben. Ahogy a menny a mindörökre elnyert Isten, úgy a pokol a mindörökre elvesztett Isten. A pokol lényege tehát az Istennel való közösségből való kizárás kinek-kinek saját bűne következtében. Mivel pedig Isten az ember élete értelmének egyetlen beteljesülése, a pokol jelenti a végső értelmetlenség megtapasztalását és fájdalmát és az ember végső elveszettsége fölötti kétségbeesést.

7. Részlet bencés növendékek dogmatika jegyzetéből²⁸

Az örök kárhozat gondolata föltétlenül benne van Jézus tanításában és az apostolok írásaiban. A kárhozat létéről²⁹ és büntetésének örökkévalóságáról³⁰ szóló dogma szilárdan bibliai alapon nyugszik. A kárhozat az emberi élet céljának elvesztése. Az ember számára egyetlen cél lehetséges, a természetfölötti: az isteni életben való részesedés. Aki ezt a célt nem éri el, nem valami

27 Például 1Kor 6,9–10; Gal 5,20–21; Ef 5,5; Jel 21,8.

28 NYIREDY MAURUS, *Jézus Krisztus a Kezdet és a Vég. A katolikus dogmatika súlypontjai*, Budapest 2020.

29 Vö. DS 72; 76; 80I; 858; 135I.

30 Vö. DS 41I.

mellékes, külsődleges ajándékot veszít el, hanem egyáltalán nem jut célhoz. A kárhozat az erkölcsi rend szankciója és a halálos bűn büntetése. A tárgyi rend felforgatása lenne, ha a teremtmény büntetlenül lázadhatna Teremtője ellen és keseríthetné embertársai életét. A Szentírás az örök kárhozatot mindig a tudatos gonoszsággal hozza kapcsolatba, amelyben benne van a megátalkodottság, vagyis ahol az ember egész személyes szabadságával a rossz mellett döntött, és nem is hajlandó felülvizsgálni álláspontját. A motívum legtöbbször a gőg. Vagyis nincsen „véletlen” elkárkozás, és az örök büntetést nem lehet tragédiának nevezni, mert a bűn a felismert rossznak a jó elé való helyezése. A megátalkodottságban benne van az elhatározás, hogy a teremtmény a maga ura akar lenni, senkinek nem tartozik felelősséggel, és nem akar más boldogságot, mint amit maga megszerez magának.

A kárhozat örök. A teológusok különféle szempontokkal valamilyen oldalról megvilágítják ennek misztériumát, de teljes magyarázatot nem adhatnak. Biztos, hogy az igazságos Isten nem lelheti kedvét abban, hogy hatalmát mértéktelen büntetés kiszabásával mutogassa. Őt nem vezeti a bosszú, mert nem félti létét és dicsőségét teremtményeitől. A súlyos bűn Isten végtelen fölségének a megsértése, azért az igazságosság követeli, hogy valamilyen szempontból végtelen büntetést kapjon. A teremtmény azonban a végtelen intenzitást nem viselheti el, azért kell, hogy büntetése tartamában legyen végtelen. A megátalkodottság abban áll, hogy a teremtmény egész egyéniségét beleviszi elhatározásába, egész valóságával beleáll az Istennel szembeni magatartásba, s ez az akarati döntés létének struktúráját is meghatározza. Nem képes arra, hogy felülvizsgálja döntését, vagy nem is akarja, ezért állapota végleges. A megtéréshez kegyelemre volna szüksége, azt pedig már nem kap, hiszen teljesen visszautasította Isten szeretetét, azonkívül Isten a megigazulás kegyelmét csak a földi élet tartamára ígérte meg.

Isten a teremtmény fölötti uralmát csak örök büntetéssel mutathatja meg. Ha végül is megkegyelmezne neki vagy megsemmisítené, akkor teremtménye az utolsó percig mondhatná, hogy nem tudta őt meghajlítani, vagyis személyes elhatározása erősebb, mint léte. Ennek ellenére Isten nem úgy tekint az elkárhozottakra, mint ellenségeire. Tulajdonképpen az elkárhozottak is Isten dicsőségét hirdetik. Megaláztatásuk forrása éppen az, hogy akaratukon kívül, pusztán létükkel hirdetik Isten hatalmát és sérthetetlenségét. Ez a maguk akarta szembenállás adja meg a magyarázatot arra, hogy miért viseli el az irgalmas Isten sorsukat. Ő annyira tiszteltben tartja teremtményei szabadságát, hogy annak végső következményét is elfogadja.

A kárhozat mibenlétét vizsgálva az egyházi hagyomány kettős büntetésről beszél. 1/ Az örök életből való kizárás (*poena damni*); 2/ Valamilyen érzékelhető szenvedés (*poena sensus*).

Az örök életből való kizáráshoz: itt nemcsak egy felajánlott jónak az elvesztéséről van szó, hanem a célhoz érésnek, a hazatalálásnak a megghiúsulásáról. Mivel a kárhozat az élet céljának a megghiúsulása, azért a kielégületlenség jelentkezik mind az értelem, mind az akarat területén. Az értelem rendeltetése az igazság megismerése. Az ember nem tud lemondani ennek a váagnak a kielégítéséről. A kárhozat viszont éppen ezt teszi lehetetlenné. Szellemi képessége révén képes volna befogadni a határtalan igazságot, de nem kaphatja meg. Amit viszont a földön megszerzett, nem elégíti ki, hiszen a halállal megszűnik a véges javak birtoklásának és az állandó töltekezésnek az ideje, a tapasztalati világ elveszíti jelentőségét. Az akarat vonalán hasonló a helyzet. Szeretnénk bírni mindent, amit értéknek tartunk. A földön soha nem mondhatjuk, hogy kívánságaink beteltek. Az állandó vágy a boldogságra és a szeretetre azt igazolja, hogy csak a végtelen jó tölthetné ki képességeinket. Viszont a kárhozat minden értéknek és szeretetnek az elvesztése. Egyúttal olyan belső ellentmondás, hogy bármennyire is kielégítetlen valaki, Isten végtelen jóságától gyűlölettel fordul el. Így az örök cél elvesztése egyúttal saját lényének elvesztése is. Nem találhat magára, mert nincs igazi tevékenysége. A személy ugyanis tevékenysége által fejezi ki magát. Az alkotás gyarapítja öntudatát, a személyekkel való kapcsolat kifejezést ad méltóságának. Ahol viszont nincs cél, remény és szeretet, ott ez a tevékenység hiányzik.

Az érzékelhető szenvedéshez: a hagyomány abból indul ki, hogy a Szentírás a kárhozatot legtöbbször örök tűznek nevezi. Az érzékelhető kín által fejeződik ki az állapot büntetés mivolta. *Michael Schmaus* szerint a Szentírásban a tűz a fény és a csillogás révén gyakran Isten dicsőségének a jelképe, az okozott fájdalom révén pedig az ítéletnek. Így Isten lehet „emésztő tűz”³¹ is. Közelsége az üdvözültek részére lehet a szeretet melege, a kárhozottak számára pedig a félelmetes hatalom bénító ereje. Maga a teremtett világ, a puszta természet is lehet ridegsége, unalmassága, a hozzá kapcsolódó lelkiismeret-furdalás miatt a büntetés eszköze. Már ez is mutatja, hogy a kárhozatot nem lehet úgy felfogni, mint kínzókamrát. *Boros László* szerint a pokol nem olyan valami, amit Isten utólag, megtorlásképpen ró az emberre. Ott nincs semmi nagy, kimagasló, égető vagy fojtogató dolog. A pokol egyszerűen maga

31 Zsid 12,29

az ember, úgy ahogy van, magára maradva saját erejével, képességeivel és élményeivel. Olyan embernek a létmódja, aki azt hitte, hogy elég önmagának, és ezzel egy örökkévalóságon át meg kell elégednie. Nem bírhat többet, nem vágyhat többre, mint saját magára. A pokol tehát nem fenyegetés, hanem kicsinységünk teljes átélése, sőt remény híján kicsinységünket azonosítanunk kell önmagunkkal. Isten túl nagy ahhoz, hogy bárkit is kárhoztasson. Mindenki úgy éli át a hazatalálást és a teljesség hiányát, ahogy bűneivel elfordult az élet forrásától, Istentől. A büntetés itt is személyes és egyéni. Az egyéni bűnök egyéni módon kapják meg büntetésüket, de nem úgy, mint kívülről jövő kínzást, hanem úgy, mint a személyiségében fennálló hiányt és ellentmondást. A kinyilatkoztatás szellemének tartozunk azzal a megjegyzéssel, hogy a figyelmeztetés komoly, de Isten nem fenyegetéssel akar üdvözíteni. A kinyilatkoztatás annyiban szól a kárhozatról, amennyiben az teljessé teszi az Isten hatalmáról, szentségéről és igazságosságáról alkotott képet.

8. Összefoglalás

A kárhozattal kapcsolatos gondolataink nem taszíthatnak minket reménytelenségbe. A Szentírás istenképe, legfőképpen Jézus Krisztus története számunkra az igazi boldogság ígérete. Isten nem azért vállalta a teremtés és benne az ember teremtésének kockázatát, hogy hagyja értelmetlenségbe, végső soron pusztulásba süllyedni az embert és a világot. Isten Szeretet, ezért az élet Istene. A bennünk élő igények és vágyak arról beszélnek, hogy szabadok vagyunk Istenre, szabadok vagyunk az Életre, szabadok vagyunk a Boldogságra. Szent Pál apostolnál olvassuk: Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság ismeretére”.³² Ez a mondat számunkra azt a döntő szentírási igazságot jelenti, hogy Isten üdvözítő akarata egyetemes. Ennek az üdvözítő akaratnak egyetlen feltétele van, mégpedig az, hogy erre az üdvözítő akaratra mi emberek igent mondjunk, mi magunk is akarjuk az üdvösséget, ami nem más, mint örök együttlét Istennel, boldog létezés Istenségben, az élet teljességében. Hogy ez megvalósulhasson, az életet és a világot úgy kell látnunk, és vele úgy kell élnünk, hogy utunkon el ne tévedjünk. Az érzékelhető világ könnyen elcsábíthat, tévútra vezethet bennünket. Egyszer láttam egy templomi plakátot, ami azt akarta bemutatni, hogy mi minden van, ami megakadályoz bennünket abban, hogy a Végtelenre figyeljünk, Is-

32 1Tim 2,4

tennel kapcsolatba kerülünk. Az ember lehet túl fiatal ahhoz, hogy Istenre gondoljon. A játék, a világ szépsége még nagyobb vonzerő, mint hogy az ember a játék Ajándékozóját is észrevegye. De az is lehet, hogy túl boldog ahhoz, hogy Istenre gondoljon. Szerelmének szeme ragyogásában nem tudja észrevenni az Örök Szeretet ragyogását. Aztán az is előfordulhat, hogy túl elfoglalt. Számlái és statisztikái elborítják az egyetlen nagy Ügy valóságát. Technikája annyira magabiztossá is teheti, hogy azt gondolhatja, ő mindenre képes, elég önmagának. De az élet gondjai, fáradtsága is elfüggönyözheti a távlatokat, azt, hogy tudjunk e világon túl is látni, annak a kérdésnek a tudatában, hogy mi is az egész értelme. És halálunk időpontjának kiszámíthatatlansága, váratlansága annyira felkészületlenül érhet minket, hogy akkor már túl késő Istenre gondolni.

A lélek praeternaturalis állapota Szent Tamásnál

TARTALOM: 1. Test és lélek egysége; 2. A különvált lélek kérdése; 3. A test megdicsőülése; 4. A világ jövője.

I. Test és lélek egysége

A test rehabilitálása szempontjából igen jelentős Aquinói tanítása *test és lélek radikális egységéről*. Ez az arisztotelészi örökség fontos része számára. Ennek előzménye mindkettejüknél materia és forma elválaszthatatlan egysége, amely érvényes minden testi létezőre. Ez az *arisztotelészi-tomista hülemorfizmus*.¹ A két összetevő közül, tudjuk, a *morphé*, a forma a mérvadó, a lényeket hordozó. Aquinói fontos tétele: „forma substantialis unitur immediate materiae” („a lényegadó forma közvetlenül egyesül az anyaggal”).² Már az általában vett anyag-forma kettősség vonalán is hangsúlyozza: „non est possibile plures formas substantiales simul esse in eodem corpore” („ugyanabban a testben nem létezhet egyszerre több forma”).³

Az „egyetlen forma” elvét Tamás kiterjeszti az emberre is. Ez az *egyetlen lényegadó elv*: a lélek. Eszerint nem teljes szubsztancia (csak substantia incompleta) a két oldal: „ex anima rationali et corpore potest fieri unum compositum” („az értelmes lélek és a test egyetlen egységet alkot”).⁴ Test és lélek potentia és actus viszonyában áll: „ad unionem animae et corporis requiritur proportio eorum, sicut actus et potentiae, non autem alia” („a lélek és a test

1 Egészen új tartalmat ad a forma-elvnek a modern fizika is. Így pl. Balogh Sándor – Einstein nyomán – bevezeti a *morfogenetikus mező* fogalmát. Ez a mező határozza meg nemcsak az atomok, kristályok mozgását, hanem a sejtek működését, vagy pl. a megtermékenyített petesejt fejlődéssorát is. Képes reagálni konkrét, helyi biokémiai jelekre, ami további morfológikus struktúrák vagy szervek kialakulásához vezet. Vö. BALOGH SÁNDOR, *Einstein tér/mező kérdésének megoldása (Egy új világgép alapjai)*, (Magyarságtudományi füzetek 27.), kisenciklopédia, Budapest 2016.

2 S.Th. III^a q.76, 6, 7, c; Veritate q. 13, 4, 4^m, Anima 2, lect. 1, me^o és másutt.

3 S.Th. I^a q.76, 3, c, Anima 2, lect. 1, me^o és másutt.

4 Sent. 2, d. 1, q. 2, c, Spiritu. 2, 5^m.

egységéhez olyan viszonyra van szükség, mint amilyen az aktus és potencia viszonya, nem pedig bármi más”).⁵ Kettejük közül itt is a forma-elv a mérvadó: „anima unitur corpori, ut forma, et ut motor” („a lélek úgy társul a testhez, mint forma és mint mozgató erő”).⁶

Fontos különbségtétel azonban, hogy míg az anyagi dolgok, sőt az állatok forma-elve is még az anyagi világ része, az ember formaadó elve, a lélek, a tudat, nem-anyagi: „anima rationalis immortalis” („az értelmes lélek halhatatlan”),⁷ „incompactibilis” („romolhatatlan”).⁸ Ha semmi mást nem tudnánk a világról, csak annyit: van anyag és van szellemi lélek, már ez is azt jelentené, hogy megdőlt a materializmus.⁹ Más szóval a lét nem egyenlő az anyaggal, de a teremtett lét maga is kétarcú már, amit még megtetéz az isteni lét végtelenje.

NB. Test és lélek egységét korunkban a *transzcendentális filozófia* viszi tovább. Ennek fényében test és lélek tökéletes egységbe olvadhat, anyag és szellem közös magánvalóban egyesül. Az emberben a testi mindenestül lelkivé és a lelki mindenestül testi jelenséggé válik. A két szféra között, minden ellentétes tulajdonságuk ellenére, egymásra utaltság van. Ez az egység azért lehetséges, mert a közös lét (*az esse commune*) két pólusát alkotják. Az anyag arra vágyik, hogy lelkivé változzon, és a szellem arra, hogy testivé. Az az átcsapás, amelyet a monista rendszerek esetén lehetetlennek ítélünk, itt már lehetséges, mert mindkét pólus a léten belül van. Mint Karl Rahner mondja, a test nem szellem-idegen (*Geistfremd*) és a lélek nem anyagidegen (*Materiefremd*), hanem egész valójával a másik felé tárulkozik (*Geistfreund*, illetve *Materiefreund*).¹⁰

De ugyanehhez a test-lélek egységhez most a *kérdés másik oldala felől* közelítünk. Nem vagyunk angyalok, nem vagyunk „tiszt szellemek”, hanem a test is lényegi része az embernek, vallja Aquinói is. Nos, test és lélek egysége semmiképp sem jelenti a lélek leminősítését, afféle testgyűlöletet, manicheus vagy gnosztikus módra. Ellenkezőleg, a test révén a lélek is gazdagodik: „anima unitur corpori, ut ipsa perficiatur” („a lélek azért egyesül a testtel, hogy maga is tökéletesebb legyen”).¹¹

5 Sent. 2, d, 1, q. 2, 4, 3^m.

6 S.Th. I^a q. 76, 1, o, Spiritu. 2, 3, 4, c.

7 S.Th. II-II^{ae} q. 164, 1, 2^m.

8 S.Th. Ia q. 61, 2, 3^m.

9 A lélek oldaláról jártam végig ugyanezt a kérdést: A fejlődés igazi hajtóereje a tudat. in <http://www.bbk.alfanet.eu/index.php> I. kötet, 114–120.

10 CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR, *A lét perújrafelvétele*, Budapest 2011, 150.

11 S.Th. I^a q. 51, 1, c, Anima 7, c, 8, c.

Ez a radikális egység oly erős, hogy akár azt is magába foglalhatja, amit a modern teológia így fejez ki: *nincs is „külön” testünk és lelkünk*, e két mozzanat csak két aspektus, emberi létünknek két oldala. „A test a lélek külsővé válása, a lélek a test belsővé válása” – mondja Nyíri Tamás.¹² Egészen más, új megközelítés is megjelenik a legújabb kor teológiájában a lélek és a test fogalmára vonatkozóan: a lélek „az Isten felé való kinyílás” eszköze, a test pedig a világba és az emberi közösségbe való ágyazottság hordozója, nem pedig metafizikai valóságok a görög bölcsélet értelmében.¹³ Még a modern angol nyelv is azt mondja: „everybody”, minden test, amikor „mindenkire”, minden személyre gondol.

Bár Aquinói nem jutott el eddig a felismerésig, az a lét-egység, amit antropológiája feltételez, nyitva hagyja az utat ebbe az irányba is.

2. A különvált lélek kérdése

Számos kérdést vet fel az *ember halál utáni sorsa* is. Mindenekelőtt: test és lélek radikális, szubsztanciális egysége alapján Szent Tamás teljességgel *kizárja a reinkarnáció lehetőségét*: „anima quae unitur uni corpori, nunquam potest uniri alteri corpori” („a lélek, amely egyesül egy testtel, soha nem léphet egységre más testtel”),¹⁴ vagy még egyértelműbben: „anima non transit in aliud corpus” („a lélek nem megy át másik testbe”).¹⁵

De a hiteles, ortodox keresztény felfogáson belül is felvetődik *a test további sorsának ügye*. Mint a skolasztika általában, a halált Szent Tamás is úgy tekinti, mint test és lélek különválását. Ennyiben a halált természetünk adta folyamatnak látja: „anima non est semper unita corpori, quia non potest esse semper bene compositum naturaliter” („A lélek nem marad örökre egyesítve a testtel, mert nem képes egyesülni azzal véglegesen természetétől fogva”).¹⁶

Magáénak vallja a korabeli felfogást is, hogy a halálban *azonnal eldőlni a lélek örök sorsa*: „anima separata statim habet statum immobilem” („a különvált lélek azonnal végérvényes állapotot nyer el”).¹⁷ A katolikus hagyományt visszhangozza: „anima statim post mortem vadit ad paradysum, vel purgato-

12 NYÍRI TAMÁS, *Antropológiai vázlatok*, Budapest 1972, 200.

13 VÖ. SCHNEIDER, TH., *A dogmatika kézikönyve*, Budapest 1997, 2. köt., 477.

14 Sent. 2, d. 17, q. 2, 2, c.

15 S.Th. II^a, c^o 44, 6^m.

16 S.Th. II^a, d. 8, 2, 2^m.

17 S.Th. III^a q. 59, 5, 1^m.

rium, vel infernum” („a lélek rögtön a halál után bejut a mennyországba, vagy a tisztulás helyére, vagy a pokolba”).¹⁸ Hozzá kell tennünk: külön is hangsúlyozza a *purgatorium* átmeneti jellegét: „existens in purgatorio adhuc est quasi viator” („aki a purgatóriumban van, még mintegy vándor”).¹⁹

NB. Sokan úgy vélik, az *ideig tartó szenvedés* a halálban (vagyis a tisztulás folyamata) épp abban áll, hogy a lélek még kötődik földi élete néhány mozzanatához, nem tud azonnal kinyílni Isten felé. Korábban ezt a tisztulást időegységekben mérték, ma sokkal inkább intenzitásában látjuk ezt.

Tamás lehetségesnek tartja a lelkek megjelenését, de csak „ad instructio-nem viventium, vigilando vel dominando”,²⁰ sőt a kárhozottak megjelenését is, akik az ördögökhöz hasonlóan kísértik a földön járókat.²¹ Mindezt azonban az üdvösség/kárhozat távlatába helyezi, ami kizárja a szellemek asztaltáncoltató és ijesztgető mutatványait.

A kérdés csak az: hogyan kell értékelnünk ezt az *anima separata* állapotot? Aquinói álláspontjának két oldala van. Mivel a lélek sorsa azonnal eldől, az üdvözültek azonnal átélik a „fruitió”-t, a boldogságuk kiteljesedését: „anima fruitur Deo sine corpore” („a lélek eltelik örömmel a test nélkül is”).²² Ez nem más, mint a „visio beatifica”, a boldogító Isten-látás.²³ Aquinói szerint a mennyei boldogság Isten lényegének szemlélete: „visio Dei per essentiam est tota essentia beatitudinis” („a boldogság egész lényege: látni Istent lényege szerint”).²⁴ A skolasztika ebben a „látásban” foglalja össze a Szent Pál-i tanítást: „Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről-színre” (1Kor 13,12).

A „damnati”, a *kárhozottak gyötrelme* viszont abban áll Tamás szerint, hogy nem láthatják meg Isten lényegét, és amint szembesülnek Krisztussal, rájuk telepszik a cél-vesztettség tudata: „Damnati nunquam videbunt essentiam Dei, sed tantum humanitatem Christi gloriosam, sine gaudio” („A kár-

18 S.Th. I-II^{ae} q. 45^c.

19 Purgatorium 2, 5. in Tabula aurea, 806.

20 Apparito 11 in Tabula aurea.

21 Anima 138 in Tabula aurea.

22 Beatitudo 77. in Tabula aurea, 159.

23 NB A keleti teológia nem fogadja el, hogy a teremtmények megláthatják Isten lényegét, még a mennyországban sem, mert azt csak a Szentháromság személyei látják és élhetik meg. A *visio beatifica* helyett viszont teóziszról (*theósziszról*) beszél 2Pét 1,4 alapján: „az isteni természet részesei” leszünk. Ez azonban nem jelent politeizmust. Ezt a különbséget Kelet úgy oldja meg, hogy felfogása szerint az isteni személyek birtokolják az isteni lényegét (*ousziát, essentiát*), az üdvözültek pedig az isteni „energiák” (kegyelmi erők) révén részesednek Isten életéből.

24 I^a q. 1, 4, c.

hozottak sohasem látják meg Isten lényegét, hanem csak Krisztus megdicsőült emberségét, öröm-érzet nélkül”).²⁵

A kérdés másik oldala azonban az, hogy Tamás szerint a különvált lélek állapota még *nem a teljes célbaérés*. És ez az a pont, ahol Aquinói ismét áttöri a platonista-újplatonista szemléletet. Ez a különválás nem a lélek vagy a test lényegéből adódik: „anima non est separata secundum esse a corpore” („a lélek nem marad különváltan a testtől léte szerint”).²⁶ Megvallja a kinyilatkoztatásból merített hitét: „nulla anima remanebit in perpetuum separata a corpore” („egy lélek sem marad örökre testétől elszakított állapotban”).²⁷ Ez a tétel lényegében már a *feltámadásra* (a test feltámadására!) mutat előre.

Test és lélek egységét, mint láttuk, természet adta, ontológiai ténynek tekintti Tamás, ezért az *anima separata* állapotot, sőt már a két összetevő különválását is „praeternaturalis”, *természetén kívüli állapotnak* és folyamatnak tekinti: „anima unitur naturaliter suo corpori, et secundum rationem suae naturae, sed esse separatam vel separari ab eo, est ei *praeter naturam*” („a lélek természetes módon és a természet rendje szerint egyesül testével, ám a különvált állapot vagy a különválás maga *természetén kívüli* folyamat számára”).²⁸ Sőt még ezen is túlmegy: a halált egyik oldalról természetesnek tekintti, hiszen földi testünk nem halhatatlan, másik oldalról azonban „contra naturam”, mondjuk így: *természetellenes történésnek* látja: „animae separatio a corpore est quadammodo naturalis et quadammodo contra naturam” („a lélek különválása a testtől valamiképpen természetes dolog, de valamiképpen a természet rendje ellen való”).²⁹

Látjuk tehát, Tamás szerint az *anima separata* állapot természetén kívüli a lélek számára. Olyan értelemben is igaz lehet ez, hogy a másoktól, a *többiektől különvált*, elhatárolt lélek azért sem teljesezik ki, mert nincs mögötte közösség, nincs ott a *communio sanctorum*, amelyet később, az egyetemes feltámadás után éppen a mennysorszá, az üdvözültek közössége hoz meg az egyes emberek számára. Ilyen értelemben az *anima separata* állapota a damnáció, a *kárhozat* fogalmához vezet el. Mintha csak éppen ezt írná le Lázár példabeszéde. „Közünk és köztetek áthághatatlan mélység tátong, úgyhogy aki innen át akarna menni hozzátok, ne tudjon, sem az, aki odaát van, ide át ne jöhessen” (Lk 16,26).

25 Sent. 4, d. 48. q. 1, 2, 4^m.

26 Sent. 2, c^o 59, Anima 2, o.

27 S.Th., Ia q. 2, c.

28 S.Th. 1^a q. 89, 1, c, q. 118, 3, c.

29 Opus, 3, c^o 152.

3. A test megdicsőülése

Ennek alapján Szent Tamás *belső követelménynek tekinti a feltámadást*, test és lélek újraegyesülését, amely a lélek legbelső vágya, törekvése marad még ebben az állapotban is: „anima separata habet aptitudinem et inclinationem naturalem ad sui corporis unionem” („a különvált léleknek készsége és hajlama van a testével való újraegyesülésre”).³⁰ Itt persze az is hangsúlyt kap, hogy az egyes lelkek a *saját testükre szomjaznak* („sui corporis unionem”), azt a testet szeretnék visszakapni; ami már lélek és test szubsztanciális egységének alapelvéből is következik.

Ezt a vágyat a test-lélek egységes, végső kiteljesedésére még az *üdvözültekre* nézve is kiterjeszti Aquinói. Bár, mint láttuk, a „fruitio” azonnal beáll, a lélekben továbbra is ott él a vágya, sőt egyre nő, hogy ebből teste is részesüljön: „Quamdiu anima fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere” („Bár a lélek boldog már teste nélkül is Istennel, vágya csak akkor nyugszik meg benne, ha megkapja testét is”).³¹ Másutt pedig: „Appetit anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam sicut est possibile” (A lélek arra vágyik, hogy úgy nyerje el örömét Istentől, hogy ez a boldogság kiterjedjen a testre is, amennyire csak ez lehetséges”).³²

Tamás nem szól arról, meddig marad különváltan a lélek, de szerinte ebből a praeternaturális állapotból nyilván csak az emeli ki a testet, ha *eljut a feltámadásra*. Ebbe akár az a modern megközelítés is „beleférhet”, hogy a „köztes állapotot” (a *Zwischenzeit*-et) az ember azonnal „átugorja”, hiszen számára megszűnik az idő korábbi mókuskereke, és gyakorlatilag azonnal feltámad.³³ Ez az „azonnali feltámadás” gondolata közel áll a Szent János-i felfogáshoz, hogy ti. aki hisz, „már át is ment a halálból az életre” (Jn 5,24). Nos, hogy van-e köztes állapot vagy nincs, erről konkrétan nem olvashatunk a nagy Mesternél, hiszen nagyon is korának embere.

Mindenesetre, Szent Tamás tehát egyértelműen a *test megdicsőülését* vallja. Mégsem egyszerűen metafizikai alapon állítja ezt, hanem annak tudatában,

30 S.Th. I^a q. 76, 1, 6^m.

31 S.Th. I-II^{ae} q. 4, 5, 4^m.

32 Ibidem.

33 „Ha meghal egy ember, és ezáltal maga mögött hagyja az időt, akkor eljut egy »ponthoz«, amelyben vele »egy időben« az egész történelem a végéhez ér, még ha »közben« a földi idő dimenziójában végtelen hosszú utat tett is meg”. LOHFINK, GERHARDT, *Möglichkeiten*, 72. Lohfink mellett Gisbert Greshake képviseli a „feltámadás a halálban” gondolatát. Vö. SCHNEIDER, *A dogmatika kézikönyve*, 478.

hogy ez természetfölötti folyamat, hiszen Isten ajándéka.³⁴ Mindez nagyon jól összefér azokkal a modern elméletekkel, amelyek az örök élet párbeszédés, *dialogikus jellegét* hangsúlyozzák.³⁵

További kérdés merülhet még fel: *milyen is lesz a feltámadt test*. A feltámadt Krisztus teste jelenti Tamás számára a kiindulópontot: „Corpus Christi resurrexit gloriosum et integrum, cum qualibet parte ejus” („Krisztus teste dicsőségesen és épen támadt fel, minden részével együtt”).³⁶ Ez, mondja, szükségszerű volt, hitünk megerősítése és az üdvösség kiteljesedése végett: „ad confirmationem fidei nostrae et ad complementum nostrae salutis”.³⁷

Aquinói szerint Krisztus feltámadása, így feltámadt teste is az egyes emberek feltámadásának *mintája és eszköze*: „Resurrectio Chriti est causa efficiens et exemplaris resurrectionis nostrae, quoad corpora et quoad animas” („Krisztus feltámadása a mi feltámadásunk létrehozó oka és minta-oka, mind a testekre, mind a lelkekre nézve is”).³⁸ A *halhatatlanság* és romolhatatlanság nemcsak a lélekre vonatkozik, mondja (vö. halhatatlan lélek), hanem kiterjed a testre is: „Omnes resurgent immortales et incorruptibiles, etiam secundum corpus” („Mindenki halhatatlan és romolhatatlan életre támad fel, és ez testére nézve is igaz”).³⁹

Úgy is mondhatjuk tehát, hogy a test a feltámadásban nyeri el végleges, *kiteljesült formáját*: „Omnes resurgent in aetate juvenili, non quidem quoad numerum annorum, sed quoad staturam” („Mindenki fiatalként támad fel, bár nem évei számát, hanem állapotát tekintve”).⁴⁰ A feltámadottak – legalábbis a boldogok – maguk mögött hagyják földi életük fogyatékeit: „Boni resurgent sine omni deformitate, non autem mali” („A jók minden torzulás nélkül támadnak fel, nem úgy a gonoszok”).⁴¹ „Ami az emberi természet teljességéhez hozzátartozik, az új életre kel a feltámadottban: „Quidquid pertinet ad integritatem humanae naturae, resurget in homine” („Mindaz, ami csak hozzá tartozik az ember természet teljes voltaához, feltámad az emberben”).⁴²

34 S.Th. I^a q. 76, 2, 6^m.

35 Vö. SCHNEIDER, *A dogmatika kézikönyve*, 479.

36 S.Th. III^a q. 54, 2, 3.

37 S.Th. III^a q. 53, 1, o.

38 S.Th. III^a q. 54, 2, c.

39 S.Th. I^a q. 97, 3, c.

40 S.Th. III^a q. 46, 9, 4^m.

41 Sent. 4, d. 44, q. 3, a.

42 Sent. 2 d. 23, q. 2, 2, 4^m.

Ez a „szenvedhetetlenség” abból adódik Tamás szerint, hogy kiteljesedik rajta a *lélek uralma*: „Corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia proprie, ex domino animae supra corpus” („A szentek testére a feltámadás után nem lesz érvényes a szenvedés, mivel a lélek uralma alá vonja a testet”).⁴³ Az alapképlet alapján a feltámadt test is hozzá idomul a lélek feltételeihez: „Corpora resurgentium sequentur conditionem animarum” („A feltámadók teste követi lelkük létfeltételeit”).⁴⁴ A megdicsőült test mindenesül egygé válik a lélekkel, még fokozottabban egyetlen lét-egységet alkot vele. Tamás ki meri mondani: az ember végső boldogsága *megköveteli a feltámadást*, lélek és test egyesülését: „Beatitudo hominis requirit unionem animae cum corpore”.⁴⁵

NB. A végső létformában megmarad *férfi és női mivoltunk*: „Omnes resurgent in suo sexu, scilicet viri in virili et feminae in feminino” („Mindenkinek a maga nemében támad fel, ti. a férfiak a maguk férfiúi, a nők a női mivoltukban”).⁴⁶ Mintegy tapasztalatból is ismerjük ezt a tényt – gondoljunk a női szentek, elsősorban az Istenszülő anyai mennyei tevékenységére...

Nem nehéz észrevennünk, hogy Tamás feltámadáshite mögött, amely test és lélek végleges egygé válását vallja a feltámadásban, a *Szent Pál-i tanítás* rejtőzik a feltámadt test tulajdonságairól, az átalakult, *megdicsőült testről*: „Romlásra vetik el, romlatlannak támad föl, dicstelenül vetik el, dicsőségben támad föl; erőtlenségben vetik el, erőben támad föl; érzéki testet vetnek el, szellemi test támad föl” (1Kor 15,43). Nagyon ide kapcsolódik a modern teológia értelmezése is: „Az anyag /a test/ azáltal teljesedik be, hogy »bensőségesül«, szellemivé válik, felülmúlja magát a szellem felé”.⁴⁷

4. A világ jövője

A skolasztika – és így Aquinói – eszkatológiáját gyakran éri az a vád, hogy individualista, csak az egyeddel törődik. Valójában az örök boldogságot *kollektív távlatba* helyezi. „Beatitudo est status, omnium bonorum congregatione perfectus” („Az [örök] boldogság minden jó lélek együtt-létében válik teljessé”).⁴⁸ Lényegében Isten országával azonosítja: „Beatitudo est regnum

43 *Ibidem*.

44 Verit. q. 24, II, c.

45 Anima 132. in Tabula aurea, 107.

46 III^a, d. 12, q. 2. a. I.

47 SCHNEIDER, *A dogmatika kézikönyve*, 477.

48 S.Th. I^a q. 26, I, 1^m.

Dei”.⁴⁹ A feltámadás kivétel nélkül minden emberre kiterjed: „Omnes homines resurgent”, hangoztatja⁵⁰ Szent Pál, sőt maga Jézus tanítása alapján (vö. „mindnyájan elváltozunk”, 1Kor 15,51), Jézusnál pedig kiviláglik a célbaérés kétarcúsága is: „előjönnek, kik jót cselekedtek, az élet föltámadására, akik pedig gonoszat cselekedtek, az ítélet föltámadására” (vö. Jn 5,29).

De még ennél is *tágabb távlatban* gondolkodhatunk Szent Tamás nyomán. Szerinte Isten színélátásának lehetősége nyitva áll nemcsak az emberek, hanem az *angyalok számára is* – mindenkinek, aki értelemmel rendelkezik: „Quilibet intellectus creatus, videns essentiam Dei, ex hoc fit particeps vitae aeternae” („Minden teremtett értelem, amint meglátja Isten lényegét, részesedik az örök életből”).⁵¹

Az örök boldogság nemcsak az Isten-látásából áll, hanem magába foglalja a *szentek közösségének megtapasztalását* is: „In gloria duo laetificabunt beatus: scilicet fruitio Dei et societas sanctorum” („A dicsőségben két mozzanat fogja megörvendeztetni a boldogokat: ti. Isten szemlélése és a szentek közössége”).⁵² Egy középkori himnusz szerint az üdvözültek „socialiter gaudentes” („közösségben együtt örvendeznek”). Ez az együttes kiteljesedés a szeretet átfogó elvéből következik, hiszen „a szeretet soha el nem múlik” (1Kor 13,8). Aquinói ezt a „kollektív” oldalt főleg az *Új Jeruzsálemnek* mint közösségnek (vö. szentek egyessége, szentek közössége) a leírásával fejt ki.⁵³

Igaz ugyan, Tamás a jelenlegi *világ végeességét* vallja: „mundus finietur a Deo” („a világ végét Isten hozza el”),⁵⁴ és itt az is hangsúlyos, hogy nem az anyagvilág kataklizmája e vég oka, tehát nem fogadja el (pl. a materialistákkal és ókori görög bölcsellettal együtt) az anyagi világ örök voltát, „aeternitas mundi non potest probare” („nem bizonyítható a világ örök fennállása”), mondja, az „új ég új föld” tudatában⁵⁵ mégis azt vallja, hogy az emberiség célba érésével együtt *a végső megújulás kiterjed a teremtett világra is*; az ember végső jövője beletorkollik a világ (minden létező és minden teremtmény) közös jövőjébe: „Omnium rerum est ultimus finis, scilicet Deus” („Minden létezőnek egyetlen, közös célja van, és ez Isten”)⁵⁶,

49 Beatus 23. in Tabula aurea, o63.

50 Sent. 4, d. 43, a. 1, q. 2, o.

51 Angelus 24, in Tabula aurea, 80, Beatitudo 3. in Tabula aurea, 157.

52 Justificatio 17. in Tabula aurea, 550.

53 S.Th. II^a 17, q. 3, 2, 6^m.

54 Sent 4, d. 47, q. 1, a. 1.

55 Vö. Jel 21,1.

56 S.Th. I^a q. 103, 2, o.

„bonitas Dei est finis cuiuslibet creaturae” („Isten jósága minden teremtmény végső célja”).⁵⁷

NB. Ha igaz Ratzinger (XVI. Benedek) állítása, hogy a Szent Tamás-i test-lélek egység elvéből következik: a halál nem egyszerűen a léleknek a konkrét testtől való különválása, hanem a lélek kinyílása az anyagvilág egésze felé, tehát szintén nem „akozmisch”, hanem „allkozmisch”-sá lesz, átfogja az egész kozmoszt, akkor Aquinói örökségének *újabb kozmikus dimenziója* is megnyílik.

Ratzinger egyébként a léleknek ezt a kinyílását ahhoz hasonlítja, ahogy az *angyalok* sem konkrét testhez kötöttek, hanem átfogják az emberiség és a világ egészét. Igaz, a Szentírás csak az ördögöt mondja „evilág fejedelmének” (Jn 14,30), de a trónusok, uralmak és az angyalok többi rendje (Kol 1,16) mintha ezt az üdvösséget szolgáló és kozmikus szerepet is magába foglalná (Zsid 1,14), amit a zsoltárok is megfogalmazzak: „angyalaidat szélvesszé teszed és szolgálóidat égető tűzzé” (Zsolt 103,4).

Ez a „halálban való kinyílás” hozzá idomulhat ahhoz a folyamathoz is, amelyet úgy szoktunk kifejezni, hogy *katabaszisz*, alászállás, Krisztusnak az „alvilágba” való alászállása. Tud erről Szent Péter (Vö. 1Pét 3,18) és a keleti liturgia is, mikor ezt zengi húsvétkor: „leszállottál, Krisztus, a föld alsó részeibe”. Ha az ókor világgképéből kibontjuk ezt a mozzanatot, jól fejezi ki a krisztusi megváltás egyetemes voltát, és – az angyaloktól mondottakkal együtt – mindez megerősítheti a halálban zajló történet *kozmosz távlatait* is. Ugyanez a kozmikus dimenzió jelenik meg a végidő távlatában is, mikor Pál szerint „Isten „az idők teljességével Krisztusban, mint főben foglal össze mindent, ami a mennyben és a földön van” (Ef 1,10).⁵⁸

Aquinói ugyan nem szólt erről a dimenzióról, de, mint láttuk, a végső célbaérést kiterjeszti minden teremtményre, és ebben talán benne lehet ez a kozmikus méretű kitarulkozás is. Úgy is mondhatnók tehát, hogy Tamás – a feltámadáshit radikális vállalása mellett – *a világ végső jövőjét is vallja*, a Szentíráshoz híven, hiszen az eszchatonban „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28).

⁵⁷ Creatura 23. in Tabula aurea, 276.

⁵⁸ Ez a híres *anakephaloioszisz*, mindennek egy-fő-alá-foglalása, amely az ókortól Teilhardig sokak szívét dobogtatta meg.

A „lélek” apóriái

TARTALOM: Bevezetés; 1. A kortárs kulturális mátrix három eleme; 2. A kettősségben egyöntetű ember keresztény képe; 3. A protológia összefüggésében jelentkező kihívások; 4. Az eszkatológia összefüggésében jelentkező kihívások; Összegzés.

ÁGOSTON BAGYINSZKY OFM: The Aporias of the ‘Soul’

The study takes account of the peculiarly contemporary difficulties of the reception of the Christian teaching on the ‘soul’ in line with considerations germane to Fundamental Theology, searching for the related solutions. A contemporary rendering of the anthropology of ‘man homogeneous in dualism’ is necessitated by modern psychology, brain research and genotechnology. In this relation, protological questions arising in conjunction with phylogenesis and ontogenesis, as well as the challenges emerging in the area of collective and individual eschatology vary in their scope of relevance. Finally, the paper calls for the drafting and development of an up-to-date and comprehensive apologetics of the ‘soul’.

In what follows, the aim is to briefly consider with the interdisciplinary sensitivity and broad vision of Fundamental Theology how the Hungarian context fares in terms of addressing the relevant questions, especially in line with the requirements of basic research in theology so central to higher education. As suggested by the title, the present paper represents an attempt to expand upon a previous co-authored volume along the lines of the Christian teaching about the soul. Thus, references to the primary and secondary literature reviewed in that publication will be dispensed with in this study. In this context, the term ‘aporia’ is used in the sense of unresolved points and ostensible dead ends, with an approach of ‘cognitive optimism’ to the difficulties involved.

Bevezetés

Korunk intenzív kulturális változásainak összefüggésében az eszkatológiát gyakran a „teológia viharsarka”-ként emlegetik.¹ Ha ez helytálló a végső

¹ Az ezredfordulás *status quaestionis* kiváló áttekintéséhez lásd „Soul–Heart–Body” (art.), in JEAN-YVES LACOSTE (ed.), *Encyclopedia of Christian Theology*, New York – London 2004, vol. 3., 1494–1505.

dolgokról elgondolkodó teológiai szakág vonatkozásában, akkor még sokkal inkább igaz általában a lélekről szóló keresztény tanításra, amely témakör következetes végiggondolása valamilyen módon csaknem az összes rendszeres teológiai szakágot érinti.

A következőkben a fundamentális teológia interdiszciplináris érzékenységgel és tág látószögével azt kívánom vázlatosan áttekinteni, hogy – különösen a felsőoktatásban szükséges teológiai alapkutató igényei szerint – magyar viszonylatban miképpen állunk a kapcsolódó kérdések átgondolásával. Jelen tanulmány – ahogy a címe is jelzi – egy korábbi társszerzős kötetünk továbbgondolását jelenti a lélekről szóló keresztény tanítás vonatkozásában, így az ott feldolgozott elsődleges és másodlagos irodalom hivatkozásától e helyen eltekinthetünk.² Apóriákról itt az elméleti megoldatlanságok, látszólagos elakadások értelmében van szó, „kognitív optimizmussal” közelítve a nehézségekhez.

1. A kortárs kulturális mátrix három eleme

Amikor Schütz Antal 1934-ben éles szemmel felvázolja a korabeli nyugati kulturális tendenciák spirituális diagnózisát, beszámol a „lélekben” való hit és az egyházas vallásosság eltávolodásáról, az előbbi hanyatlásáról, illetve ezzel párhuzamosan a „tudat” iránti érdeklődés megélnküléséről.³ Kora jellemzői között – a szellemi valóságokat is közönséges ismerettárgyként kezelő pragmatikus racionalitás térhódításával párhuzamosan – utal még az elkötelezett vagy bevonódó megismerés hitelvesztésére is.⁴ Az egész könyv gondolatmenetét átszővi továbbá a kulturális sokféleség egyre intenzívebb tapasztalatával való számvetés, különösen is az ázsiai vallások lélekképzeteivel összefüggésben.⁵ Mindezekén túl, a diagnózis három olyan 20. századi tendenciát is megemlít, amelyeket saját korunkig reflektáltan továbbvezetve közelebb kerülhetünk a „lélekről” szóló diskurzus sajátosan mai nehézsége-

2 BAGYINSZKI ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS (szerk.), *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben*, Budapest, 2018. Továbbá bibliográfiai áttekintésként lásd BAGYINSZKI ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS (szerk.), *Az „Apóriák: természettudomány és teológia párbeszédben” című projekt bibliográfiája*, in *Acta Pintériana* 5 (2019) 21–36. [online <https://acta-pintariana.hu/archivum/05-02.html>]

3 Vö. SCHÜTZ ANTAL, *Az Örökkévalóság*, Budapest 1937, különösen 19., 33.

4 Vö. *Uo.*, különösen 52., 200–201.

5 Ennek korszerű áttekintéséhez lásd a „lélek” fogalomhoz kapcsolódó részeket, in JAMES C. LIVINGSTON, *Bevezetés a vallástudományba*, Tárgymutató, Budapest 2021, 566.

inek beazonosításához: egyrészt, a modern pszichológia váltja ki a lélekkel kapcsolatos hagyományos társadalmi képzeleteink újraértékelését; másrészt, az agykutatás eredményei ösztönzik a klasszikus test–lélek probléma újratárgyalását; harmadrészt, az élő szervezetek molekuláris szintű működésével összefüggő alap kutatások helyezhetik új megvilágításba vizsgálódásunk egész témakörét.⁶

Az első témakör esetében (pszichológia) egy olyan modern tudományág megjelenése hat vissza az átörökölt „lélek” fogalmunkra, amely alapvetően természettudományosan tájékozódik, de szellemtudományi és társadalomtudományi eszközöket is integrál a módszertanába. Amikor a psziché kognitív folyamatokat, emóciókat, spirituális tapasztalatokat és tudatállapotokat egyaránt magában foglaló működését vizsgálja, az empirikus pszichológia tudatosan elszakad a lélek fogalmának mind a platóni (*anima substantialis*), mind az arisztotelészi (*anima est forma corporis*) hagyományától, mintegy mítosztalanítva az ember metafizikai értelemben vett lelki dimenzióját. A pszichoanalízistől a humanista irányzatokig terjedően immár rendkívül szerteágazó pszichológiai iskolák ugyanakkor az embert mint pszichoszomatikus egységet vizsgálják, illetve – a metafizikai test–lélek probléma távoli párhuzamaként – előszeretettel foglalkoznak az agy–elme problémával. A keresztény antropológia szempontjából mégis hiányérzetet kelt, hogy a névválasztásában metafizikai hagyományokhoz kötődő modern pszichológia mindmáig adós maradt a „lélek”, „szellem”, „tudat” szavainkkal kapcsolatos fogalomzavar eloszlatásával.⁷ Ugyanakkor az is igaz, hogy a psziché modern fogalma a teológiát végül rávezetheti annak tisztázására, hogy a lélek megismerése csak elvont metafizikai következtetések útján gondolható-e el, avagy a modern tudományosság számára elfogadható tapasztalati kategóriákban is lehetséges.⁸

Ami a második témakört illeti (agykutatás), a kiterjedt neurológiai ismeretekkel rendelkező mai ember számára minden korábbinál kiéleztet-

6 Itt csak e három terület esetében és csak a mai tudásanyagunk összefüggésében foglalkozunk néhány kihívást jelentő kérdéssel, és nem térünk ki a Schütz által jelzett témákat övező – értelemszerűen immár muzeálisan elavult – tényanyag közlésére (amely azonban az ő korában kétségkívül imponálón jól tájékozottnak számíthatott).

7 Vö. BAGYINSZKI ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS – SZEILER ZSOLT, „Antropogenezis: az ember biológiai, szellemi, valamint vallási dimenzióinak megjelenése”, in BAGYINSZKI – MÉSZÁROS (szerk.), *Apóriák*, 179–200.

8 A pszichológiai szempontok áttekintésénél köszönettel tartozom Elekes Szende pszichológus kollégánomnak a témáról folytatott beszélgetéseikért.

tebb a kérdés, hogy egy olyan univerzumban, amelynek állapotai egyszerűen „csak vannak”, azaz amelyben a dolgok eredendően nem rendelkeznek nézőponttal, hogyan jelenhet meg egyszer csak a nézőpont, vagyis az a tény, hogy bizonyos állapotok átélése az organizmus számára „valamilyen”. Ezt az emberi tudat világmépi elhelyezésénél jelentkező régi-új problémát a „magyarázati rés vagy szakadék” (*explanatory gap*) ma még megoldatlan rejtélyeként szokták emlegetni. Egyáltalán hogyan épül rá a „belső” egységgel, koherenciaélménnyel jellemezhető tudat az agy „külsőleg” széttagolt, sokpólusú biológiai rendszerére? „Ha egy tudós nyomon követi az anyagi szerveződések egyre bonyolultabb formáit, azzal egyszersmind a tudatosság szubjektív adottságát is megragadta? S megfordítva, tudati tapasztalatvilágunk elárul-e bármit az alatta fekvő molekuláris folyamatok alakulásáról?”⁹ „Vajon lehetséges lenne, hogy e két olyannyira eltérő módon jelentkező jelenségcsoport, az idegrendszer és a tudat, ugyanannak a valóságnak a meglepően szétágazó megnyilvánulásai? S vajon – akár azonos, akár különböző természetű valóságok ezek – mit jelent a mindennapjainkban e kettő rendkívül szoros együttműködése?”¹⁰ Ismét másképp fogalmazva: vajon miként találkozhat össze egyetlen valóságban a két referenciális útvonal, az objektív és a szubjektív leírás utalásszerkezete?¹¹ Ezek a tudomány fejlődésével minden korábbinál provokatívabban megfogalmazott kérdések vajon lehetővé teszik-e még a tudatán keresztül megnyilatkozó, testi–lelki kettősségében mégis egyöntetű emberi személy szellemi mozzanatáról szóló szabatos gondolkodást?¹²

A harmadik témakört a rendelkezésünkre álló genotechnológiai eszköztár és a 21. század elején sikeresen befejezett Humán Genom Projekt „élesíti” a gondolatmenetünk szempontjából. Az evanglikál keresztény Francis S. Collins orvosbiológus-genetikus, az említett projekt korábbi vezetője és a 2020-as Templeton-díj kitüntetettje egy 2018-ban magyarul is megjelent könyvében eltöpreng azon, hogy a mesterséges megtermékenyítési eljárásokból keletkező embriók felvetette kiélezett etikai problémák, va-

9 BAGYINSZKI – MÉSZÁROS – SZEILER, „Az evolúciós elv és a létezők hierarchiája”, in BAGYINSZKI – MÉSZÁROS (szerk.), *Apóriák*, 115.

10 BAGYINSZKI – MÉSZÁROS – SZEILER, „Antropogenezis”, in BAGYINSZKI – MÉSZÁROS (szerk.), *Apóriák*, 167.

11 Vö. SCHMAL DÁNIEL, „A kortárs elmefilozófia szempontjai: elme és tudatosság a fizikai világban”, in BAGYINSZKI – MÉSZÁROS (szerk.), *Apóriák*, 244–247.

12 Az agy kutatás kortárs eredményeinek áttekintésénél köszönettel tartozom Nagy Zoltán professzor úrnak és hűvösvölgyi baráti körének a témáról folytatott beszélgetésekért.

lamint az ember technikailag már lehetséges klónozása a közeli jövőben vajon milyen mértékben fogja alakítani a keresztény antropológia lélekkel kapcsolatos mondanivalóját, valamint a kapcsolódó társadalmi képzeteket.¹³ A szerző fegyelmezett eszmefuttatásait továbbgondolva az a kérdés is felvethető, hogy az egyes embereket meghatározó genetikai információ szekvenálásával nem kerültünk-e valamilyen módon közelebb a testben megvalósuló lélek megismeréséhez? E témák persze messze vezetnek, és jelen gondolatmenetünk szerény kereteit meghaladná a megválaszolásuk, azonban a jelzett kérdések kétségkívül ott vannak a test–lélek probléma mai tárgyalásának tágabb horizontján.

Ahogy Schütz Antal a maga korának kulturális mátrixán belül helyezte el és próbálta aktualizálni a keresztény antropológia alapvető meglátásait, közel 90 év elmúltával újfent kihívást jelent ez a feladat, miként a kulturális mátrix három fontos ponton vázolt átalakulása ezt világosan jelzi. A problematika összetettségét és időbeli kibontakozását érzékelve, ma még eleve nem lehet szó teljességre törekvő megoldásokról.¹⁴ E gondolatmenet terjedelmi keretei pedig csupán a legfontosabb részletek és összefüggések felvázolását teszik lehetővé. Így a következőkben egy aktualizált keresztény antropológia, illetve a protológia és az eszkatológia időtállóbb teológiai szempontjai szerint szeretnénk megragadni a test–lélek problémáról szóló tanítás összképét. Ahogy az egykori piarista dogmatikus mondaná: kulcskérdésekben sokszor többet érnek a részeredmények, mint mellékes kérdésekben a kerek és teljes megoldások.

2. A kettősségben egyöntetű ember keresztény képe

Az emberi természet alapvető meghatározója az a paradoxitás, amely a testi–lelki polarizációban nyilvánul meg. Az ember anyagi és szellemi valósága egyaránt vonatkozásban áll Isten teremtő tevékenységével, ahogy az emberi személy a maga egészében istenkapcsolatra hivatott. Ez a „kettős-

13 FRANCIS S. COLLINS, *Isten ábécéje. Egy tudós érvei a hit mellett*, Budapest 2018. A könyv kritikai méltatásához lásd BAGYINSZKI ÁGOSTON, *Szemle. Francis S. Collins: Isten ábécéje. Egy tudós érvei a hit mellett*, in *Vigilia* 86 (2021/4) 316–317.

14 Azok a dogmatikai határfeltételek, amelyekre az egyes témák tárgyalásakor hivatkozunk, és amelyeket mindig tiszteletben tartunk, bármelyik katolikus dogmatika tankönyvben rendszerezve szerepelnek. Itt terjedelmi okokból ezek felsorolására és értelmezésre nem térünk ki. A jelen gondolatmenetünk szemléletmódját befolyásoló legfontosabb dogmatikai munka BERNARD SESBOÛÉ, *The Resurrection and the Life*, Colledgeville (MN) 1996.

ségben egyöntetű” emberkép egyfelől feszültségben áll azzal a szubsztanciális dualizmussal, amit korunkban például Richard Swinburne képvisel; másfelől összeegyeztethetetlen azzal a szubsztanciális monizmussal is, amit nemrégiben Konrad Lorenz foglalt tételes formába.¹⁵ A lélek (*forma subsistens corporis*) keresztény fogalmával összhangban álló antropológia szerint a nyelv, a találékonyság, a lelkiismeret, a történelmi tudatosság, a komplex társadalmiság és kulturális élet területein az ember jellemzően biológiai–szellemi paradoxitásában nyilvánul meg, amelyben „istenképisége” is leképeződik.¹⁶

Az emberi tudat leírásának a látszólag összeegyeztethetetlen objektív és szubjektív utalásszerkezete azt sejteti, hogy metafizikai szinten az ember a testit kiegészítő, de attól szubsztanciálisan mégsem független lelki-szellemi dimenziójának megfelelő leírása mindaddig megoldhatatlan, amíg át nem lépünk egy „tágabb racionalitás”¹⁷ és „bevonódó megismerésmód”¹⁸ szintjére, ahol a „lélekkel” már nem egyszerűen a pragmatikus megismerés tárgyi pólusában kívánunk elszámolni. A kérdést igen behatóan kutató magyar filozófus, Weissmahr Béla szerint a klasszikus test–lélek probléma skolasztikus megoldása csak egy megújított analógia-metafizika összefüggésében aktualizálható:

„A döntő ok, ami miatt nem látnak lehetőséget az említett alternatíva leküzdésére, abban áll, hogy ragaszkodnak ahhoz (és itt az e problémával foglalatostudósok túlnyomó többségére kell gondolni), amit értelmi gondolkodásnak lehet nevezni, ám ez – mint újra és újra kiderül – alkalmatlan e probléma megoldására. A gondolkodás e módja számára a test

-
- 15 Lásd RICHARD SWINBURNE, *Van Isten?*, Budapest 1998, 109. Vö. KONRAD LORENZ, *Ember voltunk hanyatlása*, Budapest 1996, III.: „Test és lélek, fiziológiai és emocionális történet egyszerűen ugyanaz az önmagában lényeges dolog, és mi mindkettőt – anyag, energia vagy részecskesugárzás formájában – a megismerés két független és inkommensurábilis módján tapasztaljuk”.
- 16 Ökumenikus panoráma ehhez: „Theological Anthropology” (art.), in NICHOLAS LOSSKY ET AL. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 2002, 37. A tanítóhivatali határfeltételek összegző áttekintéséhez lásd NEMZETKÖZI TEOLÓGIA BIZOTTSÁG, *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio* (2000–2002). [online https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_comunion-stewardship_it.html]
- 17 BAGYINSZKI ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS, „Bevezetés”, in BAGYINSZKI – MÉSZÁROS (szerk.), *Apóriák*, 29.
- 18 WEISSMAHR BÉLA, *A szellem valósága. Filozófiai útmutatás*, Budapest 2009, 281–282. Vö. CHARLES TAYLOR, „Az ismeretelmélet meghaladása”, in *Acta Pinteriana* 7 (2021) 109–125. [online https://acta-pinteriana.hu/archivum/acta_pinteriana_7_taylor.pdf]

és a lélek vagy végső soron azonosak, vagy egymástól különbözőek. Azt a lehetőséget, hogy különbözőségük ellenére is azonosak, illetve valós egységük ellenére is különbözőek lehetnek, nem veszik szemügyre. Ahhoz, hogy itt tovább mehessünk, el kell hagynunk az értelmi gondolkodás [vö. pragmatikus racionalitás, *intellectus*] síkját és át kell jutnunk az ész [tágabb racionalitás, *ratio*] gondolkodásának dimenziójába”.¹⁹

Weissmahr ezek után megmutatja, hogy a test–lélek problémára vonatkozóan milyen koherens filozófiai vízió tárul elénk, ha azt a tágabb racionalitásnak megfelelően tudati tapasztalatainkat is integrálva, mint egy „belülről” közelítjük meg: „Az emberi lélek a tökéletes önmagára vonatkozása miatt valós önállóságot birtokló, az emberi testen belül azonban nem egyértelműen lokalizálható egység-princípium, melyhez lényegileg hozzátartozik az anyaghoz fűződő kapcsolat”.²⁰ Ez a megközelítés mai gondolkodásunk számára csak nagy erőfeszítéssel befogadhatóan ugyan, de mégis hűen tükrözi az emberi szellemnek (vagyis a lélek észfogalmának) az önmegtapasztalás felől föltáruló megértését. Ilyen módon a lélek – nem a pragmatikus megismerés tárgyi pólusában ugyan, de – saját testének valódi önállóságot birtokló, alakító princípiumaként mutatkozik. Ennek a filozófiai gondolatnak a lélek adományozására és halál utáni sorsára vonatkozó kiterjesztését a későbbiekben majd Karl Rahner és Joseph Ratzinger ide vonatkozó teológiai modelljeivel összefüggésben tárgyaljuk.²¹

Weissmahr szubsztancia-metafizika elégtelenségére vonatkozó megállapítását beszédesen szemléltethetjük azzal, hogy korábban Schütz Antal az ember lelki-szellemi dimenziójának anyagba ágyazottságára vonatkozó lényeges kérdést például a következő tarthatatlanul elnagyolt apologetikus utalással kívánta a helyére tenni:

„Ami nehézséget talál az elme a léleknek testhez-kötöttségében, amin minduntalan fönnakad (hogyan élhetik és működhet az elvált lélek test

¹⁹ WEISSMAHR, *i. m.*, 270.

²⁰ *Uo.*, 277.

²¹ Néhány további kevésbé fontos szerző és munka a test–lélek probléma különböző mai aspektusainak megragadásához: DENIS EDWARDS, *Breath of Life. A Theology of the Creator Spirit*, New York 2004; ANDREA GRILLO, *Eucaristia. Azione Rituale, Forme Storiche, Essenza Sistemica*, Brescia 2019; JAMES T. TURNER, *On the Resurrection of the Dead. A New Metaphysics of After Life for Christian Thought. New Critical Thinking in Religion*, London 2019; KARL SCHMITZ MOORMANN – JAMES F. SALMON, *Theology of Creation in an Evolutionary World*, Cleveland – Ohio 1997.

nélkül), arra bölcseletileg is teljesen kielégítő felelet, ha azt mondom: Aki mint Teremtő a szellemet, azt az anyaggal szemben egészen más világot, vele mégis a létnek egységébe tudta fűzni a test útján, úgyhogy soha ki nem fürkészhető módon itt a szellem az anyagban és az anyag által végzi a maga tevékenységeit: az tud, ha kell közvetlenül, ha kell, más teremtett eszköz útján gondoskodni arról, hogy a szellem a maga teste nélkül is tudja élni az életét, mely amúgy is formában és tartalomban egyaránt független a testtől.”²²

Ezek után nem meglepő, hogy a természettudományok 19–20. századi fejlődése nyomán átrendeződő társadalmi képzetek világában a megidézett, minden párbeszédés érzékenységet elvesztő szubsztancia-metafizika már nem volt képes ellenállni a szekularizációs nyomásnak. A test–lélek probléma plauzibilis tárgyalását ma csak egy olyan megújult filozófiai gondolkodás nyújthatja, amely erősebben kötődik a biblikus hagyomány gyökereihez, mint a klasszikus görög filozófiához.²³

3. A protológia összefüggésében jelentkező kihívások

A gyermekkereszttség szertartása „lelki újjászületést és megtisztulást” ígér a piciny embernek, akit már testi létezése kezdetétől megillet a szellemi természetű emberi személynek kijáró méltóság. A liturgia szókincsében és szellemiségében magától értetődően úgy jelenik meg az ember, mint aki test és lélek egysége, és ezért imádságában is harmonikusan kifejezésre kell jutnia a lényét alkotó polaritásnak.²⁴ Gondolatmenetünk következő lépéseként a filogenezis és az ontogenezis összefüggéseiben kell átgondolnunk az emberiség és az emberi lény eredetének a „lelki” mozzanatait.

Bár a történelem alanyát jelentő „átlelkesült”, öntudattal rendelkező emberi személy megjelenése – érthető módon – nem datálható paleontológiai leletekkel, de egy olyan filogenetikai időszakkal mégis behatárolható, amely átmeneti mezőben az ember biológiai-testi jellemzői már rendelkezésre

22 SCHÜTZ, *Az Örökkévalóság*, 186.

23 Egy jó alapvetés: PERCZEL ISTVÁN, „Kora keresztény lélekelméletek az evangéliumoktól a bizánci misztika fénykoráig”, in SIMON-SZÉKELY ATTILA ET AL. (szerk.), *Lélekciklopédia*, Budapest 2015, I. köt., 23–58. Az enciklopédiának további három kötete jelent meg, nagyon eltérő színvonalú tanulmányokkal. A sorozat vallástudományi megközelítésben jól ábrázolja a *status quaestionis* a minket érdeklő kérdéskörben.

24 Vö. PÁKOZDI ISTVÁN – SOMORJAI ÁDÁM (szerk.), *A liturgiatudomány kézikönyve*, (Szent István Kézikönyvek 17.), Budapest 2020, 249–250.

álltak, miközben a szellemi és vallási működések fokozatosan jól felismerhető társadalmi formát öltöttek. Ezt a határsávot a kortárs antropológia a 40–35.000 évvel ezelőtti időszakban határozza meg.²⁵ Az antropogenezis határsávjában történtek teológiai leírásának sajátosan mai kihívása abból fakad, hogy az öntudattal rendelkező ember evolúciós elv jegyében szemlélt horizontális-természeti leszármazását szintézisben szeretnénk látni az emberi személy azon vertikális-metafizikai leszármazásával, amelyet hagyományosan a „lélek” adományozásának eseményével jelöltek meg. A „metszéspontban” jelentkező természettudományos és elmefilozófiai nehézségeket már jórészt bemutattuk a tudattal összefüggésben. Most az ember szellemi mivoltának időbeli megjelenését Karl Rahner metafizikai-teológiai modellje alapján világítjuk meg.

A hominizációs határsávban, az emberi természet (és az ahhoz tartozó lélek) létrejöttékor, Rahner nem valamilyen őseredeti teremtéstől független isteni beavatkozással magyarázza az emberi személy prehisztorikus megjelenését. Inkább úgy érvényesíti az emberi természethez hozzá tartozó közvetlen Istenhez rendeltség szempontját, hogy az anyag metafizikai összetettségére alapozva számításba veszi a létezők Isten által lehetővé tett öntranszcendencia-tulajdonságát, amelyre ráépülve az ember világra való nyitottsága és bensőséges Istenhez rendeltsége valósággá válhat.²⁶ Ilyen módon a német teológus a kettősségben egyöntetű ember időbeli megjelenésének tárgyalása során egyaránt kikerüli a dualizmusok, illetve monizmusok buktatóit, miközben hűséges marad a lélek forma *subsistens corporis* módján leírható víziójához. A vertikális és horizontális leszármazások szintézisének egy ilyen rahneri vázlata végső soron isteni teremtő szándéktól mozgatott „radikális emergenciaként” értelmezi a világfolyamaton belül az emberi személy feltűnését. Vitatható filozófiai-teológiai részleteivel együtt is, a modell kétségtelen érdeme, hogy a Tanítóhivatal által rögzített határfeltételeken belül megoldást ajánl arra, hogy – legalább nagy vonalakban – miképpen képzeljük el a még ember nélküli bioszférából a már emberi történelmet is magában foglaló bioszférába való átmenetet.²⁷

25 A szerző köszönettel tartozik Mészáros Lukács biológus-paleontológus kollégájának (ELTE) az itt szereplő adatok közléséért. Lásd BAGYINSZKI – MÉSZÁROS – SZEILER, „Antropogenezis”, in BAGYINSZKI – MÉSZÁROS (szerk.), *Apóriák*, 179–200.

26 Vö. PAUL OVERHAGE – KARL RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Bazel – Wien 1961.

27 Ami a Tanítóhivatal által rögzített határfeltételeket illeti, lásd PUSKÁS ATTILA, *A teremtés teológiája*, Budapest 2006, 265–271.

Bár kronológiailag a filogenezis megelőzi az ontogenezis problematikáját, az evolúciós világkép 19. századi megjelenése miatt keresztény gondolkodók az animáció („átlelkesülés”) kérdését már évszázadokon keresztül taglalták a magzatfejlődésre vonatkozóan, amikor a hominizáció összefüggésében az egyáltalán felmerült. Miután a fogantatáshoz képest preegzisztens, inkarnálódó lélek gondolatát már nagyon korán, és az ötödik egyetemes zsinaton (553) formálisan is elvetették, a 20. századra pedig a szukcesszív lélek adományozás elképzelései is háttérbe szorultak, a katolikus egyház hivatalos tanításként tette magáévá a szimultán animáció gondolatát. Ez az álláspont a „kettősségben egyöntetű ember” filozófiai-teológiai elképzelésével is teljes összhangban van. Mai ismereteink fényében itt is körültekintően kell azonban tárgyalni a testében-lelkében egységes emberi személynek az időben csaknem két évre széthúzódva felépülő, érett öntudat kialakulásáig vezető fejlődéslélektanát. A prenatális és posztnatális szakaszok ebben a vonatkozásban egységet alkotnak, amely egység a genetikai és metafizikai önazonosságban egyaránt megjelenik. Ugyanakkor az antropogenezis az egyedfejlődés esetében is időben tagoltan valósul meg: az ember biológikumának fejlődése Haeckel törvénye szerint a prenatális szakaszban megismétli ősei főbb embrionális állapotait, ahogy a posztnatális szakasz fejlődéslélektana is csak körülbelül 1–2 év után mutat olyan szintű tudati fókuszáltságot, ami már a sajátosan emberi képességek későbbi kibontakoztatásának vet alapot. A filogenezis és az ontogenezis összehasonlításánál továbbá fontos leszögezni azt a filozófiai-teológiai különbséget, hogy míg az utóbbi esetben „átlelkesült emberek” utódnemzéséről van szó, az előbbi átmenet esetében alacsonyabb rendű organizmusok nemző tevékenysége az antropogenezis emberi természet megjelenéséig vezető folyamatának a kiindulópontja.

A fent körvonalazott, a nyugati teológiára jellemző tárgyalásmódot a keleti kereszténység protológiájával összevetve először is megállapítható, hogy a hominizáció kritikus határtartományában (lásd: poligenizmus) és a szinkron animációval összefüggésben jelentkező problémákra az ortodox egyházaknak nincs egységes, testületi tanítása. Ennek közvetlen következménye, hogy sokszor a kortárs teológiájukba is beszüremkedik az animáció datálására vonatkozó, a katolikus teológiatörténet XII. Piusz előtti korszakából is ismerős találgatások kakofóniája. Amely – elsősorban életvédelmi vonatkozásban született – ortodox megnyilatkozások azonban mégis érin-

tik a „lélek adományozás” teológiai kérdéseit, azok teljességgel harmonizálhatóak a katolikus teológia normáival.²⁸

4. Az eszkatológia összefüggésében jelentkező kihívások

A reménynek az Egyház liturgikus imádságaiban mindig megnyilatkozó teológiai erénye az imádkozó közösséget a végső beteljesedés szentírási víziója felé orientálja. Ehhez a közös imádsághoz kapcsolódnak a „jó halál kegyelméért” és a „tisztuló holt lelkek enyhüléséért” mondott egyéni imádságok is, amelyek az Egyház imaéletében megrajzolják a végső dolgok teológiájának foglatát.²⁹ Gondolatmenetünk következő lépéseként a kollektív és az individuális eszkatológia összefüggéseiben kell átgondolnunk az emberiség és az emberi lény teológiai célba érkezésének „lelki” mozzanatait.

A nyilvánítottatásban gyökerező keresztény hit a végső beteljesedést, az üdvösségtörténet és a világegyetem kollektív célba érkezését olyan átalakulásként vizionálja, amelyet egyfelől az Atya szándéka szerint a Lélek által átjárt „új égként és új földként”, másfelől az Egyház Krisztus körüli megdicsőüléseként írnak le. Ez a megújult világ semmiben sem lesz kevesebb, mint amilyen a magvaul szolgáló „első teremtés” volt, sőt a beteljesülés gazdagabb valóságnak mutatkozik a kezdeteknél. Gondolatmenetünk szempontjából kiemelendő, hogy az embert a végidők teológiai víziójában is „kettősségben egyöntetű” teremtményként látjuk viszont, aki már átváltozott lelkének és feltámadott testének egységében él, a végítélet nyomán legyen akár az üdvözültek társaságában, akár a kárhozottak között. A teológia *mysterium iniquitatis* címen utal az arany színekkel festett képnek arra a fekete foltjára, mely az isteni szeretet tüzének a „pokol tüzeként” mutatózó árnyékát jelenti az elutasításban megátalkodottak számára. Egykor Dante is kibetűzte a kárhozat helye felett a feliratot: „fecemi’l primo Amore” – vagyis a pokol tüze is az ő Szeretetnek, a mérhetetlenül irgalmas isteni jóságnak a műve. A *Katolikus Egyház Katekizmus*a a II. Vatikáni Zsinat ünnepélyes szavaival méltatja a beteljesedés víziójának nagyszerűségét: „az

28 Vö. MICHAEL POMAZANSKY, *Orthodox Dogmatic Theology. A Concise Exposition*, Platina (CA) 2009, 129–131.; NIKOLAOS KOIOS, „Embryo and foetus as seen by Orthodox Church”, in *Periodicum Biologorum* III (2009/3) 359–363.

29 Vö. ALSZEGHY ZOLTÁN, *Az ember jövője*, (Teológiai Kiskönyvtár 4/9.), (Magánkiadás), Róma 1981, 102–114.

emberi nemmel együtt az egész világ is, mely bensőségesen kapcsolódik az emberhez és általa halad a célja felé, tökéletesen helyreáll Krisztusban” (LG 48.; vö. *KEK* 1024.).

A gondolatmenetünk fókuszában álló test–lélek probléma szempontjából mondhatunk-e bármit is a célba érkezett emberről? A kinyilatkoztatás forrásain alapuló elmélkedések négy szempontra hívják fel a figyelmünket a beteljesedéssel kapcsolatban: (1) az ember megdicsőülése által nyeri el a maga teljes önazonosságát; (2) kiengesztelődése Istennel, embertársaival és önmagával a test–lélek polarításban jelentkező konfliktusait is új módon oldja fel (ahogyan erre már Nüsszai Szent Gergely is emlékeztet); (3) kiszabadulása a testi–lelki viszonyokat egyaránt érintő érdekkapcsolatokból a közösségi létét is új szintre helyezi; (4) a fentiek által Istenhez fűződő kapcsolatában is soha korábban nem tapasztalt teljességet élhet meg.³⁰

A kollektív célba érkezés víziója mellett a keresztény teológia kidolgozta az individuális eszkatológia tárgyalásmódját is az emberi személy halál utáni sorsára vonatkozóan.³¹ A célba érkezés „kétsebességes” tárgyalásmódját a közösségelvű és az egyéni szempontok feszültsége is indokolja, hiszen a halál utáni „átmeneti állapotban” a testétől megvált, különítéletnek alávetett lélek sorsát nehéz összekötni a végítélethez kapcsolódó helyreállítás és átalakulás közösségi eseményével. A testétől elvált lélek különítélet és a végítélet „közötti” tisztulási állapotára (purgatórium) vonatkozó katolikus tanítás például az egyéni eszkatológia sajátos témája. Gondolatmenetünk szempontjából újszerű kérdést vet fel, hogy mit mondhatunk a lényege szerint „kettősségében egyöntetű” emberi személy átmeneti, testétől megfosztott, torzó állapotáról. Illetve ennek az állapotnak a teológiai reflexiója milyen tanulságokkal szolgál antropológiánk számára?

Ami az első kérdést illeti, annak megválaszolása legmegfelelőbbben egyháztani keretben lehetséges. Az „egyháziasság” a történelmi húsvét és a végső beteljesedés között hidat képez, amennyiben a „már igen, de még nem” eszkatológiai feszültségét fejezi ki. A keresztény hívő már bensőleg hozzátartozik a feltámadott Krisztus titokzatos testéhez, de a „totus Christus” az idők végéig még csak szakramentális értelemben, töredékesen va-

30 Vö. WOLFGANG BEINERT, *A kereszténység*, Budapest 2005, 276–278.

31 Vö. LEO SCHEFFCZYK – ANTON ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, Budapest 2008, 3. fejezet.

lósul meg az Egyház életében.³² Ehhez hasonló benső lényegi kapcsolat és eszkatologikus feszültség áll fenn a kollektív és az egyéni eszkatológia által leírt teológiai valóságok között is, ami a *forma subsistens corporis* módján felfogott lélek átmeneti, „nagyszombati” torzó állapotát tágabb keretben elfogadhatóvá teszi.

A második kérdésre Joseph Ratzingernek a lélek eloldódását értelmező „dialogikus halhatatlanság”-modellje kíván válaszolni.³³ E szerint a halálban az ember ugyan enyészetnek indul, de az emberi személy, aki Istennel teremtettségénél fogva (valamint kegyelmi élete nyomán) kapcsolatban áll, e kapcsolat ereje által (nem valamely része önerejénél fogva) interakcióban marad: nem hull a semmibe. E perszonalista metafizika hangsúlyozza, hogy a személy keresztény fogalma kapcsolatiságba ágyazott individuumra utal, amely individuum a halállal, már a különítélet nyomán az örökkévalóság felé veszi az irányt. Ratzinger azt is hozzáteszi, hogy az örökkévalóság keresztény értelme a szentháromságos istenfogalomban keresendő, ezért a Logosz felé mutató dialogikus jellege van.

Ezt a nyugati teológiára jellemző tárgyalásmódot a keleti kereszténység protológiájával összevetve Nacsinák Gergely joggal állapítja meg:

„Az ortodox teológia általában nem él olyan körültekintően beosztott és részletesen kidolgozott túlvilágképekkel, mint az szokásban volt a középkori Nyugaton (a Purgatórium koncepciója például teljes egészében hiányzik)... [...]. A lélek halál utáni sorsával sem foglalkoznak kimerítően, egy-egy kivételtől eltekintve: általában meglegszenek azzal, hogy a lélek halál utáni állapotát »alvásként« írnak le, várakozásként a Második Eljövételig, amikor mindenek megítéltetnek».³⁴

Összegzés

Összegzésként elmondható, hogy a fentiekben a keresztény antropológia azon központi kérdését jártuk körül, amely a téma belső problematikáján túl, az interdiszciplináris kapcsolatok minden feszültségét is magához vonzza, és így további kutatásra indít. Gondolatmenetünk a test–lélek

32 Lásd BERNARD SESBOÛÉ, *The Resurrection and the Life*, Collegeville (MN) 1996, 66–67.

33 Vö. JOSEPH RATZINGER, *Végidő. A halál és örök élet kérdései*, Budapest 2017.

34 NACSINÁK GERGELY, „Az ortodox kereszténység tanítása a lélekről”, in SIMON-SZÉKELY ET AL. (szerk.), *Lélekciklopédia*, I. köt., 79–96. Vö. DUMITRU STANILOAE, *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology*, vol. 6., The Fulfillment of Creation, Brookline (MA) 2013.

probléma vonatkozásában egy olyan régi-új gondolkodási mintát ajánl, amely egy hívő ember számára valóban nyitva álló, koherens látásmódra hív meg. Jelen keretek között azonban alig érintettük azt a lényeges fundamentális teológiai kérdést, hogy lehetséges-e olyan kényszerítő érvek összegyűjtése, amelyek által a vázolt látásmód plauzibilissé tehető egy szkeptikus vitapartner számára. Másképp fogalmazva: korunk kulturális mátrixába vajon miképpen lenne beilleszthető a „lélek” keresztény fogalmának valamilyen hiteles apologetikája?

PERENDY László

Szent Jusztinosz eszkatológiája. Krisztus mártírjának reménye

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Krisztus második eljövetele; 3. A test feltámadása; 4. A végítélet; 5. Szabad akarat, egyéni érdemek, krisztusi megváltás; 6. Feloldható ellentmondások?; 7. Befejezés.

LÁSZLÓ PERENDY: The Eschatology of Saint Justin: The Hope of Christ's Martyr
In all three of his surviving works, Justin addresses eschatological questions. His claims may be grouped around the following themes: The Second Coming of Christ, the resurrection of the body, the Last Judgement, choices of free will, individual merits and assurance of Christ's redemption. The glorious Second Coming is also testified to by the Prophets, who proved to be trustworthy even about the First Coming. Justin's main message is that, in line with the expectations of the Gentiles, the Messiah will return to Jerusalem, revealing the wound of His side, thereby showing that He is identical with the crucified Christ. Concerning the details of the Resurrection, Justin refers to the fulfilment of the prophecies about Jerusalem in his argumentation. Similarly to Papias and Irenaeus, he holds chiliastic views but does not consider those Christians who do not share his opinion as heretics. He explains that God will resurrect everybody, though He will grant neverending happiness to some, while condemning others to eternal fire. Man is a being with free will and, thus, God will judge everyone based on their own actions. There is a universal moral standard to judge one's deeds. In some instances, Justin's statements display contradictions. One reason for this might be that he is primarily an apologete, who wishes to react to attacks from various sides. Despite these contradictions, his works continue to represent a valuable source on the eschatological expectations of the primitive Church. Above all, he endeavoured to convey a sense of solid faith in the universal redemptive will of Christ.

I. Bevezetés

Szent Jusztinosz filozófus és vértanú mindhárom fennmaradt művében (*Dialógus a zsidó Trifónnal*, 1. és 2. *Apológia*) foglalkozik eszkatológiai kérdésekkel. Tanulmányom első részében Eric Francis Osborn nyomán¹ azokat

1 ERIC FRANCIS OSBORN, *Justin Martyr*, (Beiträge zur Historischen Theologie, 47.), Tübingen 1973, 186–203.

a fő témaköröket foglalom össze, amelyek köré a különböző kontextusban olvasható kijelentései csoportosíthatók.²

2. Krisztus második eljövetele

Jusztinosz az első szerző az ókeresztény korból, aki részletekbe menően tárgyalja Krisztus második eljövetelét (ή δεύτερα παρουσία), világosan megkülönböztetve első eljövetelétől. A Messiás jelenleg Egyházában van jelen, amely az ő köntöse, és amelyet saját vérében mosott meg (D. LIV. 1.). A keresztényekben jelenleg erő szerint (έν δυνάμει) van jelen. A második eljövétel során azonban jelenléte mindenki számára láthatóvá válik. Az első és második eljövetele közötti időszakban élünk: εν τῷ μεταξύ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ (D. LI. 2.). Nem sokkal Jusztinosz halála (c. 165) után keletkezhetett a *Muratori-töredék*, amely így ír Krisztus első és második eljöveteléről: „ac de gemino eius adventu. Primo in humilitate despectus quod fuit secundum potestatem regalis patris, praeclarum quod futurum est”.³

Jusztinosz számára a második eljövétel teljes bizonyosság. Úgy látta, hogy a rómaiak és a zsidók egyaránt kénytelenek cáfolhatatlan bizonyítékként elfogadni a jövőre vonatkozó próféciaikat, hiszen a próféták jövendölései már az első eljövettel kapcsolatban bizonyíthatóan beteljesedtek (1A. XXX. 1.). Az 1. *Apológia* 30. fejezetétől az 51-ig ír azokról a próféciaokról, amelyek nagyon pontosan megjövendölték Krisztus életének eseményeit, halálát és feltámadását. Az 52,3-ban így összegzi mondanivalóját:

„A próféták ugyanis két eljövetelét hirdették előre: az elsőt, amely már megtörtént, mint megvetett és szenvedő emberé; a másodikat pedig, amikor dicsőségben fog eljönni a mennyből, együtt angyali seregével, amint megjövendölték, amikor majd minden valaha élt ember testét fel fogja támasztani, és míg a méltókét halhatatlanságba fogja öltöztetni, addig az igaztalanokét örök érzékelésben a gonosz démonokkal együtt örök tűzre fogja vetni”.

2 A tanulmányban szereplő magyar nyelvű idézetek *A II. századi görög apológéták* című kötet publikálás előtt álló második kiadásából valók. Az első kiadás: VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.), *A II. századi görög apológéták*, (Ókeresztény Írók 8.), Budapest 1984. A három mű címének rövidítése: 1Ap., 2Ap., D.

3 Idézi OSBORN, *i. m.*, 187.

E dicsőséges eljövétel a zsidók számára szembesülést jelent majd Krisztus kereszttjével: „Látni fogja a ti népetek, és felismerik azt, akit átszúrtak, ahogyan Ozeás, egyike a tizenkét prófétának, és Dániel előre megmondta” (D. XIV. 8.).

Szerinte az a két kecskebak, amelyet a *Tóra* szerint engesztelésül fel kellett áldozni, Krisztus két eljövételének előképe: a feláldozott bak jeleníti meg az első eljövételét, a második pedig a második eljövételt (D. XL. 4–5.). Egyes kutatók véleménye szerint ez a kijelentés a samaritanus exegézis hatását tükrözi.⁴

A második eljövétel tehát dicsőséges lesz: angyalai kíséretében érkezik majd el Krisztus. Zakariás jövendölte meg, hogy akkor majd összegyűjti Izrael szétszóródott fiait. Ezekiel látomása a csontmezőről (Ez 37,7–8) szintén ekkor fog beteljesedni. Izaiás próféciaja szerint (Iz 45,23) mindenki le fog borulni előtte. A jók jutalma a halhatatlanság lesz, a gonoszoké pedig az örök büntetés (Iz 46,24). Ezek és más próféciaik bizonyítják, hogy az a keresztre feszített, akik a keresztények imádnak, Isten elsőszülöttje és minden ember bírja.

A *Dialógus* kezdetén Jusztinosz a próféciaikat két csoportra osztja. Az első csoportba tartozók esetében a Krisztusra vonatkozó jelzők (ἄτιμος, αἰδής, θνήτος) az első eljövételre vonatkoznak, amint erről Iz 53-ban olvashatunk. A többi jelző a dicsőséges második eljövételre vonatkozik, amikor – Dán 7,13 tanúsága szerint – Krisztus dicsőségben jön el az ég felhőin. Hogy mindkét esetben ugyanarról a személyről van szó, abból lesz nyilvánvaló, hogy második eljövetelek is láthatóak lesznek sebei Izrael számára, ahogyan ezt Zak 12,10 megjövendölte. Noha a két eljövétel nem választható szét teljesen egymástól, mégis van köztük kontraszt. A keresztre feszített Úr nevének ereje már most megnyilvánul a démonok kiűzésekor, a második eljövétel dicsősége azonban még ennél is nagyobb lesz:

„Szenvedésének üdvösségszerző hatalmában oly nagy erő mutatkozott meg, mint amekkora majd dicsőséges megjelenésében lesz nyilvánvaló. Mert eljön ő a felhők felett mint Emberfia, ahogyan Dániel hirdette róla, és vele együtt jönnek angyalai is” (D. XXXI. 1.).

Trifón szerint a próféciaik még nem teljeshettek be, hiszen a Messiás nem lehet olyan személy, aki átok alá esett, mivel keresztre feszítették. Vita

4 Vö. P. R. WEIS, „Some Samaritanisms of Justin Martyr”, in *Journal of Theological Studies* 45 (1944) 199–205.

bontakozik ki köztük arról is, hogyan kell értelmezni *Dániel könyvének* kijelentését (7,25) a következő kifejezéssel kapcsolatban: „egy ideig, időkig és egy fél ideig”. Jusztinosz szerint nem jelenthet 350 évet, amint Trifón véli, hanem csak 3 és fél évet, ameddig „a bűn embere” uralkodni fog, és szörnyen átkozza majd a Magasságbelit. Jusztinosz szerint a bűn emberének megjelenése Dániel próféciája értelmében meg kell, hogy előzze a Messiás eljövételét. Az *Apokalipszistól* eltérően azonban Jusztinosz kijelentései alapján nem azonosítható a Római Birodalommal, és *Nero redivivusnak* sem tekinthető.

Jusztinosz szerint Illés az előhírnöke a Messiás mindkét eljövételének. Eljött Keresztelő János személyében (ahogyan Jézus is kijelenti), és el fog jönni a végidőkben is. Trifón úgy véli, hogy Illés még egyszer sem jöhetett el újra, de majd ő fogja felkenni a Messiást. Jusztinosz ezzel szemben Zakariásra hivatkozik (tévesen, Malakiás helyett), hogy Illés az Úr nagy és szörnyűséges napja előtt fog eljönni. Jusztinosz szerint ez a kifejezés nyilván a dicsőség megnyilvánulásának és a végítéletnek a napjára vonatkozik. A prófétai lélek Illésről Jánosra szállt, ugyanúgy, ahogyan az amalekiták elleni küzdelemben Mózesről Józsúéra. Akkor – rejtett formában – maga Isten küzdött Amalek ellen, mégpedig a kereszt jele által, amelyet Mózes felemelt két karja jelenített meg. A gonosz lelkek most pedig szintén a kereszt ereje miatt reszketnek. Nekünk, keresztényeknek tehát nem kell második eljövételéig várunk, hogy ezt az erőt megismerjük.

Illés szerepe nagy jelentőségű volt az korabeli zsidóság számára is, mivel várakozásaik szerint ő fogja meghirdetni a megváltás közeledtét. Ő hozza majd el az *apokatasztasziszt*, meggyógyítva és helyreállítva Izrael népét, amelyet a bűn elválasztott Istentől. Azonban az evangéliumok szerint nem minden teljesedett be a Keresztelő szenvedésében, akiben Jézus szavai szerint Illés már eljött. A szinoptikus evangéliumokban a Tábor hegyi színeváltozáskor Mózes és Illés az Úrnak a jövőendő szenvedéséről beszélgetnek. Illés jelenléte készíti a tanítványokat arra, hogy megkérdézzék, úgy fog-e történni, ahogyan az írástudók mondják, vagyis, hogy először Illésnek kell eljönnie. Jézusnak a Mt 17,11-ben olvasható szavai alapján állítja Jusztinosz, hogy amint Illésnek két eljövetele volt, a Messiásnak is kettő várható, amelyek közül a második a jövőben fog bekövetkezni. Jusztinosz nem beszél Illés eljövendő szenvedéséről. Urunk szavainak ilyenfajta értelmezése kétségtelenül beleillik a korai Egyház apokaliptikus várakozásaiba.

Jusztinosz szerint Jákob pátriárka is megjósolta a Messiás kétszeri eljövételét, amikor azt mondta Júdának, hogy ő lesz a nemzetek, vagyis a pogányok várakozása, reménysége (Ter 49,8–12), akinek majd kifejezik hódolatukat. Mindig lesz próféta vagy uralkodó Júdában – mondja Jákob –, amíg el nem jön az, ami Júdának készítettett. Valóban, mindig volt vezetője Izraelnek, egészen Jézus haláláig. Igaz, hogy Heródes Askalonból származott, de az ő idejében is volt főpap Júdában. Most azonban – mondja Jusztinosz – nincs se próféta, se király Izraelben. Minden beteljesedett tehát, amit a Krisztus első eljövételéig bekövetkezett eseményekről Jákob megjövendölt. Az a kijelentése, hogy a nemzetek számára *προσοδοκία* (reménnyel teljes várakozás) lesz, bizonyítja, hogy a jövőben biztosan bekövetkezik az ő második eljövele (D. LII. 1–2.).

A második eljövételről szóló kijelentések összefoglalásaként megállapíthatjuk, hogy Jusztinosz beszámolója gazdag szentírási és apokaliptikus anyag ismeretén alapul. Mondanivalójának lényege, hogy a Messiás valamennyi pogány nemzet várakozásának megfelelően úgy fog visszatérni Jeruzsálembe, hogy feltárja oldalának sebét, ezzel mutatva meg, hogy ő azonos a megfeszített Krisztussal. Megjelenését meg fogja előzni „a bűn emberének” feltűnése, majd Illés eljövele, aki majd mindent helyreállít. Akik látták a Messiást a megaláztatásban, akkor majd reménnyel tekinthetnek ugyancsak őrá, a Megdicsőültre.

3. A test feltámadása

A „férgék reményé”-nek nevezve Kelszosz kigúnyolta a keresztényeknek a test feltámadásába vetett hitét.⁵ A keresztény hitnek egyetlen másik eleme sem volt annyira kitéve a pogányok megvetésének, mint ez. A gnosztikusok is kifejezték értetlenkedésüket és szkepszisüket ezzel kapcsolatban. Jusztinosz a keresztény hit szerves részének tartja, és az apológiákban meg a *Dialógus* apokaliptikus részében részletesen leírja a feltámadást. Ne feledjük, hogy a *Dialógus* elején éppen a lélek halhatatlanságának kérdése miatt fejezi ki elégedetlenségét a platonizmus tanításával kapcsolatban. A feltámadással kapcsolatban azonban Platónt szövetségeseként tartja számon, akire pedig Kelszosz is próbált hivatkozni. Érvelésében Jusztinosz az érzékelés képességéből indul ki. Kijelenti, hogy mindenki alá lesz vetve a büntetésnek, aki gonoszul cselekszik. Ha maga a császár tesz is rosszat,

⁵ Vö. ÓRIGENÉSZ, *Contra Celsum* V, 14.

büntetésben fog részesülni halála után. Mindenkinek számot kell adnia cselekedeteiről és annak a hatalomnak a gyakorlásáról, amelyet kapott.

Ha a halál állapotában megszűnne az érzékelés képessége, a gonoszok igen jól járnának, hiszen nem érzékelnék a nekik kijáró büntetést – állítja Jusztinosz. Maga a császár is tud azokról a jelenségekről, amelyekről például Dodona és Delphoi híresek, és hitelesnek tartja őket, amelyek pedig arról tanúskodnak, hogy a lelkek nem veszítik el az érzékelés képességét a test halála után sem. A nagy jóshelyeken előforduló események mind ezt bizonyítják Jusztinosz szerint. Homérosz, Empedoklész, Püthagorasz, Szókratész, Platón szintén ezt tanította. Ha a császár elfogadja, amit ők mondanak, akkor a keresztények meggyőződését is el kell fogadnia, akiknek Istenbe vetett hite ráadásul még erősebb is. A keresztények azért is hisznek a test feltámadásában, mert meg vannak győződve arról, hogy Isten képes mindezt megtenni.

Másik érve az, hogy egy esemény rendkívülisége, szokatlansága nem érv amellet, hogy ne lenne lehetséges. A keresztények Tanítómestere maga mondta, hogy ami nem lehetséges az embereknek, lehetséges Istennek (Mt 19,26). Jobb félni Istent, mint kitenni magunkat annak a veszélynek, hogy halálunk után testestől-lelkestől a pokolra kerülünk, ahol a gonoszok és a hitetlenek szenvednek.

A feltámadás részleteit illetően Jusztinosz a Jeruzsálemmel kapcsolatos próféciaák beteljesedésével érvel, és az *Íráshoz* való hűségével kiváltja Trifón rokonszenvét. Megkérdézi Jusztinoszt, valóban hisz-e abban, hogy a lerombolt Jeruzsálem újra felépül, és benne fognak élni a keresztények a pátriárkákkal és a prófétákkal együtt. Jusztinosz először az Iz 65,17–25-tel érvel, ahol az új Jeruzsálemben hallható ujjongásról olvashatunk. A rendelkezésére álló szövegváltozatra támaszkodva azt állítja, hogy ez az állapot ezer évig fog fennmaradni. Felhívja figyelmünket a *90. zsoltárra* is, amelyben azt olvashatjuk, hogy egy nap Isten számára annyi, mint ezer év (Zsolt 90,4). Ezt a kijelentést a végidőkre vonatkoztatja, de János *Jelenéseinek könyvével* is érvel.

Jusztinosz Papiaszhoz és Irenaeushoz hasonlóan tehát khiliaszta nézeteket vall, de – Irenaeustól eltérően – nem tekinti eretnekeknek azokat a keresztényeket, akik ezen a téren nem osztják meggyőződését.⁶

6 Vö. CARLO NARDI (a cura di), *Il millenarismo. Testi dei secoli I–II.*, (Biblioteca Patristica), Fiesole 1995, 123–124.

4. A végítélet

Krisztus eljövetele és a test feltámadása már a végítélet felé mutat. A második eljövetelet követi majd az ítélet. Jusztinosz kifejti, hogy Isten majd mindenkit feltámaszt, és némelyeket véget nem érő boldogságban részesít az ő örök királyságában, másokat azonban örök tűzzel büntet. A dolgok pontosan úgy fognak történni, ahogyan Dániel megjövendölte. A negyedik, istenkáromló állatot teljesen megsemmisítik. A gonoszságnak vége szakad, és Isten szent népe elnyeri a hatalmat (D. XXXI.).

Az 1. *Apológiában* kifejtett véleménye szerint az örök boldogság és az örök tűz között nincs harmadik lehetőség. Jusztinosz azzal érvel, hogy az ítélet megtörténte, vagyis a jók és a gonoszok teljes szétválasztása Isten és az ember természete miatt egyaránt szükséges. Az ördög és a gonosz lelkek serege Krisztus szavának megfelelően tehát az örök tűzre kerül. Ha nem lenne ítélet, ez azt jelentené, hogy Isten nem létezik, vagy hogy érzéketlen a jó és a rossz iránt. A filozófusok tudnak valamit erről az ítéletről, de félreértik a lényegét és alábecsülik jelentőségét. Platón az állította, hogy Rhadamanthüs és Minosz büntetik majd meg a gonoszokat, valójában azonban Krisztus lesz a végső ítélet bírója. A büntetés azonban nemcsak ezer évig fog tartani, ahogyan Platón állította, hanem örökké. A büntetést mindenki a saját testében szenved majd el; a lelkek nem vándorolnak át más testbe (1A. VIII.).

Az emberek által hozott minden törvényes ítélet háttérében ott van Isten ítélete mint vonatkozási pont, mint egyfajta minta. Az örök büntetésbe vetett hit révén a keresztények tulajdonképpen a világi bírák szövetségeseinek tekintendők, hiszen ők is arra törekszenek, hogy a törvényt érvényesítsék és a gonoszságot megtorolják (1A. XII.).

Jusztinosz éppen azért írja apológiáit, hogy a keresztényeket ne lehessen az életmódjuk és tevékenységük eltitkolásával vádolni. Az uralkodó így majd saját maga is felelős lesz azért, ha a tények ismeretében nem a jognak megfelelően cselekszik. Az 1. *Apológia* végén megismétli fenyegetését:

„Ha pedig úgy látjátok, hogy mindezeknek van értelme és igazak, tartások mindezt tiszteletben, de ha ostobaságnak tűnik, mint vénasszonyos fecsegést vessétek el, azonban ne szabjatok ki halálos ítéletet – mint ellenségeitekre – azokra, akik semmi gonoszat nem tettek. Ugyanis már hangsúlyoztuk, hogy ti sem fogtok elmenekülni Isten eljövendő ítélete elől, ha

kitartotok az igazságtalanságban, és mi fel fogunk kiáltani: – Történjen az, ami kedves az Istennek” (1A. LXVIII. 1.).

A 2. *Apológiában* a keresztények megbüntetésének igazságtalan volta kerül előtérbe. Jusztyinosz kijelenti, hogy Róma városának kormányzója, Urbicus a gonosz démonoknak engedelmeskedik, akik arra használják fel a bírákat, hogy halálra ítéljék a keresztényeket. Az ítélet mibenlétéről hasonlóan beszél, mint az 1. *Apológiában*:

„De nehogy valaki azzal álljon elő, amit a magukat filozófusoknak tartók mondanak, hogy hiú beszéd és fenyegetés az, amit hirdetünk, vagyis, hogy örök tűzben bűnhődnek a gonoszok, és a félelemmel – nem pedig a dolgok jó és nemes voltával – vesszük rá az embereket az erényes életre, erre röviden felelni fogok. Ha ugyanis ez nem így van, akkor Isten sem létezik, vagy ha van, akkor nem törődik az emberekkel, és nincs se erény, se bűn, és mint erről már beszéltünk, akkor igazságtalanul büntetik a törvényhozók a jó rendelkezések áthágóit.”⁷

A 2. *Apológia* végén pedig azt a kívánságát fejezi ki, hogy az uralkodó a vallásosságának és a filozófiájának szellemében ítélkezzék:

„Bárcsak ti is, a helyes istentisztelet előmozdítására való törekvésekhez és bölcséletet kedvelő személyetekhez méltóan, saját érdeketekben az igazságnak megfelelő ítéletet hoznátok!”⁸

5. Szabad akarat, egyéni érdemek, krisztusi megváltás

Az emberi természet is megkívánja, hogy legyen végső ítélet, hiszen az ember szabad akaratral rendelkezik, ezért mindenkit a saját tetteinek értéke szerint (κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων) ítél meg Isten. Ha ennek valóban tudatában lennének az emberek, akkor bizonyára megváltoztatnák az életvitelüket. Isten mindenről tud, legyen az külső cselekedet vagy belső motiváció. Aki többet kapott Istentől, annak többről kell majd elszámolnia a végső ítéletkor. A világi uralkodóknak becsülniük kellene a keresztények értük mondott imáit:

„De, ha nem fogtok törődni imádságainkkal és azzal, hogy mindent nyíltan beismerünk, akkor sem fogunk kárt szenvedni, mivel hisszük, vagy inkább az a meggyőződésünk, hogy mindenki a tettei érdeme szerint fog

⁷ 2A. IX. 1.

⁸ 2A. XV. 5.

bűnhődni az örök tűzben, és mindenki számot fog adni aszerint, hogy milyen képességeket kapott az Istentől, Krisztus figyelmeztetése alapján: Akinek az Isten többet adott, attól többet is kér számon [Lk 12,48]” (1A. XVII. 4.).⁹

Ugyanebben a műben később megerősíti meggyőződését az emberi akarat szabadságával kapcsolatban. Erről tanúskodnak a próféták is, akikről megtanulhatjuk, hogy mindenkit a saját tettei alapján ítél majd meg Isten:

„De nehogy valaki is abból, amit mondtunk, arra következtessen, hogy mi valamiféle kikerülhetetlen végzetről beszélünk a bekövetkezett események kapcsán, meg hogy előre eltervezett dolgokat hirdetünk, ezért a következő magyarázatot adom. A prófétáktól úgy tanultuk, és igaznak ismerjük azt, hogy az egyes cselekedetek értékének megfelelően vagy szenvedésben és bűnhődésben, vagy jutalomban lesz része mindenkinek; és ha ez nem így lenne, hanem minden a sorsnak megfelelően történe, akkor semmi sem függene tőlünk. Ha a sorsnak megfelelően lenne az egyik jó, a másik rossz, az előbbiért így nem járna elismerés, az utóbbi miatt meg elmarasztalás”.¹⁰

Azt is nyomatékosan hangsúlyozza, hogy létezik egyetemes, lényegében vallások fölötti erkölcsi mérce a tettek megítélésére. Trifón megkérdezi, hogy akik a mózesi Törvény szerint éltek, ugyanolyan megítélés alá esnek-e, mint azok, akik a Törvény kihirdetése előtt éltek, mint például Hénok és Jákob. Jusztinosz azt válaszolja, hogy mindenki a saját igaz voltának, megigazultságának mértéke alapján üdvözülni majd: *καὶ ἕκαστος τῆ αὐτοῦ δικαιοσύνη σωθήσεται*. Ezt Ezekiel kijelentése (Ez 14,20) alapján állítja, aki hangsúlyozza, hogy még ha Noé, Dániel vagy éppen Jákob kérné fiai feltámasztását, azt is megtagadná Isten, ha nem lennének rá ők maguk méltók. Jusztinosz szerint a Törvény igenis sok olyan előírást tartalmaz, amelyek harmóniában vannak az egyetemes természeti törvény folytán is helyesnek ítéhető cselekedetekkel, megfelelnek az igaz vallásosságnak, és elősegítik a megigazulást. Ennélfogva Krisztus feltámadása miatt azok is üdvözülhetnek, akik betartották a Mózesnek adott Törvényt, de azok is, akik a Törvény kihirdetése előtt éltek igaz módon, továbbá azok is, akik ismerték őt, vagyis személyesen találkoztak vele. Hiszen Isten Fiaként ő már a hajnalcsillag előtt létezett, megtestesült a Dávid családjából származó Szűztől, mégpedig azért, hogy minden gonoszságot megsemmisítsen. A

⁹ 1A. XLIII. 1–2.

¹⁰ *Uo.*

Kígyó és a gonosz angyalok a végítéletkor majd megsemmisülnek, mégpedig a halállal együtt (D. XLV).

6. Feloldható ellentmondások?

Jusztinosz eszkatológiával kapcsolatos főbb kijelentéseinek összefoglalásából is kitűnik, hogy ellentmondások figyelhetők meg köztük. Az első nehézséget E. F. Osborn abban látja, hogy a *Dialógus* szerint a lélek nem a saját erejéből halhatatlan, hanem csak ha Isten Lelkének jelenlétében él. Másrészt azt is hangsúlyozza Jusztinosz, hogy valamennyi lélekben, vagyis a jók és a rosszak lelkében egyaránt megmarad az érzékelés képessége a halál után, tehát ezek szerint valójában a gonoszok sem szűnnek meg létezni, és az érdemektől meg a bűnöktől függetlenül mindenki fel fog támadni az ítéletre. A második ellentmondás lényege, hogy létezik-e átmeneti állapot az üdvözültek és a kárhozottak állapota között. Egy helyen Jusztinosz eretnekként bélyegzi meg azokat, akik szerint a lélek a halál után rögtön Istenhez jut (D. LXXX. 4.). Másutt (2A. II. 19.) azonban kifejezetten ezt állítja, igaz, hogy csak a mártírok lelkéről. Egyebütt (1A. II. 4.) pedig azt írja, hogy a császár megölheti ugyan a keresztényeket, de valójában nem tud kárt tenni bennük. A *Dialógus* V. 3-ban pedig az öregember, aki a keresztény tanításba vezeti be Jusztinoszt, egyértelműen azt állítja, hogy létezik egy átmeneti állapot a halál után, ahol két külön helyen várakoznak az igazak és a gonoszok. E kijelentés alapján azonban úgy tűnik, hogy ezzel tulajdonképpen elővételezi a végítéletet. Kérdéssé válik tehát, hogy szükség lesz-e még egyáltalán egyetemes ítéletre. További ellentmondásnak tűnik, míg az apológiákban arról beszél, hogy a világ végén a tűz mindent elpusztít, a *Dialógusban* viszont egy Új Jeruzsálemről beszél.

E. F. Osborn arra hívja fel a figyelmünket, hogy Jusztinosz elsősorban apológéta, tehát valakikkel szemben törekszik megvédeni a keresztény hit egyes tételeit, és a különböző oldalakról érkező támadásokra kíván reagálni. A δεύτερα παρουσία hangsúlyozása azért különösen fontos számára, hogy demonstrálja: a világ végén eljövő Messiás ugyanaz a személy, akit keresztre feszítettek és átdöftek. A test feltámadását azokkal szemben kellett állítani, akik ezt nevetség tárgyává tették, illetve tagadták az érzékelés képességének meglétét a halál után. Az Új Jeruzsálem ezeréves virágzásába vetett személyes hitét azokkal szemben kellett megvédenie, akik felfigyel-

tek arra, hogy maguk a keresztények is különféle módokon gondolkodnak erről. Isten igazságosságának és az emberi szabad akaratnak tagadhatatlan megléte követelte meg a végítélet kikerülhetetlen bekövetkezésének hangsúlyozását. Ez a végítélet egyrészt univerzális érvényű, ugyanakkor azonban az emberi törvénykezésben is megnyilvánul valamilyen partikuláris formában. Osborn szerint a felsorolt kijelentések egyike sem hanyagolható el, ha a keresztény hit legfontosabb elemeit kívánja bemutatni és megvédeni egy apologéta.¹¹

Jusztinosz a jó reménység embereiként mutatja be a keresztényeket (εὐέλπιδες):

„[M]i, akik közül sokan egykor gyűlöltek egymást, sőt megölte egyik a másikat, sokat törődtek azzal, hogy ki nem tartozott népünkhöz szokásai vagy életfelfogása révén, most Krisztus eljövetele után közösségben élünk velük, sőt ellenségeinkért imádkozunk, és azokat, kik igazságtalanul gyűlölnek bennünket, igyekszünk meggyőzni, mert Krisztusnak helyes parancsai szerint élve tudjuk csak remélni azt, hogy megnyerjük Istentől mindazt, ami javunkra válik”.¹²

A keresztények tehát szüntelenül várják Uruk visszatérését, abba helyezve reményüket, hogy örök boldogságban együtt élhetnek majd vele az Új Jeruzsálemben. A közbeeső időben pedig elviselik a gonoszság támadásait, hiszen bíznak abban, hogy a gonoszságra végül teljes pusztulás vár. A keresztire feszített és feltámadott Úr végső győzelme és dicsősége alkotja a remény teológiájának alapját.

Az apológiákban és a *Dialógusban* megjelenő eszkatológiai nézetek közötti különbségek feloldására is különböző megoldásokat javasolnak a kutatók, vagy éppen lehetetlennek tartják a kijelentések harmonizálását. L. W. Barnard szerint reménytelen összehangolni már a földi és a mennyei Jeruzsálemmel kapcsolatban megfogalmazott kijelentéseket is, hiszen Jusztinosz időnként azt állítja, hogy Krisztus ezeréves országa az újjáépített, ezer évig fennálló Jeruzsálemben valósul meg a keresztények számára, máskor pedig azt hangsúlyozza, hogy a lelki, örök Jeruzsálem fog hamarosan megjelenni. Barnard szerint az a nézet semmiképpen sem fogadható el, hogy ez a kérdés valójában nem is volt lényeges Jusztinosz számára, hiszen – emlékeztetnek egyes patrológusok – az apológiákban meg sem említi sem

¹¹ Vö. OSBORN, *i. m.*, 197–198.

¹² 1A. XIV. 3.

a földi, sem a mennyei Jeruzsálemet. Sokkal inkább arról lehet szó – állítja Barnard –, hogy a világi hatóságokhoz intézett, a keresztények védelmét célzó művekből azért hiányzik ennek a kérdésnek a tárgyalása, mert káros lett volna az adott politikai környezetben foglalkozni vele, amikor Hadrianus hadai elpusztították az ősi Jeruzsálemet, és egy pogány várost építettek a helyére.

Barnard szerint Jusztinosz véleménynyilvánítását nyilvánvalóan ahhoz a környezethez igazította, amelyhez aktuálisan szólt. Az örök Jeruzsálemről szóló tanítása jól beleillik abba az újszövetségi hagyományba, amely hangsúlyozza, hogy az emberiség végső sorsának mindenekelőtt lelki tartalma van. Krisztus földi, ezeréves uralmáról szóló kijelentéseinek üzenetét szintén akkor érthetjük meg leginkább, ha a 132–135 között zajló zsidó háború eseményeit vesszük figyelembe, amelynek során a lázadás vezetőjének, Bar-Kochbának is voltak messiási aspirációi. Számos jel arra mutat Barnard szerint, hogy amikor a vita zajlott Trifónnal, a háború még javában dúlt. A D. I. 3-ban Trifón azt mondja, hogy nemrég menekült el a háborúból Hellászba, ahol először Korintusban járt, majd később sok más városban. A zsidó háború eseményeiről a D. IX. 3-ban is beszél Trifón kíséretének egyik tagja. A D. XVI. 2-ből Hadrianus ediktumáról esik szó, amelyben kitiltotta a zsidókat Jeruzsálemből. A D. CVIII. 3. pedig már kifejezetten említi, hogy Jeruzsálemet már elfoglalták, és onnan rengetegen menekültek el a birodalom nagyvárosaiba. Egy zsidó dialóguspartnerrel folytatott vita során nyilván nem lehetett megkerülni azt a kérdést, hogy mi lesz az elpusztított Jeruzsálem sorsa. A Jel 20,4.6 jelentette számára az alapot véleményének megformálásához: „Ezután trónokat láttam, azok ültek rajtuk, akikre az ítélkezést bízta. (...) Boldog és szent, akinek része van az első feláradásban. A második halálnak ezeken nincs hatalma, hanem Istennek és Krisztusnak lesznek papjai, és ezer évig uralkodnak vele”.¹³ Barnard még említi néhány, az intertestamentális irodalomba sorolható zsidó irodalmi alkotást is (például *József halála*, *Báruk apokalipszise*, *Hénok könyve*). Ezekben a művekben hasonló elképzelésekkel találkozhatunk, amelyek tehát nyilván jó kiindulási alapot jelenthettek számára a Trifónnal kibontakozó vitában. Barnard szerint nem logikátlansággal vagy együgyűséggel kellene vádolni Jusztinoszt – mint ahogyan némelyik kutató teszi –, hanem el kell fogadnunk, hogy a történelmi körülmények és a vitapartnereinek nézetei

13 *Biblia*, Budapest 2006, 1378.

követelték meg, hogyan alakítsa a saját álláspontját. Tehát időnként módjában állt az apokaliptika mitikus és kvázi fizikai nyelvezetét is használni, mégpedig attól függően, hogy milyen téma tűnt fel a vita során.¹⁴

A végítélettel kapcsolatban Barnard véleménye szerint általánosságban azt a benyomást kelti Jusztinosz, hogy azok az angyalok és emberek, akik gonoszat cselekedtek és visszaéltek szabad akaratukkal, örök tűzre vettetnek. Azonban azt is állítja az apologéta, hogy az örök tűzben mindenki a gonosz tetteivel arányosan bűnhődik (1A. XVII. 4.). A *Dialógus* V. 3-ban – mégpedig filozófiai fejtegetések közegében – viszont azt a véleményét hangoztatja, hogy a gonoszok csak addig léteznek, ameddig Isten bünteti őket. E. R. Goodenough szerint itt valójában kétféle tradíciót őriz Jusztinosz, és szellemi „tunyasága” miatt nem dönti el, hogy melyiket tekintse hitelesnek.¹⁵ Barnard szerint azonban itt is inkább arról van szó, hogy Jusztinosz a befogadó közegre, vitapartnerei figyelve ismerteti a hagyomány bizonyos elemeit. A végítélet képét az *Újszövetség* alapján idézi fel olyan kontextusban, amelyben a személyes döntés fontosságát kell hangsúlyoznia, az apológiákban pedig a pogány világ számára inkább a keresztény hagyomány racionalitását hangsúlyozza. Ebben az összefüggésben a cselekedetek minősége a legfontosabb, és a büntetés ezekhez mérten kell, hogy arányos legyen.

A végítélet után bekövetkező világéeggéssel kapcsolatos kijelentései szintén nem tűnnek konzisztensnek. A 2A. VII-ben kritika alá veti azt a sztoikus nézetet, miszerint Isten azonos lenne a változékonny és pusztulásnak alávetett anyaggal. Azt állítja, hogy akkor jön el a világvége, amikor a mindent elemésztő tűz elpusztítja a gonosz angyalokat, a démonokat és az embereket. Nem vizsgálja meg azt a kérdést, hogy ez az állítás hogyan békíthető össze a *Dialógusban* olvasható nézettel, hogy az új Jeruzsálemből – amely ezek szerint mégsem válik a világéggés áldozatává – maga Krisztus fog uralkodni. Barnard emlékeztet bennünket arra, hogy a végső világéggésről csak az apológiákban beszél, az örök Jeruzsálemről pedig csak a *Dialógusban*. Barnard ebben az esetben is úgy látja, hogy mindenekelőtt az aktuális vitapartnerek nézeteire reagál Jusztinosz. A 2. *Apológiában* arra törekszik, hogy a középső platonizmus áramlataiban is megjelenő sztoikus nézetet támadja, miszerint az istenség periodikusan pusztul el a változásnak alávetett

14 L. W. BARNARD, „Justin Martyr’s Eschatology”, in *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 86–98.; 94–95.

15 E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, 288.

anyagban, a *Dialógusban* pedig azt hangsúlyozza, hogy Krisztus annak az örök királyságnak a fénye, amelynek fővárosa Jeruzsálem lesz.¹⁶

7. Befejezés

Jusztinosznak a végidőről szóló, időnként ellentmondásoktól sem mentes kijelentései ellenére sem szabad elfelejtenünk, hogy milyen értékes forrást jelentenek számunkra fennmaradt művei a korai Egyház eszkatológiai várákozásairól. Két világ határán állva arra törekedett, hogy a Krisztus egyetemes üdvözítő akaratába vetett szilárd meggyőződését közvetítse Izrael fiai és a pogány világ felé. A teremtett világ és az emberi társadalom törekenységét bemutatva sürgette, hogy minden jóakarátú ember felismerje: az emberi lét végső célja a mennyei hazába való megérkezés.

¹⁶ BARNARD, *i. m.*, 97–98.

KOVÁCS Zoltán

Reménység és beteljesedés: Mária eszkatologikus példája

TARTALOM: Bevezetés; 1. Mária személyének megdicsőülése; 2. A keresztyén emberlét beteljesedése; 3. Az Egyház végső perspektívája; 4. A kozmosz megdicsőülése: „Íme, én újjáteremtek mindent” (Jel 21,5); Konklúzió.

ZOLTÁN KOVÁCS: Hope and Fulfilment: The Eschatological Example of Mary
‘As a sign of sure hope and solace’ (Lumen Gentium 68), the Church rightly views the Theotokos, glorified in body and soul and assumed into heaven after her life on earth, as occupying a prominent place in the Communion of Saints. Accordingly, her veneration also surpasses that due for other saints (hyperdulia). However, current theology characteristically does not speak of the ‘unique privileges’ of Mary but emphasises her role in the work of redemption and the activity of the Divine Spirit in her instead. Thus, the supernatural gift of heavenly glorification manifest in her individual life in a peculiar way cannot be separated from the Paschal victory of her Son, Christ, which becomes concrete in the person of His Mother (personal aspect). Having ‘fully reached her destination’, the full personality – body and soul – of Mary shows God’s plan, calling man to salvation: The ultimate goal of human existence is not salvation experienced in a spiritual dimension, in definitive separation from the body, but – similarly to Christ revealing Himself to His disciples as well after Easter – one that finds its fulfilment with the resurrection of the body and is granted everlasting life in the Holy Trinity (anthropological aspect). Mary enjoys the happiness of heaven not in ‘isolation’ but as the most distinguished member of the Church Triumphant, which forms an integral whole both with the Church Pilgrim and with the Church Expectant, as well as – most importantly – with her Head, Christ, thereby also exposing the communal character of our call to salvation (ecclesiological aspect). As all other creatures, the Virgin of Nazareth is, however, also an ‘actor’ of the world called into existence by God, and the fulfilment of her existence is thus not unrelated to the divine will to recreate the universe, either. In thinking about the recreation of the entire cosmos, Christ, who is King of the Universe, cannot be disregarded, for the Father ‘created all things through Him and for Him’ (Col. 1:16), and He will fully subject all things to the Father at the end of time (cf. 1 Cor. 15:28). As ‘the Queen of all creation’ – in line with the formulation used by Pope Francis (Laudato si’, Ch. 6/VIII) – the Mother of God, subjected to Christ, shares in His royalty and thus participates in the created world, which awaits fulfilment (cf. Rom. 8:19), ‘reaching its final destination’, while interceding mainly for the salvation of men. Seeing Mary in

the image of the Woman appearing as the ‘great sign’ in heaven (Rev 12:1) opens the way to one of the most precious gifts of Christ, the granter of our salvation (cf. John 19:25-27), on the earthly pilgrimage of our souls, as well as provides assurance of the fulfilment of our life on earth, which the risen Saviour offers to all. A proper Christ- and humancentred view may yield new avenues in this area for ecumenical and even interreligious dialogue, too. The people of God continuously experiences the protection of the Virgin Mary assumed into heaven in its faith and daily prayer (lex orandi – lex credendi) chiefly through the working of *sensus fidei* enlightened by the liturgy and the Spirit and sustains it as a living connection (see: Mother of the Church). All in all, it is reasonable to conclude that the eschatological example of Mary is a genuine source of hope on the road to fulfilment.

Bevezetés

„Ki lehetne inkább a remény csillaga, mint Mária – ő, aki igenjével ajtót nyitott Isten számára a mi világunkba; ő, aki a szövetség élő szekrénye lett, akiben Isten testet öltött, egy lett közülünk, és közöttünk »sátorozott« (vö. Jn 1,14)?¹ – teszi fel a kérdést XVI. Benedek pápa a *Spe salvi* kezdetű enciklika „máriás” kitekintésében. A keresztény ember reményének alapja Krisztus húsvéti győzelme, mely az Egyház – megkeresztelt egyének és Isten népe – életében is megmutatkozik. Ebben erősítenek a húsvéti szekvencia szavai is: *Surrexit Christus, spes mea* – „Feltámadt reményem, Krisztus”.² Ő „mindörökre üdvözítheti is azokat, akik általa járulnak az Isten elé, hiszen örökké él, hogy közbenjárjon értünk” (Zsid 7,25).

A földi élet zarándokútját járó embert számtalan kérdés, sötétség, bizonytalanság gyötri, a halál pedig, mint földi létének minden biznnyal legfrusztrálóbb tényezője, valamilyen szinten mindig árnyékot vet rá, mivel a nemlét kísértésével fenyeget.³ Ebben pedig nem hoz számára megnyugvást az a száraz megállapítás, hogy „mindez az ősbűn következménye”.⁴

Egyházunk Szenthagyománya⁵ hitünk tárgyaként hordozza, tanítja azt, hogy Krisztus feltámadása példaértékű módon mutatkozik meg Édesany-

1 XVI. BENEDEK, *Spe salvi* enciklika, in *AAS* 99 (2007) 985–1027 (a továbbiakban: *SS*), n. 49.

2 *Éneklő Egyház, Római Katolikus Népepektár – liturgikus énekekkel és imádságokkal*, Budapest 2015, 665–667.

3 Vö. DE FIORES, S., „Assunta”, in DE FIORES, S. – FERRARI SCHIEFER, V. – PERRELLA, S. M. (szerk.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009, 183.

4 *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (1997), Budapest 2002 (a továbbiakban: *KEK*), 403.418.

5 A hitletéteményt, amit a Szenthagyomány és a Szentírás tartalmaz, az apostolok az egész Egyházza bízta” (*KEK* 84).

jának személyében.⁶ A mennybement Üdvözítő által a mennyei dicsőségbe felvett,⁷ így testében-lelkében megdicsőült Istenszülő nem statikus példaképként áll előttünk, hanem nagyon is dinamikus, életszerű módon, hiszen a vele megélt személyes kapcsolat – kiváltképp az Egyház liturgiája, a magánimádságok vagy a népi jámborság révén – „közösségbe hoz” bennünket vele, sőt ösztönzi az embert, hogy a jövőtől való félelem helyett Istenbe vesse bizalmát.⁸ Ez pedig a *Communio Sanctorum* (vö. KEK 948.) élő kegyelmi „vérkeringésében”, a Fővel és a tagokkal megélt közösségalkotásban, élő dialógusban, az oltalom megtapasztalásában valósul meg. Mária megdicsőült személyében bátorítást adó távlatok nyílnak emberlétünk számára: Isten rólunk is hasonló módon gondoskodik, földi életünk után személyünk egyik lényegalkotó eleme sem vész el a halál torkában.

„A Mennysországi Királynője mintegy »biztatásul« is mutatja az utat, hogy milyen lesz Isten szeretetének műve bennünk is, ha erre szóló meghívását a kegyelemben elfogadjuk, és milyen segítséget remélhetünk tőle, amíg mi magunk is igyekszünk Krisztus-hordozóként bukdácsolva, de reménnyel telve járni életünk útját.”⁹

A továbbiakban arra igyekszünk röviden rámutatni, hogyan valósul meg Krisztus húsvéti győzelme 1) Mária személyes életében;¹⁰ 2) minden keresztény ember életében;¹¹ valamint 3) az Egyház életében,¹² és ez utób-

6 A Szentírás nem szolgál közvetlen információkkal Mária mennybevételéről, a Szentagyomány viszont tartalmaz e dogma számára alapként szolgáló tanítást. Vö. Kovács Z., *Íme, az Úr szolgálóleánya, Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához*, Budapest 2022, 156.

7 „Szótériológiai szempontból megállapíthatjuk, hogy mivel az Üdvözítő Anyja elválaszthatatlan magától az Üdvözítőtől, vagyis annak személyétől és megváltói művétől, ezért Mária testének feltámadásában (vagy romolhatatlanságában), személye megdicsőülésében is nyomon követhető a krisztusi hasonlóság; Mária, emberi létének teljességében (testben és lélekben) lett Krisztushoz hasonlóvá”. Vö. Kovács, *Íme, az Úr szolgálóleánya*, 170.

8 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 182.

9 Kovács Z., „A II. Vatikáni Zsinat utáni eszkatológia a szentszéki dokumentumok fényében, II.”, in *Magyar Sion* XV (2021) 1, 23.

10 „Személyes aspektusát tekintve azt mondhatjuk, hogy [...] a mennybevétel hitigazságában Húsvét misztériumának beteljesedését szemléljük Mária életére vonatkozóan” (Kovács Z., *Íme, az Úr szolgálóleánya*, 170.).

11 A Lélekkel és kegyelemmel teljes élet – megelőzve az „igazak” testben való feltámadását – Mária megdicsőülésében mintegy előre konkretizálódik. Megdicsőülése a vigasztalás és a remény forrása (vö. LG 68.) minden Krisztusban hívő és élő ember számára.

12 „Egyháztani szempontból pedig arra mutat rá a dogma, hogy Mária mennybevételében hogyan válik nyilvánvalóvá a zarándok Egyház tagjai számára a megdicsőülés reménye: Krisztus, mint a »Fő« feltámadásának és örök dicsőségének fénye ragyog vissza Márián, vagyis Krisztus

biak milyen kapcsolatban állnak Mária mennybevételével. Mivel Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikájának mintegy „megkoronázásaként” a dokumentum végén egy rövid máriás kitekintést is elénk tár, melyben az Istenszülőt „az egész teremtés Királynéja” titulussal illeti, ezért az imént mondott szempontokat kiegészítjük a kozmosz beteljesülésének szemlélésével is, melynek Mária nem csupán része, hanem közbenjárója, oltalmazója, reménycsillaga.¹³

1. Mária személyének megdicsőülése

A Szentírás nem szól Jézus Anyjának személyes sorsáról Pünkösöd után.¹⁴ A szavait utolsóként idéző¹⁵ kánai menyegző történetét követően még az evangéliumok elszórtan tesznek róla említést,¹⁶ majd – immár szavak nélkül, de annál jelentőségtejtesebb módon – a Golgotán látjuk, ahol egyesül Fia üdvösséghez szenedésével (vö. Jn 19,25–27), végül pedig a Szentlélek kiáradását váró tanítványok imádkozó közösségében (vö. ApCsel 1,14).¹⁷

A liturgikus emlékek, valamint az egyházatyák (kiemelten *Damaszkuszi Szent János* a 8. században)¹⁸ tanítása megfelelő alapot adnak arra, hogy az Egyház Istentől kinyilatkoztatott igazságként tanítsa Mária testben-lélekben való mennybevételét.¹⁹ „Az Istenszülő elhunyt és mennybevétel-

misztikus testének kiemelt tagján, akinek életében már teljesen megvalósult Húsvét misztériuma”. Vö. Kovács, *Íme, az Úr szolgálóleánya*, 170.

- 13 Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció (a továbbiakban: *LG*), in *AAS* 57 (1965) 5–67, n. 62.; vö. *SS* 50.
- 14 Földi életének beteljesedéséről a Jelenések könyve sem tudósít pontosan, legfeljebb a 12. fejezetben az égen feltűnő „Asszony” képéből – amennyiben máriás értelmezés szerint olvassuk (lásd a későbbiekben) – vonhatunk le olyan következtetést, hogy Isten megvédi a gonosztól, amikor a pusztában „helyet készít számára” (12,6).
- 15 „Tegyetek mindent, amit csak mond” (Jn 2,5) – mutat Fiára.
- 16 Pl. Mk 3,31–35; 6,3; Lk 11,27–28.
- 17 E két utolsó történés alapján megalapozott következtetéseket vonhatunk le arra vonatkozóan, hogy Mária az apostolok hűséges társaként részt vett az eucharisztikus ünneplésekben (lásd II. János Pál, *Ecclesia de Eucharistia* enciklika, in *AAS* 95 (2003) 433–475 (a továbbiakban: *EE*), n. 56), illetve mint „Jézus gyermekkorának kiemelkedő tanúja” (Pontificia Academia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, n. 16) és Fia „élete egyes eseményeinek kiemelkedő tanúja” (*ibid.*, n. 40.; saját fordítások), segíthette az apostolokat a továbbadandó hittartalom egyes részeinek megformálásában.
- 18 Vö. Damaszkuszi János, *Homilia in Dormitionem*, I., in *PG* 96, 700–721.
- 19 Vö. XII. Piusz, *Munificentissimus Deus* apostoli rendelkezés, in *AAS* 42 (1950) 761. A *Transitus Mariae* (2–4. század) különböző szövegváltozatai, valamint a *Római Transitus* (6. század)

nek ünneplése az egyház életében, liturgikus gyakorlatában és tanításában a korai időktől kezdve jelen van. Így azt lehet mondani, hogy egyöntetű hagyomány”.²⁰ A Szentlélek működése által, mely a hívők hitérzékében (vö. *LG* 12.) az Egyház kezdeteitől fogva nyomon követhető, nemcsak általánosságban nyer az Egyház a holtak sorsáról egyre világosabb képet (lásd a későbbiekben), hanem azt a konkrét kérdést is megfogalmazza, hogy az Istenszülő teste, mely – az Ószövetség Ládájához hasonlóan – Isten (ezúttal testet öltött) Igéjét hordozta magában, így maga is egészen szentté²¹ és Isten szentségét sugárzóvá vált, nem láthatott romlást.²² 1950-ben XII. Piusz pápa mindezt így fogalmazta meg²³ a Mária mennybevitelét kihirdető dogma magvaként: „a Szeplőtelen Istenanya, mindenkor Szűz Mária földi életpályája befejezése után testével és lelkével együtt felvétellett a mennyei dicsőségbe” (*DH* 3903).

E szavakból nem derül ki, hogy Mária meghalt-e, és csak utána részesült-e a test feltámadásában, vagy pedig földi élete halál nélkül folytatódott-e a teljes személy megdicsőült létállapotában, csupán arról szólnak, hogy földi életének befejezése után („*expleto terrestis vitae cursu*”) került sor dicsőséges mennybevitelére.²⁴ A keleti megközelítés nyíltabban szól Mária haláláról, temetéséről, az apostolok gyászáról, sőt himnuszok, ikonok is bátran ábrázolják e jeleneteket,²⁵ így a *koimeszisz* (elszenderülés, *dormitio*)

adnak egy bizonyos, fikciókkal is tarkított, apokrifokra jellemző módon „hiánypótló” célú képet Mária „elszenderedéséről” és annak körülményeiről (vö. SZÁRDESI MELITÓN, *De transitu Virginis Mariae*, in *PG* 5, 1231–1240, valamint GHARIB, G. – AL. (a cura di), *Testi mariani del primo millennio, I. Padri e altri autori greci*, Roma 2001, 864.

20 IVANCSÓ I., *Az Istenszülő elszenderedése*, (Ikon és liturgia 16.), Nyíregyháza 2000, 50.

21 „A keleti Egyház atyái az Istenanyát »Egészen Szent«-nek (*Panhagia*) nevezik, s úgy ünneplik és magasztalják, mint »a bűn minden szennyétől mentes Istenszülőt, akit a Szentlélek alkotott és formált új teremtménnyé«. Isten kegyelme által Mária egész élete folyamán mentes maradt minden személyes büntől” (*KEK* 493).

22 Lásd Mária mennybevitelének ünnepi miséjének prefációját: „A romlástól méltán óvtad meg az ő testét, mert csodálatosan világra hozta megtestesült Fiadat, minden élet szerzőjét” (*Misekönyv*, 631).

23 Róma későbbi püspöke így minősíti a hittételt: „az assumpta-dogma a szenttéavatás legmagasabb foka, általa a »szent« jelző legigazibb módon válik teljessé”. Vö. RATZINGER, J., „Sion Leánya, Az Egyház hite Máriáról – Elmélgedések”, in AA. Vv., *Jézus és az Egyház anyja*, Eisenstadt 1987, 56.

24 Szent II. János Pál pápa sem döntötte el a kérdést, azonban figyelemre méltó, hogy egy 1997. évi katekézisében – nem tévedhetetlen állításként – utal rá: nem tartja összegegyeztetethetetlennek hitünk tanításával, hogy Mária a halál elszenderedésében is hasonlóvá válhatott Fiához. Lásd „La dormizione della Madre di Dio (25 giugno 1997)”, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XX/1* (1997) 1608–1616, n. 2.

25 Vö. IVANCSÓ, *Az Istenszülő elszenderedése*, 3–4.

fogalma azzal a „természetességgel” áll a hívek előtt, mint:

„az Istenszülőnek a földi életből való eltávozása a mennybe, Istenhez való hazatérés. Ő, aki testében az Isten Fiát hordozta, méltó arra, hogy földi élete után testben is Istennél legyen. Így megelőzi azokat, akik az ítélet napján támadnak fel az örök életre, s lesznek testben-léleekben a mennyi dicsőség részesei”.²⁶

2. A keresztény emberlét beteljesedése

Egyfajta természetfölötti hitérzék már az ószövetségi kinyilatkoztatásban és ahhoz kapcsolódóan is „igényt tart” a szent személyek és tárgyak romolhatatlanságának hitére.²⁷ Urunk feltámadása azonban arról is biztosít, hogy életünk már a keresztséggel²⁸ kezdődően²⁹ „Krisztussal el van rejtve az Istenben” (Kol 3,3). A Fiúhoz való egyre teljesebb hasonulásunkat a mindennapok *actio*-iban és *passio*-iban³⁰ a Lélek bontakoztatja ki.³¹ Így nemcsak halálában leszünk Krisztushoz hasonlóvá, hanem a feltámadásban is,³² hiszen ő „átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21).³³ Jézus tanítása világosan rámutat a földi létet követő személyes ítélet komolyságára,³⁴ mely alól egyikünk sem kivétel. Ez azon-

26 Vö. IVANCSÓ, *Az Istenszülő elszenderedése*, 19.

27 Pl. a Szövetségláda nem semmisülhet meg, mert Isten nem engedi megszentelteleníteni; egyes személyek az égbe ragadtattak stb. Vö. SERRA, A., *Dimensioni mariane del mistero pasquale. Con Maria, dalla Pasqua all'Assunta*, Milano 1995, 105–111.

28 Lásd *baptizmosz* – a vízben való alámerítés, mint a bűnnek való „meghalás”, majd a Krisztusban való életre támadás szimbóluma (vö. *KEK* 1214).

29 Keresztségünk által „nem csupán Jézus feltámadásában, hanem mennybemenetelében is részt veszünk”. Lásd RATZINGER, „Sion Leánya”, 59.

30 Krisztus feltámadása és Mária megdicsőülése „értelmet ad” a szenvedéseket sem nélkülöző emberlétnek, a legeredetibb módon szabadítja fel az embert minden megkötözöttségéből. Vö. DE FIORES, *Assunta*, 183.

31 Új teremtménnyé levésünk Mária igénjével indul, aki az újjáalkotó Lelket fogadja be az Ige megtestesüléséhez. „Ha viszont Mária valóban istenszülő, ha azt hozta világra, aki a halált halálra ítélte és maga az élet, akkor ez az istenanyaság valóban »új születés«”. Lásd RATZINGER, „Sion Leánya”, 58.

32 Mária élete ebben is „követi” Fiáét. Ami Krisztus életében a megaláztatás (önkiüresítés, *kenószisz*), majd a felmagasztalás az Atya jobbján, az Mária életében a JHWH szolgáinak kicsinységében (*tapeinoszisz*), majd az erre adott „isteni válaszként” beteljesülő „mennybe emeltetésben” konkretizálódik (vö. VALENTINI, A., *Il Magnificat, Genere letterario. Struttura. Esegesi*, Bologna 1987, 139–152; vö. DE FIORES, *Assunta*, 182–183).

33 Krisztus követője hivatott egész életét az Evangélium szerint élni és tetteit a Lélek világosságában és erejében ahhoz igazítani (lásd még *SS* 46.).

34 Lásd pl. Mt 25,31–46 (az utolsó ítélet); Lk 16,19–31 (a dúsgazdag és a szegény Lázár).

ban nem „végállomás” (lásd *Ganztod*),³⁵ hiszen ő az embert el nem múló mennyei boldogságra hívja: „hogyan ott legyetek, ahol én vagyok” (Jn 14,3).³⁶ A korábban „Szentlélek templomaként” (IKor 6,19) létező emberi test³⁷ a halál után is tiszteletet érdemel.³⁸ Isten eredeti terve az emberrel nem az örök boldogságtól való megfosztottság, sem a halálban megtört személyi lét beteljesületlen (csak szellemi) állapotának véglegesítése, hanem a teljes ember³⁹ részesítése az ő isteni életéből és az el nem múló boldogságból, így a tökéletes Krisztus-hasonlóság elérése.⁴⁰

A „Kegyelemmel teljes” személye, földi létének első pillanatától⁴¹ egészen annak beteljesüléséig nem elsősorban egy „kivételes”, kiváltságos esetként, hanem a teljes ember üdvösségre hivatottságának reményt adó paradigmájaként⁴² értelmezendő, mint Krisztus Húsvétjának az *anthróposzban* megvalósuló legragyogóbb példája.⁴³

Az emberlétünk kudarcaira nyert vigasztalás abban nyilvánul meg, hogy Krisztus az ő gyógyulást hozó sebei (vö. 1Pt 2,24) által gyógyítja minden emberi gyökértelenség és kilátástalanság sebet, sőt „utolsó ellenségként a halál semmisül meg” (IKor 15,26). Így közvetíti Isten irgalmas válaszát az ember félelmeire, mely a legradikálisabb és a leghatékonyabb vigasztalás-

35 Vö. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, „De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam”, in *Enchiridion Vaticanum, Documenti ufficiali della Santa Sede*, Bologna 1996, vol. 13, nn. 493–495.

36 Földi zárándokutunk legfontosabb „segítőit” épp tőle kapjuk: az Eucharisztia kenyerét, a Szentleket és Édesanyját (vö. Jn 19,26–27); vö. SERRA, A., *Maria a Cana e presso la croce, Saggio di mariologia giovannea (Gv 2, 1–12 e Gv 19, 25–27)*, Roma 1991, 112–113. Utóbbira az Egyház Anyjaként is tekintünk CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *De celebratione Beatae Mariae Virginis Ecclesiae Matris in Calendario Romano Generali inscribenda*, in *AAS* 110 (2018) 437–438.

37 Krisztus holtteste is három napon át nyugodott a sírban, ezért sem hatnak idegennek a Mária temetéséről szóló történetek és ábrázolások (lásd a már hivatkozott *Transitus*-ok; vö. IVANCSÓ, *Az Istenszüllő elszenderedése*, 3–4.).

38 Vö. KOVÁCS, „A II. Vatikáni Zsinat utáni eszkatológia”, 11–13.

39 Lásd az „égi test” ragyogásának gondolatát, a feltámadásra alkalmazva: IKor 15,40.

40 Vö. LADARIA, L. F., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato – Roma 2002, 162.

41 Már az Istenszüllő szeplőtelensége is „Isten különleges kegyelmének jelenlétére enged következtetni, mely földi élete után is megnyilvánul, mégpedig testi-lelki megdicsőülésében [...] A Mária mennybeviteléről szóló hittétel hitünk húsvéti jellegét emeli ki. Mária teljes személyével elővételezi a test föltámadását, Krisztus húsvéti győzelme példaértékűen konkretizálódik megdicsőült testében és lelkében”. Lásd KOVÁCS, *Íme, az Úr szolgálóleánya*, 171–172).

42 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 182.

43 Mária mennybevétele értelmezhetetlen volna hitünk központi személye, Krisztus és az ő üdvözítő műve nélkül, melyet ő sem az Anthróposz negligálásával, hanem a megtestesülés révén, éppen emberi természetünket magára véve vitt végbe. Vö. DE FIORES, *Assunta*, 181.

ként a feltámadás és az örök élet valóságában tárul elénk.⁴⁴ Keleti lelkülettel megközelítve állíthatjuk, hogy „minden keresztény emberre ugyanaz a sors vár, mint Máriára, ha Krisztus kezébe helyezi a lelkét. [...] A bizánci templomokban ezért szokták olykor az Istenszülő elszenderedése jelenetét a kijárat ajtó köré festeni, ahol az Utolsó ítélet ábrázolását válthatja fel”.⁴⁵

3. Az Egyház végső perspektívája

„Amint Jézus anyja a mennyben testében és lelkében már megdicsőült mintaképe és kezdete annak az Egyháznak, melynek az eljövendő világ-korszakban kell teljessé válnia, ugyanúgy ezen a földön mindaddig, amíg el nem jön az Úr napja (vö. 2Pt 3,10), a biztos remény és vigasztalás jeleként ragyog Isten zarándok népe számára” (LG 68.).

Mint a *Lumen gentium* VIII. fejezetének idézett paragrafusa is utal rá: az Istenszülő mennybevétele az egész Egyház számára reményteli távlatot nyit. Az ember üdvösségre jutását sem csupán az egyéni ítélet és a személyes jutalomként elnyert üdvösség valósága jellemzi: a Mennyek Országa a Szentháromság személyeivel és az üdvözült lelkekkel együtt megélt *communióként* vár ránk (vö. *KEK* 865). A mennybe felvett Istenszülőben látjuk meg, hogy a zarándok Egyház küzdelmes útja hogyan hivatott célt érni.⁴⁶ Addig hitünk képez „hidat” az ő megdicsőült személye és a beteljesülésre váró Egyház között, melynek reményét a liturgia és az imádság⁴⁷ kegyelmi „atmoszférája” táplálja leginkább.⁴⁸

Már a 3–4. századra datálható *Oltalmad alá futunk* kezdetű antifóna⁴⁹ is rámutat: az Egyház, jóllehet ekkor még Mária Istenszülő (*Theotókosz*) mivoltáról sem nyilatkozott dogmaerővel, de már meggyőződéssel tapasztal

44 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 180.182.

45 Vö. IVANCSÓ, *Az Istenszülő elszenderedése*, 19–20.

46 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 182.

47 II. János Pál pápa a rózsafüzér dicsőséges titkait különösen is úgy mutatja be, mint amelyek „a hívőkben táplálják az eszkatologikus célba vetett reményt, amely felé mint Isten történelmében zarándokló népének tagjai tartanak. Mindez arra ösztönzi őket, hogy bátran tanúskodjanak az »örömhírtől«, mely értelmet ad egész életüknek”. Lás II. JÁNOS PÁL, *Rosarium Virginis Mariae apostoli levél*, in *AAS* 95 (2002) 8–36, n. 23.

48 Igaz magára az *Assumptio*-dogmára is: „a dogmatikus kijelentés hajtóerejét kevésbé a dogma tartalmában, inkább a Mária-tiszteletben és a dicsőítés szándékában kell keresnünk”. Lásd RATZINGER, „Sion Leánya”, 55.

49 Vö. LODI, E., „Preghiera mariana”, in DE FIORES, S. – MEO, S. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986, 1026–1027.

talta az ő hathatós közbenjáró erejét. „Mária feladata tehát: közvetítés Krisztusban”:⁵⁰ ő „ezt az üdvösséges feladatot a mennybevételekor sem tette le, hanem szüntelen közbenjárásával kieszközli nekünk az örök üdvösség ajándékait” (LG 62). A megdicsőült Egyházzal fennálló lelki közösség és a mennyei liturgiába való bekapcsolódás (vö. LG 50) valódi erőforrás a zarándok Egyház számára.⁵¹ A népi jámborság gyakorlatai pedig szintén segítenek elérkezni arra a felismerésre, hogy nem csupán Mária által jutunk Jézushoz (*per Mariam ad Iesum*), hanem vele együtt is (lásd ApCsel 1,14) imádkozva és járva a krisztuskövető élet útját.⁵²

A Jelenések könyvében az égen „nagy jelként” feltűnő „Napba öltözött Asszony” képében (12,1)⁵³ megláthatjuk mind Izrael „szent maradékát” (vö. pl. Mik 5,6–7), aki a végidei beteljesedésre váró „Sion-leány”⁵⁴ mind Isten küzdő, de már megváltott újszövetségi népét, mind pedig a – származása és üdvtörténeti szerepe révén – mindkettővel szoros közösséget alkotó Názáreti Szület.⁵⁵ „Máriában a választott népből való testi származás tökéletes egységben áll a népnek adott ígéretekbe vetett hittel” – írja a későbbi XVI. Benedek pápa.⁵⁶ Az „ősevangéliumi” ígélet (vö. Ter 3,15) az

50 II. JÁNOS PÁL, *Redemptoris Mater* enciklika, in *AAS* 79 (1987) 361–433 (a továbbiakban: *RM*), n. 38.

51 Az Egyház liturgikus cselekményében a mennybe felvett Istenszülő, mint az ünneplő *Communio Sanctorum* legkiválóbb tagja, aktívan részt vesz. Vö. „Presenza della Vergine Maria nella celebrazione liturgica”, in *Notitiae* 20 (1984) 173–174., in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1 (1984) 376–377.

52 Vö. KOVÁCS Z., *A Magyarok Nagyasszonya, mint „Eucharisztikus Asszony”, Úton a Magyarok Pátrónájával a 2020-as budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus felé*, Budapest 2019, 40.

53 Az asszony kiléte vita tárgya. A hagyományos római katolikus értelmezésben Máriával, Jézus anyjával azonosítják, aki egyben az új Éva is. Más javaslatok szerint a mennyei Jeruzsálem, a megszemélyesített bölcsesség vagy az Egyház. Lásd YABRO COLLINS, A., „Jelenések könyve”, in THORDAY A. (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2003, 648.

54 Vö. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 507.

55 „Mária, Sion Leánya, aki – bizonyos értelemben – mind az Ó- mind az Újszövetséghez tartozik, a szintén ószövetségi gyökerekkel rendelkező *Magnificat*-ban (Lk 1,46–55) Isten »nemzedékről nemzedékre« megnyilvánuló irgalmáról énekel, mellyel »gondjába vette Izraelt«, az ósatyáknak adott ígélet szerint, hogy az mindörökké megnyilvánuljon szabadító ereje által. Az eszkatológia témája tehát híd lehet, mely a Zsinagógát az Egyházzal összeköti hitben megélt zarándokútján, az üdvösséget hozó Messiás dicsőséges elérékezésnek várásában, míg Isten ó- és újszövetségi népe a teljességet el nem éri a Mennyei Jeruzsálemben”. Lásd KOVÁCS, „A II. Vatikáni Zsinat utáni eszkatológia”, 17–18).

56 RATZINGER, „Sion Leánya”, 50.

asszony Ivadékanak („Új Ádám”) a gonosszal folytatott küzdelméről, majd győzelméről ebben az apokalipszisbeli képben már beteljesedni látszik.⁵⁷ Mária megdicsőült alakja egyfajta „már és még nem” állapot tükré.⁵⁸ A Jel 21,2-ben megjelenő jegyesi szeretet beteljesedése Krisztus-Vőlegény és Menyasszony-Egyház eszkatologikus közösségében a menyegző örömeinek képe által tárul elénk.⁵⁹

„A hívek példaképeként Mária az egyház ősképe is. Őbenne az egyház egy tagja már a beteljesedésbe jutott, ahová az egész egyház tart. Az Istenszülő ábrázolását így az egyház képeként lehet felfogni: Krisztus az egyház középpontjaként Máriával, a hívek példaképeként, körülvéve az angyalokkal, apostolokkal, püspökökkel, egyházatyákkal”.⁶⁰

Rendkívüli jelenségként a földi zarándokútját járó Egyház számára Mária-jelenések⁶¹ is megerősíthetik a Mennybe felvett Szűz „övéivel élő”, Fiának mai „szeretett tanítványaira” is (vö. Jn 19,26–27) gondot viselő anyai jelenlétét.⁶²

57 Vö. BOIANO L., *Maria nella teologia e nel magistero di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI*, Caspua 2019, 42.

58 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 184.

59 Jézus első csodája Kánában, ahol Mária Fiának mindenható istenségébe vetett hite (Úr a halál fölött is!) utolsónak lejegyzett, ezért is „definitíven csengő” szavai által (vö. Jn 2,5) is formát ölt, szintén „menyegzős kontextusban” zajlik. Később pedig az eucharisztikus Lakoma fogja elővételezni az örök menyegzős Lakomát: „az Eucharisztia eszkatologikus irányultsága kifejezi és megerősíti a közösséget a mennyei Egyházzal” (EE 19.).

60 IVANCSÓ, *Az Istenszülő elszenderedése*, 20. – A Menyasszony-Egyház befogadója (*akceptor*: jellemzően női vonás) a Vőlegény-Krisztus által nyújtott (*donor*: jellemzően férfi vonás) üdvösségnek.

61 Akár Mária megdicsőült személyének megjelenéséről (*apparitio mariana*), akár az ő jelenlétét feltételező, szintén „üzenet-értékű”, máriatisztelethez kötődő (pl. kép vagy szobor „könnyezése”) jelenségekről (*mariophania*) beszélünk, egyik „tartalma” sem lesz kinyilatkoztatás-erejű (vö. KEK 50.; vö. PERRELLA, *Le mariofanie*, 110–111.), hanem megmarad az üdvösségre irányuló figyelemfelhívás szintjén.

62 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 181. – A 2000-as jubileumi évben *Fatima üzenete* címmel napvilágot látott dokumentum a Hittani Kongregáció vezetésével próbálja értelmezni a pástorgyermekek látomásait, melynek végén Ratzinger bíboros az üzenetek célját és lényegét így foglalja össze: „buzdítás a lelkek megmentésére az imádság útján, s felhívás a bűnbánatra és megtérésre” – <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=150> [letöltés ideje: 2022.02.06].

4. A kozmosz megdicsőülése: „íme, én újjáteremtek mindent” (Jel 21,5)

Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikája (2015)⁶³ a teremtett világ védelmét tárgyalja, mely az idők végezetén szintén beteljesülésre hivatott. A Szentatya a dokumentum 83. §-ában rámutat, hogy „a világegyetem úticélja Isten teljessége, amelyet a feltámadt Krisztus, az egyetemes kibontakozás tengelye már elért” (LS 83.),⁶⁴ az enciklika végén (Hatodik fejezet, VIII.) pedig „az egész teremtés Királynéja” (*Regina totius creati*) újszerűnek ható titulussal illeti Máriát.⁶⁵ Az Istenszülő mennybevétele nem csupán a test és lélek összetartozásának és az emberlét teljességének Isten által szándékolt „végső győzelmét” mutatja a természet bűn általi megsebzettsége és az emberi személynek a halálban elszenvedett széthullása fölött,⁶⁶ hanem a bűn hatásaitól „szenvető” kozmosz számára is⁶⁷ mintegy „felszabadító üzenetként” hat. A megdicsőült Istenszülő

„teljesen átalakulva együtt él Jézussal, és minden teremtmény az ő szépségéről énekel. Ő a »napba öltözött« asszony, »lába alatt a holddal, fején pedig tizenkét csillagból álló koszorúval« (Jel 12,1). Felvéve a mennybe az egész teremtett világ Anyja és Királynéja. Megdicsőült testében, a feltámadt Krisztussal együtt, a teremtés egy része elérte szépségének teljességét. Ő nemcsak szívébe rejtette Jézus egész életét, melyet gondosan »megőrzött« (vö. Lk 2,19,51), hanem most már megérti minden dolog értelmét is. Ezért kérhetjük, hogy segítsen ezt a világot bölcsebb szemmel néznünk”. (LS 241.).

63 FERENC PÁPA, *Laudato si'* enciklika, in *AAS* 107 (2015) 847–945 (a továbbiakban: *LS*).

64 Isten a káoszból kozmoszt alkot (vö. RUZSICZKY É., „Teremtés könyve”, in *DÍÓS I. – VICZIÁN J.* (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2008, XIII. köt., 860.), így a parúziát sem hagyja kataklizmaként káoszba fulladni, hanem a kozmosz újjáteremtésével ő maga lesz „minden mindenben” (1Kor 15,28).

65 A Királyné cím Mária esetében mindig úgy értendő, mint Krisztusnak a világmindenség fölött (jobban mondva: annak szolgálatában) gyakorolt királyi mivoltában való alárendelt részesedés. Vö. XII. PIUSZ, *Ad caeli Reginam* körlevél, in *AAS* 46 (1954) 625–640; vö. *RM* 40..

66 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 186.

67 „Égbolt, csillagok, föld, folyamok, nappal és éjszaka, és minden, ami az emberek hatalmában és használatában került, örvendezik, ó Úrnőnk, mind örvendezik régi ékessége elvesztésén; általad ugyanis valamiképpen új életre támadt és kimondhatatlan új szépséget kapott”. Szent Anzelmek e szavai (*Oratio* 52, in *PL* 158, 955.; magyarul: *Az imaórák liturgiája I.*, Budapest 2014, 992.) a „Kegyelemmel teljes” szeplőtelenége kapcsán hangzanak fel, jelezvén: ezáltal indult meg a teljes kozmoszra kiható, Fiú által hozott megújulás.

Az ökumenikus párbeszédet illetően, e téren is tapasztalhatók biztató előrelépések. Keleti testvéreinkkel Máriának az Egyház életében, különösen liturgikus cselekményében való jelenléte lényegét tekintve „közös téma”. Protestáns testvéreinkkel folytatott párbeszédünk, jóllehet a legújabb hangsúlyok (pl. a „privilegium” helyett a Krisztus feltámadásában való részesülésre való vonatkoztatás) miatt megfontoltabb, de nem reménytelen lépésekben képes haladni. További, a párbeszédben is megjelenő munkát igényel az idő és örökkévalóság, valamint a személy halál utáni létállapotának tisztázása, mint ahogyan az is, hogy Mária megdicsőült, szellemi teste hogyan viszonyul a zárándok Egyház térben és időben zajló életéhez. Az Istenszülő mennybevételének dogmája nem csupán a II. világháború borzalmai után⁶⁸ jelentett az Egyház és minden kimondva vagy kimondatlanul Istent kereső ember számára hiteles reményforrást, hanem minden idők emberét biztosítja arról, hogy az életadó Mindenható erősebb a halálnál. Krisztus, az „Új Ádám” nem csupán emberileg-erkölcsileg formál át bennünket, hanem – miként az „Új Évánban” – a mi testünkben-lelkünkben is felragyogtatja húsvéti dicsőségének fényét.⁶⁹

Konklúzió

Bő fél évszázaddal az *Assumptio* dogmájának kihirdetése után megállapíthatjuk, hogy e hitigazságban megjelenik az Ószövetség népének mintegy „túlélési ösztöne”,⁷⁰ mely nem a földi létben és nem is a *sheolban*, hanem az Istennel való, e világon túli közösségben, valamint az általa végbevitt igazságszolgáltatásban reméli beteljesedését. Az Újszövetség is él a feltámadás és a „mennyei paradicsomba vitel” képével (lásd Lk 23,43; Jel 11,12), mely utóbbinak értelmét a Krisztussal és a titokzatos Testének többi tagjával megélt *communio* adja meg. Ez a közösségalkotás tehát – végső soron – nem marad Mária „személyes kiváltsága”: megdicsőült személyében vigaszt nyújtó „útjelzőt” kap az ember, létének és hivatásának betel-

68 Vö. SCHEFFCZYK, L. – ZIEGENAUS, A., *Mária az üdvtörténetben. Mariológia*, Budapest 2004, 262.

69 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 184–186.

70 Az élet nem ér véget a halállal; egyes kiválasztottak (pl. Hénoch, Illés) a mennybe ragadtanak; „JHWH szenvedő szolgája” (Iz 52,13–53,12) és az igazak felmagasztaltatnak a haláluk utáni létben; az ószövetségi apokaliptika a feltámadásába (Dán 12) és a test újjáalkotásába vetett hit (2Mak 7) számára is utat nyit.

jesedését illetően, elővételezve a feltámadás egyénenként és Isten népének tagjaként is megélt valóságát.⁷¹

Földi életutunkhoz gyengéd támaszt kapunk a mennybe felvett Istenszülő személyében, akinek a megdicsőült mivolta nem rideg hitigazság, hanem reményt adó valóság. A törekenységét, kozmoszban megélt „magányát” egyre inkább megszenvedő 21. századi ember számára ez különösen is biztonságot nyújtó valóság. Mária úgy marad „a tanítványok körében, mint Anyjuk, mint a remény Anyja” (SS 50). Róma emeritus püspökének szavai erősítik a mai küzdő Egyház tagjainak reményét az el nem múltó, mennyei örömeire való előkészületben, melyet a teljes emberlétében immár beteljesült Istenszülővel együtt zarándokolva, elővételezve már most is megtapasztalhatunk: „A mennyország számunkra már nem egy nagyon távoli és ismeretlen hely [...] A mennyben van egy édesanyánk. Az ég nyitva áll, a mennyországnak szíve van”.⁷²

71 Vö. DE FIORES, *Assunta*, 179–186.

72 Saját fordítás; in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2005, vol. I, 393.

IVANCSÓ István

„Hogy mennyei szent oltárodnál is szolgáljon neked” – A görögkatolikus papi temetés hét imádsága –

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Az imádságok általános szerkezete; 3. A hét imádság tartalma; 3.1. A te nevedért fáradozott; 3.2. Szent hajlékodban; 3.3. Templomod szolgálatára rendelted; 3.4. Bocsásd meg vétkezéseit; 3.5. Enyhítsd elhunyt szolgád hozzátartozóinak sírását; 3.6. Emlékezzél meg; 3.7. Mennyei szent oltárodnál is szolgáljon neked; 4. Az imádságok hangsúlyos pontjai; 5. Szentírási szövegek és utalások; 6. Összegzés.

ISTVÁN IVANCSÓ: The Seven Prayers of the Greek Catholic Priest's Funeral

The most moving part of the priest's funeral is no doubt constituted by the prayers that are found only in this service. Although the original Greek (printed) Euchologia feature only three such prayers, the praxis of the Hungarian Greek Catholic Church contains seven prayers of this kind. This may be explained with reference to the fact that Hungarian Greek Catholic liturgical texts were translated from Old Church Slavonic. The prayers are structured in the same way: They open with an invocation, continue with a section that may be called *captatio benevolentiae* (enumerating the good qualities and praises of God), leading to the supplications for the 'blessed repose and eternal rest' of the soul of the departed but, in particular, for the 'forgiveness of his transgressions'. Finally, each prayer closes with the doxology. It is remarkable that this conclusion is not entirely uniform as, in the first prayer, it is directed at the Father and becomes Trinitarian only at the end, while the remaining six are Christological, culminating with a glorification of the Trinity similarly to the first one. A surprisingly large number of biblical quotations and/or allusions – 62 in all – are encountered in the texts of these prayers, serving as evidence of the ancient principle according to which the saintly authors of the liturgy and liturgical texts widely drew on revealed teaching.

The present paper deals exclusively with the seven prayers of the priest's funeral as found in the liturgical practice of the Hungarian Greek Catholic Church. Thus, it does not discuss the history of the service or its different versions but offers an analysis of the prayers.

I. Bevezetés

Görögkatolikus egyházunkban négyféle temetési szertartás ismeretes.¹ A legáltalánosabb – természetesen – a világi emberek temetési szertartása.² Kevesbé gyakori – hála Istennek – a gyermekek temetése.³ Külön szertartása van az áldozópapok temetésének.⁴ A húsvéti, illetve fényesheti temetés pedig egészen különleges.⁵ Említhetnénk még ötödikként a szerzetesek temetési szertartását. Viszont könnyen áttekinthető időben ilyenre nem került sor Egyházunkban azon egyszerű oknál fogva, hogy nem kellett olyan szerzetest temetni, aki ne lett volna áldozópap is egyben, és így ne papi temetéssel történt volna a földi élettől való búcsúztatása. Az 1883-tól kezdve kiadott magyar nyelvű szerkönyveinkben sincs számukra külön szertartás. Az elhunyt szerzetesnővérek számára viszont az utóbbi évtizedekben készült egy angol nyelvű kiadás alapján szerkesztett temetési füzet,⁶ de ez nyomtatásban mindmáig nem jelent meg.

Jelen célkitűzésünk az, hogy az áldozópapok temetési szertartásának azokat az imáit mutassuk be, amelyeket a köznyelvben elterjedt kifejezés szerint „feloldozási imának” neveznek. Itt és most nem kívánunk a szertartás többi részével foglalkozni, csupán ezekkel az imádságokkal.⁷ A következőkben

-
- 1 BRUNI, VITALIANO, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo gli eucologi manoscritti di lingua greca*, (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor n. 14), Jerusalem 1972, 33. a következő négyet sorolja fel: a világiak, az áldozópapok, a szerzetesek, a gyermekek temetését. A fényesheti temetésről nem szól. – ONASCH, KONRAD, *Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der alten Kirche*, Leipzig 1981, 49. a „Begräbnis” címszó alatt hármat említ: a világiak, papok és szerzetesek temetését. IVANCSÓ ISTVÁN, *Görögkatolikus szertartástan*, Nyíregyháza 32013, 209–210. a világiak temetése után a gyermektemetést is sorra veszi. – MIHÁLYFI ÁKOS, *Az emberek megszentelése (szentségek és szentelmények). Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből*, Budapest 1926, 440. csak a világiak, gyermekek és papok temetéséről tud. Nyugati szemmel nézve ez utóbbiról csupán egy rövid bekezdést ír: „A papok temetése a világiakénál lényegesen hosszabb, és egész vecsernyeszerű berendezése van, több apostol és evangélium olvasásával”.
- 2 „A világi emberek temetési rendje”. Lásd *Görögkatholikus egyházi szerkönyv (Euchologion)*, Budapest 1964, 70–94. (A továbbiakban: *Szerkönyv*.)
- 3 „A gyermekek temetési rendje”. Lásd *Szerkönyv* (2. lábj.), 95–104.
- 4 „Az áldozópapok temetési rendje”. Lásd *Szerkönyv* (2. lábj.), 114–135.
- 5 „A temetési szertartás rendje húsvét fényes hetében”. Lásd *Szerkönyv* (2. lábj.), 103–113.
- 6 KERESZTES SAROLTA BAZILIA (szerk.), *Szerzetesi temetés*, (Nagy Szent Bazil Rendi Nővérek), Máriapócs [é. n.].
- 7 Az áldozópapi temetés szertartásának történetével, valamint a görög és szláv hagyomány összehasonlításával foglalkozik THODORY FERENC, *Az áldozópapi temetés szertartása*, (Licencia dolgozat), Nyíregyháza 2010. Az általunk tárgyalandó imákról csupán említést tesz. – Ugyanígy következő két tanulmány is csupán érinti a témát, nem részletezi az általunk

tehát az áldozópapi temetés eme hét imádságának elemzését kíséreljük meg elvégezni, majd néhány tanulságot levonni belőlük, végül a bennük rejtőző szentírási utalásokat is összesíteni.

Munkánkhoz a magyar görögkatolikus egyházunkban használatos, illetve érvényben lévő szerkönyv szövegét vesszük alapul.⁸ Ezt fontosnak tartjuk hangsúlyozni, ugyanis az eredeti görög nyelvű szerkönyvben⁹ mindössze három ilyen imádság szerepel,¹⁰ az általunk ismert és használt héttel szemben, s maga a szertartás is jelentős mértékben (sőt, túlnyomórészt) eltér a magyar nyelvű euchologionban találhatóétól. Ennek oka egyszerűen a fordítási munkálatokban rejlik: a szerkönyveink fordítói és összeállítói az ósláv szöveget vették figyelembe a munkájukhoz.

2. Az imádságok általános szerkezete

Természetesen minden ima Isten felé irányított megszólítással kezdődik. Ami feltűnik bennük, az az Isten megszólításának módja, illetve formája. Az embernek a halál színe előtt való megrendülését fejezi ki az „Úristen” (Κύριε ὁ Θεός) megszólítás (az első négy imádságban ez így van). Sőt, jelzős formában is szerepel a megszólítás (az első és a negyedik ima elején): „uralkodó”

elemzett imádságokat: DOBOS, ANDRÁS, „Rito funebre e preghiera per i defunti nelle Chiese ortodosse”, in *Rivista di pastorale liturgica* 5 (2017) 53–57.; SZEMÁN, ANDRÁS, „Le preghiere per i defunti e riti funebri nella Chiesa bizantina”, in *Folia Athanasiana* 20 (129–166); UŐ, „Lo sviluppo dei riti funebri nel rito bizantino”, in *Folia Athanasiana* 21 (2019) 7–46. UŐ, „Alcuni temi teologici dei testi di riti funebri nel rito bizantino”, in *Folia Athanasiana* 22 (2020) 55–82.

- 8 Lásd *Szerkönyv* (2. láb.), 114–135. – Megjegyzendő, hogy az első szerkönyvekben még nem szerepelt a papi temetés szertartása (1883-ban és 1907-ben), csak a későbbi kettőben (1927-ben és 1964-ben). Ehhez lásd IVANCSÓ ISTVÁN, *A magyar görög katolikus egyház szerkönyvei*, (Athanasiana Füzetek 3.), Nyíregyháza 1999; különösen is a szerkönyvek tartalmának összefoglaló táblázatát, uo., 17–19.
- 9 Lásd *Εὐχολόγιον το μέγα*, Róma 1873. (A továbbiakban: *Εὐχολόγιον το μέγα*.) Rohály Ferenc ezt fordította le 1955. július 2. és december 4. között, ám ez a fordítás mind a mai napig csak gépirásos változatban létezik: ROHÁLY FERENC, *A nagy imádságos könyv*, [Makó] 1955. (A továbbiakban: *Nagy imádságos könyv*.)
- 10 BRUNI, *I funerali di un sacerdote* (1. láb.), 146–158. még egy negyedikről is szól – a „Minden szellem és minden test Istene” kezdetűről –, jelezve, hogy ez közös minden temetési szertartásban. Sőt, azt is írja róla, hogy összesen kilenc alkalommal van meg a papi temetésben. A VII. és VIII. táblán pedig bemutat három fényképet, melyeken egy templom romjai láthatók a Negev pusztájában, s hozzáfűzi: „Az ásatások folyamán egy 600 körüli papiruszt is találtak, amely a *Minden szellem és minden test* kezdetű imádságot tartalmazza”. Uo., a 128. és 129. oldal között.

Úristen (Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός¹¹), ami a koporsó mellett a teremtő és gondviselő Istenre irányítja a figyelmet, aki a világ és az ember felett uralkodik.¹² Némiképp még ez utóbbi csoportba sorolható az ötödik imádság kezdete is, amely az „Erők Uráról” (Κύριε τῶν Δυνάμεων¹³) szól. Csak a két utolsó esetben egyszerűbb a megszólítás: „Úr” (Κύριε).

A bizánci egyház imádságaira általában jellemző, hogy a megszólítás után hosszas „captatio benevolentiae” jelenik meg bennük, vagyis Isten jó tulajdonságainak felsorolása, ami miatt bizakodva lehet arra tekinteni, hogy teljesíteni fogja az utána megfogalmazott kérést. Az első négy imádságban ez meglehetősen bőséges. Az ezekben lévő gondolatokra az jellemző általában, hogy a teremtés, gondviselés, üdvözítés gondolatsorát ívelik át.¹⁴ Isten mind-ezekben működik! Jósága az ember felé irányuló minden cselekvésében megjelenik, ezért ezek megfogalmazása után már lehet kérni is tőle.

Így következnek az imádságokban a kérések. Természetesen arról szólnak ezek, hogy a „megszólított” és „megdicsért” Isten üdvözítse az elhunyt áldozópapot. Az egyéb liturgikus szövegekben megszokott megfogalmazások találhatók itt is. Vagyis olyanok, hogy vegye magához Isten az elhunyt lelkét, bocsássa meg bűneit, nyugtassa meg a szentek között. Az „Ábrahám, Izsák és Jákob kebelében” (εἰς τοὺς κόλπους Ἀβραὰμ, καὶ Ἰσαὰκ, καὶ Ἰακώβ¹⁵) kifejezés kétszer (az első és harmadik imádságban), az „Ábrahám kebelében” (ἐν κόλποις Ἀβραὰμ¹⁶) pedig egyszer fordul elő az imádságokban (az ötödikben). Meg kell jegyezni, hogy az ötödik imádság meglehetősen eltér a többitől. Ugyanis nemcsak az elhunyt papért szól, hanem a hozzátartozókért is (sőt, elsősorban értük!), hogy a jóságos Isten enyhítse a gyász fölött érzett fájdalmukat. Egyébként terjedelmében is ez a legrövidebb imádság a hét közül.

Minden ima az Úr dicsőítésével zárul. Elsősorban Jézus Krisztusra irányul ez, de aztán kitejesedik a Szentháromság dicsőítésében. A visszatérő formula szerint az elhunyt áldozópapnak „feltámadása, élete és nyugalma” Jézus Krisztus, és ezért dicsőítjük őt a „kezdetnélküli Atyával” és az „elevenítő

11 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 289.

12 Ez jelenik meg minden temetési szertartás és halotti megemlékezés imádságában: „Minden szellem és minden test Istene, ki letiportad a halál, legyőzted az ördögöt és világodnak életet ajándékoztál”. Lásd Szerkönyv (2. láb.), 72. – Ω Θεός τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός... Lásd *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 252.

13 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 292.

14 Ezek részletezését a tartalmi elemzésben végezzük el.

15 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 289. és 291. Az utóbbiban: „ἐν κόλποις Ἀβραὰμ, καὶ Ἰσαὰκ, καὶ Ἰακώβ”.

16 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 293.

Szentlélekkel” együtt. Mindenesetre a hét imádságból hat krisztológiai ima. A legelső viszont az Atyához irányul, hogy adja meg „a mi Urunk Jézus Krisztusnak kegyelme, irgalma s emberszeretete által” az üdvösséget az elhunyt áldozópapnak.¹⁷ Mindezek mellett az figyelhető meg a záró doxológiákban, hogy egységes a szövegük (a magyar fordításban, de bizonyára az eredeti görögben egyaránt), csupán apró eltérések találhatók bennük.¹⁸

3. A hét imádság tartalma

A papi temetés hét imájának szövegét áttekintve és egy-egy gondolatot kiemelve belőlük – teljesen önkényes módon – a következő bővített mondatot tudjuk összeállítani: Mivel az elhunyt áldozópap „a te nevedért fáradozott szent hajlékodbán, [ahol] templomod szolgálatára rendelted, [ezért] bocsásd meg vétkezeit [és] enyhítsd elhunyt szolgád hozzátartozóinak sírását, emlékezzél meg [róla, hogy], mennyei szent oltárodnál is szolgáljon neked”. – Ezeket a gondolatokat alkalmazzuk és tüntetjük fel a következő részek alcímeiben.

3.1. A te nevedért fáradozott

„Uralkodó Úristenünk, ki egyedül vagy halhatatlan, megközelíthetetlen világoságban lakozol, ki halált küldesz és életet ajándékozol, ki letaszítasz az alvilágba s újra fölemelsz, te bölcsességgel alkottad az embert s ismét a földbe téríted vissza a lélek adósságát eltörölve, kérünk, vedd magadhoz szolgádnak, N. áldozópapnak lelkét s nyugtasd meg őt Ábrahám, Izsák és Jákob kebelében. Add neki igazságod koszorúját, az üdvözültek örökségét kiválasztottaid dicsőségére; s mivel e világon a te nevedért fáradozott, nyerve el a szentek hajlékában gazdag jutalmadat a te egyszülött Fiaid, a mi Urunk Jézus Krisztusnak kegyelme, irgalma s emberszeretete által, kivel áldott vagy legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt, most és mindenkor és örökkön-örökké. Ámen”.¹⁹

17 Szerkönyv (2. láb.), 119. Az *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 289. nem hozza a könyörgés záradékát, csak három ponttal jelzi. A *Nagy imádságos könyv* (9. láb.), 286. szövege pedig ezt írja: „Egyszülött Fiaid kegyelmével, könyörületességével és emberszeretetével”.

18 Biztosat azért nem lehet itt mondani, mert – mint az előbbi lábjegyzet konkrét helyet említve írja – a görög szövegben sehol nincs végig kiírva ez a záradék. Am éppen emiatt – mármint azért, hogy csak három pont jelzi a folytatást – joggal feltételezhető, hogy egyforma, illetve állandó ez a záró szövegrészlet.

19 *Szerkönyv* (2. láb.), 118–119.

Érdemesnek tűnik megjegyezni, hogy ez az első imádság a hét közül a görögben is az első helyen szerepel a papi temetés szövegében.²⁰

Amint az előzőekben láttuk, a hét temetési imádság közül ez az egyetlen, amely közvetlenül az Atyához szól. Viszont az is tény, hogy záró doxológiájában szentháromságossá válik, amikor Jézus Krisztus „által” (pontosabban: „kegyelme, irgalma s emberszeretete által”) kéri az üdvözülést az elhunyt pap számára.

Az imádság ősiségére mutatnak a megszólítás után következő archaizáló gondolatok. Istennek olyan alapvető tulajdonságait és tevékenységeit sorolja fel az ima, amelyek az Ó- és Újszövetségben találhatók. Az első gondolat rögtön szentírási, és Szent Pál tanításából idéz. Isten – akit ő a boldog és egyedüli uralkodónak, a Királyok Királyának és az Urak Urának nevez – „egyedül halhatatlan, aki megközelíthetetlen fényességben lakik” (1Tim 6,16).²¹ A második gondolat az Isten egyeduralmára vonatkozik: ő az élet és a halál Ura. Ószövetségi ihletre úgy fogalmaz, hogy nemcsak életet és halált tud adni, hanem az alvilágba is letaszít, illetve onnan felemel. Sámuelnél így olvassuk ennek megfogalmazását: „Az Úr adja a halált és az életet, letaszít az alvilágba és felhoz onnan” (1Sám 2,6).²² A temetési ima ez után arról szól, hogy Isten bölcsességével alkotta az embert. Íme, Salamon király imádsága elején pedig – amikor Istenhez fordul bölcsességért – szó szerint ezt találjuk: Atyáim Istene, aki „bölcsességgel alkottad az embert” (Bölcs 9,2). A temetési ima azzal a gondolatsorral folytatódik, hogy az így létrehozott emberre a halál vár, amit a Biblia a bűnbeesés következményeként ír le. Ezért kell elszenvednie a fáradtságos munkát is. Majd a Teremtő így folytatja: „amíg vissza nem térsz a földre, amiből lettél. Mert por vagy és a porba térsz vissza” (Ter 3,19). De nem reménytelen a helyzet, mert Isten, aki „újra fölemel”, elengedi a lélek adósságát (χρέος),²³ vagyis megbocsátja a bűnöket, ami az üdvösség sine qua non-ja. Világos utalás található itt – bár a szöveg nem jelzi – a Miatyánk szövegére. A „bocsásd meg vétkeinket” (Mt 6,12) kifejezés az Újszövetség ere-

20 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 289. – Magyar fordításban *Nagy imádságos könyv* (9. láb.), 286.

21 A szentírási idézeteket a Biblia hivatalos fordításából vesszük, amely a Szent István Társulat kiadása. Az ettől eltérő eseteket mindig jelezzük. Itt azonban érdemes utalni arra, hogy a Káldi-Neovulgáta fordításhoz jobban simul a szerzőnk szövege: Isten „megközelíthetetlen világosságban lakik”.

22 Ez a gondolat a világi emberek temetési szertartásában is jelen van, az úgynevezett „búcsú-imádságban”: „ki az élők és holtak felett uralkodik, ki halált küldesz és életet ajándékozol, ki letaszítasz az alvilágba s újra fölemelsz”. Lásd *Szerkönyv* (2. láb.), 87.

23 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 289.

deti görög szövegében úgy szól, hogy „engedd el adósságainkat” (ἄφεσις ἡμῶν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν). Ezért fogalmazhatja meg Dávid a tanítókölteménye elején, hogy „boldog, akinek a bűne megbocsátva, akinek be van fődve gonoszsága” (Zsolt 32,1).

Az imádság második részében következnek a kérések. Először azt kéri a temetés végzője, hogy a megszólított és sok szép tulajdonsággal, illetve tevékenységgel ellátott Uralkodó Úristen vegye magához az elhunyt áldozópap lelkét. Kérő formában az a lelkület található itt, amit maga Jézus Krisztus tanúsított az Atya iránti végtelen engedelmességével: „Atyám, a te kezedbe ajánlom lelkemet” (Lk 23,46). Az, amit már a zsolttáros is megfogalmazott: „Kezedbe ajánlom lelkemet, te megváltasz, Uram” (Zsolt 31,6). Illetve, amit Szent István diakónus a megkövezése közben mondott: „Uram, Jézus, vedd magadhoz lelkemet” (ApCsel 7,59). A halál ősi időktől fogva – a különböző civilizációk szerint – a megnyugvás helye, illetve állapota. A papi imádságban is megjelenik ez a gondolat, mégpedig bibliai alapokon. Az ószövetségi ősatyáknak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak a kebele az a „hely”, ahol az örök boldogság állapotában lehet létezni. Legvilágosabb evangéliumi hely erre vonatkozóan a gazdag emberről és a koldus Lázárról szóló példabeszéd. A szívtelen gazdag a pokolban gyötrődve meglátta távolról „Ábrahámot és kebelén Lázárt” (Lk 16,23). Ennek tudatában szól az imádság kérése is az Ábrahám kebelén való megnyugvásért.²⁴ A következő kérés az igazság koszorújáért szól. Szent Pál apostol vallomásában található ennek szentírási alapja. Miután elmondja, hogy a jó harcot megharcolta, élete pályáját végigfutotta, így folytatja: „készen vár az igazság győzelmi koszorúja” (1Tim 2,8). A Jelenések könyve is említi, hogy aki mindhalálig hű, az megkapja „az élet koszorúját” (Jel 2,10). Az „üdvözültek öröksége” a Szentírás általános tanítása szerint az Isten Országá,²⁵ ami azoknak jut osztályrészül, akik – az előző gondolat-hoz csatlakozva – elnyerték az élet koszorúját. Az ima azzal folytatódik, hogy ezt a kiválasztottak dicsőségére kapja meg az elhunyt pap. Párhuzamba lehet

24 Ez a sajátos bizánci kifejezési forma megtalálható a legősibb nyelvemlékeink közül való Halotti beszédben is, amely egy pap, illetve szerzetespap temetésén hangzott el. Ehhez lásd SZTRIPSKY HIADOR, „A Halotti Beszéd és Könyörgés mint a görög szertartás emléke”, in SZABÓ JENŐ, *A görög-katolikus magyarság utolsó Kalvária-útja 1896-1912.*, Budapest 1913, 403–419.

25 A temetésen is eléneklik a boldogságokat, melyben ott szerepel: „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyeknek országa” (Mt 5,3), illetve: „Boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért, mert övék a mennyeknek országa” (Mt 5,10). Lásd *Szerkönyv* (2. láb.), 82.; utalás-ként a 130. és 131.

állítani azzal, amit már a Sirák fia könyve megírt Mózesről: Isten „megdicsőítette... s megmutatta neki dicsősége fényét” (Sir 45,3–4).

Ezek után következik a papi temetés imádságában harmadik részként az indoklás. A „mivel” kötőszó kezdi ezt. Az a kifejezés, hogy „a te nevedért fáradozott”, kettős tartalmat hordoz. Egyrészt: milyen szép, ha a pap is úgy tud életével elszámolni, ahogy maga Jézus Krisztus tette a főpapi imájában: „megismertettem velük nevedet” (Jn 17,26)! Másrészt: a bibliai felfogás szerint a „név” az egész személyt jelenti.²⁶ Tehát a papnak azt az alapvető feladatot kellett teljesítenie, hogy megismertesse Istent az emberekkel. S minthogy ezt megtette, megérdemli, hogy – az imának Isten felé irányított szavával – elnyerje a „szentek hajlékában gazdag jutalmadat”. A „szentek hajléka” utalhat a „szentek közösségére” is,²⁷ amelyben már földi életében részesedett a pap – mint minden más keresztény ember –, és amelynek teljessége a halál után valósul meg. A „gazdag jutalom” pedig egybecseng a boldogságokban – a temetésen is – énekelt szöveggel: „Örüljete és vigadjatok, mert a ti jutalmatok bősége a mennyekben” (Mt 5,12).²⁸

Az imádság negyedik, záró része a doxológia. Mint már szó volt róla, ennek megfogalmazása itt – és csak ebben az esetben – nem krisztológiai, mert az Atya felé irányul, amit világosan jelez az „által” kötőszó. Tehát az Atyától kérjük Jézus Krisztus „kegyelme, irgalma s emberszeretete által” az üdvösséget. Ám a szentháromsági vonatkozás is megjelenik itt, mert az a kitétel, hogy „áldott vagy”, a legszentebb, jóságos és elevenítő Lélekre is irányul.

3.2. Szent hajlékban

„Úr Istenünk, ki az eget, földet s mindazt, ami bennük van, kezdeddel tartod fenn, és aki tőlünk elköltözött testvérünknek, a te szolgádnak, N. áldozó-papnak minden cselekedetét ismered, melyeket szent hajlékban végbevitt, most, midőn akaratom szerint eltávozik tőlünk, kérünk téged, jóságos és

26 A sok liturgikus utalás közül csupán egyetlen, kifejezöt említünk, ami a Szent Liturgiában az anafora lezárásakor hangzik el: „És add, hogy egy szájjal és egy szívvel dicsőítsük és magasztaljuk a te legtisztesebb és fölséges nevedet, Atya és † Fiú és Szentlélek, most és mindenkor és örökkön-örökké!” Lásd *A görög szertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve*, Nyíregyháza, Jóba Elek könyvnyomdája, 1920, 145. (A továbbiakban: *Liturgikon*.)

27 GÁL FERENC, „szentek egyessége”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2007, XII. köt., 938–939.

28 Vö. 25. láb. – Az evangéliumban: „Örüljete és ujjongjatok, mert nagy lesz a mennyben a jutalmatok” (Mt 5,12).

emberszerető Urunk, bocsásd meg jósággal szándékosan és akaratlanul elkövetett vétkezéseit s helyezd őt a világosság honába, az élők sorába s az igazak hajlékába összes szentjeiddel együtt. Mert te vagy feltámadása, élete és nyugalma tőlünk elköltözött szolgádnak, N. áldozópapnak, Krisztus Istenünk, és téged dicsőítünk kezdetnélküli s egylényegű Atyáddal, legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt, most és mindenkor s örökkön-örökké. Ámen”.²⁹

Magyar görögkatolikus szerkönyvünkben ez a második imádság. A görög eredetiben nincs meg.³⁰ Ámde a tartalma annál fontosabb, ugyanis kiemelő gondolata az, hogy az elhunyt pap a templomban tevékenykedett.

Ezt az imádságot is áthatják a bibliai gondolatok. Az első a kezdet kezdetére megy vissza,³¹ bár nem közvetlenül a teremtésről, hanem már a gondviselésről, a világnak létében való fenntartásáról szól. Antropomorf módon jelzi, hogy Isten mindent a kezével tart fenn. Megemlékezik erről a teremtés csodálatos himnusza is, amit minden alkonyati istentiszteletben imádkoztat az Egyházunk: „fölnyitván kezdet, minden betelik jóval” (Zsolt 103,27).³² Az újszövetségi levél pedig így fogalmaz: Jézus Krisztus, a mindenség örököse „mindent fenntart hatalmának igéjével” (Zsid 1,3).³³ A megszólítással együtt ez volt az Isten gondviselői tevékenységének a felidézése, ami egyben az ő „jóakarátának” megszerzésére is irányult. Ez után következik a fő gondolat: az eltávozott áldozópap minden cselekedetét ismeri az Úr, amiket a templomban végbevitt, és ezért kell kérni – bár még egy gondolat között van az imában – a bűneiért való bocsánatot. A zsoldáros mondja, hogy az Úr a mennyből letekint az emberekre: „Ő alkotta mindnyájuk szívét és ismeri minden tettüket” (Zsolt 33,15). Ez vonatkozik a papra mint emberre, de még inkább mint felszentelt szolgára! Nemcsak emberileg lehet bűnt elkövetni, hanem bármi-

29 Szerkönyv (2. l. l. 120.

30 Valójában – amint BRUNI, *I funerali di un sacerdote* (1. l. l. 145. írja – a különféle ősi kódexekben és későbbi kéziratokban mintegy huszonöt olyan temetési imádság szerepel, melyek aztán a nyomtatott változatokba nem kerültek be, s melyekkel kapcsolatban megjegyzi, hogy külön tanulmányt lenne érdemes készíteni róluk.

31 Éppen úgy, mint a papszentelésben, a kézfeltétel utáni imádságban, amikor a szentelő püspök így imádkozik: „Kezdet és vég nélkül való Isten, ki minden teremtménynél idősebb vagy”. Lásd KEPICS MIHÁLY (szerk.), *A papszentelés rendje*, [Nyíregyháza 2005], 17. (A továbbiakban: *Papszentelés*).

32 *Dicsérjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv vasár- és ünnepnapi szolgálatok és énekei*, Budapest 1994, 109. (A továbbiakban: *Énekeskönyv*).

33 Ez a Káldi-Neovulgáta fordítás talán jobban alkalmazható az imádsághoz. A Szent István Társulaté így szól: „ő [Krisztus] tartja fenn hathatós szavával a mindenséget”.

lyen papi munka végbevitelére, illetve a templomi szolgálat közben is.³⁴ S talán ez utóbbi komolyabban esik latba Isten színe előtt. Mindenesetre, a pap sem mentes a bűntől!³⁵ Az ima azzal folytatódik, hogy a jelenre, a tényleges bűcsúzásra, illetve bűcsúztatásra utal. Akkor kerül az imádságban megfogalmazott kérés Isten színe elé, amikor az elhunyt pap az Úr akarata szerint eltávozik a földi életből. A Biblia elejére mehetünk itt vissza: a bűnbeesett ember felé nyilvánította ki Isten azt az akarátát, hogy a földbe kell visszatérnie (Ter 3,19).

Ezek után következnek az imádságban a kérések a jóságos és emberszerető Úr felé. Mind a két jelzőnek³⁶ fontos szerepe van itt: Isten jóságára és emberszeretetére történik hivatkozás, s mikor kellene ezt jobban tenni, mint éppen akkor, amikor az örök életbe való átköltözésről van szó?! Ennek fényében kéri az ima, hogy az Úr bocsássa meg az elhunyt papnak szándékosan és akaratlanul elkövetett vétkezeit. Nem véletlen vagy hibás elírásról van itt szó – tudniillik, hogy a pap „akaratlanul” is követett el bűnöket –, ugyanis a halottakért végzett ekténiák állandó részét képezi.³⁷ Sőt, a Szent Liturgiában a kis bemenet után így imádkozik az áldozópap: „Bocsásd meg minden szándékosan vagy akaratlanul elkövetett vétkeinket”.³⁸ Majd itt tovább konkretizálódik a kérés: helyezze őt Isten a világosság honába, az élők sorába, az igazak hajlékába az összes szenttel együtt. Nem nehéz észrevenni, hogy Szent Pál szavai visszhangzanak itt, amit ő nem kérésként, hanem buzdításként fogalmazott meg: „Örömmel adjatok hálát az Atyának, aki arra méltatott

34 Az ószövetségi áldozatok között éppen ezért szerepel ilyen előírás: „Engesztelő áldozat szakrális vétségért”. Lásd a Lev 5,14–19 előtt felíratát (a Káldi-Neovulgáta változatban).

35 Nem véletlen, hogy a Szent Liturgia szövegében is többszörös utalás történik rá: „Bocsásd meg minden szándékosan vagy akaratlanul elkövetett vétkeinket”; „Tégy alkalmasakká minket, kiket ezen szolgálatodra rendeltél, hogy Szentlelked ereje által feddhetetlenül és botlás nélkül, lelkiismeretünk tiszta bizonyosságában segítségül hívhassunk téged minden időben és minden helyen”; „Tisztíts meg lelkünket és testünket minden testi és szellemi fertőzéstől! Engedd, hogy elítélés nélkül s ártatlanul szolgáljunk szent oltárodnál”; „Tisztíts meg lelkeket és szívemet a rossz lelkiismerettől”; „Tégy alkalmasokká bennünket, hogy ajándékokat és lelki áldozatokat mutassunk be neked bűneinkért s a nép vétségeiért”; „Tiszta lelkiismerettel részesüljünk mennyei és rettenetes titkaidban”. – Lásd *Liturgikon* (25. l.áb.), 117.; 123.; 124.; 125.; 128.; 146. A többes számú megfogalmazás minden esetben „fejedelmi többest” jelent.

36 A Szent Liturgiában háromszor is jelen van ez a jelzős szerkezet. Először a második antifona utáni kis ekténia fennhangjában: „Mert jóságos és emberszerető Isten vagy, és téged dicsőítünk”. *Liturgikon* (25. l.áb.), 114. Másodszer a hívőkért mondott második imádságban: „leborulunk előtted, és kérünk téged, jóságos és emberszerető, hallgasd meg könyörgéseinket”. *Uo.*, 124. Harmadszor az elbocsátó imádságban: „üdvözítsen minket, mint jóságos és emberszerető”. *Uo.*, 155.

37 *Liturgikon* (25. l.áb.), 111.; 184.

38 *Liturgikon* (25. l.áb.), 117.

benneteket, hogy részetek legyen a szentek örökségében, a világosságban; kiragadott minket a sötétség hatalmából, és áthelyezett szeretett Fia országába” (Kol 1,12–13).

A kérések teljesítésének indoklása a „mert” kötőszóval kezdődik, és Jézus Krisztusra vonatkozik: „mert te vagy feltámadása, élete és nyugalma tőlünk elköltözött szolgálóknak, N. áldozópapnak”.³⁹ A hivatkozás egyértelmű. Jézus Krisztus mondta saját magáról: „Én vagyok a feltámadás és az élet” (Jn 11,25). Az evangéliumi szöveg folytatása pedig arról szól, hogy aki hisz benne, még ha meghal is, élni fog. Az elhunyt áldozópap számára is, aki hitt benne, következik a feltámadás és az élet. Fontos itt a harmadik kifejezés is, vagyis az, hogy az Úr „nyugalma” is az elköltözöttnek. A Zsidókhoz írt levél szerzője azt írja, hogy ennek a hit az alapja, s a földi életben kell munkálkodni azon, hogy ez meg is valósuljon; addig, amíg „még érvényben van az ő nyugalma való bemenetelünk ígérete” (Zsid 4,1). A halott számára pedig már csak kérni tudják az imádkozók – de fontos, hogy kérjék az „örök emlék” kérése mellett – a „boldog nyugalmat”.⁴⁰

Az imádság záró doxológiája itt – mint a többi következő imádságban is – krisztológiai, amit itt a „te vagy” kitétel teljes mértékben igazol,⁴¹ de kiteljesedik a Szentháromság dicsőítésében. A jelen keretek közé nem fér be, hogy a Szentháromság személyeinek jelzőit elemezzük.

3.3. Templomod szolgálatára rendelted

„Hálát adunk neked, Úristenünk, mert egyedül te élsz örökké, tied a megfoghatatlan dicsőség, kimondhatatlan emberszeretet s örökké tartó királyság, személyválogatás nincs nálad, mert minden embernek, ki az élet véghatárát betöltötte, közös sorsává tetted a halált. Ezért kérünk téged, Urunk, hogy a mi szolgatársunkat, a feltámadás és örök élet reményében elköltözött szolgálódat, N. áldozópapot Ábrahám, Izsák és Jákob kebelében nyugtasd meg, és miképp a földön templomod szolgálatára rendelted őt, úgy bocsásd, Uram, mennyei oltárodhoz is, s miként a földön lelki méltósággal ékesítetted, úgy elítélés nélkül fogadd be őt az angyalok dicsőségébe is. Életét a földön megdicsőítetted, halála után is te helyezd el őt igaz szentjeid útjain és lelkét is

39 *Szerkönyv* (2. láb.), 120.

40 A minden halotti szertartás végén jelen lévő kérés: „Adj, Urunk, tőlünk elköltözött szolgálóknak boldog nyugalmat és örök emléket”. *Liturgikon* (25. láb.), 185.

41 Nemcsak itt, hanem a harmadik, ötödik és hatodik imádságban is szerepel a „te vagy” kifejezés; a negyedik és hetedik imában pedig a szövegösszefüggés adja, hogy erről van szó.

magad iktasd azok közé, akik előtted öröktől fogva kedvesek. Mert te vagy föltámadása, élete és nyugalma elhunyt szolgálóknak, N. áldozópapnak, Krisztus Istenünk, és téged dicsőítünk kezdetnélküli Atyáddal, legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt, most és mindenkor s örökkön-örökké. Ámen”.⁴²

Szerkönyvünkben ez a harmadik ima, de a görögben a második.⁴³ A hét közül ez az egyetlen, amely hálaadással kezdődik.

Sokat mond az imádság kezdő szava: „Hálát adunk”;⁴⁴ a görög eredetiben pedig: „Εὐχαριστοῦμεν”.⁴⁵ Ez a megszólításban szereplő „Úristenre” vonatkozik. Ugyanakkor lehetne ezt vonatkoztatni egy lezárult papi életre is: hálát adunk érte Istennek. Ám ezt – bármilyen szép is lenne – a szöveg nem engedi meg. Ugyanis az utána álló „mert” kötőszó miatt mind a hat következő gondolat Istenre irányul, amelyek mindegyikével az ő „jóindulatát” kívánja megszerezni a temetést végző pap az elhunyt számára. S mint az eddigiekben is, itt is szentírási megalapozással teszi ezt. Azért adunk hálát Istennek, mert örökké él, és övé a megfoghatatlan dicsőség. Szent Pál apostol így szól erről: a Királyok Királya és Urak Ura „egyedül halhatatlan, aki megközelíthetetlen fényességben lakik... övé a dicsőség” (1Tim 6,16). De a temetési ima szerint övé az „emberszeretet” is, aminek a földi élettől való búcsúzásnál nagy jelentősége van. Szintén az apostol írja: amikor „üdvözítő Istenünk nyilvánította jószágát és emberszeretetét, megmentett minket” (Tit 3,4). Az emberszeretet – *φιλανθρωπία* – Isten legfontosabb megnyilvánulása az ember felé.⁴⁶ Az imádság szerint továbbá övé az „örökkétartó királyság” is, amit pedig az ószövetségi könyv említ. Dániel próféta könyvében – s benne is – Nebukadnezár levele írja Istenről, hogy csodái milyen hatalmasak és hogy „királysága örökkétartó királyság” (Dán 3,33). Végül az imádságnak ebben a részében utolsó gondolatként van benne az, hogy Isten nem személyválogató, s ezért mindenkinek meg kell halnia. Szent Pál apostol írja az Úrról, aki a mennyben lakozik, hogy „nála nincs személyválogatás” (Ef 6,9). Sőt, a te-

42 Szerkönyv (2. láb.), 122.

43 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 291. – Magyar fordításban *Nagy imádságos könyv* (9. láb.), 287.

44 Szerkönyv (2. láb.), 122.

45 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 291.

46 „Úgy szerette Isten a világot, hogy megszületett Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,16). Ehhez lásd IVANCSÓ ISTVÁN, „Isten emberszeretete – La filantropia di Dio”, in *Athanasiana* 20 (2005) 177–183.

kintélyeseket figyelmezteti, hogy „az Isten nem személyválogató” (Gal 2,6).⁴⁷ „Közös sors” a halál mindazok számára, akik „életük véghatárát betöltik”, s a zsolttáros így ír erről: „Éveinknek száma legfőljebb hetven, s ha erősek vagyunk, eljutunk nyolcvanig. Ebből is a legtöbb betegség, hiú fáradozás; gyorsan elszállnak, hamar végük szakad” (Zsolt 89,10).⁴⁸ Az Apostol pedig azt tanítja a „közös sorsról”, hogy a bűn folyományaként „a halál minden embernek osztályrésze lett” (Róm 5,12).

Az „ezért” kötőszó jelenti ebben az imádságban a következő rész kezdetét: a kérésekét. A megszólítás és az Isten jóindulatának megnyerésére irányuló gondolatok után következik ez a rész. A temetést végző személy többes számban fogalmaz: azt kéri, hogy „szolgatársunkat” nyugtassa meg az Úr. Ugyanis a papi temetést többen végzik, akik az Úr ügyében valóban szolgatársai az elhunytaknak. Az angyal így figyelmeztette az előtte leboruló Szent János apostolt: „Csak neked és testvéreidnek vagyok szolgatársa” (Jel 2,4,9). A két következő gondolat már az előbbi imákban is szerepelt. Vagyis a feltámadás és örök élet reményére való utalás (Jn 11,25),⁴⁹ illetve az Ábrahám, Izsák és Jákob kebelében való megnyugvás kérése (Lk 16,23).⁵⁰ – Az imádságban ezek után két párhuzamos kérés jelenik meg, egy-egy „miként” és „úgy” kötőszóval bevezetve. Miként a földi templom szolgálatára lett rendelve a pap, úgy szolgálhasson a mennyei oltárnál is; illetve miként a földön lelki méltósággal lett felékesítve,⁵¹ úgy részese lehessen az angyalok dicsőségének is. Már az ószövetségi papok is a szent sátor és a templom szolgálatára lettek rendelve (Zsid 9,1–10). Az Újszövetségben pedig Krisztus örök főpapságából részesedve végzik a szolgálatukat (Zsid 6,20). A Jelenések könyve ír az angyalok mennyei szolgálatáról is: egy „angyal, megállt az oltár előtt, aranyfüstölő volt nála. Sok tömjént kapott, hogy az összes szent imádasával tegye az aranyoltárra, amely az Isten trónusa előtt állt. Az angyal kezéből a tömjén füstje a szentek imádasával felszállt az Isten elé” (Jel 8,3). Az imádság tehát azt kéri, hogy az elhunyt pap is részesedhessen az angyalok dicsőséges

47 A Békés-Dalos fordítás szerint.

48 Alapos összefoglalót ad erről JAKUBINYI GYÖRGY, *Az ember életkora a Biblia szerint*, Gyulafehérvár, 2015 (kézirat).

49 Az evangéliumban: „Én vagyok a feltámadás és az élet”.

50 Lásd a szívtelen gazdag és a koldus Lázár történetében. Vö. 24. láb. – Itt pedig lásd a temetési első imádságban.

51 A papszentelési imádságban így hangzik: „azokat, akik e rendfokozatban igazságod ígéjének szolgálatára felszenteltetnek, a »presbyter« elnevezéssel díszítetted fel”. Lásd *Papszentelés* (30. láb.), 17–18.

szolgálatában. – Már nem az említett kötőszakvakkal, de egy harmadik kérés is csatlakozik ide. Azt kéri a temetés végzője az imádságban, hogy az Úr, aki az elhunyt életét megdicsőítette a földön, a halála után is a szentek dicsőségében helyezze el a lelkét.⁵² A papszentelés folyamán a szentelő püspök még csak kérésben fogalmazta meg azt, hogy a papságához méltóan éljen az újszentelt.⁵³ Így juthat el majd az „angyalok dicsőségébe”. Az angyalok lételeme az Isten dicsőítése (Iz 6,3), illetve ennek a betlehemi eseménynél kifejezést is adnak (Lk 2,14). – Az imádság kérő része azzal zárul, hogy az elhunyt a szentek közé legyen beiktatva, azok közé, akik „a kiválasztás szerint kedvesek” (Róm 11,28) az Úr előtt.

Végül a harmadik imádság is a szentháromsági doxológiával zárul. Előbb Krisztushoz szól, aki „föltámadása, élete és nyugalma” az elhunyt papnak. Aztán őt dicsőítjük az Atyával és a Szentlélekkel együtt.

3.4. Bocsásd meg vétkezeit

A papi temetési imádságok közül a negyedik a leginkább bűnbánati jellegű ima. Bibliai utalásokkal teli első részében felvázolja nemcsak a teremtés, hanem a bűnbeesés történetét, majd pedig a megváltás tényét is. Ez az imádság a görög euchologionban nincs meg.

„Uralkodó Úristenünk, ki bölcsességeddel alkottad és isteni képedre teremtetted az embert és halhatatlan lelket leheltél bele és a földre helyezted őt a föltámadás és az örök élet reményét ajándékozván neki, miután áthágta parancsodat, magad szálltál le a földre, emberszerető Jóságos, hogy újra megjavítsd a te kezéd teremtményét. Azért kérünk téged, legszentebb Uralkodó, nyugtasd meg a te szolgádnak, N. áldozópapnak lelkét a világosság, nyugalom és felüdülés helyén. Bocsásd meg vétkezeit, melyeket szóval, tettel vagy gondolattal elkövetett, mert jóságos és emberszerető Isten vagy, és téged dicsőítünk kezdetnélküli Atyáddal s legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt, most és mindenkor s örökkön-örökké. Ámen”.⁵⁴

52 A világiak temetése folyamán, illetve a halotti megemlékezésekben is elhangzik az ének: „A megdicsőült igazak lelkeivel nyugtasd meg, Üdvözítőnk, a te [elhunyt] szolgádnak lelkét”. *Szerkönyv* (2. láb.), 71.; *Liturgikon* (25. láb.), 186.; *Énekeskönyv* (31. láb.), 917.

53 Az újszentelt áldozópapot „őrizd meg a feddhetetlen életben és megtörhetetlen hitben és méltóztassál Szentlelkednek e nagy malasztjára méltónak nyilvánítani. Tedd őt tökéletes szolgáddá, hogy mindenben tetszésed szerint s hozzád méltó módon éljen és gondviselésed hatalmával megajándékozottatván, e nagy áldozópapi tisztet méltóképpen betöltse”. Lásd *Papszentelés* (30. láb.), 18.

54 *Szerkönyv* (2. láb.), 124.

A megszólítás olyan, mint az első imában volt. Nem egyszerűen az Úrhoz, hanem az „uralkodó” Úristenhez fordul.⁵⁵

Aztán következik itt is Isten üdvtörténeti tetteinek felsorolása. Az első imádságban már szerepelt kitételrel találkozhatunk az elején: „bölcsséggel alkottad” az embert (Bölcs 9,2). Ez aztán kibővül azzal, hogy isteni képedre teremtetted az embert: „Isten megteremtette az embert, saját kép-mására, az Isten képmására teremtette őt” (Ter 1,27). Majd tovább folytatva következik az, hogy halhatatlan lelket lehelt bele: „az Úristen megalkotta az embert a föld porából és orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élő-lénné” (Ter 2,7). Sőt, még tovább folytatódik a szentírás gondolatok sora: Isten Édent telepített, „és oda helyezte az embert” (Ter 2,8). Már a teremtésben megajándékozta Isten az embert a feltámadás és az örök élet reményével. Szent Pál apostol pedig Krisztus feltámadásának tényéről tanítva megerősíti: „Ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, minden ember-nél szájalomra méltóbbak vagyunk” (1Kor 15,12). Mivel az ember áthágta Isten parancsát, mindenkinek szüksége lett a megváltásra, mert „vétkeztek a törvényt megszegve, mint Ádám” (Róm 5,14). Ám az ima azzal folytatódik, hogy az emberszerető Isten leszállott a földre, amit karácsonykor ünneplünk, s amiről az Apostol így emlékezik meg a tanításában: „az Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, és ő alávettette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából” (Gal 4,4–5). Ebben már benne van az imádság további gondolata is, amely megmondja a „miértet” is: hogy Jézus Krisztus megjavítsa (végső soron: üdvözítse) a teremtményét.

Az imádság harmadik részét ismét kötőszó jelzi: „azért”. Az előző bibliai és üdvtörténeti tényeket felsorolva, már kérhet is az imádság szövege. A világosság, a nyugalom és a felüdülés helyén való megnyugvást kéri először az elhunyt pap számára. Az első imában már szerepelt a világosság motívuma, amiről Szent Pál is megemlékezik: „részetek legyen a szentek örökségében, a világosságban” (Kol 1,12). A nyugalom és felüdülés témájában – bár áttételesen – ismét az ő tanítását lehet felfedezni: „Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik” (1Kor 2,9). Ez jelenik meg már Izajásnak az Isten szabadulást hozó ítéletéről szóló soraiban: a megváltottak „éneket zengve érnek a Sionra, s örök boldogságot tükröz az arcuk. Öröm és ujjongás jár a nyomukban, mert fájdalom és siralom nem lesz többé” (Iz 35,10). Mivel minden bűnre szükséges a bocsánat,

55 Vö. II. láb.

így az imádság is kéri az elhunyt áldozópap szóval, tettel vagy gondolattal elkövetett vétkeinek bocsánatát.⁵⁶

A záró doxológia itt a „mert” kötőszóval kapcsolódik az előző kérésekhez. Így hivatkozik Jézus Krisztus jóságára és emberszeretetére, és így torkollik a szentháromsági istendicsőítésbe, a kezdetnélküli Atyát és a legszentebb, jóságos, elevenítő Szentlelket említve.

3.5. Enyhítsd elhunyt szolgálód hozzátartozóinak sírását

Ez az ima a görögben a harmadik és egyben utolsó is, mivel ott a hétből csupán három szerepel.⁵⁷ Mint már szó volt róla, ez az imádság egy kissé eltér a többitől. Ugyanis bővebben foglalkozik az elhunyt áldozópap hozzátartozóinak vigasztalásával, mint magával az elhunytak a nyugalmaival.

„Erők Ura, ki a szomorkodóknak öröme, a siránkozóknak vigasza és a csüggedőknek menedéke vagy, jóvoltodból enyhítsd elhunyt szolgálód hozzátartozóinak sírását, és gyógyítsd meg szívük könnyfakasztó fájdalmát, és a feltámadás s az örök élet reményében elhunyt szolgálodat, N. áldozópapot Ábrahám kebelében nyugtasd meg. Mert te vagy föltámadása, élete és nyugalma elhunyt szolgálódnak, N. áldozópapnak, Krisztus Istenünk, és téged dicsőítünk kezdetnélküli Atyáddal s legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt, most és mindenkor s örökkön-örökké. Ámen”.⁵⁸

Az imádság megszólítása sajátos. Csak ebben az egy esetben szól így, hogy „erők Ura”.⁵⁹ Nyilvánvalóan a zsoltárokból kölcsönzött szóhasználatról van itt szó. Ugyanis a zsoltárok görög fordításában nyolc esetben⁶⁰ is szerepel a Κύριε τῶν Δυνάμεων kifejezés.⁶¹ A legideillőbbnek talán a következőt lehet tartani: „Erők Ura, Istene! Hallgasd meg imádságomat, vedd füleidbe, Jákob Istene” (Zsolt 83,13), hiszen így lehet hatásosan kérni a gyászolók fájdalmának enyhülését, illetve enyhítését.⁶²

⁵⁶ Ez jelenik meg minden temetési szertartás és halotti megemlékezés imádságában: az ember szerető Isten bocsássa meg az elhunytak minden bűnét, „melyeket szóval, tettel vagy gondolattal elkövetett”. Lásd Szerkönyv (2. láb.), 72. – ...τὸ παρ’ αὐτοῦ παραχθὲν ἐν λόγῳ, ἢ ἔργῳ, ἢ διανοίᾳ... Lásd *Ἐὐχολόγιον τοῦ μέλας* (9. láb.), 252.

⁵⁷ *Ἐὐχολόγιον τοῦ μέλας* (9. láb.), 292-293. – Magyar fordításban *Nagy imádságos könyv* (9. láb.), 289.

⁵⁸ *Szerkönyv* (2. láb.), 126.

⁵⁹ Vö. 13. láb.

⁶⁰ Zsolt 45,8,12; 47,9; 68,7; 83,2.4.9.13 – A latinból való fordításban viszont a „Seregek Ura” kifejezés áll ezeken a helyeken.

⁶¹ Lásd GÖRÖGKATOLIKUS METROPÓLIA (kiad.), *Zsoltároskönyv*, Debrecen 2020.

⁶² A hatodik imaóra záró imádsága is így kezdődik a bizánci egyház szolozsmájában: „Erők Ura

A megszólítás után ebben a temetési imádságban is az a rész következik, amely szép és kedves dolgokat mond el az Úrról. Először a szomorkodók örömének nevezi. S Jób könyve szerint Istennek van hatalma arra, hogy „a gyászolókat szabadulással vidámitsa” (Jób 5,11).⁶³ Szent Pál pedig Isten kegyelméből saját magát is a „szomorkodók, és mégis mindig örvendezők” (2Kor 6,10) közé sorolja.⁶⁴ – Aztán következik az, hogy az Úr a siránkozók vigasza. Talán a legvilágosabb szentírási alapja a boldogságokban található ennek: „Boldogok, akik sírnak, mert ők megvigasztaltatnak” (Mt 5,4).⁶⁵ Ez nemcsak általános életállapotra, illetve élethelyzetre vonatkozik, hanem a temetésen különös jelentősége is van! – Harmadik jó tulajdonságként említi Istenről az imádság szövege azt, hogy a csüggedőknek menedéke. A temetésen vigasztalás nyújt ez a gondolat, amit Szent Pál is alátámaszt: „Isten, a csüggedők bátorítója” (2Kor 7,6).

Ezek után következik az imádságban a kérő rész. Ennek nagyobb része a hozzátartozókra vonatkozik. Azt kéri, hogy az Úr enyhítse a sírásukat, illetve gyógyítsa meg szívük fájdalmát. Mind a két kérés jogos, hiszen az elhunyt áldozópap rokonai is esendő emberek, akiket fájdalmasan érint a halál. A kérések második része már az elhunyt papra vonatkozik. Előbb a már korábban is megfogalmazott tényt tárja az Úr elé, vagyis azt, hogy a feltámadás s az örök élet reményében hunyt el a pap, utalva a már szintén tárgyalt szentírási helyre: „Én vagyok a feltámadás és az élet” (Jn 11,25).⁶⁶ Majd pedig azért szól a könyörgés, hogy Ábrahám kebelében nyugtassa meg őt az Úr. Ez már szintén előfordult az előbbi imádságokban is a dúsgazdag ember és a koldus Lázár történetével kapcsolatban (Lk 16,23).⁶⁷ Míg az első és a harmadik imában „Ábrahám, Izsák és Jákob kebelét” említi az ima, itt, az ötödikben csupán az „Ábrahám kebelében” (ἐν κόλποις Ἀβραὰμ⁶⁸) való megnyugvásról van szó.

Az imádságot lezáró doxológia ugyanolyan, mint az eddigiekben, nem számítva az első ima végén szereplőt. Tehát Krisztushoz fordul, de aztán a teljes Szentháromság dicsőítésével zárul.

és Istene”, amit az Úr Jézus keresztre feszítésének órájában kell imádkozni az eredeti előírás szerint. Lásd *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv*, Chrysostomos Társulat, Miskolc 1934, 194. (A továbbiakban: *Zsolozsmáskönyv*.)

63 Károli Gáspár revidéált fordítása szerint.

64 A Káldi-Neovulgáta fordítás szóhasználata alapján.

65 A Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája (2014) szerint. Ugyanezzel a szöveggel szerepel egyébként a temetés szertartásában is. Lásd *Szerkönyv* (2. l. l. l.), 82.

66 Vö. 39. l. l. l.

67 Vö. 15. és 16. l. l. l.

68 *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. l. l. l.), 293.

3.6. Emlékezzél meg

Ez az ima nincs meg az eredeti görög euchologionban, és némileg eltér az előzőektől. Mindenekelőtt a rövidege jelzi ezt, de a megszólításra, a „captatio”-ra és a kérések mennyiségére is vonatkozik. Egy újabb vonása pedig az, hogy egy kérése az együtt imádkozókért is szól.

„Emlékezzél meg, Urunk, elhunyt szolgálóknak, szolgatársunk és felszentelt testvérünknek, N. áldozópapnak lelkéről, s mint egyedül irgalmas, bocsásd meg összes szándékos és akaratlanul elkövetett vétkezéseit, és méltass minket, Istenünk, hogy életünk minden napján bűnbánattal telve napról napra dicsőíthessük a te felségedet. Mert te vagy feltámadása, élete és nyugalma elhunyt szolgálóknak, N. áldozópapnak, Krisztus Istenünk, és téged dicsőítünk kezdetnélküli Atyáddal s legszentebb, jószágos és elevenítő Lelkeddel együtt, most és mindenkor s örökkön-örökké. Ámen”.⁶⁹

Ez az imádság – az előzőektől eltérően – rögtön kéréssel kezdődik, bár az „Urunk” megszólítás is benne van az első sorában. Itt található tehát a legrövidebb megszólítás: Κύριε. Ám így lesz még az utolsó, hetedik imádságban is.

A szertartás végzője tehát rögtön az Úrhoz fordul azzal a kéréssel, hogy emlékezzék meg az elhunyt áldozópapról, illetve a „lelkéről”, ami itt is – természetesen – az egész személyt jelenti.⁷⁰ Szokásos módon „szolgaként” ajánlja az elhunyt papot Isten emlékezetébe. Ez nemcsak a pap, hanem minden hívő esetében is így történik.⁷¹ De utána közvetlen és bensőséges az a mód, ahogyan ezt a többi pap nevében is kéri: „szolgatársunknak”⁷² és „felszentelt testvérünknek” nevezi az Isten színe elé kerülő papot.

Ezen a ponton mégis megjelenik⁷³ egy, az isteni „jóindulat” megszerzésére irányuló kitétel is. Az imádság szövege az „egyedül irgalmas” Istenhez szól. Az ószövetségi áldozatot bemutató Nehemiás imájában lehet ennek nyomát felfedezni, mely így hangzott: „Úr Isten, mindenek Teremtője! Te félelmetes, hatalmas, igazságos, irgalmas és egyedül jó király” (2Mak 1,24).⁷⁴

69 *Szerkönyv* (2. láb.), 127–128.

70 Vö. 48. láb.

71 Magyar szövegünk mindenütt „szolgát”, illetve „szolgálót” említ, a görög eredeti viszont azt a megjegyzést tartalmazza a világi emberek temetése végén, hogy „csak a nevet kell cserélni”, illetve: „ἀπό τε ἀρσενικοῦ εἰς θηλυκὸν” – ami a nemek cseréjére utal. Lásd *Εὐχολόγιον το μέγα* (9. láb.), 274.

72 Ugyanúgy, mint a papi temetés harmadik imájában.

73 Láttuk, hogy az előző imákban a megszólítás után következik ez a rész. Itt tehát ezen a téren is eltérés található a többihez viszonyítva.

74 A Neovulgáta fordítás hozza így a szöveget.

Ez után következik fő kéresként az, hogy az Úr bocsássa meg az elhunyt papanak „összes szándékos és akaratlanul elkövetett vétkezeit”. A második imádság⁷⁵ után most itt újra előfordul ez a szóhasználat, amin nem szabad csodálkozni, ugyanis gyakran jelen van Egyházunk imádságaiban.⁷⁶ Majd egy váltással az együtt imádkozókra irányul a kérés: „méltass minket, Istenünk, hogy életünk minden napján bűnbánattalelve napról napra dicsőíthessük a te felségedet”.⁷⁷ Még ha meg is töri a gondolatívet, akkor is fontos ez a kérés, hiszen – amint a papi temetés harmadik imája megfogalmazza – „mindnyájunk közös sorsa” a halál, erre pedig készülni kell: bűnbánattal és istendicsőítéssel. A zsoltárossal lehet ezt megtenni: „Mindennap dicsérlek téged, nevedet örökké magasztalom” (Zsolt 145,2). Felszólító módban is erre buzdít: „Dicsőítsétek az Urat... zengjétek fölségét” (Zsolt 32,2). Az újszövetségi levél is buzdít: „Senki ne szakadjon el közületek az élő Istentől, ehelyett lelkesítsétek egymást mindennap, amíg a »ma« tart” (Zsid 3,12–13).

Az imádság a szokásos doxológiával zárul. A „mert” kötőszóval kezdődik, a megszokott krisztológiai kezdettel, ami aztán átmegy a Szentháromság dicsőítésébe.

3.7. Mennyei szent oltárodnál is szolgáljon neked

Ez az utolsó imádság sem található a görög nyelvű euchologionban, tehát a hétből a négy ilyen közé tartozik.

„Nincs személyválogatás nálad, Uram, mert te intézed az emberek világra jövetelét és eltávozását; ezt a szolgádat, N. áldozópapot is szent templomod szolgálatába fogadtad és szent oltárod részesévé titted: tehát méltasd őt, hogy mennyei szent oltárodnál is szolgáljon neked, és miként elfogadta az emberektől a lelki közbenjárást, úgy nyerhesse el az angyaloktól is a te jutalmad dicsőségét. Te áldottad meg az ő életét, te igazgasd az ő elköltözését is, lelkét pedig nyugtasd meg a világ kezdete óta előtted kedves összes szentekkel együtt, kiknek társaságára bennünket is méltass, kezdetnélküli

⁷⁵ Vö. 35. és 36. lábji.

⁷⁶ Nemcsak a Szent Liturgiában (vö. 33. lábji.), hanem a bűnbocsánatért szóló egyéni imádságban, a reggeli és az esti magánjátosságban, valamint az előábrázoló vagy déli istentiszteletben is: „Töröld el, távoztasd, bocsásd meg Istenem minden szándékos és akaratlan vétkeimet, melyeket szóval és tettel, gondolattal vagy kívánsággal, tudva vagy tudtomon kívül, éjjel vagy nappal elkövettem. Bocsásd meg nekem mind-ezeket, mint jóságos és emberszerető”. Lásd *Zsolozsmáskönyv* (58. lábji.), 25.; 52.; 199. és 433.

⁷⁷ *Szerkönyv* (2. lábji.), 128.

Atyáddal s legszentebb és elevenítő Lelked kegyelmével, most és mindenkor s örökkön-örökké. Ámen”.⁷⁸

A megszólítás – az előző imához hasonlóan – itt sem az első szó, hanem a mondatba van ágyazva, s ugyanott egyszerű, mint ott: Κύριε.

A papi temetés hetedik imádságának az Úrról magasztos dolgokat mondó része azzal a gondolattal kezdődik, amely már a harmadikban is megvolt: az Isten előtt nincs személyválogatás (Ef 6,9), illetve ő nem személyválogató (Gal 2,6).⁷⁹ A papnak is ugyanúgy meg kell halnia, mint minden más embernek: az Úr intézi mind a világra jövetelét, mind az onnan való eltávozását. – Itt csupán ennyi a bevezető rész. Ugyanis a következőkben az látható, hogy a többihez viszonyítva ebben az imádságban felülkerekednek – minden eddiginél jobban – az áldozópapról szóló gondolatok. Ugyanakkor ezek is – az elhunyt papon keresztül – az Isten dicséretére vonatkoznak. Szinte felajánlásként mutatja be őt Istennek az ima: az Úr fogadta a templomának szolgálatába, ő tette szent oltárának részesévé. Utalást találhatunk itt a páli tanításra: „Nem tudjátok, hogy akik a templomban szolgálnak, a templomból is élnek, s akik az oltárnál szolgálnak, az oltárról részesednek?” (1Kor 9,13). – Isten az, aki minden egyes papi hivatásban működik! „Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak benneteket, s arra rendelvelek, hogy menjetek, teremjetekek gyümölcsöt, maradandó gyümölcsöt” (Jn 15,16). Amikor a püspök felszentelte a most temetett papot, az akkor elhangzott imádságában is utalt az Isten által történt kiválasztásra.⁸⁰ Ugyanebben az imában az oltár szolgálatáról is megemlékezett kérő formában.⁸¹ A temetési ima pedig immár színopszisban tekint az elhunyt pap oltárszolgálatára, aminek a mennyben való folytatását kéri.

A „tehát” kötőszóval kezdődő kérő részben kéri az ima szövege, hogy az Úr méltassa az elhunytat arra, hogy a mennyei oltárnál is szolgálhasson. Ez a párhuzamos szerkesztés található a következő mondatban is: ahogy elfogadta az emberektől a lelki közbenjárást, úgy nyerje el az angyaloktól a dicsőség jutalmát. Szent Pál apostol írja: „dicsőség, tisztelet és békeesség vár mindenkire, aki jót tesz” (Róm 2,10), s az elhunyt papra is, mivel szolgálatából kifolyólag

78 *Szerkönyv* (2. láb.), 129.

79 Az ott idézett szentírási helyeket nem ismétljük, csupán jelezzük.

80 Így fordul Isten felé: „az áldozópapi rendbe felemelni méltóztattál” – mármint a felszentelt papot. – Lásd *Papszentelés* (30. láb.), 19.

81 „Hogy szent oltárod előtt ártatlanul állani, országod evangéliumát hirdetni, igazságod ígét szolgáljni, neked ajándékokat és lelki áldozatokat bemutatni s népedet az újjászületés fürdője által megújítani méltó legyen”. – Lásd *Papszentelés* (30. láb.), 19.

igyekezett jót tenni. További gondolata az imádságnak, hogy mivel az Úr áldotta meg az elhunyt pap életét, ő igazgassa a földi életből való elköltözését is; lelkét pedig nyugtassa meg a világ kezdete óta előtted kedves összes szentekkel együtt.⁸² Ez egyértelmű utalás az egyházi tanításban megnyilvánuló „szentek közösségére”.⁸³ Végül az utolsó kérés arról szól az imában, hogy az imádkozókat is méltassa (majd) az Úr a szentek társaságára. Ezt tehát egy új, az előző hat imában jelen nem lévő vonás. Ám utolsó imaként nagy jelentősége van.

A záró rész ebben az imában a legrövidebb. Meglepő módon nem doxologikus formula, mert nincs benne dicsőítés, mint a többi imádságban. Viszont itt is krisztológiai megfogalmazás található, s az elől álló „Uram” megszólítással együtt válik szentháromságivá: az „Atyád” és „Lelked” „kegyelmével” zárul a befejezés.

4. Az imádságok hangsúlyos pontjai

Az alfejezetek címei már megfogalmazták, hogy az imádságok mely gondolatait lehet különösen hangsúlyosnak tartani, bár ezek – mint jeleztük – önkényesen megállapított címsorok lettek.

[1.] A papi életnek nemcsak célja, hanem feladata is, hogy az Isten nevéért – pontosabban: ügyéért – való fáradozásban teljen. Ha ez így történt, akkor az örök életbe átköltözött áldozópap valóban méltó lesz arra, hogy jutalomként elnyerje a győzelem koszorúját, valamint a szentek hajlékában a gazdag jutalmat.

[2.] A pap Isten szent hajlékában szolgált. Nyilván igyekezett szolgálatát jól teljesíteni. Mégis kell kérni Istentől, aki az elhunyt pap minden cselekedetét ismeri, hogy bocsássa meg minden szándékos és akaratlan vétkezését, hogy az örök világosság hazájába, az üdvösségbe juthasson.

[3.] Isten iránti hálaadással lehet arra tekinteni, hogy az Úr az ő templomának szolgálatára rendelte a papot. Most pedig, hogy a földi életből távoznia kell, azért szól a könyörgés, hogy a mennyei oltárnál folytathassa szolgálatát. Ezt immár az angyalokkal együtt teheti.

82 Ennek párhuzama található a Szent Liturgia kis bemenet utáni papi imájában: „Szenteld meg lelkeinket és testeinket, s add, hogy életünk minden napján szentségben szolgáljunk néked, a szent Istenszülő s a világ kezdete óta előtted kedves minden szenteid könyörgései által!” Lásd *Liturgikon* (25. láb.), 117.

83 Vö. 27. láb.

[4.] Mivel a pap is ember, az ő életében is jelen van a parancsok áthágása. Halhatatlan lelkét a földi életben beszennyezhetik a bűnök. Ezért kell kérni – a temetés imádságában is –, hogy az uralkodó Úristen bocsássa meg szóval, tettel vagy gondolattal elkövetett minden bűnét, hogy a világosság, a nyugalom és a felüdülés helyére juthasson.

[5.] Az Egyház – mint jó édesanya – mindig gondol gyermekeire. Az áldozópapi temetésben is megemlékezik az elhunyt rokonságáról is. Így a temetési imádságban kéri a hozzátartozói sírásának enyhítését Istentől.

[6.] Természetes, hogy a temetésen az imádságok elsősorban az elhunytért szólnak. Így van ez az áldozópapi temetés esetében is: az Úr emlékezetébe ajánlják az elhunytat, kérve bűneinek bocsánatát. Ugyanakkor azonban az imádkozókért is szól a könyörgés, hogy bűnbánattal töltött életük végén az istendicsőítésbe juthassanak ők is.

[7.] A papi életnek és papi halálnak talán a legszebb összefoglalását adja a temetés utolsó, hetedik imádsága. Földi életében a templom és az oltár szolgálatát végezte a pap, s átköltözve az örök életbe a mennyei templomban és mennyei oltárnál folytathatja ezt a szolgálatát. Isten megáldotta a földi életét azzal, hogy az emberi élet csúcára emelte a papszentelés révén. Most már az következik számára, hogy az angyalokkal és a megdicsőült szentekkel és igazakkal együtt dicsőítesse Istent az örökkévalóságban.

A mindig – a szertartás többi részében is – megrendítő papi temetésnek a hét imádsága átíveli a papi életet és szolgálatot. Ám külön hangsúly kap benne, hogy – mivel a pap is csak ember – mennyire kell az üdvösségéért imádkozni.

5. Szentírási szövegek és utalások

A bizánci egyház liturgikus szövegeire jellemző, hogy nagyon támaszkodnak a kinyilatkoztatott tanításra, elsősorban a Szentíráásra. A szent(té vált) himnuszok és imádságok megfogalmazói állandóan szemük előtt tartották a Bibliát. Így sok esetben „eredetiben” használták annak szövegrészleteit. Amikor pedig nem tették, akkor is annak gondolatvilágában éltek, abból táplálkoztak, abból készítették a szövegeket olyan formában, hogy parafrázisként adaptálták a kinyilatkoztatott tanítás részleteit.⁸⁴ Ez a módszer fedezhető fel

84 A témához lásd: IVANCSÓ ISTVÁN, *Görögkatolikus liturgia*, Nyíregyháza 103–109. Részletesen lásd a tanulmányainkban: „Biblia a görög szertartású liturgiában”, in *Studia Wesprimiensia*

az áldozópap temetésének papi imádságaiban is. Ezek sok helyen szó szerint idézik a Szentírást, és még több esetben használják annak gondolatait.

Egyetlen általunk használt szerkönyv sem jelzi azonban a szövegekben a szentírási helyeket. Így azokat magukból az imaszövegekből kellett kikutatni.⁸⁵ A hét imában összesen 63 szentírási helynek a nyomát lehetett felfedezni, amiből 22 ószövetségi, 41 pedig újszövetségi idézet. A következőkben táblázatban összesítjük az imák szövegében talált szentírási helyeket.

| Sz. | Hely | Idézet | Ima |
|-------------------|----------|--|----------|
| Ószövetség | | | |
| 1. | Ter 1,27 | Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt | negyedik |
| 2. | Ter 2,7 | orrába lehelte az élet leheletét | negyedik |
| 3. | Ter 2,8 | és oda [az Édenbe] helyezte az embert | negyedik |
| 4. | Ter 3,19 | amíg vissza nem térsz a földbe, amiből lettél. Mert por vagy és a porba térsz vissza | első |
| 5. | Ter 3,19 | amíg vissza nem térsz a földbe, amiből lettél. Mert por vagy és a porba térsz vissza | második |
| 6. | 1Sám 2,6 | az Úr adja a halált és az életet, letaszít az alvilágba és felhoz onnan | első |
| 7. | Jób 5,11 | a gyászolókat szabadulással vidámita | ötödik |

I–II (2001) 103–119.; „A Szentírás a bizánci szertartású egyház liturgiájában”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2002*, Nyíregyháza 2001, 51–67.; „Biblia a görög szertartású liturgiában”, in *BIBLIA-BARÁTOK KÖRE* (kiad.), *Bibliafordítások és hatásuk – A DAB Vallásügyi Munkabizottságának és a Biblia-Barátok Körének közös találkozásán elhangzott tanulmányok*, Debrecen 2002, 24–42.; „A Szentírás tisztelete a magyar görög katolikus egyház liturgikus hagyományában”, in *IVANCSÓ ISTVÁN* (szerk.), *A Biblia Évében a Szentírásnak görög katolikus egyházunkban való használatáról 2008. november 13-án rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus örökségünk VIII.), Nyíregyháza 2008, 45–60.

85 Kiváló segítséget nyújt az ilyen jellegű munkához a következő mű: KERESZTES SZILÁRD, *A Biblia lelkipásztori Konkordanciája. A Biblia lelkipásztori szempontból fontos szavainak és fogalmainak elemző és összehasonlító szótára*, Budapest 2013.

| | | | |
|--------------------|--------------|---|----------|
| 8. | Zsolt 31,6 | kezedbe ajánlom lelkemet, te megváltasz, Uram | első |
| 9. | Zsolt 32,1 | boldog, akinek a bűne megbocsátva, akinek be van fődve gonoszsága | első |
| 10. | Zsolt 32,2 | dicsőítsétek az Urat... zengjétek fölségét | hatodik |
| 11. | Zsolt 33,15 | Ő alkotta mindnyájuk szívét és ismeri minden tettüket | második |
| 12. | Zsolt 83,13 | erők Ura, Istene! Hallgasd meg imádságomat, vedd füleidbe, Jákob Istene | ötödik |
| 13. | Zsolt 89,10 | éveinknek száma legföljebb hetven, s ha erősek vagyunk, eljutunk nyolcvanig | harmadik |
| 14. | Zsolt 103,27 | fölnyitván kezdet, minden betelik jóval | második |
| 15. | Zsolt 145,2 | mindennap dicsérlek téged, nevedet örökké magasztalom | hatodik |
| 16. | Bölcs 9,2 | bölcsességeddel alkottad az embert | első |
| 17. | Bölcs 9,2 | bölcsességeddel alkottad | negyedik |
| 18. | Sir 45,3–4 | megdicsőítette... s megmutatta neki dicsősége fényét | első |
| 19. | Iz 6,3 | [az angyalok istendicsőítése] | harmadik |
| 20. | Iz 35,10 | fájdalom és siralom nem lesz többé | negyedik |
| 21. | Dán 3,33 | királysága örökké tartó királyság | harmadik |
| 22. | 2Mak 1,24 | Úr Isten... Te félelmetes, hatalmas, igazságos, irgalmas és egyedül jó király | hatodik |
| Újszövetség | | | |
| 23. | Mt 5,4 | boldogok, akik sírnak, mert ők megvigasztaltatnak | ötödik |

| | | | |
|-----|-------------|---|----------|
| 24. | Mt 5,12 | örüljete és vigadjatok, mert a ti jutalmatok bőséges a mennyekben | első |
| 25. | Lk 2,14 | [az angyalok istendicsőítése] | harmadik |
| 26. | Lk 16,23 | Ábrahámot és kebelén Lázárt | első |
| 27. | Lk 16,23 | Ábrahámot és kebelén Lázárt | harmadik |
| 28. | Lk 16,23 | Ábrahámot és kebelén Lázárt | ötödik |
| 29. | Lk 23,46 | Atyám, a te kezembe ajánlom lelkemet | első |
| 30. | Jn 11,25 | Én vagyok a feltámadás és az élet | második |
| 31. | Jn 11,25 | Én vagyok a feltámadás és az élet | harmadik |
| 32. | Jn 11,25 | Én vagyok a feltámadás és az élet | ötödik |
| 33. | Jn 15,16 | nem ti választottatok engem, hanem én választottalak benneteket | hetedik |
| 34. | Jn 17,26 | megismertettem velük nevedet | első |
| 35. | ApCsel 7,59 | Uram, Jézus, vedd magadhoz lelkemet | első |
| 36. | Róm 2,10 | „dicsőség, tisztelet és békesség vár mindenkire, aki jót tesz” | hetedik |
| 37. | Róm 5,12 | a bűn folyományaként a halál, és így a halál minden embernek osztályrésze lett | harmadik |
| 38. | Róm 5,14 | vétkeztek a törvényt megszegve, mint Ádám | negyedik |
| 39. | Róm 11,28 | a kiválasztás szerint kedvesek | harmadik |
| 40. | 1Kor 2,9 | Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta | negyedik |
| 41. | 1Kor 9,13 | akik a templomban szolgálnak, a templomból is élnek, s akik az oltárnál szolgálnak, az oltárról részesednek | hetedik |
| 42. | 1Kor 15,12 | ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban | negyedik |

| | | | |
|-----|--------------|--|----------|
| 43. | 2Kor 6,10 | szomorkodók, és mégis mindig örvendezők | ötödik |
| 44. | 2Kor 7,6 | Isten, a csüggedők bátorítója | ötödik |
| 45. | Gal 2,6 | az Isten nem személyválogató | harmadik |
| 46. | Gal 2,6 | az Isten nem személyválogató | hetedik |
| 47. | Gal 4,4–5 | az Isten elküldte Fiát... hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából | negyedik |
| 48. | Ef 6,9 | nála nincs személyválogatás | harmadik |
| 49. | Ef 6,9 | nála nincs személyválogatás | hetedik |
| 50. | Kol 1,12 | részetek legyen a szentek örökségében, a világosságban | negyedik |
| 51. | Kol 1,12–13 | részetek legyen a szentek örökségében, a világosságban | második |
| 52. | 1Tim 2,8 | készen vár az igazság győzelmi koszorúja | első |
| 53. | 1Tim 6,16 | egyedül halhatatlan, aki megközelíthetetlen fényességben lakik | első |
| 54. | 1Tim 6,16 | egyedül halhatatlan, aki megközelíthetetlen fényességben lakik... övé a dicsőség | harmadik |
| 55. | Tit 3,4 | üdvözítő Istenünk kinyilvánította jóságát és emberszeretetét, megmentett minket | harmadik |
| 56. | Zsid 1,3 | mindent fenntart hatalmának igéjével | második |
| 57. | Zsid 3,12–13 | lelkessítetek egymást mindennap, amíg a „ma” tart | hatodik |
| 58. | Zsid 4,1 | még érvényben van az ő nyugalomába való bemenetelünk ígérete | második |
| 59. | Zsid 6,20 | [főpapi szolgálat] | harmadik |
| 60. | Zsid 9,1–10 | [a templom szolgálata] | harmadik |
| 61. | Jel 2,10 | az élet koszorúját | első |

| | | | |
|-----|----------|--|----------|
| 62. | Jel 8,3 | az angyal kezéből a tömjén füstje a szentek imáadásával felszállt az Isten elé | harmadik |
| 63. | Jel 24,9 | csak neked és testvéreidnek vagyok szolgatársa | harmadik |

6. Összegzés

Az áldozópapi temetésnek minden bizonnyal a legmegrendítőbb részét képezik azok az imádságok, amelyek csak ebben a szertartásban vannak jelen. Bár az eredeti görög (nyomtatott) euchologionok csak három ilyen imáról tudnak, magyar görögkatolikus egyházunk gyakorlatában hét ilyen imádság van jelen. Ennek magyarázatát az a tény adja, hogy szertartási szövegeinket ószlávból fordították le. Az imádságok szerkezete azonos. Megszólítással kezdődnek, majd folytatódik a „captatio benevolentiae”-nek nevezhető résszel (melyben Isten jó tulajdonságait és dicséretét sorolják fel az imák), hogy következzenek a kérések az elhunyt áldozópap „boldog nyugalmaért és örök emlékéért”, de különösképpen „bűnei bocsánatáért”. Végül doxológia zár minden egyes imádságot. Figyelemre méltó, hogy ez a záradék nem teljesen egységes, ugyanilyen az elsőben az Atya felé irányul, s csak a végén válik szentháromságivá, az utóbbi hat pedig krisztológiai, amely ugyanúgy a Szentháromság dicsőítésébe torkollik, mint az előzőek. Meglepően sok, összesen 62 szentírási idézetet, illetve utalást lehet felfedezni eme imádságok szövegében, ami igazolja azt az ősi elvet, hogy liturgiánk, liturgikus szövegeink szentéletű szerzői milyen nagy mértékben merítettek a kinyilatkoztatott tanításból. – Jelen tanulmány az áldozópapi temetésnek kizárólag a hét imádságával foglalkozik, amint az a magyar görögkatolikus egyház liturgikus gyakorlatában jelen van. Tehát nem tárgyalja a szertartásnak sem a történetét, sem egyéb változatait, hanem az imák elemzését végzi el.

SOLTÉSZ János

Az erény és a boldogság kapcsolatának filozófiai és teológiai vonatkozásai

TARTALOM: 1. Az erény és a boldogság az ókori görög etikában; 1.1. Démokritosz; 1.2. Szókratész; 1.3. A künikosok (cinikusok) iskolája; 1.4. A kürenaikai iskola; 1.5. Platón; 1.6. Arisztotelész; 1.7. A sztoicizmus; 1.8. Az epikureizmus; 1.9. A szkepticizmus; 1.10. Az újplatonizmus; 2. Az erény és a boldogság problémája a későbbi korokban; 2.1. Az erény problémája és fogalma; 2.2. A boldogság etikája; 2.2.1. Az eudaimonizmus; 2.2.2. Boldogság és önszeretet; 2.2.3. A boldogság deskriptív fogalma; 2.2.4. Az egyén és mások boldogsága; 3. Az erény és a boldogság kapcsolata a keresztény tanítás rendszerében; 3.1. Az erény és a boldogság kapcsolatának alapjai Szent Ágoston tanításában; 3.2. Az erény és az isteni boldogság Aquinói Szent Tamásnál; 3.3. Az erény és a boldogság az Egyház katekizmusában.

JÁNOS SOLTÉSZ: The Philosophical and Theological Aspects of the Connection between Virtue and Happiness

Humans have always been concerned with questions such as why we live, how to live and what goals should motivate us. It is no coincidence that the orientation suggesting that practically every human being intends to live a happy life already developed with the philosophers of Antiquity. This in turn implies another set of important questions: What is happiness? Where may one attain it? Where does true happiness reside? Ancient philosophers unequivocally speak about the link between virtues and happiness. In their ethics, happiness is a key concept, and they seek to define it in terms of a permanent state of mind, along with the path to reach it. The appearance of Christianity would intensify the tendency that, apart from moral virtues, happiness is best captured in close connection with the virtue of charity, and happiness becomes full in one's relationship with another person, as well as – among other things – by living the virtue of impartial love at a community level. It is Christianity that discovers the transcendent feature of happiness, based on the teaching of the Bible. In Jesus' teaching, happiness may be fully realised in the Kingdom of God. In His terms, the formulation of the Eight Beatitudes does not preclude undertaking difficult forms of behaviour, either, within the dimensions of earthly existence. The teaching of the Church proclaims eternal happiness as the ultimate goal of human life and as an attractive prospect that, through faith, represents constant motivation and hope in any situation even in one's life on earth. The present paper is meant to illustrate this point.

I. Az erény és a boldogság az ókori görög etikában

Az ókori görög filozófiák lényeges részét képezik az etikával kapcsolatos gondolatok. Ezeknek szinte természetes következménye a boldogság fogalmának felbukkanása, hisz arra kívánnak választ adni, hogyan, miként éljünk. Mi az emberi élet célja, mire érdemes leginkább törekednünk? Megfigyelhetjük, hogy a boldogság valamilyen speciális fogalom tartalmában jelenik meg a legtöbb szerzőnél.

I.1. Démokritosz

Elsőként *Démokritoszt* (460–370) említjük, érdekes módon az első „materialistának” nevezett filozófust, aki a létezőket atomokból álló képződményeknek tartja. Materializmusa nem a mai nézőpontnak megfelelően értendő: öröklétű atomok, mechanikus okság, mennyiségi alapon magyarázott minőség valóban a materializmus alaptételei, de ugyanakkor hitt a szellemek létezésében és a lelki működések kiemelt rendjében. Ez meg is mutatkozik a boldogságértelmezésében.

A boldogság nem más, mint egy nyugodt kedélyállapot, amin lelki derűt kell érteni, és ő az „euthümia” fogalmával illette. Az emberi ész hivatott arra, hogy kerülje a felindulást, és így elérje ezt az állapotot. A fölényes nyugalom ez, melyhez fontos a mértékletesség megtartása a vágyak kielégítésénél. A lélek örömei jobbak a testinél. A lélek a boldogság hajléka. Ésszel a fájdalom, a tragédia kiiktatható a társadalomból. E boldogságfogalma miatt „nevető filozófusnak” is hívták. Az erkölcsiség lényege is az érzületben nyilvánul meg, melynek legfontosabb mutatója „a jogtalanság nem akarása”.¹

I.2. Szókratész

Szókratész (470–399) tanítását „etikai intellektualizmusnak” hívjuk, ami tudás alapú erkölcsöt hirdet. „Buzdítgatok öreget, fiatalot, hogy se testével, se vagyonával ne foglalkozzon előbb és olyan buzgósággal, mint lelkével”.² Tudásra kell vezetni mindenkit, mégpedig a jó ismeretére, s ez lesz az alapja az erénynek, mert aki ismeri az erényt, az meg is teszi – gondolta. A boldogság forrása is a tudás, s akik ezt erényre váltják, azok fogják leginkább birtokolni: „Legjobb élete annak van, aki törekszik,

1 Vö. NYÍRI, T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 1973, 54–55.

2 KECSKÉS, P., *A bölcsélet története*, Budapest 1981, 85.

hogy jó legyen, a legkellemesebb azoknak, akik tudják is, hogy jobbak lettek”³

1.3. A künikoszok (cinikusok) iskolája

Az iskola alapítója *Antiszthenész* (445–365). Vezérelvük tömören megfogalmazva: „Inkább éljek eszelősen, mint gyönyörben”. Ezzel *Szókratésznek* akár a jó dolgokról is lemondásra kész, nemes lelkületét akarták megvalósítani. Az iskola véleménye szerint az erény és a boldogság elérésének kulcsa a mindenről való lemondás. A dicsőségről, a gazdagságról és az érzéki örömekről teljesen le kell mondani. Felfogásuk annyira szélsőségessé vált, hogy eljutottak a kultúra és a tudomány elutasításához, megvetéséhez is.⁴ Életfelfogásuk terméketlensége a mai értelemben is használt cinizmushoz vezetett. A lemondásban és az önmehtagadásban látták a „szókratészi erő” megnyilvánulását. Leghíresebb képviselőjük a *Szinopei Diogenész* volt, aki hordóban lakott és állati eledellel táplálkozott. – Az iskola megemlézése azért is fontos, mert felfogásukból közvetlen út vezet a sztoikus bölcsesség egyfajta eszményéhez, melyet így fogalmaztak meg: „substine et abstine”, azaz „viseld el és mondj le”⁵

1.4. A kürenaikai iskola

Ennek a szókratikus iskolának képviselője volt *Arisztipposz* (435–355), aki az élvezetekre helyezte a hangsúlyt. Mesterének tanításától egészen eltérően ezeket tartotta erénynek és értékmérőnek, mert szerinte „csak az átéltető a nyilvánvaló”. Hedonizmust hirdetett, de az élvezet és gyönyör kapcsán próbált mértéktartást is hangsúlyozni, miszerint a „természetüknek megfelelően kell a jót” megélni. Tehát a jót szenzualista (érzéki) módon értelmezte. A filozófia lényegének tartotta, hogy a különféle gyönyörök közötti helyes értékviszony belátását segíti. Aki a gyönyörök élvezete kapcsán megcsömörlik és boldogtalanná válik, annak számára akár az öngyilkosságot is megoldásnak tartották, és egyes képviselőik ajánlották is. Egyik követője, *Hégésziasz* maga is olyan boldogtalanná vált, hogy állandóan öngyilkosságra buzdította hallgatóit.⁶ A város vezetőinek rendőri úton be kellett tiltaniuk az öngyilkosság propagálását.

3 Vö. Kecskés, *Op. cit.*, 85–86.

4 BOLBERITZ, P. – HOSSZÚ, L., *Bölcselettörténet*, Budapest 2004, 29.

5 NYÍRI, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 70.

6 Vö. *Uo.*

1.5. Platón

Platón (427–347) központi témája az ideatan. Az ideák világa a legteljesebben létező valóság. A Jó ideája a legfőbb. Fontos, hogy az idea őskép, amit szemlélni kell, és nem lételev. Erkölcstanának lényege is az, hogy a lélek, mely idea, visszatérhessen az ideák világába, ahonnan származik, mert ekkor lesz a boldogság állapotában. Ez a vágy alapösztönként benne van a lélekben, és annak mintegy eszményi törekvése, hogy boldogsága beteljesüljön. A lelket mozgatja a tudás, de mozgatja az „erősz” is, mint irracionális akarati erő, mely sóvárog a jó után.⁷ A lélek kiszabadulása a test börtönéből megtisztulás (*katharizisz*), lelki felemelkedés útján lehetséges, s ebben van vezérszerepe az erényeknek, melyek a tudás irányításával, az igazságosság megteremtésével vezetnek és Istenhez hasonlónak teszik az embert, valamint eljuttatják a boldogság honába, az ideák világába.

1.6. Arisztotelész

Arisztotelész (384–322) etikája alapvetően immanens-teleologikus irányú, vagyis az emberi természet céljából közelíti meg. Az egész emberi tevékenységre jellemző a célszerűség, ezért lesz fontos számára a cselekvésnek s a belőle származó következményeknek a vizsgálata. Nem kérdés számára, hogy minden tevékenység valamilyen jó célból történik. Mivel sokféle célról lehet beszélni, kell lennie egy csúcsnak, s ez szerinte is a legfőbb jó, mely önmagáért kívánatos, s amelynek megszerzése, birtoklása a boldogság. A boldogsághoz vezető következetes tevékenységet az erény készsége biztosítja. Az erény az ember fontos minősége, mellyel a jót jól is végezheti. Az erkölcsi erény olyan választási képesség, mellyel az ember észszerűen élve megtalálja a helyes középutat, mely célhoz vezet. Az erények között különösen értékelte a nemes becsvágyat, az igazságosságot és a jóakarátú szeretet megnyilvánulásaként a barátságot. Az erényre való hajlam velünk született, de igényli a nevelést, hisz az akarat szabadsága alapján az embernek megfontolásra van szüksége, s értelmes képességének megfelelően érdemes lehetőségeit kihasználni. Az erény működését mindig gyönyör is kíséri. A gyönyör utáni vágy a lélekből kitörölhetetlen. Azonban a tevékenység természetéből eredően a nemes cselekedetet nemes, az alacsonyabb rendű cselekedetet pedig alacsonyabb értékű gyönyör kíséri. A gyönyör és a boldogság fogalma keveredik nála. A boldogság csúcását, az

7 Vö. BOLBERITZ – HOSSZÚ, *Op. cit.*, 31–32.

ember legkiválóbb képességének gyakorlása eredményezi, ez pedig a gondolkodás. Ezt önmagáért is érdemes végezni.⁸

1.7. A sztoicizmus

A sztoicizmus rendszerének központi tanítása az etika. Kulcsfogalma lesz az ember végcéljának, a boldogságnak az elérése. A világrend változhatatlan és szükségszerű, ezért a boldogság, s egyben az erkölcsiség lényege: a természet szerinti élet, melyet az erények gyakorlásával lehet megvalósítani. Az erény lényege a tudás – szókratészi alapgondolat –, mert az emberi természet lényege az ész, mely képes felfogni a világtörvényt, ezért parancsa kötelező. Emellett természetesen szükséges a tevékenység, a gyakorlás. Az erénynek ugyanis az is lényege, hogy egyszerűen meg kell tenni. A szabad akarat a kötelesség teljesítésében kell hogy megnyilvánuljon. Erényes ember az, aki a vagyonnal mértékletesen bánik, a szabad ember pedig független mindentől. A boldogság állapotát az „apatheia” fogalma fejezi ki. Indulatoktól – túlzott ösztönmegnyilvánulásoktól – való mentességet jelent. Néhány indulatfajta kivételt képez, mint például az öröm és a jóindulat. Az „apatheiat” mindig biztosítani kell.⁹ Ha valamilyen oknál fogva – esetleg betegség, kiégés stb. – nem lehet helyreállítani, akkor az öngyilkosság is elfogadható megoldás, néha kötelesség is lehet. A tökéletes ember a bölcs, az erényes, aki a világ rendjét átlátja, a világertelem tagja, akit az igazságosság és az emberszeretet vezérel, és az „apatheia” állapotát birtokolja.

1.8. Az epikureizmus

Az *Epikurosz* (341–270) által alapított hellenista irányzatot „életfilozófiának” is szokták nevezni. Materialista alapokon nyugvó rendszer, kis változtatással átveszi az atomizmus elméletét. Etikája mértékadó fogalmát a „hédoné”, a gyönyör, az élvezet adja. Természetes vággyal törekszünk az élvezetre és irtózunk a fájdalomtól. Ő is azt mondja, hogy a lelki élvezet értékesebb a testinél. A boldogság, amire törekszünk, az „ataraxia” kedélyállapota, ami a fájdalomnélküliség nyugalalmát jelenti. Ezt az erények tudják biztosítani. Szabad akaratunk van arra, hogy az erényeket megszerezzük. Követői viselkedését fölényes nyugalom, értelmesség, függetlenség, igénytelenség, szolgálatkészség, barátság jellemezte. Különös hangsúlyt he-

8 Vö. BOLBERITZ – HOSSZÚ, *Op. cit.*, 41–43.

9 Vö. NYÍRI, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 114–115.

lyezett arra, hogy az élet egyik legnagyobb problémájától, a halálfélelemtől megszabadítsa az embereket, mert ez a boldogság legnagyobb akadálya lehet. A halál nem érdekel minket, mert amíg élünk, nincs itt a halál, amikor pedig eljön, már mi nem leszünk, így a halállal egyáltalán nem kell foglalkozni, s félni sem tőle. Egyébként a nyugalom megőrzése érdekében a közélettől igyekeztek tartózkodni.¹⁰

1.9. A szkepticizmus

A szkepticizmus az etikai irányultságot szintén a boldogság fogalmában látja, mely a lelki nyugalommal egyenlő, és a spekulációtól való tartózkodás biztosítja. Egészen addig elmegy ebben a gondolatban, hogy már a gondolkodás önmaga szellemi nyugtalanságot okoz, ezért amennyire lehet, a nyugalom körében kell azt tartani.¹¹ Ez a szemlélet bizonyára Arisztotelész véleményének kritikájára épül, aki a gondolkodást önmagáért is a boldogság kulcsának nevezte. Talán a platonizmus és a hedonizmus között próbáltak egy sajátos közéletet találni, de elgondolásuk inkább csak kísérletnek nevezhető.

1.10. Az újplatonizmus

Ez a hellenisztikus irányzat leginkább *Plótinosz* (205–270) nevéhez fűződik, aki a platóni felfogást eleveníti fel, és radikálisabban fogalmazza meg a léleknek a testből való felszabadítását. „Katharizisz” (megtisztulás) szükséges ahhoz, hogy a bukott lélek, mely a testbe kerüléssel beszennyeződött az érzékiséggel, az anyagisággal, most újra felemelkedhessen, s a szemlélődés, vagyis a tökéletesség állapotába kerülhessen. Ehhez erényekre van szükség, a tökéletesség erényeire, elsősorban a négy fő erényre. Ezek megalapozzák, hogy a következő fokozatra léphessen, ami az istenséggel való azonosulás. A folyamat vége a boldogság, melyre a lélek egész életében vágyik, törekszik, és végül el is érheti. A lélek legmagasabb rendű, boldog állapota az extázis, Isten szemlélődő ismerete, amelyet isteni ajándékként képes lehet birtokolni.¹²

Összegzésként azt mondhatjuk, hogy „a görög lelkeség kifejeződését kell látnunk abban a valamennyi rendszerben közös megállapításban is,

10 Vö. KECSKÉS, *Op. cit.*, 127–129.

11 Vö. BOLBERITZ – HOSSZÚ, *Op. cit.*, 50.

12 Vö. TURAY, A., *Filozófiatörténeti vázlatok*, Szeged 1994, 34–37. és KECSKÉS, *Op. cit.*, 141–143.

miszerint a boldogság (*eudaimonia*), az erkölcsiség végső célja. Ha az eudaímonizmus elvétve (pl. a kürenaikai iskolában) a hedonizmus formájában is jelentkezik, a filozófia legtekintélyesebb képviselői a boldogságot nem a gyönyörrel azonosítják, bár annak jelentőségét sem hagyják figyelmen kívül, hanem az erénnyel, a lelki nagyság, a lelki tökéletesség állapotával, mely az embert a megpróbáltatások elviselésére is erőssé teszi.¹³

2. Az erény és a boldogság problémája a későbbi korokban

2.1. Az erény problémája és fogalma

Immanuel Kant nem tudott mit kezdeni az erénnyel. Szerinte csak a kötelességből származó cselekedet a jó, amikor az akaratot az ész határozza meg. A jó cselekedetet nem kell hogy kísérje semmiféle hajlam vagy érzés, ennek ellenére kijelenti, hogy a vidám szív az erényes érzület jele. Ugyan is az érzéseken uralkodnia kell az embernek, tehát a szabadság feladata ezeket megszelídíteni, a szenvedélyeket pedig el kell fojtani, ki kell irtani, mert kötelességteljesítés-ellenes vágyak. Ez a felfogás szemben áll *Arisztotelésszel*, aki szerint az erényes embernek nincs szüksége mintegy ráadásként a gyönyörre, mert az erény velejárója, következménye az öröm, a gyönyör. Ugyanakkor a boldogságot és az élvezetet megkülönbözteti, és a boldogságot magasabb rendűnek tartja, hisz a magasabb rendű erények esetében a legkiválóbb képesség irányul a legkiválóbb tárgyra.¹⁴ A boldogság pedig olyan tevékenység eredménye, melyben a legkiválóbb emberi adottság, az ész a legkiválóbb tárgyra, a jóra irányul. Teoretikus szempontú tehát a boldogság, és praktikus szempontú az élvezet, mely az alacsonyabb rendű erények eredménye.¹⁵

Az igazi megoldást *Aquinói Szent Tamás* hozta, amikor az ösztönről, az érelemlről, az indulatról és a hajlamról azt mondta, hogy ezek az emberben nemcsak empirikus folyamatok, hanem alávethetők az ész és az akarat parancsának. Ezért „*passiones animae*”-nek (a lélek szenvedélyeinek) nevezte őket, melyek nyitva állnak egy magasabb rendű forma befogadására.¹⁶ Az önmagukban közömbös érzelmek, a gyakorlati ésszel összhangban,

¹³ KECSKÉS, *Op. cit.*, 121.

¹⁴ Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi Etika*, Budapest 1987, 1097 b. (A továbbiakban: *NE*.)

¹⁵ Vö. ARISZTOTELÉSZ, *NE*, 1095 b.

¹⁶ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologica*, I-II q. 24.a.1-3.

kitágítják a lelket, tökéletesítik a cselekedetet, felfokozzák az életet, mint a szépség az ifúságot, s ezért hasznosak lehetnek.¹⁷ *Szent Tamás* mögött valójában *Platón* gondolatai állnak, aki szerint az igazságos emberben az eszes lélek (*logisztikon*) uralkodik, mely harmóniát teremt az érzelmi és a vágyó lélekben a szellemi és érzéki motívumok között, s ezért az ember nincs kiszolgáltatva érzékeinek. Nevelheti, alakíthatja azokat, ami erkölcsi kérdéssé válik számára. Boldog csak az erényes ember lehet, aki hajlik arra, amire az ész indítja.

Arisztotelész és *Szent Tamás* is azt mondja, hogy az erény gyakorlással szerzett lelki alkat. A helyes cselekvésmód természetünké válhat. Alapja az önnevelés. *Kant* az erényt leszűkíti csupán az akaratra, mely a cselekvés könnyűségét eredményezi, mint szubjektív tökéletesség, s mint ilyen semlegesíti vele kapcsolatban az érzelmeket, hogy a törvénytisztelet magasabbrendűségét megőrizze.¹⁸ A gyakorlásból következik, hogy fontosabb lesz az egyes cselekedetknél az erkölcsi nevelés folyamatának szempontja. Ugyanakkor a cél nem csupán az egyes tettek jósága, hanem a személy jósága. Önrendelkezésünk az egész életünkre vonatkozik. Ezért hangsúlyozza *Karl Rahner*: elsődleges az ember jósága, mert mögötte sejlik föl az örökkévalóság, s csak utána a cselekedete. Az erkölcsi élet cselekedetek sorozata, hordozója a személy, akinek „jósága” maradandó képességgé válhat, ami jellemzilárdságban, a személy harmóniájában mutatkozik meg. Ellentéte a „hitványság”, mely a rossz beidegződésében, az önnevelés vétkes sikertelenségében, leginkább a kötelességeivel kapcsolatos szembefordulásban jelentkezik. Így az ember feladata az erkölcsi jószág megvalósítása, mely az örökkévalóságban fog teljessé válni.¹⁹

2.2. A boldogság etikája

Freud véleménye szerint „azt a szándékot, hogy az ember boldog legyen, a teremtés terve nem foglalja magában”.²⁰ Egész életen át tartó boldogság nincs, de mindenki erre törekszik. *Szent Ágoston Terencius Varróra* hivatkozik, aki a boldogság 288 féle meghatározásáról tud.²¹ Kérdés: mi köze van az erénynek a boldogsághoz?

17 Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa contra Gentiles* I, 90.

18 Vö. KANT, I., *Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, Frankfurt/M 1978, 46–52.

19 Vö. RAHNER, K., *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, Budapest 1983, 55–56

20 FREUD, S., *Gesammelte Werke, 4, Esszék*, Budapest 1982, 340–341.

21 Vö. NYÍRI, T., *Alapvető etika*, Budapest 1988, 76.

2.2.1. Az eudaimonizmus

Arisztotelész: a boldogság (*eudaimonia*, *beatitudo*) a cselekvés által elérhető „legfőbb jó”, minden erre irányul. *Szent Tamás*: szükséges, hogy amit akar az ember, azt a „végső célért akarja”, s ez a boldogság. *Kant* bírálta, hogy a boldogság a cselekvés mozgatója legyen, s ezt *eudaimonizmusnak* nevezte, mert ebben az esetben nem a kötelesség határozza meg a cselekvést, ami – szerinte – értéktelenebbé teszi azt, vagyis nem tesz eleget a moralitás kívánalmának. Ebben a bírálatban keveredik a boldogság és az élvezet fogalma. *Arisztotelész* éles különbséget tesz a boldogság és az élvezet között. Szerinte a boldogság olyan tevékenység, melyben az ember legkiválóbb képessége a legkiválóbb tárgyra irányul. Ezért az önmagáért való gondolkodást, elmélkedést tartotta a legnagyobb boldogságnak (*eudaimoniának*), melyben az ember az igazságot szemléli. (A kereszténységben ez a gondolat vezetett a *visio beatifica* tanához (= Isten boldog színe látása).) Az ember boldogsága megnyilvánul a *biosz theoretikosz*-ban (=elmélkedő, szemlélődő élet) és a *biosz praktikosz*-ban (gyakorlati élet, részvétel a társadalomban). A teoretikus életnek nincs szüksége erényekre, elegendő önmagának *Arisztotelész* szerint, a gyakorlati élet viszont megköveteli ezeket, vagyis az erkölcs területe a polisz társadalmi és jogi rendjéhez kapcsolódik. Értelmes társadalmi és politikai élet nélkül elképzelhetetlen. Az élvezet (*hédoné*) nem lehet észszerű, ezért nem lehet a boldog cselekvés mozgatója. Elítéli, aki a gyönyört tekinti csupán boldogságnak. „A tömeg a barmok életmódját követi, mely rabszolgalelkülethez vezet”.²² A legkiválóbb emberi tulajdonságnak, az észnek megfelelő életet kell élni. *Arisztotelész* és *Kant* sem vette észre, hogy a boldogság, az élvezet és az erény észszerű rendben egymással összeegyeztethetők.

2.2.2. Boldogság és önszeretet

Fontos az önszeretet és az önzés szétválasztása. *Kant* nem tudta kellőképp elválasztani ezeket. *Arisztotelész* is mindkettőről beszél, de szerinte a hedonista önszeretet alapján hibázza el a legfőbb jót, mert kizárólag önző ösztönösség és érdek vezet, míg az önös, de nem csupán egyéni érdeket figyelembe vevő, mások jólétét is szolgáló szeretet a boldogsághoz vezet.²³ Ezért legnagyobb segítség a Szentírás tanítása, mely szerint a józan

²² NYÍRI, *Alapvető etika*, 77.

²³ ARISZTOTELÉSZ, *NE*, 1168 b.

önszeretet a felebaráti szeretet mértéke.²⁴ Sokak szerint ez elfogadhatatlan, pedig helyes. Az önzetlen szeretet ellentéte ugyanis nem az önszeretet, hanem az önzés. Az embertársi szeretet pártatlanságra szólít fel: nem mondja, hogy magamat jobban szeressem a másiknál, sem azt, hogy a másikat jobban szeressem magamnál, hanem feladatvállalásra szólít fel, hogy segítsék annak, aki rám szorul, és alkalmas is vagyok arra, hogy ezt teljesítsem. A szeretetre mint jótettre vonatkozik a Szentírás felszólítása.

2.2.3. A boldogság deskriptív fogalma

Ez azt jelenti, hogy a boldogság nincs normaként előírva, nem fogalmazza meg parancs, mert az emberi természetből következik, hogy így cselekedjünk, így nem is kell normaként előírni. Erkölcsi szempontból a boldogság a jócselekedetekben rejlik. Nem az erény jutalma, hanem maga az erény hordozza. Közvetlenül sohasem törekedhetünk a boldogságra, mert valamilyen cél, tartalom elérése után jelentkezik. A boldogság szempontjából fontos a Szentírás mondata: „Aki meg akarja menteni az életét, elveszti azt, aki pedig elveszíti..., megmenti azt”.²⁵ Ezt fejezi ki másképp *Arisztotelész* is: A hedonizmusnak engedve elveszítjük azt, amire alapvetően törekszünk. Csak a pártatlanság és az önzetlenség vezet célhoz. *Max Scheler* mondja: még valódi élvezetben sincs része annak, aki csak élvezetre tör, de „a jó a hátán hordozza a boldogságot”. „Csak akkor lesz részünk a boldogságban, ha mások boldogságát a magunk boldogságának részévé tudjuk tenni”.²⁶

2.2.4. Az egyén és mások boldogsága

Az egyén boldogsága többféle fokozaton keresztül ragadható meg, egymásra épülő célok sajátos harmóniájának alakulásával. A kiindulás alapja a hedonista jellegű célok, hisz az ember érzéki lény. Működik benne a kellemes-kellemetlen motiváció. Ezeket nem szabad lebecsülni. Mint az öröm és a fájdalom, segítenek eligazodni a világban. Az egyiket keressük, a másikat kerüljük. Általában gazdagítják az életet, lendítik egzisztenciánkat, de a lét értelme több, mint csupán élvezetszerzés, hedonista célok megvalósítása. Egy kissé magasabb szintre lépve mondhatjuk, hogy van-

²⁴ Vö. Lev 19,18 és Lk 10,27.

²⁵ Vö. Mt 10,39 és Mk 8,35.

²⁶ SCHELER, M., *A formalizmus az etikában és a materiális értékética*, Budapest 1979, 387. és 531.

nak életünknek biológiai céljai. Az egyén és a faj életének fenntartása, az egészség megőrzése, az élhető környezet kialakítása, megtartása: mind ide tartoznak. Fontos az életmód, a táplálkozás, a higiénia, a népesedés kérdése, de ezek is még a természetes motiváció körének fogalmai, és könnyen visszahúzódnak a hedonizmus szintjére. Az életről és az egészségről való gondolkodás csak akkor erkölcsös, ha a humanitás, az emberiség motíválja, vagyis mások boldogsága és a felelősség legszélesebb körében gondolkodnak róluk. Az ember természetessége már eredetiségében vissza nem állítható, hisz filozófiai értelemben a „második természetben” élünk, ami már lényegében mesterségesnek nevezhető, s eredménye a civilizáció, a kultúra.²⁷ Az ész határozza meg a természetet, és nem fordítva. Védni kell a környező természetet, s az őt alkotót is védeni kell. Az állatok érdekei nem tehetők az ember elé, az egyén életjoga fölé nem emelkedhet a faj egészsége. Nincs életre méltatlan emberi élet, a túlnépesedés embertelen eszközökkel nem állítható meg. Mindezek azt mutatják, hogy a biológiai céloknál magasabb szintre kell eljutni, ez pedig a humanitás szintje.²⁸ Ez azt jelenti, hogy a saját tökéletesség eléréséhez tartozzon hozzá az elkötelezettség embertársaink boldogsága iránt is. *Kant* mondja: „legyünk méltók a bennünk lévő emberi méltósághoz”.²⁹ *Arisztotelész* buzdít: „erényt szerető emberré” kell válni.³⁰ Ehhez az értelem kultúráját, vagyis képességeink kifejlesztését, tévedéseink kiigazítását és az akarat kultúráját, vagyis a szenvedélyek nevelését érzéseink humanizálását és felelős közösségiséget egyszerre szükséges megvalósítani.

Mások boldogságáról már fentebb is említettük, hogy mennyire fontos. *Seneca* mondja, hogy egyedül emberi valóját senki sem képes megvalósítani, mert mások boldogsága által jutunk saját tökéletességünkhöz. Ezért is határozza meg az embert „animal sociale”-ként, vagyis „társas lény”-ként. „Mindenki más pusztán ember-volta miatt is már kedves énnekem” – mondta³¹. Az ember mások boldogsága iránti elkötelezettségéhez tartozik, hogy a barátságban, a házasságban, a családban, a nevelésben, a kultúrában, a gazdaságban, a politikában, a jogban felülemelkedve a hedonista motívációkon, kötelességének megfelelően, erényesen tanuljon meg és tudjon

27 Vö. NYÍRI, T., *Az ember társas viselkedésének természetes alapjai: Küldetésben*, Budapest 1988, 100.

28 Vö. NYÍRI, *Alapvető etika*, 82–83.

29 Vö. KANT, *Op. cit.*, 15.

30 ARISZTOTELÉSZ, *NE*, 1099 a.

31 SENECA, L., A., *Nero császárnak a nagylelkűségéről*, Budapest 1988, 6.

cselekedni. Az igazi moralitás csak a humanitás szintjén jelentkezik. Kialakításában a szocializáció minden fokozata és a benne szereplők rendkívül fontosak, és felelősségteljes együttműködésüket igényli. A lényeg, hogy kialakuljon nemcsak a helyesre, de a jóra is törekvő autonóm személyiség, aki elkötelezett a közösség tagjai boldogságának előmozdításában is. „A humanitás követelménye elutasíthatatlan. Ezért kell erkölcsösnek lennünk. Nyilvánvalóan megtalálhatja valaki saját életének értelmét a maga erkölcsi tökéletességében és a felebarát boldogságában. Az emberi kultúra azonban ismeri azt a szintet, a hitnek a szintjét, amely teljes mértékben elismerve a moralitás abszolút értelmességét, túlszárnyalja azt, mégpedig az abszolút feltétlenség irányában”.³²

3. Az erény és a boldogság kapcsolata a keresztény tanítás rendszerében

3.1. Az erény és a boldogság kapcsolatának alapjai Szent Ágoston tanításában

A keresztény filozófia kiemelkedő és nagyhatású alakja *Szent Ágoston*. Hatása abban az alaposságban keresendő, melyet egyes filozófiai és teológiai kérdések kifejtésében mutatott éleslátása igazol. Ezért fontos ebben a kérdésben is hozzá fordulni először, mert *Aquinói Szent Tamáson* keresztül egészen a legutóbbi *Katekizmus* megfogalmazásáig mértékadó az írásaira történő hivatkozás.

Szent Ágoston tanításában fontos fogalom a boldogság, mert úgy jelenik meg, mint a keresztény élet célja. Megfogalmazásakor az emberben felfedezhető általános boldogságvágyból indul ki, majd eljut annak keresztény tartalmához. Az ember képességeit és gondolkodásának irányát meghatározza két alapvető fogalom viszonyának megfogalmazása. A hit és az ész kapcsolatáról van szó. *Szent Ágoston* mindkettőt fontosnak tartja, de inkább a hit prioritása mellett teszi le voksát. Nem véletlenül találkozunk nála ezzel az alapelvvel: „Érts, hogy higgy, higgy, hogy érts”.³³ Tudja, hogy az értelem útja nem tekinthető tökéletesnek, de nyilvánvalóan nem mond ellent az Egyház által élénk tárt Szentírás kinyilatkoztatásának, inkább érvényesnek tartja és megerősíti azt.

³² NYÍRI, *Alapvető etika*, 85.

³³ KECSKÉS, *Op. cit.*, 157.

A boldogság megközelítésének kiindulópontja az a tapasztalat, hogy minden ember boldogan szeretne élni.³⁴ A kérdés viszont az, hogy ki az ember, és mi teszi őt boldoggá.

A kérdés első része az antropológiai alapokra vonatkozik. A válaszban többféle lehetőség mutatkozik még akkor is, ha azt mondja: az ember testből és lélekből áll. Ez Ágostonnál nyilván nem jelent anyagi egységet, mert a lelki és anyagi minőség különbözőségét magától értetődőnek tartja. A lélektől éltetett vagy a lélek által irányított test a helyes megfogalmazás az ő gondolatvilágában. Az ember két részből áll, de ezek az élő ember esetében egymástól elszakíthatatlanok. Az ember nemcsak lélek, nemcsak test, hanem mindkettő együtt. Ez persze nem zárja ki, hogy *Ágoston* a lelket a test javának és a jobbik résznek tartja, s ösztönzi, hogy a legfőbb jót is a lélek vonalán keresse.³⁵

Kérdésünk második része a boldogságra irányul. *Ágoston* tesz egy fontos különbségtételt a jó élet és a boldog élet között. Ugyanahhoz a folyamat-hoz tartoznak, de két különböző fázist jelentenek. A jó élet egy állandó és kimeríthetetlen fejlődés a földi élet szituációjában. A boldog élet ennél többet jelent, és gazdagabb a tartalma, mert a legfőbb jó felé irányítja a gondolkodást. A kérdés tehát így pontos: mi a legfőbb jó, és képesek vagyunk-e elérni és birtokolni azt? Ugyanakkor a jó életnek tisztító feladata van az ember számára, és szükséges a boldog élet eléréséhez. A boldog élet *Ágoston* véleménye alapján csak a szeretet bevonásával értelmezhető.

Az emberben lévő vágy alapján egyértelműen megfogalmazható, hogy léteznie kell olyan jónak, ami teljesen betöltheti őt, és vágyát nyugvóponttra helyezi, s ezt a legfőbb jónak tekinthetjük. Ami az embert teljesen betöltheti, az kell, hogy bizonyos feltételeknek megfeleljen. *Ágoston* szerint két feltételtől van szó: az első, hogy nem lehet az embernél alacsonyabb rendű valóság, inkább meg kell haladnia az ember szintjét, mert csak így lehet „summum bonum”, amit, ha elér az ember, akkor őt boldoggá és emelkedetté teheti. A második feltétel az, hogy ne legyen benne az esetlegesség, vagyis az elvesztésétől való félelem. A görög filozófiában hagyománya van ennek a félelemnek, mert mögötte az áll, hogy az emberi akarattól vagy a végzettől függő boldogság magában hordozza ezt a súlyosnak nevezhető bizonytalanságot. *Ágoston* ismerve ezt a problémát, azt fogalmazza meg,

34 SZENT ÁGOSTON, „De moribus ecclesiae catholicae”, I,3,4. in HÁRSFAI, K., *A keresztény etika gyökerei Szent Ágostonnál*, Budapest 2010, 125.

35 *Uo.*, 126.

hogy a legfőbb jónak biztosnak kell lennie az ember számára, mert a félelem a boldogsággal nem egyeztethető össze.

A legfőbb jó feltételeit tehát a magasabbrendűség és az elveszítetlenség jelenti. Ezt az ember elérheti és birtokolhatja is. Elérheti, mert a benne lévő vágnak van célja, és csak ez lehet az. Ugyanakkor az ember helyzetének minden szempontját figyelembe véve mondja azt, hogy a legfőbb jó birtoklásához csak a szeretet által juthat el az ember, mert a szeretet jutalmául kapja meg Isten tökéletes ismeretét, és szerető szemlélésében birtokolhatja őt.³⁶ A legfőbb jó pedig nem képzelhető el Isten nélkül, mert a boldogság szükséges feltételei csak őbenne fogalmazhatóak meg és állhatnak fenn. Az ember pedig kizárólag aláztos szeretetéből fakadó Isten-szolgálatával válhat boldoggá.

Ágoston boldogságelmélete a keresztény erkölcsi morál alapja. Amikor a keresztény ember boldogsághoz vezető útról beszél, akkor kerül előtérbe az erények témája. A keresztény ember, amikor az erényeket, különösen a szeretetet gyakorolja, akkor azonosulhat Krisztussal, és juthat el a Szentlélek segítségével Istenhez. A szeretetnek, melynek gyakorlása erkölcsi kötelesség s egyben a boldogság és az erkölcsiség kritériuma is, kiemelt szerepe van e folyamatban. *Ágoston* elméletében megmarad az antik filozófia tanításában szereplő legfőbb jó és a boldogság szoros kapcsolata. Viszont sajátosan keresztényé teszi annak elérhetőségét azzal, hogy semmiféle más módon, csak és kizárólag a szereteten keresztül tartja lehetségesnek megvalósulását. Indoklásában a Szentírás felé fordul, s kiemeli, hogy a szeretet nem véletlenül parancs. Már az Ószövetségben is vannak ezzel kapcsolatos egyértelmű megfogalmazások.³⁷ Ezt a manicheusok Ószövetséggel kapcsolatos kételkedése miatt hangsúlyozza *Szent Ágoston*. Az Újszövetségben pedig számtalan szakasz pedig bizonyítja a szeretet fontosságát.³⁸ Logikus tehát a következtetés, mely szerint az értelem segítségével elért eredményt a Biblia tekintélyével is alá lehet támasztani, vagyis az ember legfőbb java az Isten, s a legnagyobb szeretettel kell felé fordulnia az embernek. *Ágoston* úgy fogalmazza meg ezt, mint „minden moralitás princípiumát”,³⁹ ami nem más, mint a legkiválóbb erény megvalósítása.

36 Vö. DEMAN, TH., *Szent Ágoston tanítása a keresztény erkölcsről*, (ETK, 3.), Budapest 2005, 104–105.

37 Vö. MTörv 6,5, 10,12, Lev 19,18, Zsolt 30,24, Sir 2,10, 7,32, Bölcs 6,19.

38 Vö. Mt 22,37–38, Lk 10,27, Jn 3,16, 14,15.21.24, 1 Jn 4,17–20, 1 Kor 8,3 stb.

39 HÁRSFAI, *Op. cit.*, 51.

A legfőbb jó és a szeretet szorosan összetartozik, s ennek eredménye lesz a boldogság. Ugyanis ahhoz, hogy egy jót tökéletesen birtokolhassunk, azt a lehető legnagyobb mértékben szeretnünk kell. Nem élvezhetjük semminek a gyümölcsét, ha nem ismerjük nagyságának mértékét és nem szeretjük. A lélek vágyódó erőit a szeretet motiválja, hogy akarja az őt betölteni és megnyugtatni képes valóságot birtokolni, aki nem más, mint az Isten, s részesülni a birtoklás örömeiben, mely a boldogság. E gondolat háttérét az adja, hogy *Ágoston* felfedezte a boldogság és a gondoskodó szeretet közötti szoros kapcsolatot. Érdekes módon nem vonakodik a boldogságot a megismerés terminológiájával leírni, viszont az istenismeret bibliai parancsát megerősíti, melyet Krisztus is az első helyen említ. A boldogsághoz tehát két szempontnak kell teljesülnie: Isten megismerésének és a gondoskodó szeretetnek.⁴⁰

Szent Ágoston többször is nekilendül a legfőbb jó meghatározásának. Míg a görög filozófia egyes irányzatai, mint például az epikureusok, a testi élvezetben, a sztoikusok pedig a lelki erényekben látták annak lényegét, addig az *Ágoston* által helyesnek és egészségesnek tartott, legszélesebb horizontú filozófiai gondolkodás a legfőbb jót Istenben ismeri fel. Ennek bizonyítását nem tartja nehéznek, hiszen könnyű belátni, hogy az emberi természet egyik része sem érheti fel a legfőbb jót, mivel mind a test, mind a lélek – bár ez utóbbi magasabb rendűnek látszik – alá van vetve a változásnak. Ezért az a valóság, melyben a legfőbb jó fennállhat, nem lehet más, mint az Isten, aki nemcsak tárgya, hanem oka is a boldogságnak. Az emberi élet beteljesedése épp ezért alapvetően nem az emberi akarattól vagy képességtől függ, hanem Istentől adott ajándékként értelmezhető.⁴¹ Okfejtése megalapozza azt a súlyos megállapítást, hogy a filozófiák nem képesek a boldogságot megtalálni. Ez nem jelenti egyáltalán, hogy az erkölcsi gondolkodásban ne lenne fontos szerepe a filozófiáknak, viszont leleplezi azt a hiú ábrándot, mely szerint az ember csupán saját erejére, képességeire támaszkodva megtalálhatja és elérheti a boldogságot. Azt sem vonja kétségbe, hogy a filozófusok helyesen látták meg, hogy a cselekedetek iránya a boldog élet vágyának beteljesítése lehet. Talán ennek is köszönhető, hogy *Szent Ágoston* megtartja és felhasználja gondolataihoz ezt a tanbeli struktúrát. Viszont erősen kritizálja a boldogság naturalista megközelítését, mert az ember nem boldog a földön, legalábbis állandó boldogságban

40 Vö. SZENT ÁGOSTON, „De moribus ecclesiae catholicae”, 25,47. in HÁRSFAI, *Op cit.*, 149.

41 Vö. SZENT ÁGOSTON, „Sermo 150,7,8.” in *PL* 38,812.

nem lehet része, nem képes változandóságát kikerülni, mert a boldog élet megköveteli a halhatatlanságot. Ugyanakkor a boldogság filozófiai eredetű fogalma érvényben maradhat, mert az örökkévalóságot hirdető keresztény hit megtarthatja és magasabb szintre emelheti. A filozófia tudománya ebben a kérdésben nagy szolgálatot tett a teológiának.⁴²

A klasszikus négy erényről akkor értekezik *Szent Ágoston*, amikor a lelki élet megalapozásáról beszél. Ezek eredményességéhez hangsúlyozza a kegyelem szükségességét, mivel a saját erejére támaszkodó ember megpasztalja törekvésének elégtelenségét. Ez vezet ahhoz a gondolathoz, hogy az erkölcsi erények mindegyikét visszavezesse a szeretet kettős evangéliumi parancsára. A szeretet lesz az összekötő híd, mely által az erények a kegyelem ajándékaivá válnak. Tovább is megy ezzel a gondolattal, s a csupán filozófiai fogalomként használt erényeket, melyek csak az emberi gyakorlás és erőfeszítés függvényei, nem is tekinti igazi erényeknek, mert az igazi erények a gondoskodó szeretet nélkül nem azok. Nagyon komoly fordulatot hoz ezzel az erények értelmezésében, mert így az erényeket a kereszténység eredeti javaihoz sorolja, értéküket az Istennek való alárendelés határozza meg, és az örök élet felé mutató irányukat biztosítja. *Ágoston* a földi horizontra korlátozódó erényeket olyannyira hiányosnak tartja, hogy a hibákkal egy szinten kritizálja őket. Leleplezi a mögöttük jelentkező gőg feltörekvését, mely csak az egyéni kiválóságot tekinti az erény céljának. Ugyanilyen meggondolásból bírálja azokat a tökéletlenségeket, melyeket az egyes erények magukban hordoznak. A mértékletesség érdemének tartja, hogy a test nem tud úrrá lenni a lelken, de ugyanakkor a test vágyának jelentkezését a lélekkel szemben nem képes megakadályozni. Az okosság kerüli a kelepcéket, de a rossz továbbra is felállítja azokat. Az igazságosság rendet akar tenni, de nem képes azt teljes mértékben véghezvinni. Az erősség is tulajdonképpen a bennünk jelentkező rosszról tanúskodik, ezért vértéz fel bennünket türelemmel annak megfékezésére és elviselésére.⁴³ Ez a kritika, mely nagyon reális szempontokat vet fel, tulajdonképpen az erények keresztényi értelmezésének szükségességét támasztja alá. Ugyanis még mindig tovább vezet a gondolatot, hogy az erények talán az égben válnak tökéletessé, vagyis az örök életben bizonyos tettek az erényeknek fognak megfelelni. Hivatkozva a Szentírásban szereplő boldogságokra, de az újplatonizmus gondolatát is felhasználva sejteti, hogy a négy erény az

42 Vö. DEMAN, *Op. cit.*, 106–107.

43 Vö. *Uo.*, 112–113.

égben is jelen van, mert megfelelnek a ténylegesen birtokolt boldogságnak.⁴⁴ Ez a jelenlét nagyban különbözik attól, ahogyan az erények a földi keretek között léteznek, de jellegzetes vonásaik az égiekben felismerhetők, minthogy „Isten természetfölötti birtoklásának módjait írják le.”⁴⁵

Szent Ágoston erénytanában felfedezhetjük azokat a gondolatokat, amiket a boldogsággal kapcsolatban is elmondott. A kereszténység előtti tudás rendszerét eredményesen használta föl ahhoz, hogy az erényeket a keresztény gondolkodás vérkeringésébe bevezesse, s a teológia végérvényes tulajdonává tegye, mégis megtartva az antik tanítás értékét.⁴⁶

A boldogság és az erények az Isten szeretetével szoros kapcsolatban állnak *Ágoston* elgondolásában. Ettől a szeretettől nem választotta el sem az önszeretetet, sem a felebarát szeretetét. Az önszeretet ugyanis abban áll, hogy szeretjük Istent, a felebarát szeretetét pedig a „mint önmagadat” parancs szabályozza. Így a szeretetből fakadó jótetteink mind a végső célnak az irányába mutatnak, melyet „egyedül és abszolút kívánatos dologként magunknak is választottunk”.⁴⁷ Így valóban nincs szükség hármas szeretetparancsra, mert igazából a szeretet mindegyik szempontja, bármely oldalról történő megközelítése az egyetlen Isten felé irányuló szeretetbe integrálódik. A szeretet, az erény és a boldogság fogalmi mind arról az Istenről beszélnek, aki a világnak és benne minden létezőnek eredete, gondviselője és legfőképp értelmes teremtményének, az embernek elérendő célja, s mindezek birtoklója, aki saját magát ajánlja fel a megnyugvás „helyeként” teremtményei számára.

3.2. Az erény és az isteni boldogság Aquinói Szent Tamásnál

Szent Tamás röviden, de nagyon lényegre törően érinti ezt az összefüggést, amikor bizonyítja, hogy az Istenben van igazságosság. A felvetés az volt, hogy igazságosság nincs az Istenben, mert az erények között együtt szerepel a mértékletességgel, márpedig mértékletesség nincs az Istenben, s akkor igazságosság sincs.⁴⁸ Ezzel szemben *Szent Tamása* következőt fogalmazza meg:

44 Vö. SZENT ÁGOSTON, „De musica”, 6,16,51–55”, in *PL* 32,1191.

45 DEMAN, *Op. cit.*, 114.

46 Vö. DEMAN, *Op. cit.*, 114–115.

47 SZENT ÁGOSTON, „Epistola 155,3,12. és 4,15.” in *PL* 33,671–673.

48 Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa theologiae, Prima pars, A Teológia Foglaltata, Első rész, 2.*, Budapest 1995, 259.

„Először tehát azt kell mondanunk, hogy bizonyos erkölcsi erények a szenvedélyekkel kapcsolatosak, mint a mértékletesség a kívánságokkal, a lelki erősség a félelemmel és a vakmerőséggel és a szelídség a haraggal. Az ilyen erényeket csak metaforikus értelemben lehet Istenről állítani, mivel Istenben sem szenvedélyek nincsenek..., sem érzékekhez kötött törekvés nincs, amelyben ezek az erények, mint hordozó alanyban lennének; miként a Filozófus mondja az Etikában III. Más erkölcsi erények pedig külső cselekedetekkel kapcsolatosak, mint az igazságosság, a szabadlelkűség és a nagylelkűség, amelyek szintén nem az érzékekhez kötött törekvésben, hanem az akaratban vannak. Ezért semmi akadály, hogy ilyen erényeket feltételezzünk Istenben, de nem közéleti, hanem Istenhez illő cselekedetekkel kapcsolatban”.⁴⁹

A boldogságról azt tartja, hogy az Isten mivoltával egyértelműen összeegyeztethető. Ugyanis, amit a boldogság fogalmán érteni kell, az az értelmes természetű létező tökéletesen birtokolt sajátját jelenti. Feltétele, hogy azt a létező felismerje, hogy hozzá illik, megelégedését szolgálja, s mivel cselekedeteinek ura, teljes mértékben birtokolja is azt. Mivel ezek a feltételek Istenben mint a tökéletes szellemi lényben teljesülnek, ezért Isten mivoltával harmóniában van, vele a legnagyobb mértékben összeegyeztethető.

Felmerült az a kérdés is, hogy amennyiben a boldogság az erény jutalma, akkor mégsem egyeztethető össze Istennel sem a boldogság, sem a jutalom, sem az érdem. Szent Tamás ezt a problémát is megoldja. Véleménye szerint a boldogság fogalmához akkor kapcsolódik a jutalom, amikor valaki cselekedeteivel szerzi meg a boldogságot. Ez olyan létezők esetében áll fenn, melyeknél a potenciából az aktusba való átmenet történik meg a cselekvésben, amikor a folyamat az indulással kezdődik és a végpontig tart. Mivel Isten tiszta aktualitás (*actus purus*), és kivételes módon birtokolja a létet, így tökéletesen birtokolhatja a boldogságot is anélkül, hogy ehhez a jutalom vagy az érdem fogalmára szüksége lenne.⁵⁰ Ugyanakkor más, szellemi

49 *Uo.*, 261. Vö. „Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quaedam sunt circa passiones; sicut temperentia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et huiusmodi virtutes Deo attributi non possunt, nisi secundum metaphoram: quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est; neque appetitus sensitivus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto, ut dicit Philosophus in III Ethic. Quaedam vero virtutes morales sunt circa operationes; ut puta circa donationes et sumptus, ut iustitia et liberalitas et magnificentia; quae etiam non sunt in parte sensitiva, se din voluntate. Unde nihil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere: non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes”. *Uo.*, 260.

50 Vö. AAQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa theologiae, Prima pars*, 389–291.

természetű teremtett létezők esetében jogosan merül föl mindkét fogalom értelmezésének kérdése.

Isten boldogságának tárgyalását a következő kérdés és válasz zárja le *Szent Tamásnál*: Vajon magában foglal-e az isteni boldogság mindenféle boldogságot, tudniillik vannak hamis boldogságok és anyagi dolgokban, élvezetekben megnyilvánuló boldogságok? Ugyanis Istenben nincs hamiság és nem is anyagi természetű lény, így ezeknek hiányozniuk kell belőle? *Szent Tamás* szerint e kérdésekre válaszul meg kell állapítani, hogy mindaz, ami bármely igazi vagy hamis boldogságban vonzó érték, vagy a létező számára kívánatos lehet, az a maga egészében az isteni boldogságban kiválóbb módon már létezik. Isten a szemlélődő élet boldogságából élvezi azt, hogy önmagát és minden más lényt folyamatosan szemlél. Boldogsággal tölti el, hogy a világegyetemet kormányozza, örül minden más, rajta kívül lévő lénynek, s boldogsággal tölti el, hogy minden megvan neki, amit a gazdagság, a hatalom ígér, mindenhatósága pedig méltóságának is biztósítéka. Mindaz tehát, ami hiány miatt hamis boldogságnak mondható, az nincs meg Istenben. Viszont mindaz, ami a boldogság gyenge hasonmásában megvan, a maga egészében már létezik az isteni boldogságban. Azok a javak pedig, melyek „a testi dolgokban testi módon vannak, Istenben szellemi módon léteznek, Isten létmódjának megfelelően”.⁵¹

Az isteni tökéletesség minden tökéletességet magában foglal. A boldogság pedig „minden jó együttléte miatt tökéletes állapot”.⁵² Tehát az isteni boldogság minden boldogságot magában foglal.⁵³

3.3. Az erény és a boldogság az Egyház katekizmusában

Az emberi személy méltósága a *Katekizmus* megfogalmazása szerint abban gyökerezik, hogy Isten képmására és hasonlatosságára teremtett és az isteni boldogságra meghívást kapott.⁵⁴ Az embernek a teremtés rendjében kiemelt helye van, mert ő az egyetlen teremtmény a földön, akit személyi mivoltáért akart létrehozni az Isten. Ebből következik az a súlyos igazság is, hogy „az ember fogantatása első pillanatától az örök boldogságra rendelt lény”.⁵⁵ Ezt a célt Isten még akkor sem változtatta meg, amikor az ember

51 *Uo.*, 399.

52 Vö. BOETHIUS, „De consolatione”, in *PL* 63,724 A.

53 Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa theologiae, Prima pars*, 397.

54 Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, (KEK), Budapest 1993, 1700. pont.

55 *KEK*, 1703. és vö. 2258.

visszaélve szabadságával elbukott, hajlamossá vált a rosszra és a tévedésre, bár a jó iránti vágyakozása megmaradt. Krisztus megváltói szenvedése árán viszont a Szentlélek által új életet adott az embernek, mert kegyelme helyreállította azt, amit a bűn elpusztított. Így újra nyílt a lehetőség, hogy a kegyelemben megérett erkölcsi élet az örök élet dicsőségében juthasson el a kiteljesedéshez.⁵⁶

Az Újszövetségben, Jézus igehirdetésében a boldogságnak kiemelt szerepe lesz azáltal, hogy a Hegyi beszédben a nyolc boldogság központi témaként jelenik meg. Az Ábrahám ősatya által meghirdetett ígéretek beteljesedését villantja föl egészen új dimenzióban: már nem kizárólag földi boldogságról van szó, hanem a mennyek országában bekövetkező boldogság a céljuk. A nyolc boldogság „Krisztus arcát festi meg, hangsúlyozza a szeretetet”,⁵⁷ a keresztyén élet sajátos cselekedeteit, erényeit és magatartásformáit. Meghirdetik a krisztuskövetők számára azokat az áldásokat és jutalmakat, melyek a szentek életében már kezdetüket vették. Az emberben működik a boldogság iránti természetes vágy, melyet Isten oltott szívébe a teremtés által, és ez vonzza őt egész életében. A nyolc boldogság valójában erre ad választ, mert ezt egyedül Isten képes betölteni. *Szent Ágostonra*⁵⁸ és *Aquinói Szent Tamásra* is utalás történik itt,⁵⁹ akik segítik annak megfogalmazását, hogy az emberi élet és cselekvés végső célja Isten, aki saját boldogságában való részesülésre hív minden embert.

Az újszövetségi Szentírás több kifejezéssel is jellemzi a boldogságot. Máté evangéliuma alapján „Isten országának eljöveteléről” hallhatunk, a Hegyi beszéd Isten szemléléséről mondja: „Boldogok s tisztaszívűek, mert ők meglátják az Istent”.⁶⁰ Bővíti a szóhasználatot, amikor a talentumok kamatoztatóinak jutalmáról szól: „Menj be Urad örömébe”.⁶¹ A Zsidókhoz írt levél is szélesíti az értelmezést, amikor az Isten nyugalmába történő belépésről beszél.⁶² *Szent Ágoston* ehhez kapcsolódva gyönyörűen fogalmaz: „Ott majd pihenünk és látunk, (...) szeretünk és dicsérünk. Íme, ez lesz

56 Vö. *KEK*, 1707-1709.

57 *KEK*, 1717.

58 SZENT ÁGOSTON, *Vallomások*, Budapest 1982, 10,29.: „Ha ugyanis téged, Istenemet kereslek, a boldog életet keresem”.

59 AQUINÓI SZENT TAMÁS, *In Symbolum Apostolorum scilicet „Credo in Deum” exposito*, 15, *Opera omnia* 27., Párizs 1875, 228.: „Egyedül Isten elég az embernek”.

60 Mt 5,8

61 Vö. Mt 25,21. 23.

62 Vö. Zsid 4,7-11.

majd végül, szünet nélkül. És miféle más célunk lehet, hacsak nem az, hogy eljussunk abba az országba, melynek soha nem lesz vége?⁶³

Isten tehát határozott céllal helyezett bennünket a világba, s ez minden emberre vonatkozik, hogy őt megismerjük, szeressük, neki szolgáljunk, és eljussunk a mennyek országába. Az ottlét pedig a legboldogabb emberi létet jelenti, amit elképzelni is alig tudunk, mert részesülünk az isteni természetben, Krisztus dicsőségében és a szentháromságos örök élet örömeiben.⁶⁴ „Isten az őt szeretőknek megadja majd azt a kiváltságot, hogy őt meglássák (...) ,mert ami lehetetlen az embernek, az lehetséges az Istennek”.⁶⁵

A megígért boldogságra történő felhívás választásra és erkölcsi feladatának teljesítésére buzdítja az embert:

„A megígért boldogság erkölcsi döntések elé állít minket. Fölszólít, hogy tisztítsuk meg szívünket rossz hajlamaitól és törekedjünk mindenekelőtt keresni Istent. Arra tanít, hogy az igazi boldogság nem található meg a gazdagságban vagy a jólétben, sem az emberi dicsőségben vagy hatalomban, sem bármiféle emberi tevékenységben, akármilyen hasznos legyen is, mint a tudományok, a technika, a művészetek, sem bármi teremtményben, hanem egyedül Istenben, aki minden jónak és minden szeretetnek forrása”.⁶⁶

Utakat és útmutatásokat állít az ember elé. A gyümölcsöket hozó, termékeny élet magába foglalja az erények eszközének igénybevételét is, melyek a kegyelem ajándéka által az örök cél, az örök boldogság elérését segítik.

„A Tízparancsolat, a Hegyi beszéd és az apostoli katekézis leírják az utakat, amelyek elvezetnek a mennyek országába. Mi pedig a Szentlélek kegyelmétől támogatva, mindennapi cselekedeteink révén lépéstől lépésre kötelezzük el magunkat irántuk. Krisztus szavaitól megtermékenyítve lassan gyümölcsöt hozunk az Egyházban Isten dicsőségére”.⁶⁷

Ezek a megfogalmazások nyilvánvalóvá teszik a boldogságról történő helyes gondolkodás két oldalát: „A boldogságok döntő választások elé állítanak a földi javak tekintetében, megtisztítják szívünket, hogy megtanuljunk Istent mindenekelőtt szeretni”.⁶⁸ „A mennyei boldogság meghatározza

63 SZENT ÁGOSTON, „De civitate Dei”, 22,30., in *PL* XLI, 12–803.

64 Vö. 2Pt 1,4, Jn 17,3, Róm 8,18.

65 *KEK*, 1722.

66 *KEK*, 1723.

67 *KEK*, 1724.

68 *KEK*, 1728.

a kritériumokat a földi javak Isten törvénye szerinti használatához”.⁶⁹ Az Egyház tanításában megfogalmazott végső cél mint az ember személyiségét betöltő, elveszíthetetlen és örök boldogság olyannyira vonzó tanítás lehet a mindenkori ember számára, hogy az élet teljességére vágyódó embernek állandó motivációt, erőforrást jelenthet. Jézus szavai, élete, halála és feltámadása pedig e tanítás igazságának teljes bizonyosságát nyújtja, mely a hit által már a földön reményben birtokolható, s amely az erkölcsi életet szilárd alapokra helyezi, értelmessé teszi és céljához vezeti.

69 *KEK*, 1729.

PUSKÁS Bernadett

Szentek a késő középkori Kárpát-vidéki ikonosztázióban: Szent György és a harcos szentek

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Szent György nagyvértanú ábrázolása Bizáncban és Oroszföldön; 3. Szent György ikonjai a Kárpát-vidéken; 4. Szent Demeter korai ikonográfiája; 5. Szent Demeter egész alakos hagiografikus ábrázolásai a Kárpát-vidéken; 6. Szent Nikétász; 7. Összegzés.

BERNADETT PUSKÁS: Saints in Late-Medieval Iconostases from the Carpathian Region: Saint George and the Warrior Saints

Besides depictions of particularly popular and frequently painted saints – albeit in a considerably smaller number of instances – icons of the warrior saints also survive in the late-medieval icon painting of the Carpathian Region. On account of their prominent veneration – of the warrior saints – images of the martyrs Saint George and Saint Demetrius are found most commonly in the icon painting of the region, but the figures of Saint Theodore Stratelates and Saint Nicetas may also be encountered. Their early representations indicate that their iconography is based on Byzantine prototypes and that certain details of these compositions were inspired by hagiographic texts. The depictions of warrior saints are identical in their main attributes: They are featured in armour with a sword in the icons; the identification of characters in these specimens is made unambiguous by the inscriptions of the icons. In addition to impressive standing- or seated-figure depictions, a different, life-scene-type representation of the warrior saints also became widespread, showing them in fight, on horseback. Among iconographic types, depictions complete with a series of hagiographic scenes command special attention, visually complementing the verse lines of liturgical texts.

I. Bevezetés

A Kárpát-vidék késő középkori, 15–16. századi ikonfestészetében, a nagyméretű, ikonosztáz alapképsora számára készült ikonokon viszonylag nagyobb számban fordulnak elő harcos szentek ábrázolásai. Ezek között a legnépszerűbb Szent György, Szent Demeter és ritkábban Szent Teodorosz Sztratilatosz volt, de fennmaradtak Szent Nikétász (Nikita) ikonjai is, a 16–17. század fordulójáról pedig ismert Tiron Szent Teodort ábrázoló

ikon is.¹ Helyi ikonográfiájuk alapvető vonásaiban a bizánci előképeket követi.

A bizánci ábrázolásokon a harcos szentek viselete, ikonográfiájuk kezdetben kevésbé különbözött, csupán felirataik alapján voltak azonosíthatók. A legáltalánosabban elterjedt ikonográfia szerint páncélzatban, karddal festették meg őket, álló vagy ülő alakokként. Ezeken a reprezentatív hatású ábrázolásokon kívül a harcos szenteknek egy másik, életkép jellegű ikonográfiai típusa is elterjedté vált, amely őket cselekmény közben, lóháton ábrázolja, Szent Györgyöt, amint sárkányt dőf át lándzsájával (Szent György lovon, vsz. 6. század, Sínai-hegyi Szent Katalin-kolostor), Szent Demetert, amint a sántát jelképező figurát tipor el lovával.

A 14. században az Oszmán birodalom terjeszkedésével összefüggésben a harcos szentek tisztelete a bizánci területeken megnőtt, és ez hatással volt ábrázolásaikra, számuk ettől kezdve egyre növekedett.

2. Szent György nagyvértanú ábrázolása Bizáncban és Oroszöldön

Szent György nagyvértanú ábrázolásai a 6. századig alapvetően két típus szerint készültek. Az egyik vértanúként mutatta be a szentet, chitonban és palástban, keresztrel kezében (Trónoló Istenszülő Szent Teodorral és Szent Györggyel, 6. század, Sínai-hegyi Szent Katalin-kolostor), a másik harcosként, vértzetben pajzssal, karddal, lándzsával, gyalogosan vagy lovon (Bawit, Északi templom falképe, 6. század). Fiatal ifjúként ábrázolják, félhosszú hajviselettel, szakáll nélkül. Tisztelete Bizáncban a császárok hadi sikereihez kapcsolódva, harcos szent mivoltával függött össze, álló, kardra támaszkodó vagy lovas alakját a császárok triumfusa kompozícióból vezetik le. A későbbiekben általánosan a gonosz erők elleni védelmezőként is tisztelték. Szent György lovas ábrázolásai nemcsak a keresztény Keleten váltak népszerűvé, hanem a Balkánon és Itáliában is. A típusok nem egymás másolása vagy to-

¹ Lásd például: Szent Teodor Tiron-ikon Rawa Ruskáról, 16–17. század, Lemberg, Nacionalnij muzej u Lvovi, a továbbiakban NML. Az ikon egész alakosan ábrázolja a szentet, amint frontálisan egy sárkánykígyón áll, harci viseletben, paláttal áldó jobbal (!), baljában lándzsával, amelynek hegye a sárkány fejébe ér. A szent lábainál jobbra egy királylány miniatűr alakja. Колос, О., „Іконографія Св. Теодора Тирона”, in *Історія релігії в Україні. Науковий щорічник 2006. Книга II. Інститут релігієзнавства – Філія Львівського музею історії релігії*, Львів 2006, 509.

vábbfejlesztése nyomán születtek, önálló képként értelmezték őket, így a különféle változatok egymás mellett léteztek.²

A bizánci művészetben az apokrif forráson alapuló sárkányölő Szent György kompozíciója igen ritka, inkább csak lovas ábrázolása volt használatos (14. század, mozaikikon tondó, Louvre).³ A sárkánycsoda ábrázolása inkább olyan területeken vált népszerűvé, ahol a népi hagyománynak nagyobb szerepe maradt, így Kis-Ázsiában, Itáliában, Oroszöldön és a Kárpátok vidékén. Ennek két változata ismert: az egyszerű (Szent György legyőzi a sárkányt) és a bővített, amely a királylányt is, vagy királylányt és városát is ábrázolja. A déli, balkáni kompozíciók sajátossága a ló lábát körbefonó kígyófarok, a város kulcsait a toronyból átnyújtó király és a trombitás hírnökök alakjai. Ezek a motívumok a Kárpát-vidéki ikonfestészetben is jelen vannak.

A hagiografikus Szent György-ábrázolások mind ősiségükben, mind népszerűségükben megelőzik a többi harcosharcos vértanúét. A korábbi változatok elsősorban szenvedéseinek jeleneteiből álltak, a 10. századtól ezekhez a szent életében vagy halála után (sárkány-csoda) véghezvitt csodatételei kapcsolódtak. A hagiográfiának több változata is élt. A jelenetsor többnyire a vagyonszétosztásának eseményével kezdődött és a szent sírbatételével végződött. A hagiografikus változat legkorábbi ismert példája a 13. századi húszjelenetes ikon a Sínai-hegyi Szent Katalin-kolostorban, amelynek középmezéjében a szent álló alakja, mellette a keretsávon szenvedései, csodái láthatók.

A Kijevi Ruszban tiszteletének elterjedése Bölcs Jaroszláv kijevi fejedelem személyéhez kapcsolódott, aki a keresztségben a György nevet kapta. A 11. századtól emléknapiját a nagyobb ünnepek sorába kapcsolják, és ikonja helyet kap az ikonosztázon is. A legkorábbi ikonja a 11. század végén készült félalakos variáns (Moszkva, Kreml Gyűjteményei), melyet a kutatás kijevi eredetűnek tart. A hagiográfiának új írott változata is született itt, amelybe már a királylány és városa megmentéséről szóló eseményt is belefoglalták. A harcosharcos jelenet a gonosz feletti harcot, a keresztség győzelmét is jelképezte, bár a legenda egyes elemeinek az Andromédát a tengeri sárkánytól megmentő Perszeusz történetében vannak előzményei.⁴ A szent

2 Жарикова Т., „Георгий. Иконография”, in *Православная энциклопедия*. Т. 10, Москва 2005, 685–692.

3 Лазарев, В., *История византийской живописи*, Москва 1986, 304. кэр.

4 Жарикова, *і. т.*, 690.

legkorábbi oroszföldi monumentális hagiografikus ciklusa a kijevi Szent Szófiában maradt fenn (1040-es évek).

Lovas kompozíciójának inkább csak sárkányos változata vált elterjedtté, különösen Novgorodban (14. század, Sárkányölő Szent György életének jeleneteivel, Moszkva, Állami Orosz Múzeum). A 14. századtól, a többsoros orosz ikonosztáz kialakulásával Szent György vértanúként, chitonban, kereszttel látható a Deészisz-kompozíciókban. Moszkvában elsősorban vértanúként ábrázolták, kezében kereszttel, chitonban és himationban, a Deésziszben Szent Demeterrel párba állítva.⁵

A 15. század végén – a 16. század elején a sárkányt legyőző Szent György-kompozíció új részletekkel gazdagodott. Megjelent az angyal alakja, aki Szent György fejére helyezi a koszorút. Vannak változó részletek is, melyek a mozdulatok dinamikájában, a fegyverzetben vagy a ló színezetében mutatkoznak meg (a ló általában fehér, de Novgorodban néhol fekete, ennek a Kárpát-vidéki festészetben is vannak példái).

Szent György életút-ikonjai kiterjedt ciklussal készültek. Egy sor jelenet (tüzes csizmával való kínzása, vaskampókkal kínzása) nem rendelkezik analógiákkal a bizánci vagy balkáni festészetben. A 16. századtól tovább bővül a ciklus, ekkor kapcsolódik ide születésének és keresztelésének jelenete.

A kettős ikonokon Szent Györgyöt többnyire Szent Demeterrel ábrázolták. Szent Miklóssal vagy más szentekkel inkább akkor jelenítették meg, amikor votív ikonról van szó, melyek a kiválasztott szentek kiemelkedő közösségi vagy egyéni tiszteletének jeleként készültek. Így lépett elő Szent György a földművelés patrónusaként, tavaszi szentként. Szent Miklóssal való összekapcsolásának naptári oka van, György napját április 23-án, a „tavaszi Szent Miklóst”, azaz Szent Miklós ereklyéinek átvitele emléknapját május 9-én tartják.⁶

3. Szent György ikonjai a Kárpát-vidéken

A Kárpát-vidék középkori Szent György-ikonjai a korai változatú ikonosztáz Deészisz-sorában is helyet kaptak, ahol megdicsőült alakként,

5 Lazarev szerint ebben a kompozícióban nemcsak általános érvényű könyörgés van jelen, hanem a városért és fejedelméért szóló ima is beleértendő. Лазарев В., Андрей Рублёв и его школа, Москва 1966, 117.

6 АНТОНОВА, МНЕВА, *i. m.*, Т. 1. kat. 1, 10. és Т. 2. kat. 532.

Krisztust színről színre látván a szent sohasem szerepel harci viseletben. Ugyanakkor fennmaradt néhány önálló ikon, amely címünnep-ikonként az ikonosztáz alapképsorban szolgálhatott, vagy templomi votív fali ikonként funkcionált.⁷

A legkorábbi fennmaradt Szent György-ábrázolás Staniláról származik (14. század, 92,5 x 69 cm, Lemberg, Nacionalnij Muzej u Lvovi, a továbbiakban NML).⁸ A lovas kompozíció stílusa jól reprezentálja a kárpáti régió középkori ikonfestészetének szemléletmódját. Megfogalmazása bizantinizáló, ugyanakkor számos gótikus elem gazdagítja, így a gótikus festészetből is ismert Szent György erőteljes lendületű gesztusa, amint lándzsáját átlósan a sárkány szájába döfi. A ló alakja, valamint a sárkány minden bizonnyal a felvidéki és lengyelországi gótika hatására is kaphatott ilyen dinamikus megfogalmazást, bár a novgorodi festészetben is ismertek lendületes kompozíciói. Jóllehet az ikon újabb anyagvizsgálatai szerint a 14. század első felében készült,⁹ a kutatás mégis a ló legközelebbi analógiáját nem ikonfestészeti megoldásokban, hanem a rimabányai Szent László-legenda falkép egyik részletében látja (A kunok üldözése, 1375).¹⁰ Az ikon másik, ugyanabból a műhelyből származó egykorú, rajzban és technikában is megegyező példája Kropiwnik Staryból került elő (Lemberg, Sztudion Gyűjtemény).

Ugyanezt az ikonográfiai típust a 16. században is követik, azonban néhány új mozzanat is feltűnik. A welykiei ikonon Szent György fejére az égből angyal helyez koronát, a város királya pedig kulcsot nyújt át (16. század második fele, Lemberg, Lvivszka halereja misztectv).¹¹ Az ismeretlen hely-

7 Александрович, В., „Дві версії ікони кінного святого Георгія з церкви Собору Іоакима і Анни у Станілі та церкви Перенесення мощів святого Миколая у Старому Кропивнику. Іконографічний аспект дослідження”, in *Сакральне мистецтво Бойківщини. Наукові читання пам'яті Михайла Драгана. Доповіді та повідомлення 25–26 червня 1996 року м. Дрогобич, Дрогобич, 1997*, 8–12. Гелитович М., „Федуско маляр із Самбора. До проблеми атрибуції творів майстра”, in *Родовід (Київ) 3 (1995) 76–78*.

8 Логвин, Г. – Міляева, Л. – Свенціцька, В., *Український середньовічний живопис, Київ 1976*, XVIII. кёр.

9 Членова Л., „Использование радио-углеродного метода для датирования произведений украинской иконописи XIII–XVI вв. из коллекции НХМ Украины”, in *Пам'ятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть: питання дослідження, збереження та реставрації. Матеріали VI міжнародної конференції по волинському іконопису, Луцьк 1999*, 93.

10 Ярема, і. т., 185–187.

11 Свенціцька, Откович, і. т., кат. 19.

ről származó lovas Szent György-ikonon (Krakkó, Muzeum Narodowe), Szent György kivont karddal látható, a sárkány antik eredetű, madárfejú, kígyótestű, összetett mitikus lényként jelenik meg, szárnyain maszkzerű fej látszik.¹²

A 15. századra datált korczyni ikon két nagyvértanút, Szent Györgyöt és Szent Paraszkévát ábrázolja (Lemberg, NML).¹³ Az alakok szembenézetben láthatók, azonban lendületet sugárzó beállításuk az ikonfestészeti kánonoktól meglehetősen eltér. A nagyvértanú szélesen szétvetett lábbal áll, baljában kis kerek pajzsot tart, jobbában lándzsát, melynek végén kereszt szalag kígyózik a szent válla felett. Szent Paraszkéva beállítása és viselete a helyi ikonfestészeti megoldásokat követi, azonban alakja kissé kiszorul a képből, ahogy a kissé előrelépő jobb lábára kerül a hangsúly, a mozgalmasan redőző drapériák még inkább fokozzák ezt a hatást. Szent György páncélingének megfestése is inkább a gótikus táblaképek megoldásaival rokon. Gót betűk mintájára stilizáltak a cirill, ritkábban görög betűs feliratok is (Agios Georgie, Szvata Petka).

Még két ilyen hangsúlyosan gotizáló Szent György-ikon készült a 15. században. A Kijevben (Nacionalnij chudozsnij muzej Ukrajini) őrzött zdwirzeni ikonon ilyen elem a város, melyet soktornyú toronyépületként festettek meg, oldalán mintegy konzolokra állított kis tornyokkal.¹⁴ A helyi legendavátozat alapján megfestett részletek közé tartozik a várerkélyről kitekintő királyi pát, és a kapu előtt a sziklás tájban térdeplő kis királyné alakja. A 16. századból fennmaradt, Mosciskáról (Mostycza) származó ikonon (Lemberg, Sztudion Gyűjtemény) megismétlődik ez a jelenet, kiegészülve a középmező jobb felső sarkában az ég szférájából kihajló angyal alakjával, aki mintegy koronát helyez a szent fejére.¹⁵ A korona, ahogy a dicsfény és a háttér egésze is, alapozásból formált, plasztikus, ezüstözött reliefként készült.

Bár a mosciskai Szent György-ikon középmezőjében életkép jellegű lovasjelenete látható, mégis hagiografikus oldalkompozíciók társulnak hozzá, holott ezek inkább a frontális egész- vagy félalakos szentábrázolások kiegészíté-

12 KŁOSIŃSKA, JANINA, *Ikony (Muzeum Narodowe w Krakowie: Katalogi zbiorów Tom. 1, Kraków 1973, kat. 38., 203.*

13 Логвин – Міляєва – Свенціцька, *i. m.*, LXXI.

14 Ярема, *i. m.*, 192–193.; Мельник Анатолій, *Український іконопис XII–XIX ст. 3 колекції НХМУ, Київ 2007, 39. kat. 5.*

15 Дмитрух, С. (szerk), *Українське сакральне мистецтво з колекції „Студіон”. Ч. I. Врятовані від загибелі і забуття, Львів 2005, 26. kép.*

szítói szoktak lenni.¹⁶ Az életút jelenetei: *Szent György születése; a szegényeknek adja javait; megvallja hitét Diocletianus előtt; ostorozása; halála után megjelenik a császárnak; vaskampókkal kínozzák; – az alsó sorban – keréketörése; tüzes vascizmákkal kínozása; börtönbe vetik; fejevétele; temetése.* Egyes jelenetek analógiái az orosz ikonfestészetben találhatóak meg.¹⁷

A következő századra datálható, Zsolkváról (Zolkiew) származó Sárkányölő Szent György életútjával-ikont (16. század, Lemberg, NML) a kutatás feltételesen a sambori iskola név szerint is ismert mesterének, Feduszkónak tulajdonítja.¹⁸ Az ikon, ahogy Feduszko mester szignált és datált Örömhírvétel-ikonja is, közel négyzetes formátumú (122 x 98,5 cm, a bal oldal keretsávját utólagosan megcsonkították, levágták). A középmezőben Szent György hagyományos lovas kompozíciója látható. A jelenetben az ikonográfiai típus szokásos kompozíciójának minden eleme megfigyelhető, a sárkány, akire nyakörvet vetett a királylány, a várost jelképező többszintes toronyépület, ahonnan az uralkodó pár és a harsonázó alak tekint ki. A középábrázoláshoz a hat legelterjedtebb hagiografikus jelenet kapcsolódik kétoldalt és alul.¹⁹

A késő középkori kettős ikonok egyikén, amely Szent Mihályt és Szent Györgyöt ábrázolja, sajátos módon a novgorodi korai művészetből ismert attribútumok láthatók (Szlachtowáról, 16. század eleje, Lemberg, Sztudion Gyűjtemény). A szembenézetben, egész alakosan látható szentek hangsúlyosan emelik jelvényeiket, Szent Mihály jobbában kivont kard, Szent György jobbában egy nagyméretű latin kereszt, baljában lándzsa.²⁰

16 Ugyanott 27. kép. 107 x 93,3 cm.

17 Скоп, Л., *Икона „Святий Юрій з житієм” XVI ст. церкви Різдва Христового у Жовкві, Сакральне мистецтво Бойківщини. Треті наукові читання пам’яті Михайла Драгана: Матеріали виступів, Дрогобич, 19–20 листопада 1998 р.* Музей „Дрогобиччина” (szerk. Бервецький З., Скоп, Л.), Дрогобич 1998, 142–146.

18 Гелитович М., „Федуско маляр із Самбора. До проблеми аґрибуції творів майстра”, in *Родовід* (Київ) 3 (1995) 76–78.

19 Ugyancsak ennek a mesternek tulajdonítják a potyliczi hagiografikus Szent György a sárkányölő-ikont is. Откович, Мирослав – Откович, Тарас – Канарська-Луцан, Ольга, *Відроджені шедеври (Ілюстративне видання відреставрованих пам’яток образотворчого мистецтва у Львівському філіалі Національного науково-дослідного центру України)*, Львів 2008, kat. 13.

20 Дмитрух, Севастіян. о. (szerk.), *Українське сакральне мистецтво з колекції “Студіон”. Ч. II. У збірці Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького*, Львів 2008, 53.

4. Szent Demeter korai ikonográfiája

A szent tiszteletét Thesszalonikéi Metód szláv missziójáig vezetik vissza a régióban, annak ellenére, hogy a Demeter patrocíniumú templomok elsősorban a térítő testvérpár működési területétől keletebbre helyezkednek el.²¹ Bizáncban a 6. századtól október 26-án (november 9-én) emlékeztek meg a harcos szentről. Szent Demeter legkorábbi votív ábrázolásai az ikonrombolás előtti időszakból származnak. Az ikonográfia kialakulása Thesszalonikéhez kapcsolódik (7. század, Thesszaloniké, Szent Demeter-bazilika mozaik képei), így hiányoznak belőle azok a provinciális, keleties apokrif vonatkozások, melyek Szent György ábrázolásait színesítik. A bizánci korai ikonográfia szakáll nélküli ifjúként ábrázolja, patríciusi viseletben, majd a II. századtól harcosként, páncélban és fegyverzetben, néhol a két változatot keverve.²²

Szent Demeter tisztelete a II–12. században a Balkánra is áterjedt, más harcos szentekéhez kapcsolódva. Ábrázolásai széles körben kedvelté váltak, bár nem olyan mértékben, mint Szent Györgyé. Ikonográfiája a többi harcos szent ábrázolásainak ikonográfiájával párhuzamosan fejlődött, különösen a Szent György-ábrázolásokéval mutat rokonságot. A bizánci ikonográfia általános jellemzői a Kárpát-vidék ikonográfiáját is meghatározzák.²³

Szent Demeter hagiografikus ábrázolásai a II. századtól ismertek, részben Nesztor vértanú jeleneteivel együtt, amelyek között legkorábbi orosz földi ábrázolásai a 16. század elején készültek (tizennégy jelenetes novgorodi ikon, Novgorod, Goszudarsztvennij muzej; 16. század első fele, Gumeneci ikon, Rosztovi Kreml Állami Múzeuma).²⁴ Fontos megjegyezni, hogy általánosságban a Kárpátok vidékén a szentek fennmaradt legkorábbi hagiografikus ábrázolásai nem későbbiek orosz példáiknál, holott az

21 Грешлик, В., „Храми та ікони Св. Димитрія у Словаччині”, in *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2006. Книга II. Інститут релігієзнавства – Філія Львівського музею історії релігії*, Львів 2006, 556–557.

22 Преображенский, А., „Димитрий Солунский. Иконография”, in *Православная энциклопедия*, Т. 15., Москва 2007, 155–199.

23 Duć-Fajfer, H., „Kult i ikonografia świętego Dymitra z Salonik na Łemkowszczyźnie”, in Czajkowski, Jerzy (szerk.), *Łemkowie w historii i kulturze Karpat, cz. 2, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*, Sanok 1994, 291–312.

24 Смирнова Э., „Иконография жития Св Димитрия Солунского: её обновление в русской иконописи конца XVII – начала XVIII века”, in *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines XLIV*, 2007, 616.

orosz szakirodalomban az utóbbiak elsőbbségét, típusmódosító invencióját hangsúlyozzák.

5. Szent Demeter egész alakos hagiografikus ábrázolásai a Kárpát-vidéken

A Kárpát-vidéki anyagban az egyik legkorábbi önálló Szent Demeter-ikon a Királyi Magyarországon, Ladomirován fennmaradt ábrázolás (Bártfa, Šarisské múzeum).²⁵ A viszonylag nagyméretű ikon (130 x 86 cm) középmézejében a thesszalonikéi vértanú egész alakos figurája látható. Körülötte tíz hagiografikus jelenet kapott helyet, más, ebben az időszakban festett hagiografikus ikonokhoz hasonlóan. Az ikon katonaként ábrázolja, amint határozottságot sugallva kisterpeszben áll, rövid tunikája felett páncélt és palástot visel. Megemelt jobbában lándzsát tart, leengedett baljával kardjára támaszkodik. Az életút-jelenetek fentről soronként következnek: *Maximilian császár hadvezérnek nevezi ki Demetert; Demetert köszöntik a szalonikiek; a király rákérdez Demetert keresztény hitére; Demetert a börtönbe vezetik; Nesztor harca Libeusszal; Demetert és Nesztort száműzetésre ítélik* – lent a középmező alatt – *Demeter győz a csatában; Demeter megáldja Nesztort*, – és az alsó két sarokba került jelenetek – *Demeter halála; Demeter ereklyéinek átvitele*. A jelenetek sorrendje az alsó sávban nem követi az időrendet, a kompozíció bizonyára még az ikonográfiai rend formálódásának időszakát példázza.²⁶ A jelenetek háttérében látható romanizáló jellegű architekturális részleteket Grešlík a helyi szlovák vagy lengyel középkori építészet hatásával kapcsolja össze.²⁷ Sajátos a szent háta mögé akasztott pajsz, fehér és fekete sávozással.

Szent Demeter másik ikonja ugyancsak a 16. század elejéről Florynkáról származik (Lemberg, NML).²⁸ Az ikon több sajátos jegye révén kitűnik a korabeli anyagból. Demeter szokatlanul kék kabátban és felette chlamiszban áll, baljában íjat és a bizánci ábrázolásokhoz hasonlóan egy kis pajszot tartva, jobb oldalán kard, bal oldalán tegez nyilakkal. Jobbját fel emeli, mintha fogna valamit, de a lándzsa itt hiányzik. A háttér majdnem olyan sötét, mint a talaj, ami ritka ezen a vidéken, inkább a Balkán művé-

25 GREŠLÍK, V., *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, 26. Kat. 6.; Ярема, *i. m.*, 299–230. Jarema a 15. század végére datálja az ikont.

26 Ярема, *i. m.*, 300.

27 ГРЕШЛИК, *i. m.*, 559.

28 СВЕНЦІЦЬКА, ОТКОВИЧ, *i. m.*, kat. 43.; Ярема, *i. m.*, 300.

szetére jellemző. Szintén nem szokványos, hogy a jeleneteket széles vörös sáv választja el a központi alaktól. A jelenetek száma kilenc: *Szent Demeter születése; Demeter tanítja a népet a templomban; Demeter a király előtt; Demetert megostorozzák; Demeter ledönti az idOLOkat; Demetert gyertyákkal égetik; Demeter sírba helyezése* (ebben a jelenetben a centrális épület hátul a jeruzsálemi Szent Sír-templomra, azaz a feltámadásra utalhat, hiszen sírja fölé három hajós bazilika épült); *Demeter a börtönben megáldja Nesztort a Libeusszal való harcra* (itt a torony sajátos módon kilép a képmező keretéből, és átnyúlik a központi képmezőbe); *Nesztor harca Libeusszal*.

A cewkóvi Szent Demeter-templom tituláris ikonja (16. század, Sanok, MBL) szintén teljes katonai díszben ábrázolja, lándzsával, íjjal, karddal és pajzsral. Az egész alakos ábrázolást kísérő nyolc életútjelenetet a hagiográfia rövidített változataként válogatták ki.²⁹

Kettős ikonon Szent Demeter is szokott szerepelni, így látható Sztratilatosz Szent Teodorral párban (Boguzáról, 16. század, Lemberg, NML).³⁰ A közel négyzetes formátumú táblán a szentek álló alakosan, frontális beállításban láthatók, mindketten páncél fölött palástartal, jobbjukban lándzsa, baljukkal kardjukat fogják, Demeternél íj, valamint tegez is van. Az ikon erőteljes színhasználata, grafikus felfogása, erős kontúrozása miatt a középkori Kárpát-vidéki ikonfestészet úgynevezett romanizáló, azaz a román kori festészetet idéző felfogásának egyik példája.

6. Szent Nikétász

A harcos szentek bizánci és orosz ikonográfiájában Szent Nikétász nagyvértanú ábrázolásai is megtalálhatók. Különös mértékben a kispasztikában, mellkereszteken, fémikonokon volt elterjedt. A Kárpát-vidéken a katonaszentnek csupán néhány ikonábrázolása ismert. A 16. század közepéről fennmaradt nagyméretű ikonja az ilniki Parasztkéva-templomból származik (Szent Nikétász az ördöggel, Lemberg, NML).³¹ A szent sajátos

29 Jelenetek: *Demeter születése, Szent Demeter összetöri a bálványokat, Demeter keresztelése, Demeter a börtönben, Demeter a császár előtt, Nesztor harca Libeusszal, Demeter megtéríti Szaloniki lakosait, Nesztor győzelme Libeusz felett*. CZAJKOWSKI – GRZĄDZIELA – SZCZEPKOWSKI, *i. m.*, 161, kat. 19. DĄB-KALINOWSKA, B., *Ikony najpiękniejsze ikony w zbiorach polskich*, Olszanica 2001, 116.

30 Свенціцька, Откович, *i. m.*, kat. 12.; Ярема, *i. m.*, 157. Jarema a 14. századra datálja.

31 Логвин – Міляева – Свенціцька, *i. m.*, LXXXVII. tábla.

ábrázolása miatt nem lehet teljes bizonyossággal eldönteni, tekinthető-e ikonosztázion-alapképnek, vagy inkább fali ikonról van szó. Az ikon egy hagiografikus jelenetet jelenít meg, amint Szent Nikétász üstökön ragad egy kis fekete ördögfajzatot, és ökölbe szorított, felemelt jobbával lesújtani készül rá. A jelenet architekturális háttér előtt játszódik, a magas fal arra a börtönre utalhat, ahol a hagiográfia szerint Nikétászt megkísérti az ördög, ő azonban a gonosznak ellenállva leküzdí. A szent dinamikus lépő alakja hagyományos harci viseletben látható, rövid tunikában, páncélban, a vértanúságára utaló vörös palástban. Az ikonográfiai típus pontos megfelelője ismert a 16. század első felének moszkvai ikonfestészetében is (Moszkva, Tretyjakov Képtár).³²

Ugyanebből az időszakból fennmaradt a szent félalakos ábrázolása is. A Truszowicéből származó ikon (16. század közepe, Lemberg, NML) két témát egyesít egy fekvő alakú táblán.³³ A bal oldalon Bevonulás Jeruzsálembe-jelenet látható, mellette önálló képmezőben Szent Nikétász félalakja. Viselete diakónusi, felette vörös palástot visel vértanúságának jelzésére, amit a maga elé tartott kereszt és a nyitott tenyér is hangsúlyoz. Hajviselete az egész alakos ikonján látottaktól eltérő, hosszú dús barna haj, amely krisztusi vonásokat kölcsönöz Nikétásznak. Ez a sajátos típus egész alakos változatban a 15–16. század fordulóján a novgorodi ikonfestészetben is ismert volt (novgorodi „táblácskák”, csókoló ikonok, Szentpétervár, Állami Orosz Múzeum).³⁴ A kései ikonon a két téma összekapcsolása inkább arra utal, hogy az ikonosztázion, amelynek az ikon része lehetett, azt az archaikus változatot képviselte, amikor a második sor egyaránt tartalmazhatott ünnep-ikonokat és szentek ábrázolásait.

7. Összegzés

A Kárpát-vidék késő középkori ikonfestészetében a rendkívül népszerű és sokszor megfestett szentek alakjai mellett, bár jóval kisebb számban, a harcossz szentek ikonjai is fennmaradtak. A régió ikonfestészetében a

32 Каменная Е., *Шедевры древнерусской живописи*, Москва 1971, kat. 20.

33 Міляева, Л. (за участю /közreműk./ Гелитович, М.), *Українська ікона XI–XVIII століть*, Київ 2007, 192.

34 Лазарев В., *Страницы истории новгородской живописи. Двусторонние таблетки из собора Св. Софии в Новгороде. Pages from the History of Novgorodian painting. The double-faced tablets from the St. Sophia Cathedral in Novgorod*, Москва 1983, XXIV. tábla verso.

harcos szentek között a legnagyobb tisztelet okán Szent György és Szent Demeter vértanúk alakjai fordulnak elő leggyakrabban, de Sztratilatosz Szent Teodor, valamint Szent Nikétász alakja is előfordul. Korai ábrázolásaik arról tanúskodnak, hogy ikonográfiájuk bizánci alapképeken alapul, a kompozíciók egyes részleteit a hagiografikus szövegek inspirálták. A harcos szentek ábrázolásai főbb vonásaikban megegyeznek, páncélzatban, karddal láthatók az ikonokon, az alakok azonosítását ilyenkor az ikonok feliratai teszik egyértelművé. A reprezentatív hatású álló vagy ülő alakos ábrázolások mellett a harcos szentek egy másik, életkép jellegű ábrázolása is elterjedté vált, amely őket harc közben, lóháton ábrázolja. Az ikonográfiai típusok között külön figyelmet érdemelnek a hagiografikus jelenetsorral kiegészített ábrázolások, amelyek vizuális módon egészítették ki a liturgikus szövegek verssorait.

DOBOS András

A Zamoscsi zsinat határozatainak recepciójáról a történeti Munkácsi Egyházmegyében a kutatások új eredményei fényében

TARTALOM: 1. A zsinat határozatainak elfogadása a Munkácsi Egyházmegyében a történettudomány eddigi álláspontja és a források adatai szerint; 2. Ellenvetések a Zamoscsi zsinat határozatainak kötelező hatályával kapcsolatban; 3. A Zamoscsi zsinat hatásai a Munkácsi Egyházmegyében; 4. Záró gondolatok.

ANDRÁS DOBOS: On the Reception of the Decrees of the Synod of Zamość in the Historic Eparchy of Mukachevo (Munkács) in Light of the Findings of Recent Research

Marking its 300-year jubilee two years ago, assessments of the Synod of Zamość continue to be ambivalent to this day. Some argue that this Synod was responsible for the Latinisation in the Metropolitanate of Kiev united with Rome, while others point out that synodal decrees only sought to protect liturgical life from extremist tendencies. At least one such question in the past was whether the decrees of this Synod were to be regarded as binding for the still existing eparchies that evolved out of the Eparchy of Mukachevo. Researchers' positions on the matter were mostly defined by a study published by Alexander Baran in 1956. Referring to a session that convened in Eger in 1726, Baran unequivocally claims that the canons of the Synod of Zamość were in force in the Eparchy of Mukachevo as of that time.

Based on sources discovered meanwhile, Baran's assertion must be rejected though. The decrees of the Synod were never recognised by the Holy See as binding in the Eparchy of Mukachevo. In fact, the contrary seems to be corroborated by a number of documents. From the canonical creation of the Eparchy of Mukachevo, the authority of the Synod would not be referenced even by Bishops of Mukachevo. Nevertheless, it is undeniable that, at a time when the Bishops of Mukachevo were placed under the jurisdiction of the Bishops of Eger, the Synod would impact on the Eparchy in a variety of ways. A case in point was the catechism, known by the name 'Casuistry', issued by Bishop György Bizánczy, which, in terms of its content, completely agrees with the Catechism of Lev Kiszka, Metropolitan of Kiev, along with the provisions made by Bishop Emmánuel Olsavszky.

A tavalyelőtt háromszáz éves jubileumát ünneplő Zamoscsi zsinat megítélése ma is ambivalens. Az 1720-ban, a mai Lengyelország területén tartott ülésorozat az egyesült Kijevi Metropólia legmeghatározóbb tartományi zsinatának számít. Sokan ezt a zsinatot teszik felelőssé a Rómával egyesült Kijevi Metropólia egyházmegyéiben végbemenő, főként az istentiszteleteket érintő latinizáló tendenciák felerősödéséért. Mások felhívják a figyelmet arra, hogy a zsinat inkább csak a már egyébként is erős latinizációknak akart gátat szabni. Az biztos, hogy a bizánci rítusú katolikus egyházmegyék szentségi élete és teológiája sok szempontból nem volt összeegyeztethető a Tridenti Zsinat szellemiségével. A Tridenti Zsinaton megszilárdult skolasztikus gondolkodás és a bizánci rítus találkozásából számos ellentét fakadt, amelyet a kor szellemének megfelelően valahogy orvosolni kellett. XIII. Benedek pápa 1724-ben jóváhagyta a Zamoscsi Zsinat határozatait, ez a tény pedig legalább két évszázadra meghatározta az ukrán görögkatolikusok liturgikus gyakorlatát.

1. A zsinat határozatainak elfogadása a Munkácsi Egyházmegyében a történettudomány eddigi álláspontja és a források adatai szerint

A Zamoscsi zsinat hatása a Munkácsi Egyházmegyében olyan kérdés, amelynek aktualitása különféle érdekek kapcsán és eltérő hangsúllyal újra és újra napirendre kerül. Így van ez napjainkban is, nem csupán azért, mert az elmúlt évben több konferencián¹ és tanulmánykötetben² is megemlékeztek a zsinat háromszázadik évfordulójáról, hanem azért is, mert a kérdés aktuális egyházpolitikai szempontokat is érint. A Munkácsi Egyházmegye kánoni felállítása óta több ízben is vita tárgyát képezte, vajon van-e ennek a tartományi zsinatnak illetve a zsinati határozatoknak bármilyen köze a Munkácsi Egy-

-
- 1 Mint legrangosabb megemlékezést említjük a Pápai Keleti Intézetben rendezett konferenciát (2021. november 8–10., Róma), amelyet az Ukrán Katolikus Egyetem és az Amerikai Katolikus Egyetem együttműködésében szerveztek.
 - 2 A legjelentősebb publikáció az Ukrán Katolikus Egyetem forráskiadása, amely tartalmazza a zsinat előkészítésére és lefolyására vonatkozó dokumentumokat, valamint magukat a zsinati határozatokat: Ігор Скоциляс (red.), *Замойський провінційний собор Руської Уніїної Церкви 1720 року. Книга 1: Діяння та постанови, Київське Християнство XIII, Львів 2021.* Lengyel kiadások: PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI (red.), *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, Kraków 2020; ID. (red.), *Dziedzictwo Synodu Zamojskiego 1720–2020. Wyzwania i perspektywy*, Kraków 2021. Szlovák nyelvű tanulmánykötet: DANIEL ČERNÝ (red.), *Zamošská synoda*, Bratislava – Róma 2021.

házmegyéhez. Bár a Munkácsi Egyházmegye nem volt soha alávetve a Kijevi Metropóliának, a zsinatot követően mégis hamar hivatkozni kezdtek annak kánonjaira. A kérdéskör újra felszínre került, amikor az I. világháborút követően a Munkácsi Egyházmegye területének szinte teljes egésze az újonnan megalakult csehszlovák államhoz került, és többé már nem az esztergomi metropolita jurisdikciója alatt létezett.

A vitát a Kárpátaljáról származó, kanadai egyháztörténész, Alexander Baran egy 1956-ban megjelent cikke látszott eldönteni.³ Tanulmányában Baran olyan történelmi körülményekre mutat rá, amelyek következtében a Zamoscsi zsinat határozatait elfogadták és kötelezővé tették a Munkácsi Egyházmegyében. A szerző mindenekelőtt felhívja a figyelmet arra a lényeges tényezőre, hogy a Zamoscsi zsinatot abban a korban tartották, amikor a munkácsi püspökök teljesen az egri püspökök hatalmának voltak alávetve.⁴ Bizánczy György († 1733) püspök úgy próbált kitörni a megkötöttségéből, hogy a Kijevi metropolitához, Lev Kiskához († 1728) közeledett, tőle kérte a szentelését is 1716-ban. Baran feltételezi, hogy a metropolita meghívta Bizánczyt a zsinatra, amelyet akkor már szervezett. Bizánczy azonban nem tudott azon részt venni, talán éppen az egri püspök mesterkedése miatt, aki nem nézte jó szemmel az egyesült püspök közeledését a kijevi székhez. Az egri püspök, Erdődi Gábor († 1744), mint utódai is, pusztán rítusvikáriusának tartotta a munkácsi püspököt. A zsinatra való meghívás mindenesetre nem tény, hanem inkább Baran hipotézise.

Ami következett, arról történeti bizonyíték is fennmaradt. 1726. március 11-én Egerben egy olyan ülést tartottak, amelyen latin és bizánci rítusú papok vettek részt. Az ülést érdekes módon nem a két püspök vezette le, hanem a két helynök, Foglár György († 1754), az egri püspök és Hodérmarszky János († 1729), a munkácsi püspök helynöke. Jelen volt még az egri székeskáptalan néhány tagja valamint a munkácsi egyházmegye több főesperese és esperese. Ezen az ülésen *pro experimento* elfogadták a Zamoscsi zsinat határozatait. Egy évvel később, 1727-ben pedig Nagyszőlősen Ugocsa vármegye papjai

3 ALEXANDER BARAN, „Obligatio Synodi Zamostianae in Ucraina Carpatica saec. XVIII”, in *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, ser. II. sec. II. vol. II.*, Romae 1956, 525–530.

4 A munkácsi püspökök kánonjogi státuszához a XVIII. század első felében: vö. VÉGHSEŐ TAMÁS, „A görögkatolikusok helyzete a 18. században”, in TERDIK SZILVESZTER (szerk.), *Orcád világhossága. Görögkatolikusok Magyarországon*, Debrecen 2020, 162–168; OLEKSANDER BARAN, „Introductio”, in ID., *Monumenta Ucrainae Historica, XIII.*, Romae 1973, VII–X; BASILIUS PEKAR, *De erectione canonica Eparchiae Mukačoviensis*, (Analecta OSBM, Series II, Sectio I), Romae 1956. 47–63.

tartottak gyűlést, ahol az unió megerősítéseként letették a Tridenti Zsinat szellemében megfogalmazott hitvallást – beleértve a Filioque formulát is – és elfogadták az Egerben összeült konzisztórium döntését. Ezek szerint a Zamoscsi Zsinat határozatait maga a klérus ratifikálta a Munkácsi Egyházmegyében.

Baran nem használt forrásokat, csupán Ivan Duliskovics 1875-ös történeti leírására támaszkodott.⁵ Cyril Vasil’ négy évtizeddel Baran publikációja után megjelent művében pontosabb adatokra hivatkozik.⁶ LutsKay Mihály történetírásában lelte föl az említett egri tanácskozás és a nagyszőlősi gyűlés főbb adatait.⁷ Azóta előkerültek eredeti dokumentumok is. A beregszászi levéltárban megtalálható az egri tanácskozás jegyzőkönyve,⁸ csakúgy, mint a nagyszőlősi gyűlésé. Sőt, őriznek a levéltárban jegyzőkönyvet hasonló ülésekről, a Munkácsi Egyházmegye szinte egész területéről.⁹ Ilyen jegyzőkönyveket Peter Žeňuch is talált a kassai püspöki levéltárban.¹⁰

Lássuk most, mit is tudhatunk meg az 1726-os egri ülés jegyzőkönyvéből. A jelenlévők névsorát követi az események részletes leírása. Először felolvasták a Zamoscsi zsinatot jóváhagyó pápai brévét. Ezután ismertették a hitvallást, amelyet le is fordítottak szláv nyelvre. Hodérmarszky helynök az evangéliumos könyvre tett kézzel tette le a hitvallást. Aztán pontról pontra haladva ismertették a zsinati kánonokat, a jelenlévő papok, főesperesek és esperesek pedig

5 Valójában Duliskovics történetírásának harmadik kötetéről van szó, amely két évvel később jelent meg: Иоаннь Дулишковичъ, *Историческія черты Угро-Русскихъ, Тетрадъ III*, Унгвар 1977, 76–91.

6 CYRIL VASIL’, *Fonti canoniche della Chiesa cattolica bizantino-slava nelle eparchie di Mukacevo e Pressov a confronto con il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*, Roma 1996, 127.

7 LutsKay kéziratban fennmaradt művét a szvidnyiki Ukrán Kultúra Múzeuma adta közre részletekben. A témát érintő részlethez vö. MICHAEL LUTSKAY, *Historia Carpato-Ruthenorum. Tomus III*, (Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, 16), Prešov 1990, 206.

8 Державний архів Закарпатської області, Ф 151, Оп 1, спр 403., Статут для греко-католических священников, утвержденный Эгэрским епископом 1726.

9 Державний архів Закарпатської області, Ф 151, Оп 1, спр 402., Акт принятия унии Ужанского и Сатмарскими священниками 1726; Ф 151, Оп 1, спр 342., Протокол собрания униатских священников в г. Мукачеве. 1727; Ф 151, Оп 1, спр 406., Протокол собрания греко-католических священников Земплинской жупы по вопросу утверждения исповедания веры 1726; Ф 151, Оп 1, спр 405., Протокол собрания грекокатолических священников Боршодской жупы об утверждении символа веры 1726; Ф 151, Оп 1, спр 279., Протокол о принятии унии священниками Севлюшского округа.

10 PETER ŽEŇUCH, „Cyrilské zápisy Professio fidei gréckokatolíckych kňazov Mukačevského biskupstva zo začiatku 18. storočia”, in Id. (ed.), *Život Slova v dejinách a jazykových vzťahoch. Na sedemdesiatiny profesora Jána Doruľu*, Bratislava 2003, 142–153.

ellenvetés nélkül elfogadták azokat. Érdekes, hogy LutsKay ezen pontok közül csupán hatot sorol föl. Talán ezek voltak azok a kánonok, amelyeknek elfogadása valami újdonságot vagy jelentősebb változást vont maga után a helyi egyház életében. Most csak ezt, a LutsKay által is említett néhány pontot közöljük.

1. A Szent Liturgia meghatározott helyén a celebráns köteles megemlíteni a római pápát.
2. A keresztelésnél nem lehet kettőnél több keresztszülőt fölkérni.
3. A kisdedeket ne részesítsék a szent Eucharisziában, már hogyha ezt meg lehet tenni botrány nélkül.
4. Egy Liturgiáért ne fogadjanak el több stipendiumot, kivéve, ha az adományozók beleegyeznek.
5. Hivatalvesztés terhe alatt tilos a görög rítusú papoknak kovásztalan kenyérrel Liturgiát végezni.
6. A szivacsot nem szabad használni a Liturgián, hanem helyette lenből készült kehelykendőket (purificatorium) kell beszerezni.

Ezek azok az artikulusok, amelyeket LutsKay fontosnak tartott ismertetni. A fennmaradt jegyzőkönyv azonban ennél jóval több pontot tartalmaz. Kitér minden egyes szentségre és a tridenti tanítás szerint rögzíti azok formáját illetve anyagát, valamint szól a parókusok igehirdetési kötelességéről is. Az ominózus egri összejövétel második részén szó volt még a papképzés megoldatlan kérdéseiről, egy esetlegesen Egerben felállítandó görög rítusú szeminárium anyagi vonzatairól.

Számunkra a legizgalmasabb kérdést az jelenti, vajon ki volt az, aki a Zamoscsi zsinat kánonjainak elfogadásán fáradozott a Magyar Királyságban? Baran szerint nem lehetett más, mint az egri püspök. Bizánczy ekkor már nem kedvelt személynek számított Egerben, hiszen szentelését követően kísérletet tett arra, hogy szélesebb jogkört vívjon ki magának, és emiatt Rómából utasították rendre 1718-ban.¹¹ Ő tehát aligha mert ilyen javaslattal élni. Az egyesült pápáságot valószínűleg nem érdekelte az ügy. Nem marad más,

¹¹ A De Propaganda Fide Kongregáció dekrétuma a következő pontokat tartalmazza: 1. Az egyesült görög rítusúak kötelesek megtartani a latinok parancsolt ünnepeit; 2. A bigámista (ti. szentelésük után nősült vagy újránősült) papokat fel kell függeszteni; 3. A munkácsi püspök – aki a dokumentumban csak mint apostoli vikárius szerepel – nem szentelhet papot az egri püspök jóváhagyása nélkül; 4. A görög rítusú parókusokat csak a latin plébánosok beleegyezésével lehet kinevezni vagy beiktatni; 5. A görög rítusú parókusok nem avatkozhatnak bele a latinok házassági ügyeibe; 6. Az apostoli vikárius csak az egri püspök engedélyével építhet és szentelhet templomot. A dokumentumot közli: LUTSKAY, *Historia Carpato-Ruthenorum*, III, 179–180.

mint az egri püspök. De hogyhogy az egri püspök, aki eddig meg akarta akadályozni Munkács közeledését a Kijevi Metropóliához, most éppen annak a metropóliának a zsinati határozatait akarja elfogadtatni az egyesült papsággal? Baran szerint erre csak az lehet a magyarázat, hogy Rómából, XIII. Benedek pápától kapott utasítást. Erre vonatkozóan ugyanakkor nem tud dokumentummal szolgálni.

Baran még három érveléssel kívánja alátámasztani teóriáját. 1. A munkácsi püspökök ezen események után mindig a Zamoscsi zsinat hitvallását teszik le kinevezésüket követően. 2. Bacsinszky András püspök a magyarországi görögkatolikus püspökök 1773-as Bécsi értekezletén a zsinatra hivatkozik. A téma a liturgikus könyvek kiadása, melynek kapcsán a püspök javasolja, hogy illesszék be a házasságkötés rítusába a házassági esküt, amelyet a Zamoscsi zsinat is előír. 3. VII. Pius pápa 1807-ben a Halicsi Metropóliát helyreállító bullájában megerősíti, hogy a zsinat rendelkezéseit ezután is tartsa be „az egész rutén nép”. Baran szerint tehát nincs kétség afelől, hogy Róma mindig is kötelező érvényűnek tekintette a zamoscsi kánonokat a Munkácsi Egyház-megyében is.

2. Ellenvetések a Zamoscsi zsinat határozatainak kötelező hatályával kapcsolatban

A magunk részéről egyáltalán nem vagyunk meggyőződve a fenti állítások helytálló voltáról.

Elsőként figyelembe kell vennünk azt a jogtechnikai szempontot, miszerint az 1726-os egri ülésen a statútumok csak „pro experimento” lettek. Az 1727-es évben több esperesi kerületben is tartottak gyűléseket, amint erről az előkerült jegyzőkönyvek tanúskodnak.¹² Ezeken a gyűléseken a jelenlévő papok aláírták a *professio fidei* és „egyhangúlag” elfogadták az egri tanácskozás határozatait.

Ez esetben is marad azonban két megkerülhetetlen tény. Az első, hogy a *professio fidei* önmagában nem kötődik a Zamoscsi zsinathoz. Baran hivatkozik arra, hogy a görögkatolikus püspököknek hivatali idejük kezdetén ezután a zsinati hitvallást kellett letenniük. Ezt a formulát ugyanakkor nem a Zamoscsi zsinaton dolgozták ki. Egy olyan szövegről van szó, amelyet vol-

12 Vö. PETER ZUBKO, *Administratívno-právne pramene latinskej proveniencie o východnej cirkvi na východnom Slovensku. Výber dokumentov z rokov (1646) 1726–1815*, Poprad 2017, 35–52.

taképpen VIII. Orbán pápa († 1644) parancsára állítottak össze, és amelyet általában megköveteltek a katolikus egyházhoz csatlakozott keletiektől.¹³ A hitvallás¹⁴ megkövetelése azért volt fontos, mert a De Camillis püspök halálát követő zűrzavaros időkben az unió ismét megingott, és jó néhány pap ortodox püspök kezéből nyerte el a szentelést.

A második figyelembe veendő tény az, hogy bár több esperesi kerületből fennmaradt ugyanaz a szövegezésű jegyzőkönyv, miszerint a résztvevők elfogadják az egri tanácskozás rendelkezését, ez nem fedi le az egész egyházmegye területét. Egyházmegyei zsinat pedig nem ült össze ezt a kérdést megvitatandó. Az sem mellékes körülmény, hogy az 1726-os egri tanácskozáson nem volt jelen sem az egri püspök, sem a munkácsi. Az esperesi kerületi gyűléseken is csak Hodérmarszky János helynök ülnökölt.

Az eddigi érveknél is fontosabb azonban, hogy Róma részéről nem érkezett *nulla osta*, amely jóváhagyta volna a Zamoscsi zsinat önkéntes elfogadását a Munkácsi Egyházmegyében. Bacsinszky András püspök, röviddel kinevezése után, azzal a kérdéssel fordult Rómához, hogy le kell-e tennie a szerzetesi fogadalmakat, mielőtt fölszentelnék, ahogy azt Zamoscs előírja.¹⁵

13 Maga LutsKay valóban a Tridenti Zsinathoz köti a hitvallás szövegét és kötelezettségét (LUTSKAY, *Historia Carpato-Ruthenorum*, III, 197.). A Rómával egyesülni szándékozó keletiek számára III. Gyula pápa idejében állítottak össze egy hitvallási formulát. XIII. Gergely pontifikátusa alatt két új szöveget fogalmaztak meg, az elsőt ortodox (főként görög), a másodikat prekalcedoni közösségek számára. VIII. Orbán kormányzása idején bizottság jött létre egy új formula megszerkesztésére. A szöveget 1632-ben adták ki, és ettől kezdve megkövetelték mind az ortodox, mind a prekalcedoni egyházakból átlépőktől, egészen XIII. Leó pápaságáig. 1648-ban egyházi szláv nyelven is megjelent Rómában. Vö. SILVANO GIORDANO, „La Professio Orthodoxae Fidei ab Orientalibus facienda elaborata da Urbano VIII”, in NICOLAE ВОСЧАН (ed.), *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (Secolele XVII–XXI): Lucrările colocviului internațional din 14–17 noiembrie 2007*, Cluj-Napoca 2009, 95–111. Voltaképpen ezt a hitvallást tartalmazzák a Munkácsi Egyházmegye papi gyűléseinek jegyzőkönyvei.

14 Figyelemre méltó, hogy a jegyzőkönyvek latin és szláv nyelven is közlik a *professio fidei*t, de a szláv verzió nem azonos a Rómában 1648-ban kiadott fordítással. Csak szemléltetésként álljon itt egy rövid szakasz, a 27. artikulus: „Прочее римскому архіерею Блаженнаго Петра первоначалніка апломъ и Исуа христа намѣстнику истинное послушаніе обѣщаю и попрісягаю”. (*Professio Orthodoxae fidei ab Orientalibus facienda, issus s. d. n. Urbani Pp. VIII. edita, Romae 1648*, 20). Ezzel szemben a jegyzőkönyvek változata „На сія вся Патріарсѣ Римскому святаго Верховнаго Апстола Петра наследникови и ховому намѣстникови истинное послушаніе обѣщую и присѣгаю.” (Державний архів Закарпатської області, Ф 151, Оп 1, спр 279, fol. 5.). A különbség nemcsak árnyalatbeli nyelvtani vagy stilisztikai eltérésekben áll, hanem a terminusok megválasztásában is. Míg a Rómában megjelent fordítás például az архіереї, vagyis „főpap” címet alkalmazza a pápára, ami a latin *pontifex* szónak felel meg leginkább, a jegyzőkönyvekben föllelhető szövegben a патріарх, „pátriárka” szót találjuk.

15 A zsinat vonatkozó kánonja: „Nemo deinceps, nisi a Sancta Sede dispensationem obtineat,

Róma válasza egyértelműen nemleges volt. „Nem köteles letenni a szerzetesi fogadalmakat, mert sem a kánonok, sem a görög egyház egyetemes egyház szokásai, sem pedig a Munkácsi Egyházmegye saját szokásai”¹⁶ erre nem kényszerítik. Még fél évszázad sem telt el az egri gyűlés óta, s vajon a Szentszék máris elfeledkezett volna arról, hogy a zamoscsi kánonokat kötelező erejűvé tették a Munkácsi Egyházmegyében? Alig valószínű. Sokkal inkább úgy látszik, hogy Róma sosem tekintette kötelezőnek ezeket a kánonokat.

A kérdés a XX. század első felében válik ismét aktuálissá. 1942-ben megjelennek a Szentszék által jóváhagyott ószláv liturgikus könyvek, külön az orosz szokások szerint (*recensio vulgata*), külön a rutének számára (*recensio rutena*). Gojdic Péter Pál püspök, bizonytalan lévén, hogy be kell-e vezetnie a rutén változatot az általa kormányzott Eperjesi Egyházmegyében, a Keleti Egyházak Kongregációjához fordul. A válasz hasonló, mint amelyet annak idején Bacsinszky kapott, miszerint, „ahol a Zamoscsi zsinat határozatai nincsenek érvényben, mint a kárpátaljai egyházmegyékben”, ott a püspök szabadon dönthet az új könyvek bevezetéséről.¹⁷

A Keleti Kongregáció 1930-ban plenáris ülésen tárgyalta, hogy a Munkácsi egyházmegyében milyen házasságjog érvényesül.¹⁸ Konkrétan bizonyos házassági ügyek, és ezekkel kapcsolatban a *Ne temere* dekrétum érvényessége körüli bizonytalanság miatt tűzték napirendre a kérdést. Amint a Kongregáció dokumentációjából kiderül, a konzultorok evidenciaként szóltak arról, hogy a Zamoscsi zsinat határozatai nem érvényesek az egykori Magyar Királyság görögkatolikus egyházmegyéire.

Talán ennél is érdekesebb azonban, hogy a Kongregáció vizsgálta azt is, érvényben van-e az 1917-es *Codex Iuris Canonici* a Munkácsi, az Eper-

Episcopus esse possit, qui Professionem Religiosam non fecerit” (tit. VI; *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX*, Roma 1724, 94).

16 „Neque canone, neque universalis Ecclesiae Graecae consuetudine, neque particulari Munkácsiensis ad professionem huiusmodi adstringeris”, az 1772. december 17-i válaszlevélből, vö. BASILIUS PEKAR, „Bishop John Bradač. The last Basilian in the Mukačevo episcopal See”, in *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983) 131.

17 Eugène Tisserant, a Keleti Egyházak Kongregációja titkárának 1219/28 számú, 1942. december 4-én keltezett levele. Közli: MIROSLAV ADAM, *I sacramenti dell’iniziazione cristiana nei rapporti interecclesiali tra i cattolici latini e orientali in Slovacchia. Dissertatio ad Lauream in Iure Canonico assequendam*. Romae 2003, 127.

18 Vö. Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali, prot. num. 759/29, 7–9.29.42.47–48., Relazione con sommario sull’esistenza dell’impedimento di clandestinità nelle diocesi rutene dell’antico regno ungherese (Munkacs, Eperies). – Ezúton is köszönöm Szabó Péter professzor úrnak, hogy felhívta figyelmemet erre az anyagra.

jesi és a Hajdúdorogi Egyházmegyében. A Munkácsi Egyházmegyében ugyanis 1921-ben egyházmegyei zsinat kívánta kiterjeszteni a latin kódex hatályát. A Kongregáció illetékesei azon az állásponton voltak, hogy a Szentszék soha nem hirdette ki a kódex érvényességét ezen a területen, sem felhatalmazást nem adott a kihirdetésre, márpedig sem püspök, sem egyházmegyei zsinat nem rendelkezik azzal a hatalommal, hogy a *CIC* hatáskörét kiterjessze önmagára, lévén, hogy a törvényhozó azt nem kívánta alkalmazni a keleti egyesült egyházakra. A Keleti Egyházak Kongregációja eme állásfoglalásában analógiát láthatunk a mi tárgyunkkal kapcsolatban is. Alapvetően hasonló helyzet áll elő. Ugyanis még ha egyházmegyei hatóságok ki is kívánták volna terjeszteni a Zamoscsi zsinat hatályát a Munkácsi Egyházmegyére, erre vonatkozóan a Szentszéktől soha nem érkezett megerősítés.

A fentebb leírtakból világos Róma álláspontja. Ugyanakkor az is igazolható, hogy nemcsak a Szentszék, hanem az egri püspökök, sőt, a munkácsi püspökök sem tekintették magukra nézve kötelezőnek a Zamoscsi zsinat határozatait. Baran hivatkozik az 1773-as Bécsi értekezletre. Az értekezlet összehívásának apropója egy szomorú eset volt. 1770–1771-ben Bécsben kiadták az első szláv imakönyvet és ábécéskönyvet, az egyesült görög rítusúak használatára. A könyvek cenzúrájával Bradács János püspököt bízták meg. Az időközben munkácsi püspökké kinevezett Bradácsot Vaszilije Bozsicskovics, az egyesült szerbek püspöke eretnekséggel vádolta, többek között azért, mert az Atanáz-féle hitvallás a Filioque nélkül jelent meg az egyik könyvben. Bradács egészsége olyannyira meggyengült az őt ér rágalmak miatt, hogy hamarosan meg is halt, és az értekezleten már az új püspök, Bacsinszky András vett részt. Bradács apológiája és Bacsinszky érvei olyan meggyőzőek voltak, hogy Mária Terézia úgy rendelkezett, ezután az összes új liturgikus könyvben lapszéli jegyzetet kell fűzni a Filioque mellé, miszerint annak betoldására a keleti katolikusok nincsenek kötelezve. Nem szükséges tehát, hogy a hívek mondják az istentiszteleteken, elég, ha hisznek ebben a dogmában.¹⁹ Hogyhogy Bradács és utóda, Bacsinszky, nem tudtak a zamoscsi

19 Vö. az 1773-ik évi 3179. számú rendelet, in MICHAEL LACKO, *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata*, (Orientalia Christiana Analecta 199), Roma 1975, 261. Bozsicskovics nem nyugodott bele a döntésbe, és tovább fellebbezett Rómához, a pápa pedig végül az ő javára döntött. Az ügy lezárásának olyan értelemben nem lett következménye, hogy a bécsi botrány után egyetlen közös könyvet sem nyomtattak ki a Magyar Királyságban élő összes görögkatolikus számára.

döntésről, melynek értelmében a hitvallást minden esetben a Filioque formulával kell mondani?

Való igaz, hogy Bécsben maga Bacsinszky András is érvelt a zsinati határozatokkal. Baran a házassági eskünek a kiadandó szerkönyvbe való beillesztését említi, amit Bacsinszky éppen a zsinatra hivatkozva javasolt. Ez mindenesetre nem jelenti azt, hogy egyházmegyéjére nézve kötelező erejűnek ismerte volna el annak határozatait. Ha a zsinati kánonokat hivatalosan elfogadták volna, akkor azokat a munkácsi püspököknek és a klérusnak sértetlenül, minden pontot figyelembe véve be kellett volna tartaniuk. Ellenben azt látjuk, hogy a zsinat számos határozatát már Egerben is figyelmen kívül hagyták. Egy szó sem esik például a zeon használatának tilalmáról.²⁰

Zamoscs elrendelte a *Corpus Domini* és a *Fájdalmas Istenanya* ünnepeit. Ennek a Munkácsi Egyházmegyében nyoma sem volt. Természetesen jogos lenne az ellenvetés, hogy e tárgyban rendelkezni az uralkodó joga volt, akinek nem állt érdekében az ünnepek számát gyarapítani. Csakhogy éppen 1773-ban, a Bécsi értekezleten, lett volna lehetőség arra, hogy ezek az ünnepek is bekerüljenek a kalendáriumba. Mária Terézia szándéka szerint, aki az ünnepi napok számát csökkenteni kívánta, a szerb, a román és a ruszín püspök összeállította a Magyar Királyságban élő görögkatolikusok számára kötelező ünnepek listáját. Kérvényezték, hogy ki-ki a maga egyházmegyéjében még választhasson egy saját ünnepet. A szerb püspök a Szeplőtelen fogantatást, a román Szent Györgyét, a munkácsi pedig az Istenszülő templomba vezetését választotta.²¹ Kérdés, ha Bacsinszky ma-

20 A zsinat határozata: „Inhibet Sancta Synodus gravem ob causam, et abrogat toleratam in Orientali Ecclesia consuetudinem ad consecratas Calicis species, aquam tepidam effundendi post consecrationem, ante communionem (tit. III, §. IV), (in LACKO, *Synodus*, 75.). A zeón eltörlését azonban sem Lutskey nem említi, sem az egi konzisztórium dokumentációjában nem található. A jegyzőkönyv szerint az ülésen a következő határozatok születtek az Eucharisztiairól: 1. Nehogy egy éven át őrizzék a szent Testet, hanem újítsák meg gyakrabban a betegek számára; 2. Ne adják gyerekeknek, ha ezt botrány nélkül meg lehet oldani. 3. Igényes edényekben őrizzék, ha nem arany vagy ezüst, legalább ón; 4. Ne végezzen Liturgiát több szándékra a pap, ha csak bele nem egyeznek az adományozók; 5. Az Eucharisztia anyaga a tiszta búzakenyér és a tiszta szőlőbor; 6. Tilos templomon kívül végezni Liturgiát; 7. Tilos kovásztalan kenyérral Liturgiát végezni; 8. Az oltáron legyen három terítő, vagy egy és egy másik kettéhajtva, rendszeresen tisztítva. Azok közé helyezték el az antimenziont, az iliton pedig legfelül legyen; 9. A szivacs használata tilos, helyette vászonzból készült purificatoriumot kell használni; 10. Idegen papot nem szabad engedni celebrálni, hacsak nem igazolja dokumentummal magát (vö. Державний архів Закарпатської області, Ф 151, Оп 1, спр 403, fol. 4–5., Статут для греко-католических священников, утвержденный Эгэским епископом 1726.

21 Vö. LACKO, *Synodus*, 50–53.

gára nézve kötelezőnek tekintette volna a zsinati határozatot, miért nem a *Corpus Domini*t kérte? Hiszen, az Üdvözítő ünnepe lévén, az a tipikon előírásai szerint is magasabb rangú, mint az Istenszülő ünnepe.²²

Baran szerint maga az egri püspök, Erdődy Gábor sürgette Zamoscs elfogadását, mégpedig Róma kérésére. Erre vonatkozóan semmilyen dokumentumot nem találtak eddig. Fölleltek azonban Egerben egy figyelemre méltó iratot, Erdődy utódjának, Barkóczy Ferenc püspöknek a liturgikus instrukcióit.²³ A törvénygyűjteményt soha nem hirdették ki. Az mindenestre érdekes, hogy az instrukció bár számos alkalommal hivatkozik helyi zsinatokra, egyszer sem említi a Zamoscsi zsinatot. Hogy lehet, hogy már Erdődy közvetlen utóda megfeledkezett volna arról?

Ami Baran utolsó argumentumát illeti, miszerint a zsinati határozatokat az egész rutén népnek meg kell tartania, fölösleges is elemezni, mivel a „rutenus” jelzőt a különböző korokban különböző értelemben használták.²⁴

3. A Zamoscsi zsinat hatásai a Munkácsi Egyházmegyében

Az előzőekben kifejtettekkel együtt tagadhatatlan, hogy – bár a Zamoscsi zsinat határozatai hivatalosan sosem voltak érvényben a Munkácsi Egyházmegyében – a határozatok mégis erősen éreztették hatásukat. Ez elsősorban az egri konferencia és az egyházmegye kánoni felállítása közötti időre igaz, amikor a munkácsi püspökök teljesen ki voltak szolgáltatva Eger önkényének.

22 Az említettekhez még hozzátartozik, hogy Mária Terézia fia uralkodása idején újra terítékre került az ünnepek ügye. II. József 1787-ben egy újabb rendeletet adott ki, amelyben közölt egy új listát, és az eddigi rendelkezéseket kiegészítette. Az uralkodó többek között kéri a püspököket, hogy ezentúl ne szenteljenek templomokat olyan ünnepi titulusokra, amelyek nem szerepelnek a kötelező ünnepek sorában. Bacsinszky a rendelkezés értelmében azonnal eltörli az összes olyan ünnepet, amely nincs a listán. Lutskay kifejezetten említi a *Corpus Domini* és Szent Jozafát ünnepeit. Ezeket ugyanis megtartották néhány olyan parókián, amelyek korábban a Przemysli Egyházmegyéhez tartoztak, a Zsigmond király által Lengyelországnak elzálogosított területen, amelyet Mária Terézia szerzett vissza. Vö. Michael LUTSKAY, *Historia Carpato-Ruthenorum. Tomus V. Pars 2*, (Науковий збірник музею українсько руської культури у Свиднику), 21, Prešov 1998, 80.

23 VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.), *Barkóczy Ferenc egri püspök kiadatlan instrukciója az Egri Egyházmegye területén élő görögkatolikusok számára (1749)*, (Collectanea Athanasiana II/2.), Nyíregyháza 2012.

24 Erre vonatkozóan remek tisztázást közöl Korolevskij, a Keleti Egyházak Kongregációjának egykori konzultora: CYRILLE KOROLEVSKIJ, *La liturgia ed il rito praticati dai ruteni. Voto*, Città del Vaticano 1937.

Ennek a korszaknak egyik érdekes emléke a Bizánczy György püspök nevéhez fűződő úgynevezett *Kazuisztika*. A könyv 1727-ben jelent meg Nagyszombatban. Elsősorban a papság számára szánták, mintegy tankönyvnek, amelyből az alapvető hittani és liturgikus ismereteket elsajátíthatták a szentelésre készülők. Erről a kiadványról már Sztripszky Hiador is gyanította, hogy „nemcsak magyarországi rutének használatára írták”, sőt, nyelvezetét vizsgálva megállapította, miszerint „bizonyos, hogy ez a termék is galicziai rutén pap tolla alól került ki és nem magyarországiéból”.²⁵ Ha Sztripszkynek lett volna módja kézbe venni a Lev Kiska metropolita által összeállított, 1722-ben Supraśl városában megjelent katekizmust,²⁶ azonnal felismerte volna, hogy Bizánczy *Kazuisztikája* szó szerint egyezik azzal. A *Kazuisztika* tehát nem egy önálló mű, ahogy azt a legtöbben vélték, hanem *Kiskatekizmusának* utánnyomása.²⁷

Különösen is érezhető a zsinat hatása Olsavszky Emmánuel († 1767) püspök statútumaiban és az egész egyházmegyéjére kiterjedő kánoni vizitációinak jegyzőkönyveiben.²⁸ Ezek tanúskodnak róla, hogy már szinte mindenütt megszűnt a kisderek áldoztatása, hogy a szentségek ünneplésének rendje követi a Trident által megkívánt módot. A püspök sokszor szó szerint idéz statútumaiban a Zamoscsi zsinat kánonjaiból, de soha nem hivatkozik a kánonra explicite. Hogy ő és a többi püspök Eger nyomására hozták-e intézkedéseiket, vagy éppen valamiféle külső támaszt láttak a zsinat ilyen formában való követésében, és az Egertől való eltávolodás lehetőségét azáltal, hogy egy másik egyháztartomány szokásaihoz igazodnak, nehéz eldönteni. Olsavszky beszámolóiból olykor úgy tűnik, hogy nagyon is fájdalmasan, kényszeredetten törölt el bizonyos régi szokásokat, mint például a zeon rítusát, amiről az egri ülésезésen még nem is volt szó.

25 SZTRIPSKY HIADOR, „A hazai rutének legrégebb nyomtatványai”, II, in *Magyar Könyvszemle* 3/19, 245–248.

26 Собрание припадков краткое, Супрасль, 1722. A mű keletkezéséhez vö. Маргарита Корзо, „Некоторые замечания об источниках униатского богословия рубежа XVII и XVIII вв.: к 300-летию Замойского собора 1720 г.”, Вестник ПСТГУ, Серия II: История. История Русской Православной Церкви, 2020, 53–67.

27 Az egyezésre Mihajilo Tupicja, az Ukrán Katolikus Egyetem doktorandusza hívta föl a figyelmemet. Kutatása középpontjában az egykori Magyar Királyság területén lévő bazilita monostorok könyvtárája áll. A kutatás hasznos ismeretekkel gazdagíthatja egyháztörténelmünket is.

28 Vö. VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.), *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök 1750–1752. évi egyházlátogatásainak iratai*, (Collectanea Athanasiana II/7.), Nyíregyháza 2015.

Összefoglalva tehát mondhatjuk, hogy a püspök törvényhozásában tetten érhetjük a zsinat hatásait, semmiképpen nem mutatható ki azonban közvetlen függés a zsinati határozatoktól.

Hogy a zsinatot mennyire eltérően értelmezték még az egyazon korban élő személyek is, arra ismét a Bécsi értekezlet egyik epizódját hozzuk például. A Bradács János püspököt mint cenzort ért vádak között szerepelt, hogy az imakönyv naptári részébe bekerült néhány szent neve, akik a nagy szakadás után éltek, és az ortodox egyház püspökeiként működtek.²⁹ Bozsicskovics szerint ez a szakadarság egyik bizonyítéka. Érvelését alátámasztandó hivatkozik arra, hogy a Zamoscsi zsinat után megjelent galíciai könyvekben az említett szentek nevei már nincsenek föltüntetve.³⁰ Bradács János szintén a zsinattal érvelt. „Az említett szentek ellen – akikről köztudott, hogy a rutének körében különös tiszteletben állnak – sem egyetemes zsinat, sem helyi szinódus, sem a Római Apostoli Szék soha kifogást nem emelt, vagy határozatot nem hozott. Annál inkább furcsa, hogy a lengyel rutének vakmerően olyan dolgokba avatkoztak, amelyek nem az ő illetékességük, hanem az Egyház legfőbb vezetőjének hatáskörébe tartozik, és egyes szenteket önkényesen kanonizáltak, másokat pedig tetszés szerint lealacsonyítottak, ügyet sem vetve még a saját zsinatukra sem, amelyet 1720-ban az apostoli nuncius elnökletével tartottak meg Zamoscsban.³¹ Ha ugyanis ez a zsinat kételyt támasztott volna e szentek felől, akik addig a liturgikus könyvekben szerepeltek, úgy határozott volna, hogy töröljék őket, ahogyan ez Palamasz Gergellyel történt, akinek a tiszteletét a 17. artikus nemcsak, hogy beszüntette, hanem nevének kiejtését is megtiltotta a templomban”.³²

29 Egészen pontosan a kijevi és moszkvai csodatévő főpapok: Péter, Alekszij, Jóna, Makarij és Fülöp.

30 Vö. Bozsicskovics 1773. április 30-án kelt levelét a királyi kancelláriának, in LACKO, *Synodus*, 216–218.

31 Bacsinszky, kitarva elődje, Bradács érvelése mellett, hivatkozik egy 1731-ben, Varsóban tartott ülésre, amelyen a jelenlévők a Kijevi Metropólia liturgikus könyveiről tárgyaltak. Feltehetően erre az eseményre s annak következményeire gondol Bradács, amikor azt állítja, hogy a „lengyel rutének” saját zsinatuk határozatait figyelmen kívül hagyják.

32 „Contra praeaudatos Sanctos, quos utique a Ruthenis coli semper notissimum erat, nullum seu Concilium Oecumenicum, sive Synodus Provincialis, sive Sedes Apostolica Romana quidpiam unquam obmovit, aut decrevit, adeo, ut mirandum sit, quod Rutheni Polonici in ea, quae non sua, sed Summi Ecclesiae Capitis facultatis ac potentiae sunt, sese tam audacter ingerendo, Sanctos aliquos pro nutu suo canonizent, alios autem degradent pro lubitu, nihil pensi habentes etiam suam Zamoscenam Anno 1720 sub praesidio Nuncii Apostolici celebratam Synodum, quae si de hisce Sanctis in ipsis officaturae libri eorum contentis dubi-

Miután az egyházmegye az 1771-es alapítással önállóvá vált és fölszabadult Eger alól, akkor a püspökök már alig foglalkoztak a Zamoscsi zsinat határozataival. Pontosabban akkor hivatkoztak azokra, amikor érdekükben állt. Láttuk például, hogy Bacsinszky a Bécsi értekezleten, amikor a házassági eskünek a szertartásba való beillesztése mellett érvelt, akkor apelált a zsinat tekintélyére. Később is akadt elvétve ilyen hivatkozás. Popovics Bazil 1847-ben figyelmezteti a papságot, hogy tartsa meg ünnepnapként Húsvét harmadik napját is, amint ezt a zamoscsi zsinat előírja.³³ Csakhogy a zsinat ünnepi listáján nem szerepel húsvét harmadik napja. Ez is jele annak, hogy a zsinati kánonokat nem csak, hogy nem tekintették normatívnak a Munkácsi Egyházmegyében, de még csak nem is ismerték jól.

Említésre érdemes, hogy Papp György neves kánonjogász áttekintette a Hajdúdorogi Egyházmegye és anyaegyházmegyéje jogforrásait,³⁴ és a kezdetektől egészen 1942-ig csupán egyetlen egy határozatot talált, amely hivatkozik Zamoscs tekintélyére, továbbá egy másikat, de ez csupán említi a zsinatot.

4. Záró gondolatok

Mindent összevetve megállapíthatjuk, hogy a Zamoscsi zsinat a történeti Munkácsi Egyházmegyében egyetlen alkalommal, az 1726-os úgynevezett egri konzisztóriumon érezte közvetlenül hatását. Ez alkalommal „pro experimento” elfogadták a zsinat bizonyos kánonjait, amelyet a klérus több ülésén később jóváhagytak. A forrásokból egyáltalán nem derül ki, hogy csak az Egerben elfogadott néhány pontra vonatkozott-e a zsinat határozatainak elfogadása, vagy annak egész törvényhozásra. Bárhogy is legyen, a későbbiekben sem püspöki tekintély, sem a Szentszék meg nem erősítette a kánonok elfogadását, sőt, Róma több ízben is kifejezte, hogy a zsinat a Magyar Királyság és később a kárpátaljai egyházmegyékre nem érvényes.

Hogy végső soron milyen indíttatás vezette az egri konzisztórium résztvevőit, az nem egészen világos. A Zamoscsi zsinat célja egyrészt a Rómá-

um habuisset, expungendos utique constituisset”, Bradács János 1771. szeptember 24-én kelt promemoriája az apostoli nunciushoz, in LACKO, *Synodus*, 134.

33 Vö. Miskolci Egyházmegye Levéltára, *GKPL* III-2-b, 1847. március 5-ei körlevél, a sárospataki parókia protokollkönyvéből.

34 Vö. PAPP GYÖRGY, *A magyar görögkatolikus egyház partikuláris jogforrásai*, Budapest 1942.

hoz való hűség kifejezése, másrészt a már fennálló gyakorlatok egységesítése volt. A Kijevi Metropólia egyes területein ekkor már igencsak jelentős, latinizáló túlkapások ütötték föl a fejüket, tehát a zsinatnak bizonyos értelemben fékező ereje is volt. Az egri konzisztórium célja másban állt. Itt a munkácsi püspökök és a klérus Egernek való alávetettségét kellett biztosítani és ennek világos jelét is adni. Talán ezzel magyarázható, hogy az olyan látványos elemek átvételéhez, mint a *Corpus Domini* vagy a szentségi körmenetek, nem is ragaszkodtak, még csak nem is említik.

A munkácsi püspökök, Bizánczy György és Olsavszky Emmánuel ambivalens magatartása azzal is magyarázható, hogy némi védelmet reméltek Kijevtől Eger ellenében. Nem vették észre, hogy éppen a latin püspök hatalmaskodása elől egy olyan Egyházhoz menekülnek, amelyben akkor a latinizációs tendenciák a csúcson voltak.

Az is elképzelhető, hogy a jogi úr miatt, amely a Munkácsi Egyházmegyét ekkor jellemezte, bármilyen törvényhozást segítségnek tekintettek. Hasonló helyzet állt elő 1916-ban is, amikor a munkácsi, eperjesi és hajdúdorogi püspök közösen kérte a Szentszéktől, hogy terjessze ki egyházmegyéikre a hamarosan megjelenő törvénykönyv, a *Codex Iuris Canonici* hatályát, hisz már úgymint régóta a latin egyház jogszokásaival éltek.

Bárhogy is legyen, hatás és hatály között nagy különbség van, és erre egyháztörténelmünk egyik remek példája a Zamoscsi zsinat recepciója a történeti Munkácsi Egyházmegyében.

FÖLDVÁRI Katalin

MTA-SZAGKHF Lendület Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport

Az ún. „Gottesraub von St. Stephan” – Az eredeti pócsi kegykép kirablása 1903-ban*

TARTALOM: 1. Bevezető; 2. Az ikonnak tett felajánlásokról röviden; 3. A kegykép ékszereinek elrablása; 4. Befejezés.

KATALIN FÖLDVÁRI: Gottesraub von St. Stephan – The Robbery of the Original Miraculous Icon of Máriapócs in 1903

The original icon of Máriapócs transported to Vienna in 1697 played an important role in the Marian cult of the Hapsburgs: Following the battle at Senta (Zenta) on 11 September in 1697, the successful outcome of which was attributed to the intercession of the Theotokos of Pócs, the image became the palladium of the Hapsburg Empire. Exceptional reverence for the icon was manifest in a number of ways: Not only the liturgical veneration consisting of varied devotions and a repertory of special songs accompanied by an orchestra maintained specifically for this purpose but also a multitude of donations offered in its honour made the devotional image stand out from the other Marian depictions of the Stephandom. However, the small-size gifts hanging from the miraculous icon were stolen on the night from 18 to 19 March 1903, and, afterwards, it would no longer be adorned with valuable items. The present paper describes this crime in detail, based on press reports, correcting the information published in Austrian literature.

I. Bevezető

A csodás könnyezésről híressé vált eredeti pócsi Istenszülő-ikon 1697 júliusában került Bécsbe, ahol a nép kérésére előbb a város összes templomában bemutatták, majd ünnepélyes körmenetben a Stephansdomba vitték, és december 1-jén a főoltáron helyezték el.¹ A kegykép kiemelkedő szerepet töltött

* A tanulmány az MTA-SZAGKHF Lendület Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport támogatásával készült.

1 A körmenet leírását lásd *Heylsamer Gnaden-Brunn In den Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch In St. Stephans Dom-Kirchen zu Wienn. Das ist Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlich auß denen Augen abgegossene Zäher zu Pötsch in Ungarn, Ankunfft desselben nacher Wienn, prächtige Einhollung, und beständige Verehrung allda. Wie auch bey selben reichlich erhaltene Gnaden durch die ersten drey Jahr zu Trost*

be a Habsburgok Mária-tiszteletében, és az 1697. szeptember 11-i zentai győzelemnek köszönhetően a 18. század végén az egész birodalom Palladiuma lett.² A bécsiek által „Ungarische Madonna” és „Unsere Liebe Frau von Wien” megnevezéssel illetett kegyikon 1948 óta az Énekesek kapuja mellett lévő 16. századi márványbaldachin alatt látható, és napjainkban is a székesegyház legtiszteltebb Mária-ikonja.³

A kegyképet nemcsak a számára fenntartott zenekarral kísért sokszínű ájtatosságból⁴ és saját énekrepertoárból álló liturgikus tisztelet⁵ emelte ki a Stephansdom Mária-ábrázolásai közül, hanem a tiszteletére felajánlott adományok sokasága is. A kegyképre függesztett kisebb ajándékokat 1903. március 18-a éjjelén azonban elrabolták, és az ikont ezt követően már nem díszítették ékszerekkel és drágakövekkel. Jelen tanulmány ezt a dóm addigi történetének legnagyobb rablásaként számon tartott bűncselekményt mutatja be a korabeli sajtóban megjelent tudósítások alapján, pontosítva az esettel kapcsolatban az osztrák szakirodalomban megjelent közléseket.

2. Az ikonnak tett felajánlásokról röviden⁶

A kegyképet már Pócson az első könnyezéstől kezdve ajándékokkal díszítették,⁷ és ez a gyakorlat Bécsben is folytatódott. Az első felajánlásokat

Marianischer Herzen zusammen getragen und auf Befehl hoher Obrigkeit in dieses Wercklein verfasst, Wienn, gedruckt und zu finden bey Andreas Heyinger Universität Buchdrucker 1703. 28–46.

2 Vö. KATALIN FÖLDEVÁRI, „»Aller Sieg in Ungarn kommt durch Mariam«. Die Ikone »Maria Pocs« im Marienkult der Habsburger”, in *Folia Athanasiana* 17 (2015) 93–116.

3 Vö. REINHARD GRUBER, *Der Wiener Stephansdom. Porträt eines Wahrzeichens*, Innsbruck – Wien 2011, 127–128.; Uő., „»Die beliebteste Wienerin« St. Stephan – ein Marien-dom”, in *Pfarrblatt* 1 (2013) 40–41.

4 Vö. THOMAS HOCHRADNER – GÉZA MICHAEL VÖRÖSMARTY, „Zur Musikpflege am Altar Mária Pócs (Maria Pötsch) in St. Stephan in Wien”, in *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 1–3 (2000) 133–177.

5 Vö. FÖLDEVÁRI KATALIN, „Az eredeti pócsi ikon liturgikus tisztelete Bécsben a 18. században”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *„Homo liturgicus”. A XX. liturgikus szimpozion előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, Nyíregyháza 2017, 407–423.

6 A témáról részletesen lásd FÖLDEVÁRI KATALIN, „Az eredeti máriapócsi könnyező ikon fogadalmi tárgyai”, in GÉR ANDRÁS – JENEI PÉTER – ZILA GÁBOR (szerk.), „Hiszek, hogy megérszem!”, in *Konferenciakötet: Doktoranduszok Országos Szövetsége Hittudományi Osztály, Fiatal Kutatók és Doktoranduszok IV. Nemzetközi Teológuskonferenciája*, Budapest 2015, 309–317.

7 Vö. JANKA GYÖRGY, „A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára, 1996. november 4–6.*, Nyíregyháza 1996, 131–149.

I. Lipót császár felesége, Eleonóra császárné tette, aki 1697. december 1-jén, az ikon dómban történő elhelyezése alkalmából megajándékozta a képet az ún. Rosa Mystica-kerettel. Az ovális, aranyozott sárgaréz keretet inda- és levélmotívumok díszítik, melyek között 37 aranyozott és 18 ezüstözött fémrózsa látható. Ez a dekoráció egy ezüstözött fa kerettartóra van felerősítve, melynek sarkait aranyozott fémsugarak töltik ki, a virágkeretet pedig egy rézből készült tábla koronázza, amelyen a „Rosa Mystica” felirat olvasható. A tábla két oldalán egy-egy aranyozott bronzsas látható, melyek a Habsburg-birodalmat szimbolizálják, a keretet legfelül egy drágakövekkel díszített korona zárja.⁸ Rudolf Bachleitner szerint a kép elhelyezésének ez az újszerű módja, melynek során az ezüstkeret és a nagy sugárkoszorú egyseget alkot az oltárasztallal és a főoltár tabernákulumával, később számos templomban példaértékűvé vált.⁹ A Rosa Mystica-keret 1776-ig díszítette a kegyképet, ekkor a helyére a Franz Mack udvari ékszerész (1730–1807)¹⁰ által készített, drágakövekkel kirakott keret került.¹¹ A császárné a kegykép tiszteletére egy nagy, részletesen kidolgozott ikonográfiai programmal ellátott díszes ünnepi ruhát is adományozott, amelyen többek között a máriapócsi ikon ábrázolása is látható.¹² Joseph Ogesser említi továbbá, hogy az uralkodó felesége mindezek mellett egy drágakövekből készült rózsával¹³ és két koronával díszítette a kegyképet.¹⁴

Az uralkodónő példáját később számtalan magas rangú személy követte, a pócsi ikont bemutató munkákban mindig első helyen szerepel az értékes, ezüsből készült adományok bemutatása. Ide sorolható a Perezeni grófnő által adományozott, gyöngyökkel kirakott korona, valamint Juliana von Oppersdorff grófnő ajándéka, egy monstrancia, amelyen a pócsi könnyező Szűz látható.¹⁵ A grófi Traun család pedig a kegykép zománcképével

8 ANNEMARIE FENZL – JOHANN WEISSENSTEINER – ANTON M. GUBER, *850 Jahre St. Stephan, Symbol und Mitte in Wien*. 226. *Sonderausstellung Historische Museum der Stadt Wien Dom- und Metropolitankapitel Wien 24. April bis 31. August 1997. St. Stephan Historisches Museum der Stadt Wien*, Wien 1997, 238.

9 RUDOLF BACHLEITNER, „Das Bild der ungarischen Madonna im Stephansdom zu Wien”, in *Wiener Geschichtsblätter* 16 (1961) 355.

10 FELIX CZEIKE, *Historisches Lexikon Wien: in 5 Bänden*, Wien 1995, Bd. 4., 123–124.

11 FENZL – WEISSENSTEINER – GUBER, *850 Jahre St. Stephan*, 235.

12 *Uo.*, 235–236.

13 A rózsaszimbólum a kis Jézus ábrázolásának azon típusára vezethető vissza, amelyen a gyermek egy piros virágot tart a kezében. FENZL – WEISSENSTEINER – GUBER, *850 Jahre St. Stephan*, 235.

14 JOSEPH OGESSER, *Beschreibung der Metropolitankirche zu St. Stephan in Wien*, Wien 1779, 301.

15 CHRISTOPH ZENNEGG, *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn In dem Wunderthätigen Bild*

díszített monstranciát ajánlott fel, amit a dóm kincstárában őriztek meg.¹⁶ Csáky Imre gróf, aki a kegyképet az uralkodó parancsára Bécsbe vitte, egy aranyból készült fejet és egy díszes ornátust ajándékozott a dómnak a pócsi Mária tiszteletére.¹⁷ I. József császár (1705–1711) egy ezüsből készült lámpát ajánlott fel az ikonnak,¹⁸ míg Philipp Friedrich von Breuner gróf egy ezüstkeresztet és hat nagy gyertyatartót adott a pócsi Szűzanya iránti hódolatának kifejezésére.¹⁹ Az ezüstadományokból 1729-ben egy oltár és egy antependium²⁰ készült, amely azonban a dómban 1945-ben bekövetkezett tűzvész során a lángok martalékvá vált.²¹ A neves személyek mellett Bécs városának tanácsa is tett alapítványokat a csodatevő pócsi kegykép tiszteletére: 1747-ben egy 7.251 gulden értékű nagy ezüstcsillár, majd hat ezüst gyertyatartó készült 1.988 gulden értékben.²² Míg a nagyobb, értékes ajándékokat a dóm kincstárában őrizték, a kisebb adományok, gyöngyök, drágakövek és különböző ékszerek magára a kegyképre voltak felfüggesztve. Georg Kolb szerint a pócsi kegykép még 1899-ben is gyöngyökkel és drágakövekkel volt feldíszítve.²³

A csodás imameghallgatások történeteit megőrző források megörökítették azt gyakorlatot, miszerint az ékszerek mellett elhelyeztek a kegyképen ezüsből vagy viaszból készült figurákat formázó offereket,²⁴ de a hátatáblák adományozása is igen kedvelt volt.²⁵ Manfred Brauneck leírása

der weinenden Mutter Gottes von Pötsch, welches In Original in der Wienerischen Metropolitan-Kirchen verehret wird. Das ist: Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlicher Weis aus denen Augen abgeflossen Zäber zu Pötsch in Ungarn. Ankunft desselben nach Wienn, Einholung und beständige Verehrung allda; wie auch bey selben bis in Jahr 1739. erhaltene Gnaden. Mit Genehmigung hoher Geistl Obrigkeit Wienn, gedruckt bey Joh. Ignafß Heyinger, Univ. Buchdr., Wien 1739, 29.

16 BACHLEITNER, *Das Bild der ungarischen Madonna*, 355.

17 CSER-PALKOVITS ISTVÁN, *A bécsi Szent István-dóm és magyar emlékei*, Bécs 1984, 60.

18 OGESSER, *Beschreibung*, 301.

19 JOSEPH SALOMON – J. P. KALTENBAECK, „Austria oder Oesterreichischer Universal-Kalender für das gemeine Jahr 1846”, VII. Jhrg., Wien 1845, 116.

20 Az oltár elő- és oldalfalainak díszítése.

21 BACHLEITNER, *Das Bild der ungarischen Madonna*, 355.

22 LUDWIG DONIN, *Die Marianische Austria oder das durch die gnadenreiche Jungfrau Maria verherlichte Oesterreich von Ludwig Donin*, Wien 1884, 14.

23 GEORG KOLB, *Marianisches Niederösterreich, Denkwürdigkeiten der Marienverehrung im Lande unter der Enns. Vervollständigt und mit 33 Bildern illustriert, im Vereine mit mehreren hochwürdigen Freunden*, Wien 1899, 4.

24 *Heylsamer Gnaden-Brunn*, 57–279.; ZENNEGG, *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn*, 39–114.

25 THOMAS ERTL, *Austria Mariana seu Gratosarum Virgineae Dei-Parentis Iconum per Austriam [...] Viennae*, Wien 1735, 17.

szerint 1700-ban olyan sok hátatábla volt a dómban, hogy a falak egészen a mennyezetig voltak „kitapétázva” velük.²⁶ 1705-ben a máriapócsi ikon fogadalmi tárgyai, melyek a falon voltak elhelyezve, már egészen a templom mennyezetéig értek. Friedrich Tilmez 1722-ből „megszámlálhatatlanul sok offert és hátatáblát” említ, amelyek mindenütt fel voltak erősítve a falra.²⁷ Gustav Gugitz beszámol egy Katharina Fischer nevű nő hátatáblájáról, ami 1773-ban került a dómba, de még 1873-ban is a kincstárban őrizték.²⁸

3. A kegykép ékszereinek elrablása

A kegyképet díszítő drágakövek és ékszerek egy része a 20. század elején, a dóm történetének addigi legnagyobb rablása során eltűnt: 1903. március 18-áról 19-ére virradó éjszaka egy ismeretlen tettes betört a dómba, és ellopta a kegyképen lévő ékszereket az ikon aranyból készült koronáival együtt. Az esetről a szakirodalom csak kevés helyen emlékezik meg egy-egy mondattal. „1903 március 19-re virradó éjszaka ellopták a kép összes ékszerét és az arany koronákat. Akkoriban még nem találták meg a tettest”²⁹ – írja Rudolf Bachleitner. „1903 március 19-re virradó éjszaka történt az ún. „Stephansdom kirablása”: ellopták a kép összes ékszerét és az aranyból készült koronákat, 20.000 aranykorona értékben”³⁰ – olvasható Reinhard Gruber könyvében. A kegyképet valóban kirabolták az említett időpontban, a forrásokat vizsgálva azonban megállapítható, hogy egyrészt nem az összes fogadalmi adományt vitte el a tettes, másrészt pedig még ugyanabban az évben, néhány hónappal később a rablót is elfogta a rendőrség.

A lopásról már másnap, március 19-én rövid cikkben számolt be a *Wiener Zeitung* című bécsi lap mellékleteként megjelenő *Wiener Abendpost* „Nagy templomi rablás” címmel, illetve a szintén Bécsben kiadott *Das Vaterland* című napilap is hírül adta az esetet egy már hosszabb írásban.

26 MANFRED BRAUNECK, *Religiöse Volkskunst. Votivgaben, Andachtsbilder, Hinterglas, Rosenkranz, Amulette*, Köln 1978, 88.

27 FRIEDRICH TILMEZ, *Ausserlesen Denkwürdigkeiten von der... St. Stephans Dom Kirche und Thürmen zu Wienn*, Wien 1722, 275.; vö. IGNATIUS CHOLER, *Memorabilia de templo ac turri ad S. Stephanum Viennae Austriae [...] Typis Andreae Heyinger*, Wien 1721, 125.

28 GUSTAV GUGITZ, *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch: ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde in fünf Bänden*, Wien 1955, Bd. I., 42.

29 BACHLEITNER, *Das Bild der ungarischen Madonna*, 356.

30 GRUBER, *Der Wiener Stephansdom*, 129.

Március 20-án újabb, sokkal részletesebb tudósítások tájékoztatták az olvasókat a kegykép kirablásáról a *Neues Wiener Tagblatt*, a *Neues Wiener Journal* és a *Reichspost* című bécsi újságok hasábjain, de beszámolt a rablásról az Olmützben kiadott *Mährisches Tagblatt* is. Bár a Stephansdomban már korábban is történt betörés, a lapokban a nagy ékszerrablásként emlegetett eset volt az addigi legnagyobb értékű lopás, hiszen az eltulajdonított ékszerek és drágakövek felbecsülhetetlen eszmei értékkel bírtak, valódi értékük pedig 20.000 koronára volt becsülhető.³¹ Mivel esténként a dóm minden termét hat templomszolga nézte át, ami március 18-án is megtörtént, a rablónak este kellett besurrannia és az épület átvizsgálása idején elrejtőznie, miután a dómban sehol sem találtak betörésre utaló nyomokat. Nemcsak az épületet zárták be éjszakára, hanem magát a kegyképet is elzárták: a leírások szerint az ikon kerete fölött jobbra és balra „oldalsó könyvtok” volt felszerelve, ebbe pedig egy vaslemezt lehetett behelyezni, ami teljesen elzárta az ikont. A lemez leeresztése után ezt még lakatokkal erősítették meg, így védve a kegyképet a rajta lévő kincsekkel együtt.³² A dómban elrejtőző tettesnek előbb fel kellett másznia valahogy a kegyképhez, amihez a főoltár mellé állított, a templom kandelábereinek meggyújtásához szükséges létrát használta (és ezt később vissza is tette a helyére), amiből a híradások szerzői arra következtetnek, hogy az illető jó helyismerettel rendelkezett.³³ A létra 25 fokából a 21. letört, valószínűleg nem bírta el a betörő súlyát. A tettes előbb a főoltárra mászott fel, majd onnan tovább a tabernákulumra, azért, hogy elérje az ikont. Az elkövető a kép tokjának jobb oldali zárját egyes híradások szerint tolvajkulccsal nyitotta ki, ám a másik oldalon ez már nem sikerült. Más források azonban úgy vélik, hogy a megszokott szerszámok mellett egy fadarabot is magával vitt, és ezzel feszítette fel a képet elzáró vaslemezt a jobb oldalon, majd kézzel benyúlva minden olyan értéket összeszedett, amit csak elérte.³⁴ Az

31 Egyes leírások szerint a tárgyak értéke 50.000 korona, csak a későbbi becslések tették 20.000 koronára az összeget. Vö. *Wiener Abendpost. Beilage zur Wiener Zeitung*, Nr. 64. 19. März 1903, 5.

32 „Großer Diebstahl in der Stephanskirche”, in *Das Vaterland. Zeitung für die österreichische Monarchie*, XXXXIII. Jhrg. Nr. 77. 19. März 1903. 3.; „Großer Juwelendiebstahl in der Stephanskirche. Der Schmuck des Gnadenbildes »Maria Pötsch«.” (Original-Bericht des »Neuen Wiener Journal«), in *Neues Wiener Journal. Unparteiisches Tagblatt*, 11. Jhrg. Nr. 3375. 20. März 1903. 3.

33 „Großer Juwelendiebstahl”, in *Neues Wiener Journal*, 3.

34 „Großer Diebstahl”, in *Das Vaterland*, 3.; „Großer Diebstahl in der Stephanskirche”, *Reichspost. Unabhängiges Tagblatt für das christliche Volk Österreich-Ungarns*, X. Jhrg. Nr. 65. 20.

ikont a vaslemez alatt egy vastag üveglap is védte, amit az elkövető a kezével tört be, megsebesítve magát, amire a fehér oltárterítőn lévő 10-12 nagy vércsepp utalt.³⁵ A *Mährisches Tagblatt* szerint a későbbi nyomozás során a rendőrség arra hívta fel a figyelmet, hogy a rablónak nemcsak a kezén, hanem az arcán, az orrán és a száján is sebek lehetnek, amely sérülések a létra fokának eltörésekor, illetve az üveglap összetörése során keletkezhetnek.³⁶ Feltűnő volt továbbá, hogy bár sok üvegdarabot megtaláltak a létra körül, számos másik hiányzott.³⁷

Az eredeti pócsi kegyképet minden cikk Eleonóra császárné fogadalmi adományaként említi, a *Neues Wiener Journal* azonban azt írja az ikonról, hogy „annak a híres képnek a másolata, amely a szent pócsi Máriát ábrázolja”.³⁸ A képre a leírások szerint szegekkel rögzítették a hívők adományait.³⁹ Az ikonról eltulajdonított értékek listáját két újság, a *Neues Wiener Journal* és a *Neues Wiener Tagblatt* közli 29 tételre osztva, részletes leírással és a becsült értékükkel együtt:

- „1. Egy nagy töredék smaragddal, 8 nagy és 8 kicsi gyémánttal, 1 száz topázzal, 3 kicsi és egy nagy ametiszttel, 2 rózsá gránát félgömbökkel, 10 rombuszsal, 2 ovális topázzal, 24 gránáttal, 2 sárga topáz 2-2 gránáttal, briliánszal, rombuszsal, lombbal és virágokkal formázva, továbbá 18 darab gránát, 3.800 korona értékben;
2. 2 hosszabb fülbevaló 6 nagy rombuszsal és sok kicsi rombuszsal foglalva, 1.400 korona értékben;
3. Egy négyszög 1 nagy és 16 kicsi gránáttal, 4 nagy igazgyönggyel, 51 kövel és rombuszsal foglalva, 400 korona értékben;
4. Egy csokor egy ametiszttel, 6 nagy, 32 közepes és 30 török gyönggyel foglalva, 500 korona értékű;
5. Három kisebb csokor egy-egy ametiszttel és több török gyönggyel foglalva, 200 korona értékben;
6. Egy rozetta csokor egy ametiszttel, 8 nagy rombuszsal, 8 gránáttal, 16 nagy és 86 kicsi török gyönggyel foglalva, 800 korona értékű;

März 1903. 65.

35 „Großer Diebstahl”, in *Das Vaterland*, 3.

36 „Ueber den Juwelendiebstahl in der Wiener Stefanskirche”, in *Mährisches Tagblatt*, 24. Jhrg. Nr. 65. 20. März 1903. 6.

37 „Der Juwelendiebstahl in der Stephanskirche”, in *Neues Wiener Tagblatt. Demokratisches Organ*, 37. Jhrg. Nr. 78. 20. März 1903. 7.

38 „Großer Juwelendiebstahl”, in *Neues Wiener Journal*, 3.

39 Ezt az 1961-ben készített röntgenfelvételek is megerősítették. JOSEF ZYKAN, „Maria Pötsch”, in *Der Dom. Mitteilungsblatt des Wiener Domerhaltungsvereins* 1 (1971) 5.

7. Egy csokor összeállítva egy nagy gyémántból, 9 gránátból, 1 topázból, 10 rubinból, 1 kicsi virág 21 rombuszal, 6 gránáttal és 20 smaragddal foglalva, 600 korona értékű;
8. Egy arany amulett hajjal és 35 briliánssal, egy kis csokorral és kicsi briliánsokkal, 600 korona értékben;
9. Két fülbevaló 4 nagy, 38 közepes és több kicsi briliánssal foglalva, 1.600 korona értékben;
10. Egy girland egy ovális briliánsból álló cseppel, egy cseppel 10 kicsi briliánssal, egy szalaggal 3 közepesen nagy és 12 kicsi briliánssal, 1.000 korona értékben;
11. Egy kereszt 44 briliánssal foglalva, 800 korona értékű;
12. Egy nagy nyaklánc három nagy briliánssal, három nagy rombuszal, 26 közepesen nagy, 18 kicsi rombuszal, 34 középnagy gyönggyel foglalva és egy kicsi nyakék egy nagy rombuszal, egy nagy kővel, 26 kicsi rombuszal, 11 nagy és 4 kicsi gyönggyel foglalva, 1.700 korona értékű;
13. Egy aranyozott ezüst korona egy nagy gyémánttal, 2 nagy rombuszal, 3 nagy gránáttal és egy ametiszttel, 80 nagy gyönggyel foglalva és egy kisebb aranyozott ezüst korona 2 nagy rombuszal és egy ametiszttel, 2 rubinnal, kicsi rombuszokkal és 45 nagy gyönggyel foglalva, 1.300 korona értékű;
14. Két aranyozott ezüst dicsfény 60 nagy török gyönggyel, 800 korona értékű;
15. Nagyon sok nagy és kisebb gyöngy, 600 korona értékű;
16. Hat füzér egy arany kapoccsal és kilenc briliánssal, 700 korona értékben;
17. Egy arany karikagyűrű, 4 korona értékben;
18. Három rövid füzér nagy gyöngyökből, 300 korona értékű;
19. Egy pajzsdarab gyöngyökből, 300 korona értékű;
20. Két csokor egy-egy ametiszttel, 19 nagy, több közepes és sok kisebb gyöngy, illetve hat nagy, több közepes és kicsi gyöngy, 80 korona értékben;
21. Egy nyolcszögletű kereszt két-két briliánssal és egy opállal, 240 korona értékű;
22. Öt füzér 332 igazi nagy gyönggyel, 2.000 korona értékben;
23. Egy briliánsokból álló kereszt 20 briliánssal és három füzér kicsi gyöngyökből, 1.100 korona értékben;
24. Egy III igazgyöngyből álló füzér gyöngyből készült csillaggal, 180 korona;
25. Egy 69 igazi nagy gyöngyből álló gyöngysor arany zárral és egy rombuszal, 200 korona értékben;
26. Egy pár fülbevaló briliánsokkal, arany foglalásban, 300 korona értékű;

27. Egy pár arany fülbevaló öt gömbbel, 9 korona értékben;
28. Egy arany óralánc, 50 korona értékben;
29. Egy hosszúkás arany brass azzúrral foglalt briliánsokkal és rombuszokkal, 170 korona értékben.⁴⁰

Amint látható, a különböző drágakövek, gyöngyök és ékszerek mellett a tettes elvitte a két, gyöngyökkel díszített, 800 korona értékű aranyozott ezüst dicsfényt, valamint egy nagyobb és egy kisebb aranyozott ezüstről készült koronát, amelyek a kegyképen lévő Szűzanya és gyermek Jézus alakjának fejét díszítették. A híradások a lista végén kiemelik, hogy ezen értékek közül sok antik darab volt.

A dóm kapuit a rablás estéjén kilenc órakor zárták be, és másnap reggel hat óra előtt nyitották ki, mivel már hat órakor kezdődött az első mise. A templom hatalmas főkapuja ebben az időpontban még zárva volt, a betörőnek így az oldalkapuk egyikét kellett menekülésre használnia, mégpedig abban az időintervallumban, amíg a templombelső nem volt megvilágítva.⁴¹ Egy templomszolga fedezte fel a betörést, amikor röviddel a mise előtt a kirabolt kegykép közelében világosságot gyújtott. A betörő valószínűleg kapkodva dolgozott, mert letörte az ikon két oldalán lévő angyalfigurák fejét, ezeket később az oltár alatt találták meg.⁴² A zár, ami a gazdagon díszített kegykép tartóját csukta, valamint a vaslemez jobb oldalon fel voltak feszítve és kissé kifelé hajlítva úgy, hogy egy annyira vékony rés keletkezett, amelyen keresztül csak igen nagy erőfeszítéssel lehetett kézzel benyúlni a tartó belsejébe. A felfeszített zár oldalán a kegyképre függesztett drágakövek és ékszerek eltűntek, az ikon bal oldalán található tárgyakat az elkövető már nem tudta elérni. „Azokat, amelyeket a tolvaj el tudott érní, magával vitte, de az alakot az arcáig fedő ékszerekből sok megmaradt, úgy, hogy a kár az egyház által készített összeírás szerint csak mindössze 20.000 koronát tesz ki. A tettes tolvajkulccsal nyitotta ki a zárat, majd, hogy köny-

40 „Großer Juwelendiebstahl”, in *Neues Wiener Journal*, 3.; „Der Juwelendiebstahl”, in *Neues Wiener Tagblatt*, 7.

41 „Großer Juwelendiebstahl”, in *Neues Wiener Journal*, 3.

42 Ezzel kapcsolatban eltérő tudósítások láttak napvilágot: „Az angyalfejek, amelyeket a betörő a heves munka közben a főoltártól balra és jobbra lévő figurákról letört, eddig még nem kerültek elő” – írja a *Mährisches Tagblatt* 6., („Ueber den Juwelendiebstahl”); „Az angyalfejeket, amelyeket a tettes a heves munka során a főoltártól balra és jobbra lévő figurákról letört, még nem találták meg, azok is hiányoznak” – számol be a *Neues Wiener Tagblatt* 7., („Der Juwelendiebstahl”); „A két angyalfiguráról, amelyek az oltártól balra és jobbra voltak elhelyezve, letörte a fejeket. Ma reggel ezeket az oltár két oldalán találták meg” – olvasható a *Reichspost* híradásában, („Großer Diebstahl in der Stephanskirche”, in *Reichspost*. 20. März 1903. 65.)

nyebb dolga legyen, megpróbálta a bal oldali zárat kinyitni, de ez a terv nem sikerült. A képet fedő üvegtábla nem tört teljesen darabokra, a jobb felső sarka még a keretben van”.⁴³ A betörő tehát nem vitte el az ikonon elhelyezett összes fogadalmi adományt.

A bűntény hírének elterjedését követően, március 19-én délután nagyon sok kíváncsiskodó kereste fel a kegyképet azért, hogy szemügyre vegye a kirabolt oltárképet. A rácsot, amely a templomnak ezt a részét elzárta, csak délután négy órakor nyitották ki, az emberek kíváncsisága, főleg az asszonyoké, azonban csillapíthatatlan maradt.⁴⁴

A tudósítások szerint a belvárosi rendőrséget március 19-én reggel 7 órakor értesítették az esetről, és azonnal megkezdődött az átfogó vizsgálat. A *Neues Wiener Journal* arról írt, hogy egy, a dómban dolgozó személy március 19-én reggel egy fiatal, szőke férfit látott sietősen kilépni az épületből. A férfi viselkedése feltűnést keltett, mivel nagyon elővigyázatos volt, többször körül is tekintett maga körül.⁴⁵ A rendőrség ebbe az irányba indult el, de a *Das Vaterland* helyi híreinek szerzője már a betörést követő napon felvetette egy konkrét gyanúsított nevét: „Ahogy minden nagyobb templomi lopásnál, ennél is mindenki akaratlanul a hírhedt templomi betörőre, Franz Werdaura gondol, aki folyamatosan a bolondok háza és a fogház között ingázik, és már oly sokszor megszökött mint tettes. Legutolsó jelentősebb betörését 1893. február 27-én a Maria am Gestade templomban követte el”.⁴⁶ Ez azonban a későbbiekben rossz iránynak mutatkozott: „A rendőrség megkezdte az átfogó nyomozást ebben a szenzációs bűnügyben, eddig az arcátlan rabló kilétére vezető legcsekélyebb nyom nélkül. A feltételezés, mely szerint itt is a hírhedt templomi betörő, Franz Werdaur keze van a dologban, tévedésnek bizonyult. Az oly gyakran bolondok házában elzárt és ugyanolyan gyakorisággal megszökött, többféle módon megbüntetett betörő ugyanis jelenleg többéves börtönbüntetését tölti Görzben, amelyet egy templomi betörés miatt szabtak ki rá, mivel ismét beszámíthatónak nyilvánították” – olvasható a *Neues Wiener Journalban* 1903. március 20-án.⁴⁷

A nyomozás 1903 júniusában zárult le végül: az *Illustriertes Wiener Extrablatt* című bécsi napilap június 11-i számában adott hírt arról, hogy a

43 „Großer Juwelendiebstahl”, in *Neues Wiener Journal*, 3.

44 *Uo.*

45 *Uo.* 2.

46 „Großer Diebstahl”, in *Das Vaterland*, 3.

47 „Großer Juwelendiebstahl”, in *Neues Wiener Journal*, 2.

nagyváradi orsolyita kolostor kirablása során elfogtak egy Franz Dufek nevű betörőt, akit a rendőrség nemzetközi csalóként ismert. „Dufek beismerte, hogy ő követett el Bécsben több templomi rablást, köztük a Stephansdomban történt bűncselekményt is” – írja a lap.⁴⁸ A cikk szerzője ezt követően röviden összefoglalja a március 18-án történt esettel kapcsolatos fontosabb tudnivalókat, az eltulajdonított „igazgyöngysorok, gyöngyökkel körülvett zafírok és rubinok, valamint briliánsok és mindenféle ékszer” értékét azonban nem 20.000, hanem 50.000 koronára teszi. Az elloptott tárgyak részleteiről az újság nem közöl információkat.

4. Befejezés

Az 1903. március 18-án elkövetett nagy ékszerrablás után a kegyképet biztonsági okokból már csak a legnagyobb ünnepeken helyezték ki a dóm főoltárára, az egyházi év többi napján egy másolat előtt imádkozhattak a pócsi könnyező Szűzanya tisztelői.⁴⁹

„Hívők százai és ezrei zarándokolnak újra és újra ehhez a csodatevő képhez, hű, boldog és zaklatott szívek ajánlottak és ajánlanak fel még ma is virágokat, gyertyákat és más fogadalmi ajándékokat szeretetük kifejezésére. Akinek egyszer akár csak egy negyedóra is lehetősége volt megfigyelni ezt a bensőséges áhítatot, amely ott lejátsszódik, ahol a kegykép másolata az énekesek kórusa alatt nyilvános tiszteletre van kitéve, az valóban töltekezhet ebből”⁵⁰ – szól a kegykép kultuszának leírása 1903 márciusából, rávilágítva az ikon körül kialakult tisztelet nagyságára, amely napjainkig töretlen maradt.

48 „Der Kirchendieb von St. Stefan – verhaftet”, in *Illustriertes Wiener Extrablatt*, 32. Jhrg. Nr. 159. II. Juni 1903. 10.

49 IVÁN VON MÉHES, „Die wiederholten Tränenwunder von Mária-Pócs, Ungarn”, in *Das Zeichen Mariens* 6–7. 1990. 7555–7556.

50 Idézi HUBERT ZEINAR, *Wallfahrtsort Wien. Die Wiener Wallfahrtskirchen*, Wien 2003, 263.

**„...a nagy kultúrharca, elsősorban pedig vonultassuk fel,
erősítsük meg ostromágyúinkat a kath. sajtót...”¹**

A görögkatolikus sajtó 1945 előtt

TARTALOM: Bevezetés; 1. A katolikus sajtó helyzete; 2. Görögkatolikus sajtóviszonyok a kiegyezésig; 3. A kiegyezéstől Trianonig; 4. Ungvár nyomdászata; 5. Görögkatolikus lapok 1867 és 1920 között; 6. Központi Sajtóvállalat; 7. A görögkatolikus sajtóalap kezdetei; 8. A MAGOSZ Sajtóvállalata; 9. A húszas évek sajtópróbálkozásai; 10. A két világháború görögkatolikus lapjai; 11. A görögkatolikus lapok előállítása Trianon után; Összegzés.

ÉVA KÜHRNER: ‘... as for the great Culture Struggle – first and foremost – let us line up and strengthen our siege cannons, the Catholic press...’ – The Greek Catholic Press Prior to 1945

The periodical press is a relatively young bibliographical genre, but its significance is all the greater. Thanks to its recency, it swiftly informs about events and news, but it is also capable of shaping the audience’s views. Its influence on forming opinions was soon recognised by the authorities, and it would be used by those in power to accomplish their goals.

The Catholic Church also came to appreciate the potential in the press and sought to deploy it in the battle against destructive views. With a view to laying solid foundations for the Catholic press, various press organisations were created. The most important one of them was the Central Press Company established in 1918. However, this could not represent the interests of the Greek Catholics efficiently enough. Therefore, the leaders of the Greek Catholic Church set about creating a denominational press fund to produce publications and a printing press of their own. The execution of the plans was delayed by history and economic hardships, so a part of them could become reality only by the late 1920s.

Greek Catholics, however, were not left without periodicals in the meanwhile, either, as they had papers in Hungarian and Rusyn at their disposal from the mid-19th century. After the Treaty of Trianon, supplying the faithful with religious publications and replacing the printing infrastructure now found on the other side of the border posed great challenges. All of a sudden, intellectual centres of historical significance such as Uzhhorod (Ungvár) and Prešov (Eperjes) would become

1 DOLINAY PÉTER, „A gör. katholicizmus és a kat. sajtó”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (1913) 2–3.

'foreign' from the Hungarian vantage point. The Greek Catholic periodicals ceasing to exist in 1920 were mostly replaced by short-lived publications in Hungary until conditions for the publication of *Görögkatolikus Szemle* [Greek Catholic review], resting on solid foundations, were ripe.

The present paper offers insights into the century-long history of the Greek Catholic press.

Bevezetés

A kiegyezést követően olyan változások történtek hazánk társadalmában, amelyek pozitívan hatottak a sajtó fejlődésére. Kisebbségi módosításokkal újra életbe lépett az 1848-as sajtótörvény. A kötelező népoktatás az analfabetizmus csökkenését hozta magával. A növekvő számú polgárság körében divat lett az újságolvasás. 1867-től a nyomda szabad ipar lett. Ez és a nyomdatechnika fejlődése számos új üzem alapítását eredményezte. Mindez a lapok számának jelentős növekedését is maga után vont. Az 1870-es évektől beköszöntött a liberális sajtó aranykora. A sajtó a mindennapi politika támogató eszköze lett, és minden érdekcsoport vagy szervezet kapcsolatot keresett vele. Az Egyházban is, ahol évszázadokon át a szószék volt az elsődleges kommunikációs eszköz, felismerték óriási közvéleményt formáló erejét, és szerepe egyre növekedett.

1. A katolikus sajtó helyzete

Az első hazai teológiai folyóirat 1820-as megszületése után közel fél évszázadnak kellett eltelnie ahhoz, hogy a katolikus lapok jelentős fejlődéséről beszélhessünk. Az egyházi sajtótermékek száma a kiegyezés utáni 28-ról az 1880-as évekre 47-re nőtt, a századfordulóra ez a szám már 68, a háború előtti években 88, 1922-ben 114, tíz év múlva pedig 192.²

A Bach-korszakban (1849–1895) leginkább olyan felekezeti sajtótermékek jelentek meg, melyek a teológiai kérdéseken túl közgazdasági, iskolaügyi irodalmi stb. írásokat is közöltek. Ezek már nem kizárólag egyházi emberekhez kívántak szólni, hanem a művelt, tudományosan képzett közönséghez, sőt a kevésbé iskolázott néphez is. A hitbuzgalmi és tudományos teológiai kiadványok mellett új laptípusok születtek; hírlapok, maga-

2 KLESTENITZ TIBOR, *A katolikus sajtómozgalom Magyarországon 1806–1932.*, Budapest 2013, 352.

zinok, kulturális folyóiratok, majd a „nagy háború” után hadrendbe állt a hangzó sajtó, a rádió is.³

A katolikus sajtó egésze azonban nem tudta közönségét hatékonyan megszólítani, nem tudott versenyképes lenni az egyre erősödő liberális vagy akár politikailag és világnézetileg semleges sajtótermékekkel szemben. Ennek összetett okai voltak. Egyaránt ki kellett szolgálnia az egyházi és kormányzati érdekeket. Emellett úgy kellett színesnek – és nem szenzációéhesnek – lennie, hogy ne sértse a klérus ízlését, és úgy kellett szociális kérdésekkel foglalkoznia, hogy ne bántsa meg tőkés támogatóit. Emellett nem volt elég rugalmas, kevés profi újságírója volt, és korszerűtlen nyomdák álltak szolgálatában. Szűk olvasótábora miatt pedig sokuk gazdaságtalan és emiatt rövid életű volt.

A századforduló után az antiklerikalizmus térnyerése, a szociáldemokrácia erősödése sürgetővé tette a katolikus sajtó módszereinek korszerűsítését. Elengedhetetlenné vált a nagyobb fokú szervezettség és az anyagi alapok megteremtése. Már 1882-ben felmerült egy központi katolikus sajtótársulat létesítésének gondolata. 1896-ban megalakult a *Katolikus Írók és Hírlapírók Országos Pázmány Egyesülete*, 1907-ben a *Katolikus Sajtóegyesület*, 1911-ben a *Katolikus Sajtóegyesület Fővárosi Hölgybizottsága*, mely nagy szerepet vállalt a katolikus kiadványok népszerűsítésében és terjesztésében.

Olyan eszközöket is bevetettek, mint a sajtóvasárnapok, melyek keretében a szentmiséken „sajtóbeszédeket” tartottak, ahol méltatták a sajtó fontosságát, és feltárták a hitetlen és erkölcstelen sajtó társadalmi veszélyeit.⁴ Emellett a perselypénzeket a sajtóalapok növelésére kívánták fordítani, mint ahogy például az 1913. november 16-i sajtóvasárnapon összegyűlő összeg felét a Munkácsi Egyházmegye céljaira kívánták felhasználni.⁵

A rendszeresen tartott katolikus nagygyűléseken is sorra felmerült a lapkiadás kérdése. 1899-ben megalakult a Stephaneum Nyomda, mely 1944-ig a katolikus nyomdatermékek legfontosabb gyártója volt. Mellette számos kisebb egyházi nyomda is létesült, de ezeket többnyire szegényes géppark, korszerűtlen nyomdatechnika és az állandó gazdasági nehézségek jellemezték.

3 Az 1925 december 1-től sugárzó Magyar Rádió 1929. február 3-án adott első ízben miseközvetítést a budapesti görögkatolikus templomból. Bővebben: „Vígadjanak a mennyiek”, in *Görögkatolikus Lelkipásztor* 2 (1929) 50–52.

4 „Pártoljuk a sajtót!”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (1913) 4–5.

5 „Sajtóvasárnapot elrendelő főpásztori intézkedés”, in *Görög Katolikus Szemle* 35 (1913) 4.

A nyomdászat helyzetét jól érzékelteti Böhm Albert összegzése: 1904-ben a vidéken működő 580 officinának mindössze 9%-a (52 db) volt egyházi tulajdonú, melyek gyakran hírlapkiadói tevékenységet is folytattak. Az összes üzemnek pedig kevesebb mint felét, csak 282-t vezetett tanult, szakképzett nyomdász.⁶ A nyomdászat terén minőségi fejlődés csak 1922 után következhetett be, amikortól a szakma folytatását képesítéshez kötötték.⁷

2. Görögkatolikus sajtóviszonyok a kiegyezésig

A 19. század közepéig még kísérletet sem látunk a ruszin sajtó létrehozására. Ennek okai között szerepelt az anyagiak hiányán kívül a nagyfokú analfabetizmus, valamint az írástudók hiánya is.

A kiegyezés deklarálta az állam valamennyi polgárának egyenjogúságát, így rendezni kellett a kapcsolatot a *nemzetiségekkel* is,⁸ ami különösen aktuális volt térségünkben, ahol kiugróan magas volt a számuk. 1880-ban a nemzetiségek összlakosságon belüli aránya: Ungban 69%, Ugocsában 65,3% és Beregben 57,7% volt, amit az 1910. évi népszámlálásig meg is tartottak. Közöttük a ruszinoké kiemelkedett; Beregben 83%, Ugocsában 70%, Ungban 48%-ot ért el.⁹ Az itt élők többsége görögkatolikus vallású volt, ezért egyházuk tevékenyen részt vett a ruszin nemzeti törekvésekben is. A térség második legnagyobb nemzetiségét a románok alkották. Fennmaradásuk záloga a nemzeti írás és a nemzeti nyelv megőrzése volt, amihez az oktatáson, a népnevelésen kívül a vallási lapok is lehetőséget biztosítottak.

Magyarországon bár nagyon korán megjelent Gutenberg találmánya,¹⁰ a nyomdászat fejlődését a török idők megtörték.¹¹ Különösen későn nyílt lehetőség a ruszinok egyházi életéhez szükséges cirill betűs könyvek hazai előállítására, ezért azokat külföldről, leginkább Galíciából, hozták be.¹²

6 BÖHM ALBERT, „A nyomdaipar hanyatlásáról”, in *Nyomdaipar Magyarországon* 8 (1904) 1–2.

7 1922. évi XII. törvénycikk.

8 1868. évi XLIV. törvénycikk a nemzetiségi egyenjogúság tárgyában.

9 LÁSZLÓ GÉZÁNÉ, *A történelmi Bereg, Szabolcs, Szatmár, Ugocsa és Ung vármegyék sajtótörténete 1845-től 1920-ig*, (Doktori disszertáció), Budapest 2013, 190.

10 A könyvnyomtatás feltalálásának egyezményes dátuma 1440. Hess András budai nyomdája 1471 és 1473 között már működött.

11 II. Bajezid szultán 1483-ban megtiltotta a könyvnyomtatást, mondván a próféta a Korán írásban kapta meg Allah-tól, tehát a nyomtatással való sokszorosítás istentelen dolog.

12 OJTOZI ESZTER, „A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának megalakulása és fejlődése (1950–1986)”, in TIMKÓ IMRE (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye jubileumi emlékkönyve 1912–1987.*, Nyíregyháza 1987, 137–157.

1544 és 1552 között az erdélyi szebeni városi nyomdában Philip diakónus, majd 1557 és 1588 között Brassóban Coresi diakónus készített cirill betűs kiadványokat. Ezek azonban főleg a török által elvágott román fejedelemséget látták el cirill betűs könyvekkel.

Bár vidékünkön megvoltak a nyomdászat hagyományai,¹³ a török idők után csak 1754-ben éledhetett újra Nagykárolyban. A második Ellinger János József 1786-ban Kassán alapított műhelye volt, melyet a család vezetett a 19. század végéig. Ők adták ki ott 1845-ben a térség első periodikáját, a „Kassa-Unhgvári Hirdetményi Lap”-ot. Az unoka, Ellinger János György (1814–1880) 1844–1845-ben Ungváron létesített fióknyomdát. A harmadik műhely egy beregszászi nyomda lehetett 1846-ban. Szatmárban 1856-ban, Nyíregyházán 1866-ban nyílt üzem. Ez utóbbi Dobay Sándor műhelye, mely 1877-ig állt fenn, és kiadta az első nyíregyházi sajtóterméket, a „Nyír”-t (1867–1872).¹⁴

A 19. század derekán a magyarországi ruszinok számára itthon még nem tudtak cirill betűs kiadványokat nyomtatni. Bécsben jelent meg számukra az első cirill betűs periodika („Věstnik” 1851–1852) a Mechitaristen-Buchdruckerei-ban.¹⁵ Budán csak a török kiűzése után indult újra az ipar, ahol sokáig csak két nyomda létezett: Bagó Márton kis műhelye¹⁶ és az Egyetemi Nyomda.¹⁷ E két üzemben készült a „Cerkovnaâ Gazeta” (1856–1858). Az Egyetemi Nyomda terméke volt viszont a „Cerkovnaâ Gazeta” utódlapja, a „Cerkovnij Visztnik” (1858).

3. A kiegyezéstől Trianonig

Az 1860–1861-es évek enyhülése és a nyomdászati technika, a közlekedés fejlődése kedvezett a helyi lapkiadásnak is. 1866 és 1900 között a vidéki nyomdák száma 89-ről 531-ra,¹⁸ a lapoké 1850-től 1867-ig 15-ről 119-re emel-

13 Például a vizsolyi protestáns vándornyomda a 16. század végén.

14 LÁSZLÓNÉ, *A történelmi*.

15 A Mechitharista Kongregáció Könyvnyomda 1811-ben nyílt meg Bécsben. 1818-tól nyomtattak cirill betűkkel is.

16 Bagó Márton, majd Bagó Márton és fia nyomda 1833 és 1948 között működött Budán.

17 1577 és 1948 között működő nyomda. Fölszerelését 1681-ben Kolonics Lipót esztergomi érsek egyebek között cirill betűkkel is gazdagította. 1779-től szabadalma volt tankönyveknek a kinyomtatására.

18 TÓTHNÉ BORDÉ KATALIN, „A nyíregyházi nyomdák története a 19. század utolsó harmadában”, in *Szabolcs-Szatmár-Beregi levéltári évkönyv* 17., Nyíregyháza 2006, 161–171.

kedett.¹⁹ Közöttük találunk 3 ruszin nyelvűt is. – A kiegyezéssel a sajtó újból szabad lett, 1867 augusztusában ismét életbe lépett az 1848. évi sajtótörvény, szabad utat engedve az új lapok indulásának. Ekkor jelent meg 1874. márciustól – decemberig Szatmárban a térség első vallási tartalmú lapja Gyurits Antal szerkesztésében, a „Szellemvilág”, „Tudományos és kritikai füzetek a kereszténység álláspontjáról” alcímmel.²⁰

A töretlen fejlődést igazolja, hogy tovább szaporodott a keresztény kiadványok száma is. A magyar görögkatolikusok céljaik elérése érdekében igyekeztek minél szélesebb körben elfogadtatni a társadalommal ősi egyházuk magyar nyelvű liturgiáját. Emellett olyan fontos ügyeknek kellett megnyerni a társadalmat, mint a Hajdúdorogi Egyházmegye szervezése, a liturgikus nyelv ügye, a kiadványok és a naptárreform – ezek az országos sajtóban és katolikus, valamint regionális és helyi újságokban egyaránt teret kaptak.

Az aranykort az első világháború állította meg. A nyomdák működése ellehetetlenült, napilapokon kívül alig készült kiadvány. A háború után nyersanyaghiány lépett fel nyomdászati anyagokból (terpentin, petróleum, kenőolaj), és állandósult a papírhiány, majd rohamosan nőtt az ára. 1916-tól az Újságpapír Központ irányítása alá került a papír elosztása²¹ és a súlyos papírhiány csak a húszas évekre csökkent.

Tovább rontotta a helyzetet a trianoni békekötés, mely különösen súlyosan érintette a görögkatolikus ruszinokat. Létszámuk 1920-ban az ország lakosságának mindössze 2,3%-át tette ki.²²

Olyan jelentős könyvészeti központok, mint Ungvár és Eperjes, valamint az erdélyi Balázsfalva is külföldre kerültek. Az görögkatolikus kiadványokat idegen vállalkozásokkal kellett készíttetni. Mindössze egy papírgyárunk maradt Diósgyőrben, ami alig fedezte a szükségletet.

Ez nemcsak kiszolgáltatottságot jelentett, hanem az esetleges haszon révén idegeneket gazdagított. Ezért vált egyre sürgetőbb üggyé, sőt létszükségletté a csonka országban is egy görögkatolikus érdekeltsgű nyomda felállítására.

19 LÁSZLÓNÉ, *A történelmi*.

20 LÁSZLÓ GÉZÁNÉ SZARKA ÁGOTA (szerk.), *Szabolcs-Szatmár-Bereg megye, a történelmi Bereg, Szabolcs, Szatmár, Ugocsa és Ung vármegyék sajtóbibliográfiája, 1845–2000.*, (Móricz Zsigmond Megyei és Városi Könyvtár. 523[7]), Nyíregyháza 2002.

21 734/1916 ME rend. A rotációs újságpapír forgalmának és felhasználásának szabályozásáról.

22 PAPP GYÖRGY, „A számok beszélnek”, in *Görögkatolikus Élet* 12 (1937) 5–6.

4. Ungvár nyomdászata

Témánk szempontjából az ungvári nyomdászat különös figyelmet érdemel. Az 1646-os unio óta a munkácsi püspök két évszázadon át eredménytelenül harcolt Rómával saját felekezeti nyomda létesítéséért.²³ Majd 1848-ban a Munkácsi Egyházmegye ismét elhatározta egy könyvnyomda felállítását, de az sem vezetett eredményre.²⁴ Ebben az időben került Kaszáról Ungvárra Ellinger János, akinek officináját Jäger Károly megvásárolta.²⁵ Jäger valószínűleg némi fejlesztést is végrehajtott, alkalmassá téve nyomdáját hírlapkiadásra. Ő nyomtatta 1861-ben Mészáros Károly lapját, a „Kárpáti Hirnök”-öt, Északkelet-Magyarország másodikként napvilágot látott sajtótermékét.²⁶ Mivel a magyar ajkú görögkatolikusoknak ekkor még nem volt hírlapjuk, és féltő volt, hogy az ósláv és a román egyházi nyelv túlsúlya miatt elszlávosodnak és elrománosodnak, Mészáros küldetést teljesített kiadványával.

Ungváron 1864-ben nyílt cirill betűs nyomda,²⁷ ami után megszorodtak a helyben készült nemzetiségi nyelvű kiadványok, pl. „Ucsitel” (1867) „Szvët” (1867–1871), „Novij Svet” (1871–1872), „Karpát” (1873–1886).

A korszak harmadik jelentős ungvári üzemében, Fésűs Józsefnél jelent meg 1891-ben az „Ungvári Közlöny”.²⁸ A műhely azonban 1892-ben elköltözés miatt beszüntette működését.²⁹

Hosszú életű volt viszont Lévy Mór 1893 és 1904 között fennálló officinája, ahol a „Gör. Szert. Kath. Hitszónok” (1887–1897) készült.

A „Kelet” (1888–1901) című lap előállítására állították fel a Kelet Nyomdát, mely a kiadvány megszűnése után beolvadt³⁰ a Szent Bazil Társulat 1899 és 1944 között működtetett üzemébe.

A Társulat nyomdája készítette a ruszin nyelvű „Naukat”-t (1897–1921), és itt indult a „Görög Katholikus Szemle” (1900–1918) kiadása is. 1902-

23 SZTRIPSZKY HIADOR, „A sajtóélet Kárpátalján”, in *Zorja* 3–4 (1942) 287–289.

24 „Szeljegyzetek”, in *Görög Katholikus Szemle* 33 (1918) 1.

25 A nyomda Ungváron működött 1846 és 1906 között.

26 LÁSZLÓ GÉZÁNÉ SZARKA ÁGOTA, „A Kassa-Ungvári Hírdetményi-Lap”, in *Magyar Könyvszemle* 2 (2010) 212–225.

27 LÁSZLÓNÉ, *A történelmi*.

28 *Magyar nyomdászok évkönyve*, 1891, 98.

29 *Ungvári Közlöny* 32 (1892) 3.; MÉSZÁROS KÁROLY, „A sajtóügyi viszonyok s hírlapok Ungmegyében”, in *Ung* 15 (1885) 1–2.

30 MAYER MÁRIA, *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*, Budapest 1977, 256.

ben a bazilita officina részvénytársasággá alakult 600 részvény jegyzésével „Unio Irodalmi és Könyvnyomda Részvénytársaság” néven, és 1944-ig Kárpátalja legjelentősebb üzeme volt a várban.³¹ Elődjükhöz hasonlóan végezték „gör. kath. hitünk, ősi szertartásunk, a magas trón és szeretett magyar hazánk iránti ragaszkodást ápoló ima- és tankönyvek, lapok, naptárak és népiratkák kiadását, terjesztését, az egyházi könyvek és szerek vásárlásának közvetítését”.³² A Szemle hasábjain olvasható az Rt. alapszabály tervezete.³³ A folyamatos beszámolókból, hirdetésekből tudható, hogy nem csak a munkácsi, hanem az eperjesi és körösi egyházmegyéket is kiszolgált a nyomtatványokkal. A jól felszerelt könyvnyomda mellett könyvkötészetet és könyvkereskedést is fenntartottak.³⁴

5. Görögkatolikus lapok 1867 és 1920 között

Az 1867 és 1920 közötti időszak görögkatolikus lapkiadást 31, többnyire rövid életű, Északkelet-Magyarországon kiadott lap képviseli. A kiadványok zöme, 25 db Ungváron készült, igazolva ezzel is Ungvár jelentős görögkatolikus könyvészeti központ szerepét. Többségük rövid életű kiadvány volt, átlagosan három évet értek meg. Volt azonban közöttük több hosszú életű cirill és latin betűs széria is, például: „Gör. Szert. Kath. Hitszónok” (1887–1897), „Görögkatholikus Szemle” (1900–1918), „Karpát” (1873–1886), „Kelet” (1888–1901), „Lisztok” (1885–1903), „Nauka” (1897–1921). A lapok között találunk magyar és ruszin nyelvűeket egyaránt.

Szerkesztőik egyházi vagy Egyházhoz szorosan kötődő személyek voltak. Feltűnik közöttük Fenczik Jenő (1844–1903) lelkész és író a „Lisztok” szerkesztőjeként. Melles Emil (1857–1932) főesperes neve a „Gör. Szert. Kath. Hitszónok” kapcsán. Drohobeczky Gyula (1853–1934) megyéspüspök a „Kelet”, Homicskó Gyula (1833–1886) egyházmegyei főtanfelügyelő a ruszin nyelvű „Karpát” körül serénykedett. A közel két évtizedet megért „Görögkatholikus Szemle” (1900–1918) életét többek között Kaminszky Géza (1854–1929) lelkész, tanítóképző intézeti igazgató neve kíséri végig. Demkó Kálmán (1852–1918) gimnáziumi igazgató írói munkássága figye-

31 „Alakítsunk részvénytársaságot”, in *Görög Katolikus Szemle* 13 (1902) 1–2.

32 *Uo.*

33 „Unio Irodalmi és Könyvnyomda Részvénytársaság alapszabályainak tervezete”, in *Görög Katolikus Szemle* 24 (1902) 2.

34 „Szeljegyzetek”, in *Görög Katolikus Szemle* 33 (1918) 1.

lemre méltó. Több rövidebb életű lap, pl. a „Görög Katolikus Hírlap” (1903–1907) szerkesztése fűződik nevéhez. Az 1920 előtt kiadott lapok a Jáger, Fésüs, Lévy, de leginkább az Unió nyomda termékei voltak.

Eperjesen 5 periodika jelent meg a korszakban, szlovák és magyar nyelven. Valamennyi társadalmi és tanügyi lapként aposztrofálja magát. Legtöbbjük szerkesztésében Szémán István³⁵ teológus, egyháztörténész és irodalmár vett részt. A kiadványok rövid életűek voltak, és többnyire a Szent Miklós Nyomdában készültek.

Ez a lista is jól reprezentálja Ungvár, illetve Eperjes kiemelkedő görögkatolikus szellemi és nyomdászati központ létét.

Kuriózum számba megy a szatmári görögkatolikus plébánialak építőbizottságának kizárólagos közlönyeként jótékony céllal 1897-ben Szatmárnémetiben kiadott „Szatmári Újság” és a Nyírgyulajban szerkesztett „Bekesség” (1918–1921).

Figyelmet érdemel, hogy az északi országrésztől távolabb is jelent meg néhány görögkatolikus lap; a fővárosban a „Görög Katolikus Egyházi Értesítő” (1904) és a magyarországi latin és görög szertartású katolikus népoktatási intézetek számára szánt nevelés- és oktatásügyi lap, a „Népnevelő” (1895–1918) a Szent-István Társulat gondozásában.

Az erdélyi román ajkú görögkatolikusok kiadványainak zömét – „Cultură Creștină” (1911–1938), „Foaia Basericesca” (1883–1886), „Foaia Scolastica” (1883–1886) – Balázsfalván adták ki, de Szamosújváron készítették a „Păstorul Sufletesc” (1906–1919) és Nagybányán a „Revista Catolică” (1885–1905) címűt. Ekkor indult útjára a görögkatolikus emigráció számára Clevelandban a „Magyarok Vasárnapja” (1901–1927) című újság is.

Ezek a jó szándékú próbálkozások azonban többnyire a stabil anyagi, nyomdai háttér hiánya és egyéb okok miatt előbb-utóbb zátonyra futottak. Egyre világosabbá vált, hogy egy stabil sajtóvállalat és -alap nélkül nem érhető el tartós siker.

6. Központi Sajtóvállalat

Tudta ezt a katolikus püspöki kar is, amely egyébként is szembesült a háború, a területveszteség, a társadalmi változások komoly krízisével. Az újságírásban terjedtek a liberális gondolatok, erőteljes szekularizáció indult

35 1934 után Szántay-Szémán István.

be. Az új világ néhány régebbi szervezet (Katolikus Sajtóegyesület) végét is jelentette. Az Egyház fokozott harcba kezdett pozícióinak visszahódításáért, és ebben komoly szerepet szánt a sajtónak is.

„A jelen súlyos időkben különösen érezzük, hogy a keresztény magyar sajtó megerősítése életbevágó fontos érdekünk. Az emberek milliói ugyanis úgy gondolkoznak, úgy élnek, ahogy erre őket a sajtó észrevétlenül is reá neveli. Sajnos! Napjainkban a hírlapok és folyóiratok legnagyobb része keresztényellenes célok szolgálatában áll. A krisztusi eszméktől áthatott lapok száma igen kevés. A sajtóval szemben csak azt a csekély igényt támasztjuk, hogy hitigazságainkat s a keresztény erkölcsi életszabályokat ne sértse. Ezt a keveset sem tudjuk elérni”.³⁶

Ekkor lépett színre Bangha Béla, aki felismerte, hogy a közönség csak akkor nyúl a katolikus lapokhoz, ha azok érdekesek, és azokban kiváló alkotásokat tud olvasni. Jó lapot pedig ingyen erővel nem lehet készíteni.³⁷ Felismerte, hogy modern újságírás nélkül a szétaprózott katolikus újságírás nem győzhet a liberalizmussal (pl. Nyugat és Ady) és annak nagy sajtókon-szernjeivel szemben.

Bangha ténykedése nyomán született meg 1918-ban a Központi Sajtóvállalat Rt (KSV). Célja: hírlapok, folyóiratok s egyéb sajtótermékek kiadása és terjesztése volt.

Elő kellett teremteni a sajtó gazdasági alapját. 1918 januárjában már meghirdették a sajtórészvények jegyzésének lehetőségét, melyet a püspökök – köztük Miklósy István – is támogattak. Remélték, hogy a papok, kántortanítók és hívek a jegyzésben mennél nagyobb mértékben részt vesznek. Vasárnapokon a szószékről is felhívták hívek figyelmét a keresztény szellemű sajtó fontosságára, és az atyák a KSV-től remélték a görögkatolikus egyház érdekeinek védelmét is. A szegényebb híveket, akik nem tudtak nagyobb anyagi terhet vállalni, arra kérték, hogy támogatásként toborozzanak előfizetőket, illetve e lapok hasábjain hirdessék vállalkozásaikat. A részvényjegyzés mellett tovább folytatták a sajtóvasárnapok hagyományát is.³⁸ A KSV azonban folyamatosan anyagi gondokkal küzdött. A görögkatolikus püspökhöz is eljutottak a sajtó ügyével kapcsolatos felhívások, levelek.³⁹ A sajtó kérdése 1919 és 1944 között is a püspökkari értekezletek

36 „Sajtórészvények jegyzésére buzdítás”, in 785/1918. sz. *körlevél*.

37 BANGHA BÉLA, „A magyar katolikus sajtó kérdése”, in *Magyar Kultúra* 6 (1917) 241–252.

38 „A sajtóvasárnap f. év nov. 30-án”, in 4400/1918. sz. *körlevél*.

39 „Zichy János a KSV elnökgazgatójának 1929. október 20-án kelt levele Miklósy István püs-

állandó témája maradt. A sajtóvasárnapok nem vezettek kellő eredményre, így az egyházközségekre arányos adó kivetését javasolta a püspöki kar.⁴⁰ A hívek teherbírása azonban véges volt, és félt volt, hogy egy kivetett adó ellenkező hatást ér el. Utópisztikusnak tűnt a katolikus sajtó előfizetésekből történő fenntartása. A görögkatolikus közösség pedig azt érezte, hogy a KSV nem szolgálja kellő mértékben az ő ügyüket.

7. A görögkatolikus sajtóalap kezdetei

Az első világháború eseményei megakasztották a tízes évek elején elindított görögkatolikus sajtóalap ügyét is, mely 1918-ban került ismét reflektorfénybe. Leginkább a végnapjait élő „Görög Katolikus Szemle” hasábjain foglalkoztak a témával.⁴¹ Ekkor két szerény lapocska – a budapesti „Negyilya”⁴² és az eperjesi „Nase Otecsestvo” – jelentette a félmillió rutén népnek szánt irodalmat, akik a külföldről behozott „ukránista” kiadványokat olvashatták csak. Az ungvári Unió Könyvnyomda is feladat nélkül maradt. Fontos lett volna a görögkatolikus sajtó megszilárdítása és egy stabil lábakon álló egyházmegyei nyomda működtetése.

Az 1918 nyarán a máramarosszigeti esperesi kerület lelkész- és tanítói karának Gyertyánligeten tartott tavaszi közös gyűlésén előkerült a sajtó jövőbeli kérdése. Boksay Jánost⁴³ bízták meg egy tervezet kidolgozásával, aki így összegezte elképzelését: „a nagy egyházmegye, sőt az országban elszórva működő gör. katolikus nép lapja úgy rovataiban, mint hírszolgáltatásban speciális, e célra [kell] teremtsen magának érdekhálózatot az egyházmegyében”.⁴⁴ Jól látta, hogy csak professzionális sajtóval lehet megfogni az olvasóközönséget a politikai, társadalmi és egyéb vonatkozású ügyekben, és csak azzal lehet őket tömöríteni és az érdekeiket szolgálni. Fontosnak tartotta a Szemle politikai napilappá fejlesztését és mellette egy felekezeti néplap kiadását, amely „csak annyi politikát adjon, amennyi éppen szük-

pökhöz”, in *GKPL I-1a 2466/1929.*; és „Serédi Jusztinián 1929. május 22-én kelt levele Miklósy István püspökhöz”, in *GKPL I-1a 2453/1929.*

40 BEKE MARGIT, *A Magyar Katolikus Püspöki Kar tanácskozásainak jegyzőkönyvei 1919–1944.*, 1–2. köt. Budapest 1992. – A 1926. március 17. ülés jegyzőkönyvének 24. pontja.

41 „Hazai ruténjeink jövője”, in *Görög Katolikus Szemle* 14 (1918) 1–2. és „Megfigyelések”, in *Görög Katolikus Szemle* 13 (1916) 1.

42 Valószínűleg egy 1908 és 1917 között megjelent kalendáriumról van szó.

43 Boksay Jánóa (1874–1940) pap, tiszteletbeli kanonok, országgyűlési képviselő.

44 BOKSAY JÁNOS, „Görög katolikus sajtóalapot kérünk”, in *Görög Katolikus Szemle* 24 (1918) 3.

séges, irányítson, neveljen, vezessen, parancsoljon, ne engedje át másnak e katedrát, de hiterkölcsi rovataiban legyen a papság alapos segítőtársa, prédikáljon, oktasson, buzdítson, mert a szó elrepül”.⁴⁵ A cél megvalósítása érdekében profi szerkesztőséget kívánt létrehozni, ahol nem mellékfoglalkozásként készítik a lapokat, és amelyben kinevelődhet egy fiatal görögkatolikus újságíró-nemzedék. Az Unio Rt. pedig a sajtóalap szubvencionált szerveként működhetne.

Mindenek megvalósításához az Unió Könyvnyomda Rt. alaptőkéjét 30.000 koronáról duplájára kellett felemelni. Igyekeztek meggyőzni a magánszemélyek mellett egyházközségeket is, hogy jegyezzenek egy-egy darab részvényt. A sajtóalap tőkéjét próbálták gyarapítani az évenkénti sajtóvásárnapok perselypénzeivel is, amelyeket kizárólag e célra kívántak fordítani. Minden faluban sajtóbizottság alapítását tervezték, a népesebb helyeken meg kívánták szervezni a lapterjesztést is. A konkrét sajtóügy ki-munkálása érdekében Ungvárra egy általános megbeszélő közgyűlést kívántak összehívni az intelligencia és falvanként egy-két, a híveket képviselő küldött részvételével.

Így kezdődött a görögkatolikus sajtóalap megteremtésének előkészítése annak érdekében, hogy stabil, hosszú életű felekezeti sajtó jöhessen létre, hiszen a korábbi magyar és ruszin nyelvű vállalkozások többnyire a pénztelenség miatt gyorsan eltűntek.

Boksay kis idő elteltével tovább szőtte a sajtóalappal kapcsolatos elképzeléseit. Nem kívánta az egyházmegye korlátai közé szorítani, az egész görögkatolikus társadalom közös alapjának gondolta. Az Unio hagyományait kívánta tovább vinni, és e nyomdában, mint a görögkatolikus kultúra alapintézményében, készült volna minden görögkatolikus sajtótermék.⁴⁶ Felvetése csekély visszhangra talált. Aztán jöttek a forradalmak, majd a trianoni országvesztés, és a Kárpátalján kibontott elképzelés egyszerre külföldi, üldözött idea lett.

8. A MAGOSZ Sajtóvállalata

„Nekünk Csonkamagyarországon élő görögkatholikusoknak sajtóorganumra van szükségünk, amely harsonánk legyen, s amely hetenként legalább egyszer zúgja a világ fülébe, hogy Rákóczi népe élni akar, de nem

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ BOKSAY JÁNOS, „Mi lesz a sajtóalappal?“, in *Görög Katolikus Szemle* 30 (1918) 1–2.

elszakítva, hanem egyesülve elszakított véreivel, még pedig az ezeréves Magyarország határai között”.⁴⁷

A görögkatolikus sajtó ügyét az 1921. októberben Máriapócon megalakult a *Magyar Görögkatolikusok Országos Szövetsége* (MAGOSZ) karolta fel újra, ezért létre is hoztak egy sajtószakosztályt. Ennek sajtóprogramja 6 főbb pontban foglalható össze:⁴⁸

1. Gondosan szerkesztett naptár (Máriapócsi Naptár) kiadása a híveknek, mely a sajtóbizottság hivatalos kiadványa lesz.
2. Lapok kiadása; egy hetilap, mely gyors hírszolgálatával és az aktuális ügyek megvitatásával foglalkozik, és egy hitbuzgalmi havi folyóirat.
3. Iskolai tankönyvek kiadása.
4. Ima- és énekeskönyvek kiadása.
5. Képek, valamint ének- és imafüzetek kiadása.
6. Az írók támogatása, műveik kiadása.

A tervzetből kiderül, hogy a Miskolcon megjelenő „Görögkatolikus Tudósító”-t, melyet már a MAGOSZ számára átvettek, hetilappá kívánták fejleszteni Nyíregyházán. Hitbuzgalmi lapnak pedig „Máriapócs” címmel akartak kiadni egy periodikát, mely „a címében kifejezett vallásos érzés ápolása és fejlesztése mellett a szövetség minden propagandáját ellátná és a tagok illetménye gyanánt szolgálna”.⁴⁹ A könyvészeti forrásokban azonban a lap létezésének nincs nyoma.

A görögkatolikus sajtóügy intézésével, a lapok szerkesztésével Kozma Jánost⁵⁰ bízták meg. A MAGOSZ Sajtóvállalat Rt. alaptőkéjét 2.000.000 koronában határozták meg, melyhez 10.000 darab 200 korona névértékű, névre szóló részvényt kívántak kibocsájtani, melyet 1922 év végére kellett összegyűjteni.

Lapjuk, a „Görögkatolikus Tudósító” arról adott hírt, hogy: „A Magyar Görögkatolikusok Országos Szövetségének igazgatósága 1922. november 16-iki ülésében, a máriapócsi nagygyűléstől nyert fölhatalmazás alapján, megtette az első határozott lépést a görögkatolikus sajtó megteremtésére”.⁵¹

47 MIKULICH KÁROLY, „A sajtó jelentősége és a magyar görögkatolikus sajtó fontossága”, in *Máriapócsi MAGOSZ Naptár*, 1929, 59–60.

48 „Sajtóprogram tervzet 1921. október 28.”, in *GKPL I-1-a 636/1921*.

49 „A Magyar Görögkatolikusok Országos Szövetségének megalakulását előkészítő gyűlés jegyzőkönyve és körlevele Máriapócs, 1921. május 19.”, in *GKPL I-1-a 2346/1921*.

50 Kozma János (1884–1915) pap, tb. kanonok.

51 „MAGOSZ sajtóvállalat”, in *Görögkatolikus Tudósító* 1 (1922) 1.

Elkezdődött a részvények jegyzése. Még a tengerentúli hittestvérekhez is támogatási kérelemmel fordultak. Kisebbs-nagyobb összegek rendre érkeztek, és az adakozók neveit a lapok folyamatosan közölték.

9. A húszas évek sajtópróbálkozásai

A nehézségekből felocsúdva újra előkerült egy görögkatolikus periodika létesítésének gondolata. 1918-ban magánvállalkozásként indult el a „Békesség” című lapocska Ivancsó Jenő Ödön⁵² szerkesztésében. Hasábjain is olvasható, hogy: „A társadalom minden rétegének, hazánk minden felekezetének van sajtóalapja és van hatalmas sajtója, csak éppen nekünk ne volna!”⁵³ Megemlíti, hogy az esperesi kerület lelkészi karának köszönhetően Máriapócson együtt van e célra 30.000 korona, amit növelni kell. Ekkor is felvetődött a nyomda létesítésének kérdése. Innen származhat az a későbbi feltételezés, hogy Máriapócson működött egy bazilita nyomda.⁵⁴ Amennyiben volt is ilyen, hivatalosan nem volt nyilvántartva. Jelentősebb terméket egész biztos nem állított elő, mert akkor azok a kötelespéldány beszolgáltatása révén országos nyilvántartásba kerültek volna.

Csak 1927 végén kapott újult erőre a sajtó ügye a Gör. kath. sajtóelőkészítő Bizottság felállításával, melynek elnöke Gróh István⁵⁵ lett. 1928. januári keltezéssel megjelent röplapjuk, melyet egy adományok befizetésére szolgáló csekkel együtt juttattak el a reménybeli adakozókhoz. A röpirat hangsúlyozza, hogy sürgős lenne a mintegy 180 ezres görögkatolikusság számára sajtó létesítése, „amely pedig a legalkalmasabb volna az összetartozás érzetét propagálni”⁵⁶ Rajta keresztül hallathatnák hangjukat, feltárnák panaszait, leginkább az elcsatolt területeken élő hittestvérek szomorú helyzetét.

A sajtóalap lassan gyarapodott. „A magyar gör. kath. sajtóalap megteremtése a magyar görögkatolikus élniakarás világitó fáklyája. Azt támogatni minden magyar görögkatolikusnak erkölcsi kötelessége”⁵⁷ – ilyen és

52 Ivancsó Jenő Ödön (188–1967) kántortanító, újság- és naptárszerkesztő.

53 IVANCSÓ JENŐ ÖDÖN, „Gör. kath. Sajtóalap”, in *Békesség* 1 (1921) 2.

54 FÖLDVÁRI KATALIN, „Sorsfordító bazilita szerzetesek a kommunista diktatúrában”, in *Magyar egyháztörténeti vázlatok* 1–4 (2019) 190–205.

55 Gróh István (1867–1936) iparművész, nyíregyházi és rozsnyói rajztanár.

56 „Felhívás a görög katolikus társadalomhoz!”, in *GKPL* I-ia 2265/1928.

57 „Sajtóalapunk”, in *Chrysostomos* 4 (1928) 64.

hasonló felhívásokkal buzdították a hívőket adakozásra. Jelentősebb összegekkel (800-800 pengő) támogatta az ügyet Miklósy István hajdúdorogi megyéspüspök és az eperjesi és munkácsi egyházmegyék meg nem szállt részeinek apostoli adminisztrátora, Papp Antal érsek. Érkeztek további nagyobb összegű adományok is egyházközségektől és társaságoktól. Ez a kitartó szervezőmunka vezetett végül 1929-ben a „Görögkatolikus Szemle” (1919–1944) megjelenéséhez.⁵⁸ Az előbb Budapesten kiadott és nyomtatott lap a negyvenes évek elején Nyíregyházára került át, és az itteni Venkovits⁵⁹ Nyomdában készült.

10. A két világháború görögkatolikus lapjai

Miután a sajtóvállalat ügye csak lassan haladt előre, a húszas évtizedben több rövid életű, állandó fennmaradási gondokkal küszködő kiadvány jelentette a görögkatolikus felekezet sajtóját.

Kiadóik, szerkesztőik elkötelezett, az újságkészítésben már korábban gyakorlatot szerzett lelkészek voltak, akik sokszor az egyházi központtól távoli lakhelyükön nehézségekkel küzdve, de nagy hittel és elkötelezettséggel szerkesztették kiadványaikat.

Ivancsó Jenő Ödön a háború végén indított és a forradalmi idők alatt kényszerszünetelő „Békesség” után kiadta a „Görögkatholikus Népiskola”-t (1921–1923). Kozma János nyírcsászári szolgálata idején készítette a „Görögkatolikus Tudósító”-t (1921–1926), az eszperantó nyelvű „Katolika Revuó”-t (1923–1924), a „Chrysostomos”-t (1927–1929), a „Görögkatolikus Lelkipásztor”-t (1929–1931), majd évek múlva Miskolcra kerülve a „Kélet”-et (1935).

A „Görögkatolikus Tudósító” melléklapja, a Demkó Sándor által szerkesztett „Jövők” mindössze egy tanévet ért meg (1923–1924). Nem volt hosszú életű 1926 és 1928 között a „Görögkatholikus Tanító” címmel Tóth István⁶⁰ és Reskó János⁶¹ által szerkesztett szaklap sem, mely előbb Nyíregyházán, majd Sárospatakon jelent meg. A korszak leghosszabb életű kiadványa a Zsatkovics Emil⁶² és Kozma János nevével fémjelzett „Máriapó-

58 „Felhívás a görög katolikus társadalomhoz!”, in *GKPL* I-1a 2265/1928.

59 Venkovits K Lajos üzeme Nyíregyházán 1941 és 1948 között.

60 Tóth István (1885–?) tanító, Görögkatolikus Tanítók Országos Egyesületének elnöke.

61 Reskó János (1887–?) tanító Görögkatolikus Tanítók Országos Egyesületének elnöke.

62 Zsatkovics Emil (1891–1972) szerzetes, pap.

csi Virágoskert” volt 1925 és 1932 között, mely nyolc éven át létezett. Őt a „Görögkatolikus Tudósító” követte, mely 1921 és 1926 között összesen hat éven át jelent meg szintén Kozma szerkesztésében. A lapok többsége azonban 1-3 évfolyamnál többet nem ért meg, átlagos élettartamuk 2,5 év volt. A kiadások jelentős része magánvállalkozás volt, és állandó anyagi gondokkal küzdött.

Az 1929-ben megszületett „Görögkatolikus Szemle” (1929–1944) mér-földkő volt a felekezet sajtójának életében. A stabil hátterű kiadvány a háborúig megjelent. Mellette az 1930-as években egyre színvonalasabb és hosszabb életű sajtótermékek születtek, és már nemcsak Nyíregyházán, hanem az ország egyéb görögkatolikusok által lakott részén, így Debrecenben, Hajdúdorogon, Miskolcon, Szegeden.

Debrecenben Papp Gyula⁶³ adta ki három éven át az „Egyházi Híradó” (1929–1931) című egyházközségi lapot. Hajdúdorognak két rövid életű egyházközségi tájékoztató periodikája is volt Galamb György⁶⁴ tevékenységének köszönhetően, a „Hajdúdorogi Katolikus Ébredés” (1932) és a „Tárgétesítő” (1935). Kozma János Miskolcon próbálkozott „Kelet” címen egy lap kiadásával, amely azonban csak az 1935-ös évben jelent meg. A korszak egyik legszínvonalasabb és leghosszabb életű kiadványa, amelyet szintén a borsodi városban adott ki Szémán István,⁶⁵ a „Keleti Egyház” (1934–1943) volt. Szegeden is egy hosszabb kiadványszéria látott napvilágot: a „Szegedi Görögkatolikus Élet” (1936–1937), mely címét megváltoztatva „Délmagyarországi Görögkatolikus Élet”-re, még 1942-ig élt tovább Ladomerszky Béla⁶⁶ és mások munkájának köszönhetően. Nyíregyháza ekkor már csak két kiadványt jegyez, a „Görögkatolikus Élet”-et (1937–1940) Papp György szerkesztésében és a „Keleti Fény” című sokszorosított diáklapot (1939–1944), a Kir. Kat. Gimnázium kiadványát.

II. A görögkatolikus lapok előállítása Trianon után

Az anyagi gondoknak tudható be, hogy a komoly támogatástól elcsúszó, sokszor magánvállalkozásként indított lapok legtöbbszörének sűrűn kel-

63 Papp Gyula (1882–1945) pap, hittanár.

64 Galamb György (1905–1980) pap.

65 Szántay-Szémán (eredetileg Szémán) István (1880–1960) főpap, teológus, egyháztörténész, és irodalmár.

66 Ladomérszky Béla (1908–?) pap.

lett nyomdát változtatnia. Legkirívóbb a „Máriapócsi Virágoskert” esete, amely fennállása alatt hét officinában készült Nyírbáortól Kalocsáig és Nyíregyházától Vácig. Hasonló eset a Szegeden megjelenő „Szegedi”, majd „Délmagyarországi Görögkatolikus Élet” is, amelyet a nyíregyházi Nagler Nyomdán kívül Szeged több üzemében (Árpád, Burkus, Corvin Nyomdák) nyomtattak.

A lapok többsége azonban a szerkesztőségi székhelyhez közeli vállalkozások üzemében készült. Így a Nyírcsászáriban és Nyírgyulajban összeállított számokat a nyírbátori Fohn és Keszler Izidor üzemében készítették. A Sárospatakon szerkesztett „Görögkatolikus Tanító” (1921–1926) nyomtatója a helybéli Fischer, majd a Főiskolai Nyomda volt, a Miskolchoz kötődő periodikák pedig az ottani Magyar Jövő, Ludvig és Univerzál üzemében, a debreceni kiadvány a városban lévő Magyar Nemzeti Nyomdában készült. Három esetben és csak egy-egy szám készítése erejéig fordultak a szerkesztőségek távolabbi üzemekhez, ezek a váci Kapisztrán, a homoki Beniczky nyomdák és egy kalocsai üzem voltak.

A görögkatolikus kiadványok többsége nyíregyházi officinákhoz köthető.⁶⁷ A város szinte valamennyi üzeme részt vett előállításukban. A legtöbb kiadvány a város legnagyobb és legjelentősebb üzemében, a Jóba nyomdában készült.⁶⁸

A lapok készítésének áttekintése is jelzi azt a problémát, hogy mivel 1920 és 1944 között a felekezetnek nem sikerült saját nyomdát létesítenie, kénytelenek voltak az egyházi kiadványokat, köztük periodikákat üzleti alapon nem felekezeti vállalkozásokkal előállíttatni. A szándék hiába volt meg, hiába hangoztatták gyűléseken és a sajtó hasábjain is, a nyomda felállításának terve anyagiak hiányában és a történelem eseményei miatt csak terv maradt.

Az időszaki sajtó fejlődését Szálasi Ferenc hatalomra jutása megtörte, ugyanis ez a lapok átmeneti felfüggesztését jelentette. 1945 után pedig az új ideológia szerint nem volt cél a katolikus sajtótermékek támogatása, és a Kommunista Párt mindent megtett, hogy az egyházi és konzervatív sajtó ne kapjon teret.

67 Bessenyei Nyomda (1901–1902), Klawter Ignác Nyomda (1914–1944), Nagy József Nyomda (1920–1944), Merkur (Orosz Károly) Nyomda (1921–1948), Bocskay Nyomda (1925–1929), Nagler Könyvnyomda (1930–1944)

68 Jóba Nyomda Jóba Elek és örökösei tulajdonában 1879 és 1932 között.

Összegzés

A görögkatolikus sajtó, melyről csak a 19. század közepétől beszélhetünk, a katolikus sajtónak egy sajátos szelete. 1920 előtt Ungvár és a felvidéki Eperjes számított a felekezeti szellemi élet központjának. A trianoni döntés után külföldre vált a településekkel együtt a már jól működő sajtó és a kiadáshoz szükséges nyomdai infrastruktúra is. Ezt a veszteséget a második világháborúig nem, illetve nagyon nehezen tudta kiheverni az Egyház.

Az időszaki sajtó megerősítése szükséges volt az egyre jobban terjedő baloldali nézetek ellensúlyozásaként. E célból jött létre a Központi Sajtóvállalat, mely nehézségekkel küszködve nem tudta elég hatékonyan képviselni a görögkatolikusokat. A megalakuló MAGOSZ Sajtóvállalt lapjával, a „Görögkatolikus Szemlé”-vel teljesedett ki a felekezet sajtóügye. Központi lapja mellett számos rövid életű kiadvány is színesítette a periodikák palettáját.

SZABÓ PÉTER

A keresztényüldözés hatása az egyházi struktúrára Az örmény egyházak hierarchikus fejlődésének története és 20. századi újjászervezése*

TARTALOM: Bevezetés; 1. A közel-keleti kereszténység: folyamatok és szakirodalom; 2. Az örmény egyházak szervezeti alakulása; 2.1. Az örmény egyház hierarchikus jellemzője: az üldözések nyomán szétagolódtott felsőbb vezetés; 2.2. Az üldözések hatása az örmény *egyházmegyei* szerkezetre; 3. Az örmény egyházak 20. századi újjászervezése; Összegzés; Függelék.

PÉTER SZABÓ: The Effect of the Persecution of Christians on Ecclesial Structure: Considerations about the Hierarchical Reorganisation of the Armenian Catholic Church and Its Current Arrangements

The fate of the Oriental ('pre-Chalcedonian') Churches is in reality a millennial chain of adversities. The present paper focuses on the history of a particular church tradition – that of the Armenians – from a rather specific yet highly characteristic perspective: the history of the changes imposed on Armenian communities by their jurisdictional ecclesial structures. On the one hand, the study provides a review of the development of the Armenian Apostolic Church into four autonomous superior jurisdictional units, as well as of the troubled history of the Armenian Catholic Patriarchate. On the other hand, it describes the late-19th-century eparchial network of the respective Churches, their destruction by genocide – subsequently ending in complete annihilation – as well as their later reorganisation, with special emphasis on the renewal of the Armenian Catholic hierarchical structure beginning in 1928. A particular contribution of the paper comes from the fact that it identifies a number of archival sources that might serve as starting points for further inquiries.

* A jelen tanulmány eredetileg az Nemzeti Közszerzői Egyetem konferenciáján hangzott el. Az idő rövideje miatt a főcímben jelzett témát csak egyetlen egyház összefüggésében lehetett áttekinteni. A választás több okból esett az örmény egyházra. Ennek a közösségnek a jelenléte régióinkban történelmi eredetű. A túlélésért, fennmaradásért folytatott küzdelmük a szétszórtaságban nemcsak figyelmet érdemel, hanem fontos következtetéseket is engedhet a jövő egyháza számára. (Néhány vidéken sajnos nem lehetetlen, hogy más keresztény közösségekre is hasonló sors vár.) Végül, de nem utolsósorban, az atipikus örmény joghatósági berendezkedés – vö. négy felsőbb joghatóság, mégis egy egyház – az ökumenikus párbeszéd szemszögéből is érdekes megfontolásokat enged.

Bevezetés

Az örményeket ért keresztényüldözések közismertek. A témakört több szemszögből számos munka tárgyalja, mint az alábbiakból is kitűnik majd. A bő egy évszázaddal ezelőtt zajlott tragikus események genocídium jellege elismerésének terén is újabb jelentős lépések történtek. Az örmények török területekről történő szinte teljes eltűnésének *egyházszervezeti* következményeivel a szakirodalom, ha nem tévedünk, érdemben nem foglalkozik. Írásunkban az örmény joghatósági töredezettség történelmi okairól, illetve az örmény katolikus hierarchia genocídium nyomán lezajlott, 20. századi teljes körű átszervezéséről kívánunk rövid áttekintést adni. A jelen tanulmányt bevezetőnek szánjuk egy másik publikációhoz, melyben a 20. századi átszervezés témakörében feltárt római levéltári forrásokból¹ szeretnénk majd válogatást közreadni.

I. A közel-keleti kereszténység: folyamatok és szakirodalom

Camille Eid 2008-as rövid tanulmánya érdekes áttekintést nyújt a keleti egyházmegyék számának meglepő emelkedéséről a nyugati világban.² E jelenség önmagában örvendetes is lehetne, valójában azonban aggodalomra ad okot, ha figyelembe vesszük, hogy ezen „expanzió” hátterében a levantei keresztények ismétlődő és tömeges exodusa³ húzódik meg. E hányatott sorsú

1 A Keleti Egyházak Kongregációjának levéltára e közösségről is gazdag, rendezett anyagot őriz. Lásd ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI (ACO), A teljes kutatható időszak (1862–1958), anyagai: [1] collezione delle „Ponenze” (a dikasztérium plenáris ülésein tárgyalt témák); továbbá: [2] serie „Lettere e Decreti” e „Scritture riferite nei Congressi” (1862–1892); [3] rubrica 105 „Armeni del Patriarcato” e rubrica 106 „Armeni in genere e Caucaso” (1893–1927); [4] serie „Armeni”, sottoserie „Affari generali” e „Patriarcato” (1928–1958). Ebből témánkhoz illeszkedik az örmény katolikus püspökök 1928-as római szinaxisának írásos anyaga, melyet kifejezetten az elpusztított örmény katolikus egyház hierarchikus újjászervezésére hívtak össze. Lásd *Atti della Conferenza Episcopale Armena*, Roma maggio-luglio 1928; Roma 1928, 423 pp.

2 CAMILLE EID, „The Surprising Expansion of the East in the West [The Diaspora of the Christians/2]”, in *Oasis [Cristiani e musulmani nel mondo globale]* 4 (2008) 7., 81–85. (A keleti egyházak sokszínű világának rövid áttekintéséhez lásd SZABÓ P., *A keleti egyházak szentségjoga. Összehasonlító bemutatás*, (Collectanea Athanasiana III. 1.), Nyíregyháza 2012; TIMKÓ IMRE (szerk.), *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971; CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, ORIENTE CATTOLICO, Gianpaolo Rigotti (a cura di) Roma 2017. III. Továbbá <https://cnewa.org/eastern-christian-churches/>)

3 Lásd például TODD JOHNSON – GINA ZURLO, „Ongoing Exodus: Tracking the Emigration of Christians from the Middle East”, in *Harvard Journal of Middle Eastern Politics and Policy*

közösségek története és hagyományai kivétel nélkül figyelmet érdemelnek. E téma iránt hazánkban növekvő érdeklődés mutatkozik. Jelen rövid tanulmányunk csak egy közösség történetének áttekintésére vállalkozhat, azt is csak egy szempontból szemlélve. A keleti egyházak iránti érdeklődés további előmozdítása érdekében fontosnak érzem a veszélyeztetett tradíciókról szóló néhány bevezető mű jelzését.

A felmorzsolódás folyamata az antióchiai hagyomány esetében – mely a legősibb egyházi tradíció! – már a teljes eltűnés közeli veszélyét vetíti előre.⁴ Az üldözés miatti fogyatkozás sajnálatosan eklatáns példája az asszír egyház. Ennek missziós tevékenysége egykor a kínai birodalomig és az indonéz szigetekig terjedt.⁵ Ezzel szemben a közösség utolsó őshonos maradványai mára apró észak-iraki enklávákra zsugorodtak.⁶ Az asszír egyház és hagyomány

2013–2014, volume III, 39–49.; [N.N.], „Middle East”, in *Mixed Migration Review* 2018, 25–30. Továbbá ANDREA PACINI (ed.), *Christian Communities in the Arab Middle East: the Challenge of the Future*, Oxford 1998; „Christianity in the Middle East. Studies in Modern History, Theology and Politics”, in ANTONY O’MAHONY (ed.), *Christianity in the Middle East: Studies in Modern History, Theology, and Politics*, London 2008; ANTHONY O’MAHONY – EMMA LOOSLEY, *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, London–New York 2010.; GEORGE J. MARLIN, *Christian Persecutions in the Middle East: a 21st Century Tragedy*, South Bend [Ind.] 2015; PIETRO PAROLIN, „La situazione dei cristiani in Medio Oriente [il card. Pietro Parolin al Concistorio ordinario pubblico sul Medio Oriente [20.10. 2014]”, in *Il Regno-documenti* 19 (2014) 656–660.; LUCIAN N. LEUSTEAN (ed.), *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-first Century*, London – New York 2017, 469–620. (Az egyes keleti keresztény közösségek identitásának formálódásához lásd BASTER HAAR ROMENY (ed.), *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leiden – Boston 2010.)

4 Az utolsó adatok szerint a szír katolikus egyháznak 196 ezer híve lenne; lásd *Oriente Cattolico* (1. láb.), vol. I, 174. Az *Annuario Pontificio* 1990-es összesített adatai szerint ugyanez a közösség viszont csak 100 ezer tagot számlált, akik közül 45 ezer két iraki eparchiában élt (Bagdad és Mosul), vö. <https://cnewa.org/wp-content/uploads/2020/03/2003-Statistics.pdf>. (Figyelembe véve a háborús konfliktusok pusztítását, nehezen képzelhető el, hogy a szír katolikus egyház népessége az utóbbi negyedszázadban megkétszereződött volna. Az érintett közösségek hívei egyre inkább szétszóródnak a nyugati világban, így egyházként történő fennmaradásuk szociológiai-demográfiai szempontból egyre reménytelenebb. Vö pl. OTMAR OEHRING, „Hoffen auf ein Wunder. Zum möglichen Ende christlicher Präsenz im Irak”; in <https://docplayer.org/192386963-Hoffen-auf-ein-wunder.html>.)

5 Ezen ősi egyház történetének és mai helyzetének átfogó áttekintéséhez lásd CHRISTOPH BAUMER, *The Church of the East: an illustrated history of Assyrian Christianity*, London – New York 2016; ERICA D. HUNTER, „The Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East”, in *Eastern Christianity*, 601–620. Lásd még WILHELM BAUM – DIETMAR W. WINKLER, *The Church of the East. A Concise History*, (Central Asian Studies 3.), London – New York 2003.; DIETMAR W. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum: Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiology und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte Bd. 26.), Münster 2003.

6 Lásd pl. YOUSIF KALIAN, *The Nineveh Plains and the Future of Minorities in Iraq*, 7 Febr.

fokozatos eltűnése azért is pótolhatatlan veszteség, mert – elszigeteltségének is köszönhetően – néhány másutt mára kiveszett, értékes archaikus vonást is megőrzött.⁷

Jelen tanulmányunk értelemszerűen nem nem térhet ki az egyes keleti tradíciók sajátosságainak és mai helyzetének bemutatására. Mivel e témakör ma hazánkban (is) mind nagyobb figyelmet kap, fontosnak tartjuk az érintett egyházakra vonatkozó néhány alaplmi megemlítését.⁸

Az évezredes iszlám uralom valamennyi keleti egyház szervezetén rajta hagyta negatív lenyomatát.⁹ Az idő rövidege miatt a továbbiakban ezt

2017, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/nineveh-plains-and-future-minorities-iraq>. – Az otomán népirtás a veszteségek arányait tekintve valószínűleg negyedmillió áldozatot vesztő asszír közösséget sújtotta leginkább. Lásd RONALD STAFFORD, *The Tragedy of the Assyrians*, London 1935; HANNIBAL TRAVIS, „Native Christians Massacred»: The Ottoman Genocide of the Assyrians during World War I”, in *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 1 (2006) 327–371.; HANNIBAL TRAVIS (ed.), *The Assyrian Genocide. Cultural and Political Legacies*, London – New York 2018; SARGON GEORGE DONABED, *Reforming a Forgotten History: Iraq and the Assyrians in the Twentieth Century*, Edinburgh 2015; FLORENCE HELLOT-BELLIER, *Chroniques de massacres annoncés: Les Assyro-Chaldéens d’Iran en du Hakkari face aux ambition des empire, 1896–1920.*, (Cahiers d’études syriaques 2.), Paris 2014; JOSEPH YACOB, *Year of the Sword. The Assyrian Christian Genocide: a History*, London 2016. Az asszír egyház 20. századi megpróbáltatásainak újabb levéltári dokumentációjához lásd GEORGES-HENRI RUYSSSEN (a cura di), *La questione caldea e assira (1908–1938)*, vols. I–IV, Roma 2019.

- 7 Lásd például CESARE GIRAUDO, „Addai e Marī, l’anafora della Chiesa d’Oriente: »ortodossa« anche senza le parole istituzionali”, in *Rivista Liturgica* 89 (2002) 205–215.; ROBERT TAFT, „Mass without the Consecration? The Most Important Magisterial Teaching since Vatican II”, in *America* 188 (2003) 7–11.; CESARE GIRAUDO (ed.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari. Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25–26 October 2011*, Roma 2013. Továbbá SZABÓ, *A keleti* (2. lábj.), 174., 302. sk.
- 8 Így a szír tradíció megismeréséhez alkalmas újabb irodalomhoz lásd SEBASTIAN P. BROCK, „The Syrian Orthodox Church in modern history,” in *Christianity in the Middle East* (2. lábj.), 17–38.; JOHN FLANNERY, „The Syrian Catholic Church: martyrdom, mission, identity and ecumenism in modern history,” in IDEM, 143–167. Lásd még CHRISTINE CHAILLOT, *The Syrian Orthodox Church of Antioch and all the East: a brief introduction to its life and spirituality*, Geneva 1998; P. BROCK (ed.), *The Hidden Pearl: the Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*, Sebastian, 4 vols., Roma 2001; SEBASTIAN P. BROCK (ed.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway [NJ] 2011. Továbbá HUNTER, „The Syrian Orthodox Church,” in *Eastern Christianity* (3. lábj.), 542–562.
- 9 E téren elegendő csak arra utalnunk, hogy a történelmi keresztény közösségek aránya a közel-keleti lakosságnak 1910-ben 13,6%-át tette ki, ezzel szemben 2010-ben már csak 4,2%-át, ami azóta is rohamosan fogy. Lásd JOHNSON – ZURLO, „Ongoing Exodus” (2. lábj.), 39. Továbbá PHILIPPE FARGUES, „The Arab Christians of the Middle East: a Demographic Perspective”, in *Christian Communities* (3. lábj.), 48–66. (Az utóbbi időben tovább gyorsuló és néhol – például Irakban – immár visszafordíthatatlannak tűnő demográfiai összeomlás nyilván az egyházszervezetet sem hagyhatja érintetlenül.)

a folyamatot csak egy közösség, az örmény egyház 20. századi szervezeti átalakulásán keresztül igyekszünk bemutatni. Ennek megfelelően gondolatmenetünket három fejezetre tagoljuk: (1) az örmény egyházi *székhely* „vándorlása”, illetve a felső joghatóság osztódása; (2) az *egyházmegyei szerkezet* 20. századi megsemmisülése és újjászületése; (3) végül – a szervezők kérésének megfelelően – néhány lehetséges *tanultság* a jövőre.

2. Az örmény egyházak szervezeti alakulása

2.1. Az örmény egyház hierarchikus jellemzője: az üldözések nyomán széttagolódott felsőbb vezetés

A miafizita örmény apostoli egyház 1441 óta újra az eċmiadzini katolikosz¹⁰ lelki fősege alatt él.¹¹ Az egyház azonban valójában négy jelentős

10 A katolikus örmény jogintézményének történetéhez lásd KRİKOR CHAHINIAN, „L’istituzione cattolica nella Chiesa Armena dalle origini fino al 1441” in *Kanonika* 14., Roma 2009; GARABED AMADOUNI, „L’autocéphalie du Katholikat arménien”, in *I patriarchati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27–30 dicembre 1967*, (Orientalia Christiana Analecta 181.), Roma 1968, 137–178.; TCHILINGIRIAN, „The Catholics and the Hierarchical Sees of the Armenian Church”, in *Eastern Christianity* 2004 (3. lábj.), 140–159.

11 Az örmény egyház története és hagyománya bemutatásához lásd LUIS PETIT, „Arménie. Histoire religieuse”, in ALFRED VACANT – EUGÈNE MANGENOT (par.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I.2, Paris 1923, 1888–1968; ROBERT HEWSEN, *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago [Ill.] 2001; CIRILLO KOROLEVSKIJ, „Armenia, Chiesa”, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. 4, Roma 1929; FRANÇOIS TOURNEBIZE, „Arménie”, in ALFRED BAUDRILLART – ALBERT DE MEYER – ÉTIENNE VAN CAUWENBERGH (par.), *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, tome 4, Paris 1930, 290–391.; AA.VV., „Armenia”, in PIO PASCHINI (dir.), *Enciclopedia cattolica*, vol. 1, Città del Vaticano 1948, 1960–1992; WOLFGANG HAGE – BERTOLD SPULER, „Armenien”, in GERHARD KRAUSE – GERHARD MÜLLER (Hrsg. von), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York, Band 4, 1979, 40–63.; PABLO GEFAELL, „Las Iglesias orientales antiguas ortodoxas y católicas”, in ADOLFO GONZÁLES MONTES (dir.), *Las Iglesias orientales*, (BAC 604.), Madrid 2000, 595. skk. Továbbá DONAT VERNIER, *Histoire du patriarcat arménien catholique*, Lyon – Paris 1891; FRANÇOIS TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l’Arménie: depuis les origines des Arméniens jusqu’à la mort de leur dernier roi (l’an 1393)*, Paris 1910; MAGHAKIA ORMANIAN, *The Church of Armenia and her History, Doctrine, Administration, Inside Structure, Liturgy, Literature, Present*, Yerevan 2011 [eredeti kiadás 1910]; JEAN MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l’Église arménienne: évolution nationale et doctrinale, monachisme*, Beyrouth 1965; HOVHANNES TCHOLAKIAN, *L’Église arménienne catholique en Turquie*, Istanbul 1998; JANNIC DURAND – IOANNA RAPTI – DOROTA GIOVANNONI (dir.), *Armenia sacra: mémoire chrétienne des Arméniens (IVe–XVIIIe siècle)*, Paris 2007; KEN PARRY (ed.), „Vrej Nerses Nersessian, Armenian Christianity”, in *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Malden [Ma] – Oxford 2010, 23–46.; HRATCH TCHILINGIRIAN, „The Armenian Apostolic Church”, in *Eastern Christianity* 2014. (2. lábj.)

önállósággal rendelkező hierarchikus szervezeti egységből áll. Az Egyház azonban valójában négy jelentős önállósággal rendelkező hierarchikus szervezeti egységre tagolt. Az említett „első” széken kívül a kilikiai joghatóságból – melyet szintén katolikosz titulusú főpásztor irányít (jelenlegi székhelye a libanoni Antelias) –, továbbá a kisebb jelentőségű konstantinápolyi, illetve jeruzsálemi patriarchátusból.¹² Az idők során az egyes székek rangja és befolyása a történelmi körülmények függvényében változott. Az első látásra kaotikusnak tűnő „policentrikus” joghatósági berendezkedés mára mégis rendezettnek tekinthető. Az eċmiadzini széket tiszteletbeli elsőbbség illeti, amelyet a libanoni örmény katolikosz is elismer. A két másik pátriárkai titulusú örmény „egyházfő” (?) szerepe már nem mérhető korábbi jelentőségükhöz. A konstantinápolyi pátriárka az ottomán *millet* rendszerhez kötődött, míg a jeruzsálemi utolsó térvesztése a kilikiai katolikosz 1930-as Libanonba költözéséből adódott.

Az imént leírt tradicionális joghatósági *fragmentáció* két tényezőnek tudható be. Egyrészt egyértelműen az üldözésekből fakadó szétszórás következménye. Emellett azonban azzal a sajátos örmény vonással is összefüggésbe hozható, hogy ezen egyház megnevezése – s így identitástudata is – nem egy *hely*(név)hez kötött (mint általában az ősi patriarkátusoké), hanem inkább magához az örmény *néphez*.¹³ Emiatt az örmény egyház eredendően és fokozottan *etnikailag* meghatározott. Ez a sajátosság történelmi perspektívában szerencsés adottságnak bizonyult. Az örmény nép politikai centruma a zaklatott történelmi sors miatt többször kényszerült

471–497; CHRISTINA MARANCI, *The Art of Armenia. An Introduction*, Oxford 2018. Az örmény közösség magyarországi vonatkozásaihoz lásd KORNÉL NAGY, „The Catholicization of Transylvanian Armenians (1685–1715): Integrative or Disintegrative Model?” in AGNIESZKA BARSZCZEWSKA – LEHEL PETI (eds.), *Integrating Minorities: Traditional Communities and Modernization*, Cluj-Napoca 2011, 33–56. Az egyház teológiai orientációjának mai értékeléséhez lásd még *BAC*. Krisztológiai tanításukat ma a katolikus hittel összeegyeztethetőnek ismeri el az Egyház. Lásd „Joint Communique of Pope John Paul II and Catholicos Karekin”, II, 9. XI 2000, in *AAS* 93 (2001) 85–87.

12 Lásd ARAM I^{III} [KESHISHIAN], „The Armenian Church. An Introduction to Armenian Christianity”, in *Antelias* 2017, 66–73.; TCHILINGIRIAN, *The Catholicos* (10. lábj.), 140–159. A 20. század elején az alábbi öt apostoli örmény joghatóság létezett: eċmiadzini, konstantinápolyi, jeruzsálemi, kilikiai (ennek korábbi székhelye Sis/Kozan, 1930-tól Antelias) és aghċamari; lásd: TOURNEBIZE, „Armenie” (II. lábj.), 367–368. (Ez utóbbi egyház, melynek székhelye a Van tó egyik szigete, 1113-ban vált önálló székké ugyancsak katolikosz titulussal. 1916-ban az ifjú törökök eltörölték. Vö. Hans KIESER, *Talaat Pasha: Father of the Modern Turkey, Architect of Genocide*, Princeton 2018, 262.).

13 Lásd NERSESSIAN, *Armenian* (II. lábj.) 41.

új helyszínre. Az egyház imént említett „*helyfüggetlen*” etnikai meghatározottsága lehetővé tette, hogy ezeket az eltolódásokat az örmény egyházfők rugalmasan kövessék. Az eċmiadzini egyházi székhely 481-ben Dvinbe került, majd egy időben többek között Aght’amar, illetve Ani következett, majd a kilikiai Kis-Örményország székhelye Sis vált egyházi központtá (1293). Az egyiptomi mamelukok azonban 1375-ben meghódítják e területet, aminek következtében az új egyházi központ is veszít súlyából. Az első számú egyházi székhely végül 1441-ben újra visszakerült Eċmiadzinba.¹⁴ Ennek ellenére a kilikiai főpap is megőrizte katolikoszi státuszát, aminek következtében az örmény egyház vezetése a 14. századtól véglegesen két szálla vált.¹⁵ A kis-örmény joghatóság a keresztesek idejétől közeli kapcsolatokat ápol a katolikus egyházzal, s egy-egy rövid időszakra ez a teljes közösség helyreállítását is magával hozta.¹⁶ Eċmiadzin és Sis mellett azonban hamarosan egy harmadik „legfőbb” örmény egyházi centrum is született. Noha a székhelymódosulás rendszerint az örményeket érő történelmi katalizmák következménye volt, ez alól érdekes kivételek is mutatkoznak. Konstantinápoly a monofizita eretneknek tekintett örmények számára a 15. századig tiltott város volt. Egyházszervezetük itt csak 1461-től létesülhetett, II. Mehmet szultánnak köszönhetően.¹⁷ Noha elvileg az elsőbbség

14 Lásd ARAM, *The Armenian* (12. láb.), 67.

15 E korszakhoz lásd KRZYSZTOF STOPKA, *Armenia Christiana. Armenian Religious Identity and the Churches of Constantinople and Rome (4th–15th Century)*, Kraków 2016, 143. skk., 291. skk. Lás még AMADUNI, „Armenia” (8. láb.), 1966–67.; továbbá BOGHOS L. ZAKIYAN, „The Religious Quarrels of the 14th Century Preluding to the Subsequent Divisions and Ecclesiological Status of the Armenian Church”, in *Studi sull’Oriente Cristiano* 1 (1997) 164–180.

16 Az örmények monofizita – helyesebben „anti-kalkedóni” – orientációja nem kismértékben politikai behatások következménye, mely csak a 7. század elejétől rögzül. Ám teológiai álláspontjukban még hosszú ideig hullámváz jelei mutatkoztak. Így a kilikiai katolikus felállítás (1065) előtti szűk fél évezredben a 33 örmény egyházfőnek csak harmada volt anti-kalkedóni, majd fele toleráns, míg hét közülük kifejezetten a katolikus unió híve. Az egyház „kis-örmény” periódusa (1065–1441) a nyugati kapcsolatok erősödését és ezzel együtt a teológiai ismeretek elmélyülését eredményezte. A Sis székhelyű kis-örmény katolikus ugyanakkor – a belső szakadás elkerülése végett – mindvégig kénytelen volt ügyelni a szeledzsuk uralom alá került erősen tradicionalista „nagy-örmény” közösségek beállítottóságára. Végül az eċmiadzini székhely 1441-es helyreállításában az a vád is jelentős szerepet játszott, miszerint kis-örmény egyház – a düofizita krisztológiai formula, illetve bizonyos ceremonialis-fegyelmi újítások átvételével – túlzott engedékenységet mutatott a latin és görög ortodox behatások iránt; AMADUNI, „Armenia” (12. láb.), 1965–1967. (Érdekes ugyanakkor, hogy a katolikusokkal egészen a 18. század elejéig többé-kevésbé mind az öt örmény szék aktív kapcsolatban/közösségben maradt; lásd *uo.*, 1968.)

17 Az új konstantinápolyi örmény pátriárkára az örmények mellett II. Mehmet a nesztoriánus, a káld és kopt közösség egyházi-politikai főségét is rátestálta, ami az eċmiadzini egyházfőtől is

Eĉmiadzinzint illette, e harmadik széknél különleges súlyt adott, hogy a *millet* rendszer miatt a felekezeten belüli civil jogkörök (vö. „etnarcha”) ez utóbbit illették. Érdekesség végül, hogy a jeruzsálemi örmény széket még 1311-ben ugyancsak muzulmán uralkodó, az egyiptomi szultán emelte érsek-patriárkai rangra.¹⁸

A kis-örmény székkal szemben szakadár agh’tamari katolikosz Eĉmiadzin joghatósága alá került. A két katolikoszi széket (Eĉmiadzin és Sis) kapcsolata fokozatosan tisztázódott, majd az 1651-es jeruzsálemi szinódus révén véglegesült. Eszerint Eĉmiadzin a legfőbb örmény egyházi tekintély, míg Sis joghatósága Kilikiára korlátozódott.¹⁹

*

Az örmény nép zaklatott történelme a későbbiekben sem kímélte az egyházszervezetet. Ez különösen is igaz volt az örmény katolikus közösségre. Míg az örmény unió sikerének a 18. század elejéig biztató jelei mutatkoztak, e folyamat 1701 után megtört. Az uniatizmus visszaszorítására a fanatikus miafizita hittestvéreik a katolikus örményeket idegeneknek („frankoknak”) bélyegezték, ami üldözésükbe torkollott. Emiatt a miafizita-katolikus szentségi közösséget a Szent Officium az üldözés nyomán eltította. Ennek viszont az lett a következménye, hogy az örmény katolikusok az addig közösen használt örmény templomokból kiszorultak, miközben – állami elismertség hiányában – saját kultushelyek kialakítására sem volt joguk. Ennek az lett a szomorú következménye, hogy a 18. század elejétől az örmény katolicizmus a helyi közegben a „frankizálódás”, az örmény „elnemzetietlenedés”, a saját rituális, fegyelmi és társadalmi kötelek feladásának szinonimájává vált. Az örmény katolikusok felmorzsolódását az örmény katolikus patriarkátus 1741-es megalakulása sem tudta érdemben orvosolni. Hívek jelentős része vagy örmény ortodox lett vagy latinizálódott.²⁰ Az örmény katolikusok fanatikus ortodox hittestvéreik részéről elszenvedett üldözésének csak az előbbiek ottomán *emancipációja* vetett véget, melyet a nyugati hatalmak a hadrianopoliszi békében (1829) kény-

nagyfokú függetlenséget biztosított számára; AMADUNI, „Armenia” (12. láb.), 1967.

18 Lásd ARAM, *The Armenian* (12. láb.), 70–71.; AMADUNI, „Armenia” (12. láb.), 1967.

19 AMADUNI, „Armenia” (12. láb.), 1967.

20 *Uo.*, 1968–1970. (Az új katolikus patriarkátus mozgásterét gyengítette, hogy joghatósága csak korlátozott geográfiai kiterjedésű volt, így az örmények által sűrűbben lakott anatóliai és nagy-örményi területek 1866-ig a konstantinápolyi latin vikárius joghatósága alatt maradtak. Emellett a civil elismerés hiánya miatt a közösség 1830-ig törvényen kívülinek számított, ami teret biztosított további üldözésüknek. Lásd *uo.*, 1971.)

szerítettek ki. Ennek nyomán VIII. Piusz 1830-ban felállíthatta a konstantinápolyi örmény katolikusok „prímás érseki” székrét.²¹

Ettől kezdve a kis létszámú örmény katolikus közösségnek is két egyházfője volt, az 1742-es unió óta létező „kilkikiai” katolikus pátriárka, és az imént említett új prímási széket. A szultán részéről elismerést azonban csak ez utóbbi nyert, így tényleges elsőbbséggel ez utóbbi bírt. E hatalmi dualizmus rivalizációt és megosztottságot eredményezett, amit csak tetézt, hogy az apostoli egyház gyakorlatának hatására a katolikus közösség irányításában is döntő befolyást szereztek világi vezetők!²² A két joghatóság újraegyesítésére 1866-ban kerül sor, mikor Andon Hassoun (1809–1884) prímás-érsek²³ elnyeri a kilikiai széket is.²⁴ Az örmény egyház székhelye azonban Konstantinápoly maradt. IX. Piusz 1867-ben a konstantinápolyi érseki széket egyesítette az örmény pátriárkai székkal, s ez utóbbi székhelyévé formálisan is az ottomán birodalmi központot tette.²⁵

A miafizita/ortodox örmény egyház, mint láttuk, öt joghatóságba szerveződött. A millet-rendszer²⁶ révén a tényleges főhatalmat jobbra Ečmiadzinnal szemben is az 1461-ben létrehozott konstantinápolyi örmény pátriárka gyakorolta. A Sis központú katolikátus súlya csökkent, s még inkább igaz ez az egykor perzsa befolyás alatt létesült agh'tamari széket esetében, mely 1895 óta nincs betöltve.²⁷ A konstantinápolyi széktől függő jeruzsálemi örmény pátriárka csak az I. világháború után önállósult újra. Az örmény ortodox egyház sorsát a nagyhatalmi rivalizáció játékszerévé váló „örmény kérdés” határozta meg, mely az oszmán birodalom gyengülésével arányosan egyre súlyosabb veszélybe sodorta őket.²⁸ A genocí-

21 Lásd Pius VIII., *Quod iamdiu*, 6. VII. 1830, in MANSI XL, 751–754. Vö. ROGER AUBERT – JOHANNES BECKMANN – RUDOLF LILL, *Tra Rivoluzione e Restaurazione*, 1775–1830, (Storia della Chiesa 8.1.), Milano 1977, 213.

22 KOROLEVSKIJ, „Armena” (11. láb.), 427b.

23 Vö. GARABED AMADUNI, „Hassun Antonio”, in *Enciclopedia cattolica*, 6, Città del Vaticano [1951] 1374.

24 Vö. AMADUNI, „Armenia” (12. láb.), 1970–72.; TOURNEBIZE, „Armenie” (12. láb.), 339. ssk.

25 PIUS IX., *Reversurus*, in ASS. AMADUNI, „Armenia” (12. láb.), 1970–72.; TOURNEBIZE, „Armenie” (12. láb.), 339. ssk.

26 Vö. pl. BRUCE MASTERS, „Millet”, in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, GÁBOR ÁGOSTON – BRUCE MASTERS (eds.), [New York 2009], 383–384.; ARNALDO BERTOLA, „Patriarcati in Oriente (diritto coloniale e dell’Oriente mediterraneo)”, in ANTONIO AZARA – ERNESTO EULE (dir. da), *Novissimo digesto italiano*, vol. 12, Torino 1968, 607–611.

27 Lásd 12. láb., feljebb.

28 Lásd SIMON PAYASLIAN, „The Destruction of the Armenian Church during the Genocide”, in *Genocide Studies and Prevention* 1 (2006) 149–172.; 150–155.

diumba torkolló üldözés 1915 végére az örmény lakosság likvidálásához vagy deportálásához vezetett.²⁹ Ezt az örmény egyház felszámolása követte. 1916 nyarán eltörölték a konstantinápolyi örmény pátriárkátust, a már betöltetlen agh'tamari széket egyesítették a jeruzsálemi pátriárkátussal. Az Aleppóba menekült Sis-i kis-örmény katolikosznak, II. Sahagnak megtiltották a hazatérést, kényszerlakhelyéül Jeruzsálemet jelölték ki. A felszámolt konstantinápolyi szék főpásztorát, I. Zaven patriákát a székhelyétől legtávolabb eső mezopotámiai Moszulba deportálták.³⁰ A joghatóságok illetően történő egyesítését, Sahag kis-örmény egyházfő, akiből az ifjú törökök „kilikiai-konstantinápolyi-jeruzsálemi katolikosz-patriákát” kreáltak, ezt egyértelműen az örmény egyház lerombolására tett kísérletnek minősítette.

Az oszmán háborús vereség után 1918 októberében hatályon kívül helyezték a deportációs törvényt, s az 1863-as nemzeti konstitúció³¹ szerint helyreállították a konstantinápolyi örmény patriarkátust és a kilikiai katolikátust. Az élet normalizálódását a sevrësi békediktátum miatt újra kitörő háború ellehetlenítette. A váratlan kemalista előretörés miatt végül nemhogy a Wilson elnök által támogatott önálló örmény állam nem jöhetett létre, hanem az örmény lakosság maradékait is véglegesen elűzték az újra török fennhatóság alá került területekről. Így az 1923-ig elhúzódó népi irtás és etnikai tisztogatások végleg megpecsételték a törökországi örmény egyházszerkezet sorsát.

29 Az örmény genocídiumról lásd TOURNEBIZE, „Armenie” (II. láb.), 346–353.; CLAUDE MUTAFIAN, „Metz Yehgérn: breve storia del genocidio degli armeni”, in ANTONIA ARSLAN (a cura di), Milano (1995); YVES TERNON, *Gli Armeni 1915–1916: il genocidio dimenticato*, Milano 2003; RONALD G. SUNY, „They Can Live in the Desert but Nowhere Else”. *A History of the Armenian Genocide*, Princeton [N.J.] 2005; MARCELLO FLORES, *Il genocidio degli armeni*, Bologna 2006.; GRIGORIS R. SIRANIAN, „Un vissuto martiriale [Studio del mese: Il genocidio degli armeni 1915–2015]” in *Il Regno-attualità* 4 (2015) 269–280.; RAYMOND H. KÉVORKIAN, *The Armenian Genocide. A Complete History*, London – New York 2011. Lásd még BENNY MORRIS – DROR ZE'EVY, *The Thirty-Year Genocide. Turkey's Destruction of its Christian Minorities, 1894–1924*, Cambridge [Ma.] – London 2021. Az örmény egyház sorsának újabb szentszéki levéltári dokumentációjához lásd GEORGES-HENRI RUYSSSEN (a cura di), *La questione armena*, I–VII vols., Roma 2013–2015.

30 PAYASLIAN, „»The Destruction«” (22. láb.), 160.

31 A státútum teljes angol fordításához lásd „National Constitution of the Armenians in the Turkish Empire”, in HARRY F. LYNCH, *Armenia. Travels and Studies*, II, London 1901, 445–467.

2.2. Az üldözések hatása az örmény egyházmegyei szerkezetre

Az oszmán birodalom örmény lakossága a 20. század elején 1,5–2,5 millió fő körül mozoghatott.³² Ekkor az örmények összességében már az olykor „örmény vilajettként” is emlegetett hat keleti tartományban is kisebbségben éltek.³³ Egyes régiókban azonban még mindig a legnépesebb etnikumnak számítottak.³⁴ A katolikusok aránya az örmények között, mint láttuk, a 18. század folyamán igen lecsökkent. Az örmény *katolikus* egyházhoz az örmény népesség csak körülbelül 3%-a tartozhatott, összességében mintegy 60–70 ezer fő.³⁵ A pátriárkai egyházmegye lélekszáma sem haladta meg a 17.000 főt, akik lelkipásztori ellátásáról 90 pap gondoskodott.³⁶

Az örmény *katolikus* hierarchia ez időben összességében *húsz* egyházmegyét számlált, melyekből 15–16 esett oszmán területre. Ezek közül – a konstantinápolyi székhelyen túl – érseki egyházmegye (Sivas, Aleppó és Mardin) és 12 további egyházmegye működött. Míg az érseki székhelyek 18. századi eredetűek, az eparchiák szinte kivétel nélkül újabbak, csak 1850-től jöttek létre, vagy alapították újra őket. Az örmény katolikus egyházmegyék átlagos népessége viszont európai mércével igen szerény volt,³⁷ némelyiké egyenesen jóval 10 ezer fő alatti:

[1] konstantinápolyi pátriárkai egyházmegye: 17 ezer hívő, 90 pap;

[2] Sivasi-tokati érseki szék: 3 ezer hívő, 8 pap;

[3] aleppói érseki szék: 6.500 hívő, 16 pap;

[4] a mardini érsekség: 12 ezer hívő, 18 pap;

[5] az adanai püspökség: 3.100 hívő, 7 pap;

[6] az angorai püspökség: 2.000 hívő, 28 pap;

[7] az amidi (diarbékiri) 5.000 hívő, 12 pap;

[8] brussai püspökség: 3.200 hívő, 8 pap;

[9] artvini püspökség: 13 ezer fő, 25 pap;

[10] a cezárei püspökség: 2.500 hívő, 6 pap;

32 Vö. https://en.wikipedia.org/wiki/Ottoman_Armenian_population. Lásd még TOURNEBIZE, „Armenie” (II. láb.), 366.

33 Vö. https://en.wikipedia.org/wiki/1914_population_statistics_for_the_Ottoman_Empire.

34 Vö. *Uo.*

35 PETIT, „Arménie” (8. láb.), 1922.

36 TOURNEBIZE, „Armenie” (II. láb.), 290–391., 369.

37 Fentebb láttuk, hogy a széttagolt hierarchia megerősítése érdekében IX. Piusz a kilikiai pátriárkai széket a *Reversurus* bullával Konstantinápolyba helyezte (1867). Vö. 21. láb. fejlebb.

- [11] az erzerumi püspökség: 14.000 hívő, 43 pap;
- [12] kharpouti püspökség: 4.000 hívő, 9 pap;
- [13] a mélitèni püspökség: 5.100 hívő, 9 pap;
- [14] a maraschei püspökség: 7.500 fő, 9 pap;
- [15] a mouschi püspökség: 6.500 fő; 7 pap;
- [16] a trebizondi püspökség: 5.400 fő, 14 pap.³⁸

A teljesség kedvéért a 20 örmény katolikus eparchiából az Oszmán Birodalom határain kívülre az alábbiak estek:

- [17] ispahani egyházmegye (Perzsia): 7.600 fő, 11 pap;
- [18] alexandriai eparchia (Egyiptom): 3.000 fő, 5 pap;
- [19] lemergi érseki szék (Habsburg Monarchia) 5.800 fő, kb. 20 pap;
- [20] tiraszpoli eparchia (Krím, Orosz Birodalom).³⁹

Az *apostoli* (misfizita-ortodox) örmény egyház ezzel szemben az 1915-ös évben mintegy száz egyházmegyéből állt. Ezek közül 28 egyházmegye tartozott az ečmiadzini katolikusoz joghatósága alá, 15 a kilikiai alá (Sis), 51 egyházmegye a konstantinápolyi patriarchájuk joghatósága alá, míg 4 a jeruzsálemi és 2 az aght'amari joghatóság alá.⁴⁰

Az 1915-től újrainduló, népiirtásba forduló üldözés következményeként a régió imént felsorolt 16 örmény katolikus eparchiájából mindössze három maradt,⁴¹ köztük a konstantinápolyi pátriárkai főegyházmegye. 1915 és 1918

38 TOURNEBIZE, „Armenie” (II. láb.), 368–370. Andon Hassoun maga hat új északi eparchiát hozott létre: Angora, Artvin, Brussa, Erzerum, Ispahan, Trebizond. (Fentebb láttuk, hogy éppen az örmények által sűrűbben lakott anatóliai és nagy-örmény területek örmény katolikus hívei egészen 1866-ig latin joghatóság alatt maradtak [vö. 20. láb. feljebb]. Ez, mint a történeti tények mutatják, nem segítette az egyházszerkezeti fejlődésüket.) A Hassoun-féle új eparchiákkal az örmény katolikus patriarchátus eparchiáinak száma immár 17-re emelkedett; vö. AMADUNI, „Armenia” (12. láb.), 1970–72. (Az egyházmegyék területi határaihoz lásd *Acta et decreta Concilii nationalis armenorum Romae habiti ad Sancti Nicolai Tolentianis anno Domini MDCCCCXI*, Romae 1913, 129 skk., továbbá TOURNEBIZE, „Armenie” [II. láb.], a 320. hasáb után.)

39 Lásd *uo.*, 369–370., illetve a 320. hasábnál fellelhető áttekintő térkép. (1878-tól valójában a fentebb említett artvini egyházmegye is cári terület volt, de 1918-ig újra török fennhatóság alá került, így ez sem tudta elkerülni a megsemmisülést.)

40 TOURNEBIZE, „Armenie” (II. láb.), 367–368.

41 Ezek Konstantinápoly, Aleppó és Alexandria. Lásd KOROLEVSKIJ, „Armena” (II. láb.), 428b. A megsemmisült örmény katolikus eparchiák: Adama, Amida, Angora, Artvin, Cesarea, Erzerum, Kharpout, Marasc, Mardin, Melitene, Mousch, Brussa, Siva, Trabzon, lásd *Oriente Cattolico*, 1974, 406–407.

között öt örmény katolikus püspök lett mártír, míg a klérus fele, 250 papból 126 esett áldozatul.⁴²

Az apostoli örmény egyház veszteségi arányai is tragikus méreteket öltöttek. 1915 előtti száz egyházmegyéjük körülbelül kétharmada esett oszmán területre.⁴³ A konstantinápolyi patriarchátusuk félszáz egyházmegyéjéből lényegében csak a pátriárkai egyházmegye maradt meg.⁴⁴ A közel-keleti örmény ortodox egyházmegyék száma mára sem haladja meg a tucatnyit.⁴⁵ Az isztambuli örmény patriarchátusnak egy évtizede már csak alig több mint 30 temploma és 25 papja volt.⁴⁶ A törökországi örmények létszáma a századelő népességének mindössze 3–5%-ára, körülbelül 70 ezer főre zsugorodott.⁴⁷

3. Az örmény egyházak 20. századi újjászervezése

A genocídium következményei miatt az örmények fontos egyházi centrumaik újbóli menekítésére kényszerültek.

Az örmény katolikus egyház újjászervezésére a Keleti Egyház Kongregációja 1928-ban az érintett püspök számára külön tanácskozást szervezett.⁴⁸

Ennek nyomán a katolikus örmény *pátriárka székhely* Isztambulból Bejrútba, míg lakhelye a közeli bzoummari monostorba került.⁴⁹ Egyben az Apostoli Szentszék visszavonta az apostoli vizitátort, akit Terzean pátriárka szultáni letétele miatt még 1912-ben kellett kinevezni.⁵⁰ Ez utóbbi lépéssel az örmény katolikus pátriárkai joghatóság kánonjogi szempontból is helyreállt.

42 KOROLEVSKIJ, „Armena” (11. lábj.), 428b.

43 A Török-Birodalom területén található eparchiák áttekintő térképéhez lásd TOURNEBIZE, „Armenie” (8. lábj.), a 320. hasáb után.

44 Lásd *Oriente Cattolico*, 1974, 441.

45 Lásd https://en.wikipedia.org/wiki/Template:Dioceses_of_the_Armenian_Apostolic_Church

46 http://www.armenian.ch/saa/Docs/ArmeniansTurkey-Report_FAAE_EN.pdf, 23–24.

47 Az országban azonban ma további 100 ezer, török állampolgársággal nem rendelkező örmény is él. Vö. Turkey threatens to expel 100,000 Armenians. Lásd: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8572934.stm>

48 Lásd AMADUNI, „Armenia” (12. lábj.), 1975. E szinaxisról a dikasztérium levéltára értékes anyagot őriz. Lásd *Atti della Conferenza Episcopale Armena, Roma maggio-luglio 1928.*, Roma 1928, 423. További ASCO.

49 *Oriente Cattolico* (2. lábj.), vol. I, 292.

50 KOROLEVSKIJ, „Armena” (11. lábj.).

A későbbiekben azonban új részegyházak alakultak: 1954-ben a bagdadi örmény érsekség és egy szíriai püspökség (Kamichlié).⁵¹

A megsemmisített örmény katolikus püspökségek 1972-től formálisan is pusztán címzetes püspöki székekké váltak. Ezzel egyidejűleg az az örmény katolikusok Törökországban maradt a már 1928-ban újraalapított konstantinápolyi örmény *érsekség* joghatósága alá rendelték.⁵²

A genocídium nyomán a világban szétszóródott örmény katolikusok számára is több joghatóság létesült. 1925-ben egy görögországi ordinariátus, 1960-ban egy franciaországi exarchátus, mely utóbbi 1986-tól eparchia. 1981-ben alakul az USA-ban élő örmények exarchátusa, mely 2005-ben emelkedik egyházmegyei rangra. Az 1982-ben létesülő latin-amerikai exarchátus argentinai része 1989-ben egyházmegyévé alakult. Végül az utóbbi időben két pátriárkai exarchátus is született, Damaszkusz, illetve Jeruzsálem székhellyel.⁵³

A mondottak szerint az örmény katolikus egyház jelenleg 17 joghatósági egységekből áll. Ezek közül a pátriárkai egyház területén belül található:

- [1] a bejrúti pátriárkai egyházmegye (a. 1928): 10.460 fő, 18 pap;
 - [2] az aleppói érseki egyházmegye (a. 1710/1899): 5.000 fő, 8 pap;
 - [3] a bagdadi érseki egyházmegye (a. 1954): 500 fő, 2 pap;
 - [4] konstantinápolyi érseki egyházmegye (a. 1830/1928): 2.530 fő, 6 pap;
 - [5] az alexandriai eparchia (a. 1885): 9.000 fő, 1 pap;
 - [6] az ispaháni eparchia (a. 1850) 150 fő, 2 pap;
 - [7] a kamichliéi eparchia (a. 1954): 2.500 fő, 3 pap;
 - [8] a damaszkuszi pátriárkai exarchátus (a. 1984): 4.500 fő, 1 pap;
 - [9] a jeruzsálemi pátriárkai exarchátus (a. 1991): 500 fő, 2 pap;
- A jelenlegi pátriárkai joghatóság területen kívül esik:
- [10] a (rég)i lemergi érseki egyházmegye (a. XIV. sz./1630): ? fő, ? pap;
 - [11] a párizsi eparchia (a. 1960/1986): 35.000 fő, 8 pap;
 - [12] a buenos airesi eparchia (a. 1989): 16.500 fő, 1 pap;
 - [13] a glendalei eparchia, USA (a. 1981/2016): 36.200 fő, 9 pap;
 - [14] a latin-amerikai apostoli exarchátus (a. 1981): 12.000 fő, 3 pap;
 - [15] a kelet-európai örmény ordinariátus, Örményország (a. 1991):

618.000 fő [!], 18 pap;

51 *Oriente Cattolico* (2. láb.), vol. 1, 292.

52 Lásd *Oriente Cattolico* (1. láb.), vol. 1, 292–293.

53 *Uo.*, 293.

[16] a görögországi örmény ordinariátus (a. 1932): 200 fő, – pap;

[17] a romániai örmény ordinariátus (a 1930): 500 fő, 5 pap.⁵⁴

Érdekesség, hogy a legrégebb örmény katolikus egyházmegye az 1640-es alapítású lebergi, ha már el is néptelenedett. Az oszmán birodalom 1915 előtti eparchiáiból, mint látható, mindössze csak *kettő*, a konstantinápolyi és az aleppói él tovább.⁵⁵

A libanoni és a szíriai polgárháború majd fél évszázada morzsolja tovább az örmény katolikus közösséget is. A pátriárkai székhelyként működő bejrúti örmény katolikusok közösség lélekszáma közvetlenül a libanoni polgárháború előtt (1975) még 24.000 hívőt számlált. Ez a létszám mára megfeleződött, sőt 10.000 főre csökkent.⁵⁶ Aleppóra az elmúlt években zajló szír polgárháború hozott újabb szenvedést. Ennek következtében a százezres szíriai örmény népesség különböző becslések szerint mintegy 30–60%-a menekült el az országból.⁵⁷

A népességveszteség és az elviselhetetlenné váló légkör – mint láttuk – a kis-örmény apostoli katolikoszt is emigrációba kényszerítette. Végül székhelye – a Sis városában található Szent Bölcsesség-monostorból – 1930-ban Bejrút északi peremére Anteliasba került.⁵⁸

Néhány évtizeddel a gneocídium után az örmény ortodox egyház 32 egyházmegyét számlált, melyek közül 26 tartozott ećmiadzini joghatóság alá. Ezzel szemben az imént említett antéliasi kis-örmény katolikátus alá mindössze négy egyházmegye tartozott. A jeruzsálemi örmény apostoli pátriakátus 6.400 főt számlált, míg az egykor 1,35 milliós, ám egyetlen egyházmegyére zsugorodó konstantinápolyi örmény ortodox patriakátusnak 60.000 híve maradt.⁵⁹

Az első számú örmény apostoli szék, az ećmiadzini katolikátus továbbra is mintegy harminc egyházmegyét ölel fel, melyek kétharmada

54 *Annuario Pontificio* 2021, 1103, 6, 70, 32, 69, 309, 307, 308,334, 6, 6, 413, 605, 631, 522, 995, 996, 997, 998.

55 Lásd *Annuario Pontificio* 2021, 1119; továbbá: <http://www.gcatholic.org/dioceses/data/rite-A.htm>.

56 *Oriente cattolico*, 4. ed., 431. Vö. *Annuario Pontificio* 2021, 73.

57 Vö. <http://diaspora.gov.am/en/pages/51/syria>. Az aleppói örmény katolikus közösség létszáma ma mintegy 5.000 fő. Lásd *Annuario Pontificio* 2021, 32.

58 Vö. SETA B. DADOYAN, *The Armenian Catholicosate from Cilicia to Antelias: an Introduction*, Antelias – Paris 2003. Lásd még GAREGIN I, *The Catholicosate of Cilicia: her Place and Status in the Armenian Church*, Antelias 1961.

59 *Oriente cattolico*, 3. ed., 411–412.

Örményországon kívüli.⁶⁰ Az antéliaszi katolikátus jelenleg már 10 egyházmegyéből áll, elsősorban Libanon, Szíria, Irán és Ciprus területén.⁶¹ A jeruzsálemi és konstantinápolyi örmény „patriarkátus” egy-egy eparchiára redukálódott, melyek joghatósága ma Izrael és Jordánia, illetve Törökország és Kréta területére terjednek ki.

4. Összegzés

Az örmény nép megpróbáltatásoktól kísért története etnikai kötődésű egyházuk arculatára is rávetődött. Az egyházi központ gyakori áthelyeződése 1441-től a katolikoszi joghatóság végleges „megkettőződéséhez” vezetett. A jelenleg négy joghatóság alatt mégis teljes közösségben élő örmény egyház joghatósági berendezkedése a jövő számára keresett lehetséges egységmodellek kidolgozása szemszögéből is reflexiót érdemel.

A 20. századi örmény genocídium során az ottomán terület örmény katolikus eparchiái egy kivétellel elpusztultak. Az akkor létező húsz egyházmegyéből ez tizenhat sorsa lett. A IX. Piusz által Konstantinápolyba helyezett örmény pátriárkai szék 1928-ban visszakerült Bejrútba. Ezzel egy időben így – az 1867-ben az előbbivel egyesített – konstantinápolyi érseki szék is felújításra került. A genocídium és a Közel-Kelet 20. századi viharos története tömeges exodushoz vezetett, ami miatt mára több örmény katolikus él a nyugati szórványban, mint a régi levantei területeken.

A mai migráció – szöges ellentétben az elmúlt évszázadok szűkebb régióon belüli és teljes népcsoportokat érintő vándorlásaival – az egész világon történő szétszóródást jelent, ahol az egyházi közösségek újjászervezése sok helyütt kilátástalan. Ezért fontos lenne, hogy a jelenlegi – privát autonómiát előnyben részesítő – rítustagság-szabályozás helyett a keleti közösségek védelmének szempontja kerüljön előtérbe, mind a jogalkotás, mind a jogalkalmazás szintjén. Az erre vonatkozó lehetőségeket az utóbbi időben – igaz csak többé-kevésbé közvetlen módon – több szerző érintette. Nyilvánvaló szociológiai vastörvény, hogy egyenlőtlenek esetén az egyenlő törvények nem egyenlő fejlődést, hanem a szociológiailag törekeny közösség óhatatlan leépülését fogják eredményezni. E tény [f]elismerése a rítustagság szabályozása megújításának az előfeltétele. Az örmény katolikus egyház fenti

60 Lásd https://en.wikipedia.org/wiki/Armenian_Apostolic_Church.

61 Lásd https://it.wikipedia.org/wiki/Catolicosato_della_Grande_Casa_di_Cilicia.

statisztikai adatai és történelmi körülményei is igen törékeny jövőt vetítenek előre, ami támogató attitűdöt igényelne a nagy Egyház részéről. Csak remélhető, hogy e rítusok megőrzésének és felvirágoztatásának zsinati szándéka mellett a ma tapasztalhatónál is odaadóbb elvi egyetértés és cselekvési együttműködés fogja jellemezni az egyházi jogalkotást és praxist.⁶²

62 E témakört érintő megfontolásokhoz lásd PÉTER SZABÓ, „L’iscrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris: Lettura dello ius vigens nella diaspora, Cristiani orientali e pastori latini”, in a P. GEFAELL (cura di), *Monografie giuridiche* 42., Milano 2012, 151–232; Uő., „La natura giuridica della licenza per il cambiamento di Chiesa »sui iuris« e la sua incidenza sulla prassi canonica”, in *Eastern Canon Law* 1 (2012) 1–2, 63–111.; Uő., „Un protestante ammesso alla piena comunione è obbligato ad iscriversi alla Chiesa latina? Osservazioni intorno al can. 35 CCEO”, in *Oriente e Occidente. Respiro a due polmoni. Studi in onore di Dimitrios Salachas*, LUIGI SABBARESE – LORENZO LORUSSO (a cura di), *Studia/Canonica* 67., Città del Vaticano 2014, 231–254.

SZABÓ Péter

Miklós István püspök és az első egyházi törvénykönyv (CIC'1917) Új levéltári adatok*

„[főleg a házasságjog s fegyelmi bírászkodás területén], melyen a Codex megjelenése előtt a latin szertartásúakéval egyező gyakorlatot követtünk, mi akadályt sem lehet a Codex szabványai szerinti berendezkedésünknek”
Miklós István

PÉTER SZABÓ: Bishop István Miklós and the First Code of Canons (CIC' 1917) – New Archival Data

The local extension of the legal force of CIC'1917 to the Eparchy of Hajdúdorog in its day represents a worthwhile theoretical question as well, apart from the recrudescing practical uncertainties brought about by this step especially in terms of the assessment of the formal validity of mixed marriages at the time. With the help of newly discovered archival material, the present paper demonstrates that István Miklós, Bishop of Hajdúdorog, was fully cognisant that Cardinal Gasparri's response in no way authorised him to introduce the Latin Code in the Eparchy of Hajdúdorog comprehensively. (The extension of the Latin Code to their Eparchies had been requested by the Byzantine Eparchies of Mukachevo (Munkács), Prešov (Eperjes) and Hajdúdorog in a joint petition to Benedict XV in 1918. Although, in the reply, the idea of extension was received favourably, its implementation was at best envisaged only as possibility, without directly approving it under the force of the letter in question. Presumably, this was the reason why Miklós, who – in an effort to consolidate the earlier unity of the law obtaining in relation to the Latin Church – regarded the introduction of the Latin Code in Hajdúdorog as urgent mainly in the area of marriage law and procedural law, had recourse to an extraordinary arrangement. He interpreted a phrase in Gasparri's letter that was no doubt suggestive of openness in terms of complying with the request at some point(!) as actually implying the extension of the Code of Canons to Hajdúdorog. In addition, the recently discovered correspondence also reveals that, as distinct from Miklós Rusznák's position indicating interest in Byzantine proper law (*iura propria Graecorum*) as well, Bishop Miklós clearly preferred universal law to this local law almost unilaterally. More specifically, he was in favour of applying CIC'1917 as widely as possible in his Eparchy

* MTA-SZAGKHF Lendület Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport.

Az első egyházi törvénykönyv átfogó hajdúdorogi „használatbavétele” a maga idején ismételten elméleti és gyakorlati kérdések sorát vetette fel. A munkácsi, az eperjesi és hajdúdorogi püspök, mint ismeretes, még egy 1917. december 31-i keltezésű felterjesztésükben kérték XV. Benedeket, hogy egyházmegyéikre is széles körűen „terjessze ki” a hatályba léptetés alatt álló új törvénykönyvet.¹ Eddigi adataink meglehetősen hiányosak voltak arra nézve, pontosan milyen ismeretek és megfontolások alapján is döntött végül Miklós püspök² a kódex püspöki rendelkezésre támaszkodó hajdúdorogi bevezetése mellett.³ A „kihirdető” körlevél szerint Pietro Gasparri bíboros 1918. március 10-i válaszában egy kedvező hangvételi szófordulatára támaszkodva járt el, amennyiben, tudniillik, közlése szerint „a Szentséges Atya örömmel s teljesítésre kész akarattal (*lubenter et propensa voluntate*) fogadta az új törvénykönyv bevezetésére irányuló kérelmünket”.⁴

Az iménti kuriális válaszlevélből⁵ azonban egyértelmű, hogy Gasparri nem adott közvetlen felhatalmazást a kérelmező három püspöknek – így Miklós Istvánnak sem – a Codex azonnali bevezetésére. Ehelyett a válaszlevél, mint itt idézett szövegéből láthatjuk, a felhatalmazás *majdani* megadásához *előzetes információkat* kér a továbbra is megőrzendő különleges görög jogok („*propria iura Graecorum*”) pontos köréről.⁶

1 BENEDICTUS XV, *Codex iuris canonici*, 27. V. 1917, in *AAS* 9 (1917) II, 11–456. A kérelem eredeti szövegének kiadásához lásd SZABÓ PÉTER, „A hajdúdorogi kodifikációs bizottság létrejötte (1929) a levéltári adatok tükrében”, in *Athanasiana* 48 (2019) 227–244., 238–240.

2 A főpásztor fontosabb életrajzi adataihoz lásd VÉGHSEŐ TAMÁS, *Görögkatolikus papok történeti névtára*, (Collectanea Athanasiana VI.), Nyíregyháza 2015, 40.

3 GKPL 2187/1925. szám. A Codex JC. 1918. május 19-től kötelező [szövegrészletéhez lásd 24. lánj., lejjebb].

4 Lásd 6. és 24. lánj., lejjebb.

5 A levél eredetije egyelőre nem került elő. A szöveg szó szerinti átiratát azonban Rusznák Miklós és Acacius Coussa egy-egy műve is idézi. Lásd NICOLAS RUSSNÁK, *Codex iuris canonici respectu habito edendi pro iure Ecclesiae catholicae orientali Codicem juris canonici*, Praha 1931, 95.; ACACIUS COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali (III), De matrimonio*, Romae [typ. Monasterii Exarchici Cryptoferratensis] 1950, 20–21.

6 „Amplissimi Praesules, Vota, quae Amplitudines Vestrae per litteras die 31 dec. 1917 humiliter ad sanctissimum D. N. Benedictum Divina Prov. Papani XV, faciunt, ut novus Codex complectatur etiam istas vestras dioeceses graeci ritus catholicorum, scilicet Munkacsensem, Eperiesensem atque Haidudorogensem, lubenter et propensa voluntate Sanctitas Sua accepit. Ut autem SS. optata vestra convenientius replere possit, opportunum est ut Amplitudines Vestrae antea declarent quanam consuetudines in Vestris dioecesibus vigeant circa ieiunium, praesertim vero quanam sint in specie propria iura graecorum de quibus in memoratis litteris Amplitudinum Vestrarum fit mentio. Quae cum Amplitudinibus Vestris nota facio et... Ft P. Card. Gasparri”; RUSSNÁK, *Codex* (5. lánj.), 95.

Rusznák könyvében szerepel egy levéltári jelzet,⁷ melytől azt reméltem, hogy elvezet Gasparri levelének legalább hiteles másolatához. A keresett római dokumentum maga, úgy tűnik, sajnos ott sem lelhető fel. A jelzet alapján azonban, mint várható volt, a miskolci görögkatolikus egyházi levéltárból mégis igen érdekes adatok kerültek elő.⁸

*

Az első dokumentum az a kísérőlevél, amellyel *Papp Antal* címzetes érsek⁹ miskolci megérkezése után – azaz a kézhezvételhez képest majd nyolc év késéssel! – továbbítja Rusznák Miklós (eperjesi helynök) felé Gasparri fenti levelének átiratát.¹⁰ Ez a szöveg számos új adattal szolgál. Így kiderül belőle, hogy a fentebb említett római felterjesztés postázására – mint az egyébként egy másik levéltári adatból sejthető volt – csak 1918. január végén került sor, sőt az érsek e levelet itt *nyíregyházi* keltezésüként említi.¹¹

Az 1925. november 6-ai miskolci levél egy másik fontos mondata arról értesít, hogy Papp Antal a kódexet a munkácsi eparchiában, még ottani püspökként, már korábban „életbe léptette”.¹² Emellett az érsek azt is közli,

7 Apost. Administr. Miskolcensem, Nr. 23., 6. XI. 25 (lásd *uo.*)

8 Ezúton szeretnék köszönetet mondani Galambvári Péter miskolci bírósági helynöknek, aki segítségemre volt az egykori adminisztratúrák levéltári anyag íménti iktatószámból kiinduló feltárásában. Ennek nyomán három – a címünkben tárgyalt téma szemszögéből fontos adatokkal szolgáló – levél került napvilágra, Papp Antaltól (1925. nov. 3.), Rusznák Miklóstól (nov. 9.), illetve Miklósy Istvántól (dec. 23.).

9 A címzetes érsek, korábbi munkácsi püspök életrajzi adataihoz lásd VÉGHSEŐ, *Görögkatolikus* (2. lábj.), 58.

10 Lásd: 23/1925 GKPL [*Papp Antal érsek levele (Rusznák Miklós) vikáriusnak; 1925. nov. 6.*]. A nehezen védhető késlekedést az érsek a „változott körülmények, s az egyházmegyei főhatóságokkal való érintkezés nehézségei”-vel igyekszik magyarázni; lásd *uo.*

11 Vö. „Bizonyára emlékezetében él Méltóságodnak, az a nevezetes esemény, amidőn én az eperjesi és hajdúdorogi püspöktársaimmal az 1918. január végén Nyíregyházáról keltezett közös kérelmünkkel járultunk az Apostoli Szentszék elé, hogy az új Canon Codexet a mi egyházmegyéinkre nézve is kiterjessze, illetőleg kötelezővé tegye...”; lásd PAPP (10. lábj.), feljebb. – Egy január 23-i nyíregyházi püspöki értekezlet jegyzőkönyve még *jövő időben* beszélt a Róma felé küldendő felterjesztésről. Lásd Miklósy István hajdúdorogi, Papp Antal munkácsi és Novák István eperjesi megyéspüspök nyíregyházi értekezletének jegyzőkönyve, Nyíregyháza, 1918. január 23., GKPL I-1-a 629/1918 [másolat], kiadásához lásd VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.), *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez 4. kötet: 1917–1925*, (Collectanea Athanasiana, II. 4/4.), Nyíregyháza 2020, 103. [III.]. Ezen adat alapján már eddig is sejteni lehetett, hogy a felterjesztés eredeti szövegén szereplő „Ungvár, és 1917. dec. 31.”-i keltezés (lásd SZABÓ, „A hajdúdorogi” [1. lábj.], 240.) fikatív jellegű. E megállapításra Papp Antal itt jelzett levele immár közvetlen, első kézből eredő bizonyítékkal szolgál.

12 „... szíves tudomására hozom méltóságodnak azt is, hogy ezen általunk vállalt önkénytes [sic!] kötelezettség alapján a munkácsi egyházmegyében az új Codex intézkedéseit életbe léptettem...”; lásd: PAPP (10. lábj.), feljebb. (Erről Papp Antal még munkácsi püspökként a Keleti

hogy a frissen átvett miskolci apostoli adminisztratúra kormányzati szerve is teljességgel a latin kódex előírásai szerint alakította ki.¹³

Figyelemre méltó, hogy a címzett, *Rusznák Miklós* eperjesi helynök a nov. 6-án keltezett érseki levelére valóban „postafordultával”, lényegében három napon belül válaszol (november 9.).¹⁴ Ebben – túl azon, hogy köszönetet mond a Gasparri-féle levél átiratáért – néhány fontos személyes észrevételt is megfogalmaz. Így – miközben az egykori törvénykönyv görög kiterjesztését a helyi egyházjog fejlődése szemszögéből mérőföldkőnek ismeri el – ehhez rögtön hozzáfűzi a saját jog kiépítésének szorgalmazását. E feladat – értelemszerűen – magukra az érintettekre, azaz a három eparchia szakértőire hárul.¹⁵ A miskolci címzetes érseknek szóló válaszhoz a vikárius mellékeli a régi törvénykönyv és a keleti fegyelem kapcsolatát tárgyaló korábbi munkáját.¹⁶ Ennek kapcsán tájékoztatja az érseket, hogy

Egyházi Kongregáció felé is beszámolt. Az egyházmegye helyzetéről írt 1923. decemberi jelentése szerint a kihirdetésre az 1921. szept. 5–7. között tartott „egyházmegyei zsinaton” került sor: „Ad n. 34. Novissima synodus congregata est diebus 5–7 mensis Septembris anni 1921, in qua de iis tantum actum est, quae ad particulares cleri populoque dioecesis necessitates vel utilitates referebantur. In celebratione huius synodi observabantur praescripta cann. 356–362. In qua synodo promulgatum erat quoque privilegium per rescriptum [...] Eminentissimi Status Secretarii, Petri Card. Gasparri datum, de introductione ac usu in hac dioecesi Munkacsensi Novi Codicis Juris Canonici exceptis iis, quae sunt propria Ritus atque disciplinae Ecclesiae greco-ruthenae”, *Relatio de statu Dioeceseos Munkacsensis graeci ritus Catholicorum, die 31 decembris a.D. 1923*, ACO, Prot. 2111/1928, [7], 17–18.)

- 13 Vö. „...a munkácsi egyházmegyében az új Codex intézkedéseit életbe léptettem, valamint az Apostoli Adminisztratúra alá tartozó terület részére is felállítottam mindazon kormányzati szerveket, amelyeket az új Codex kíván...”, lásd PAPP (10. láb.), feljebb [kiemelés tőlem]. Ez utóbbi megoldás – noha az átfogó helyi kihirdetésnél jogtechnikailag körültekintőbb –, a latin kormányzati szervek széles körű átvétele miatt – legalábbis az irányítás terén – tényleges hatásait tekintve nem sokban különbözött az előbbtől. (További tisztázást igényel, hogy a Codex formális „bevezetésére” – a munkácsi és hajdúdorogi megoldáshoz hasonlóan – Eperjesen is sor került-e? Ez a munkácsi kihirdetés dátuma – 1921. szept. 7. – előtt elég valószínűtlen. Ha esetleg arra a Miskolci Apostoli Adminisztratúra 1924-es leválasztása után került volna sor, akkor viszont kétséges, hogy az érinthette-e az új önálló részegyházat. (Ez utóbbi alapításához és jogi jellegéhez lásd SZABÓ PÉTER, „Exarchátus és kormányzóság, valamint az élükön álló főpásztorok – Fogalmi tisztázások a hazai görögkatolikus szóhasználatához”, in *Athanasiana* 48 [2019] 185–203., 189. skk.)
- 14 GKPL [*Rusznák Miklós vikárius válasza Papp Antal érseknek; 1925. nov. 9.*]. A helynök (legalábbis görög viszonylatban) kivételesnek számító életművéhez lásd ANDREJ SLODIČKA, *Život a dielo Mikulaša Rusnaka [1878–1954] v kontexte ekumenizmu*, Prešov 2011. [kézirat].
- 15 „Az új kánonkódexnek ránk való kiterjesztését egyházjogunk kiépítésében hatalmas lépésnek tartom, de a mi külön jogunk kiépítését nekünk magunknak kell megvalósítanunk”, GKPL [RUSZNÁK 14. láb.].
- 16 RUSZNÁK MIKLÓS, *Az új kánonkódex és az egyház keleti jogfegyelve*, Eperjes 1918. (A fenti [5. láb.]-nél szereplő) prágai kiadású latin kötet az iménti mű némileg bővített változata.)

e művében már részletesen taglalta „a kiterjesztés és a vele kapcsolatos kiépítés elveit”.¹⁷ Végül jelzi, hogy a „tételes kidolgozás munkájához máris hozzáfogott”[!], ha annak elkészülte nem is várható a következő év nyara előtt. Az ígért munka kritikai értékelésére az eperjesi helynök levele végén egy közös (eperjesi-miskolci?) munkabizottság bevonásának lehetőségét is felveti.¹⁸

*

Címünk szempontjából számunkra elsősorban egy harmadik levél, *Miklós István* hajdúdorogi püspök Papp Antal érseknek küldött válasza¹⁹ érdekes különösképpen. Ez a dokumentum ugyanis pontos és első kézből származó választ ad több olyan kérdésre, mely eddig, mint mondtuk, nem volt egészen világos.

Az első szembetűnő tény, hogy a hajdúdorogi püspök csak másfél hónap múlva válaszol a miskolci érsek-kormányzónak.²⁰ Ez elvileg azzal is magyarázható lenne, hogy – a kitűnő szakértőnek számító eperjesi helynökkel szemben – a hajdúdorogi püspöknek szakvélemény kikérésére lehetett szüksége. Úgy tűnik azonban, hogy nem ez a tényleges ok, mert erre az időre egykori főpásztorunknak már igencsak erőteljes meggyőződése formálódott a kérdésben.²¹ Ennek maga a válasza is tanújelét adja.

Az eddig rendelkezésre álló ismeretekből nem volt egyértelműen tisztázható, hogy vajon Miklós püspök esetleg félreértette-e a kódex bevezetésével kapcsolatos szentszéki választ, vagy pedig, ellenkezőleg, azt helyesen értelmezte, ám ennek ellenére vélte mégis elkerülhetetlennek a törvénykönyv – további szentszéki engedélyeztetés nélküli – közvetlen egyházmegegyei bevezetését.

17 *GKPL* [RUSZNÁK, 14. láb.].

18 *Uo.*

19 *GKPL* [*Miklós István válasza Papp Antal érseknek, 1925. dec. 23.*]. A válaszlevél teljes szövegének átírásához lásd függelék, 264–265. old.

20 A püspök válaszából arra gondolhatunk, hogy ugyanazt a nov. 6-ai (23/1925 számú) tartalmú átiratot kapta, mint a fenti, eperjesi helynöknek küldött levél. (Az azonos iktatószám és a válaszból kitűnő azonos tematika ezt a feltételezést támasztja alá.) Emellett nincs okunk feltételezni, hogy a két levelet Papp érsek ne egyszerre küldte volna ki. Az eperjesi válasz dátumából (nov. 9.) így viszont arra következtethetünk, hogy a hajdúdorogi püspök – Rusznáktól eltérően – csak több mint hat hét múlva reagált a levélre.

21 E ponton elég csak arra utalnunk, hogy Miklós István a címzetes érseknek adott válasza előtt egy héttel (dec. 17.) aláírta azt a rendelkezést, mellyel a latin kódex hajdúdorogi püspöki bevezetéséről döntött. Lásd 24. láb., lejjebb.

Afelől nincs kétség, hogy a Gasparri-levél nem adott – s mint arra Coussa helyesen rámutat, a kódexmagyarázó bizottság elnökeként nem is adhatott – felhatalmazást az egykori latin törvénykönyv görög egyházmegyei bevezetésre. Ez ugyanis hatásában olyan törvényhozói cselekmény lett volna, mely a korábbi magasabb görögökre vonatkozó jog számos elemének a módosítását is magával hozza. Ezért a kiterjesztésre értelemszerűen csak maga a pápa lehetett illetékes, vagy legalábbis ahhoz tőle eredő *egyértelmű felhatalmazás* szükségeltetett.²² A kódex egyházmegyei bevezetését püspöki intézkedéssel elrendelő körlevél szövegének szűkszavú fogalmazásából (eddig) tűnhetett úgy, hogy Miklósy esetleg tényleg *félreértette* a fentebb idézett²³ római válasz tartalmát. Az előbbi ugyanis – tévesen – azt sugallta, hogy Gasparri levelének felterjesztésüket *kedvezően fogadó hangneme* tulajdonképpen *már önmagában* a törvénykönyv hajdúdorogi *kiterjesztéseként* értelmezhető!²⁴

A most előkerült levél azonban világossá teszi, hogy erről nem volt szó. Papp Antal és Miklósy István is *pontosan tisztában volt* azzal, hogy a Gasparri-féle válasz önmagában nem jogosított a kódex görög egyházmegyei bevezetésére, hanem – mint mondtuk – ennek majdani megadásához további előzetes tájékoztatást igényelt:

„A pótlás, melyet a bizottság a »propria iura Graecorum« körülményes kifejtésére nézve avégből kíván, hogy kérelmünket érdemileg elbírálhassa, csak a kérvényező püspökök s illetve ezek jogutódjai szolidáris megállá-

22 Vö. „Ex quo responso uti patet, nulla potestas a S. Pontefice facta est praedictis Episcopis utendi CIC in propriis eparchiis. Ceterum Consilium CIC authentice interpretando necessaria competentia caret ut huiusmodi facultatatem Episcopis facere possit, substituendi, nempe, propriis legibus normas CIC. Ageretur enimvero de proprie dicta legis datione”, ACACIUS COUSSA, *Épitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali (III), De matrimonio*, Romae [typ. Monasterii Exarchici Cryptoferratisensis] 1950, 20. (Egy pápai eredetű jogszabályt megyéspüspök korábban sem helyezhetett saját tekintélyen hatályon kívül; lásd pl. SZEREDY JÓZSEF, *Egyházbjog különös tekintettel a magyar szent korona területének egyházi viszonyaira, valamint a keleti és protestáns egyházakra*, Pécs 1883, II., 769.)

23 Lásd 6. láb., feljebb.

24 A kihirdető körlevél fogalmazásmódja kifejezetten ilyen meggyőződést látszik sugallni, amennyiben a püspök így fogalmaz: „Csak a. mult évi [1924] november hó 21-én vettem kézhez hiteles másolatban Gasparri Péter bíbornok úr Öminenciájának, mint a Codex értelmezésére hivatott bizottság elnökének 1918. március 10-én kelt válaszát. Eszerint a Szentséges Atya örömmel s teljesítésre kész akarattal („lubenter et propensa voluntate”) fogadta az új törvénykönyv bevezetésére irányuló kérelmünket. Ennélfogva Nt. lelkészeimnek s általuk híveinknek is tudomására hozom, hogy a Codex I. C., a szorosan vett latin szertartású liturgikus és jogi szabályok kivételével, 1918. május 19-ike óta a hajdúdorogi egyházmegyére kötelező” [Nyír-egyháza, 1925. december 17.]. Lásd 3. láb., fentebb, [kiemelés tőlem].

podásából folyólag volna foganatosítható. Ily megállapodáshoz azonban a három, helyesebben jelenleg már négy, egyházfő személyes tárgyalása kívántatnék: ami a mai viszonyok között keresztülvihetetlen”.²⁵

Eszerint Miklós püspök számára is teljesen világos volt, hogy a latin kódex átfogó görög bevezetését kérelmező felterjesztésük érdemi elbírálására még nem került sor, illetve nem kevésbé az is, hogy Róma az ezt érintő későbbi döntéséhez még hiánypótlást vár. A fenti szöveg hely megállapításai alapján tehát egykori főpásztorunk is tudatában lehetett annak, hogy legalábbis igencsak kétséges, vajon rendelkezik-e felsőbb felhatalmazással a latin kódex görög egyházmegyéjébe történő törvényes (sőt érvényes) bevezetésre.²⁶ Érdemes megjegyezni, a formális római felhatalmazás szükségességére *Melles Géza* hajdúdorogi kötelékvédő legalább két szakvéleményében kifejezetten felhívta főpásztorra figyelmét.²⁷

E ponton nem térhetünk ki annak fejtegetésére, a püspököt végül vajon mi vezette arra, hogy – mint láttuk – 1926 elején mégis azt deklarálja papjai felé, „*a Codex I. C.*, a szorosán vett latin szertartású liturgikus és jogi szabályok kivételével, 1918. május 19-ike óta *a hajdúdorogi egyházmegyére kötelező*”.²⁸ Ennek mozgatórugói több irányból adódhattak. Elsősorban gyakorlati megfontolások vezethették. A latin egyházjoghoz történő folya-

25 GKPL [MIKLÓS 19. láb.].

26 A jogtechnikai nehézség e téren abból adódott, hogy a kódex egyházmegyei bevezetésére értelemszerűen nem légüres térben került (volna) sor. A hajdúdorogi híveket például a házasságkötési forma terén olyan korábbi szentszéki törvény kötelezte (az 1908-as *Provida* rendelkezés), melyet a CIC'1917 I. és 6. kánonja görög relációban nem módosított. A kódex püspöki bevezetése azt sugallhatta, hogy e korábbi törvény hatályát veszítette. Egy ilyen törvényhozói intézkedésre azonban egy megyéspüspöknek – mint alacsonyabb hierarchikus szintű törvényhozónak – akkor sem volt hatalma (lásd SZEREDY, *Egyházjog* [22. láb.], 769.). – A mondtak értelmében nem meglepő, hogy a munkácsi és hajdúdorogi bírósági gyakorlatban idővel súlyos zavarok keletkeztek, amivel a Keleti Egyházi Kongregáció egy plenáris ülése is kénytelen volt foglalkozni. (Ez utóbbi témához lásd SZABÓ PÉTER, „Az első egyházi törvénykönyv hatályának kiterjesztése a történelmi Magyarország görög-rutén egyházmegyéire”, in KUMINETZ GÉZA – PUSKÁS ATTILA (szerk.), *Ünnepi kötet Erdő Péter bíboros 70. születésnapjára*, Budapest 2022, [megjelenés alatt]. A kérdésnek szentelt római plenária levéltári anyagához pedig SACRA CONGREGAZIONE PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Ruteni, Relazione con sommario sull'esistenza dell'impedimento di clandestinità nelle diocesi rutene dell'antico Regno Ungherese (Munkacs, Eperies)*, Prot. ACO Num. 759/29.

27 Lásd [a CIC'1917 görögkatolikusokara történő általános kiterjesztését] „Rómából kell kérni, vagy legalábbis jóváhagyó tudomásulvételt kell onnan kieszközölni”, lásd GKPL I-1-a 893/1925. [*Melles Géza, Véleményes nyilatkozat a 853/1925. számhoz*]; továbbá GKPL I-1-a, 1086/1924, 6–9 *Előterjesztés a 1086/1924 számhoz*].

28 Lásd 3. és 24. láb., fentebb [*kiemelés tölem*].

matos igazodás egyrészt emberemlékezetet meghaladó munkácsi beidegződés volt,²⁹ másrészt ugyanez latin oldalról finoman továbbra is érzékeltetett korabeli elvárás is lehetett.³⁰ E döntésre hathatott továbbá a munkácsi püspök korábbi hasonló értelmű rendelkezése is. Erről ugyanis tűnhetett úgy, hogy az a Keleti Egyházi Kongregáció hallgatólagos jóváhagyásával találkozott, vagy a római dikasztérium azt mindenestre tolerálta.³¹

Figyelemre méltó a levél néhány további észrevétele is. A püspök úgy látja, hogy a kódex mellett is fenntartandó saját görög fegyelem („iura propria Graecorum”) pontos beazonosítását – mely a kódex kiterjesztésének előfeltétele – az érintett immár négy joghatósági egység (Ungvár, Eperjes, Hajdúdorog és Miskolc) *csak közösen* végezhetné el. Ez azonban Miklósy véleménye szerint, mint imént olvashattuk, a korabeli viszonyok miatt „keresztülvihetetlen”.³² Ha az új csehszlovák határ miatt a munkácsi és eperjesi eparchiákkal a kapcsolattartás a korábbinál kétségtelenül nehezebbé is vált, az egyházmegyék közti kodifikációs együttműködés kivitelezhetetlennek nyilvánítása túlzó.³³

A „saját görög jog” felgyűjtéshez szembetűnően eltérő az eperjesi helynök és a hajdúdorogi püspök hozzáállása. Az előbbi azt nemcsak szorgalmazza, hanem – mint írja – az ügyben tüstént munkához is látott. Az

29 Vö. „A munkácsi egyházmegye megalapításáig az egri egyházmegyében hatályban volt jogszabályokhoz igazodtak hazai ruténjeink, de az egyházmegye megalapítása utáni időkben is gyakran történik hivatkozás a Tridentinumra a munkácsi egyházmegyei jogforrásokban; ezek a jogszabályok azonban nem csupán átültetik a Tridentinum egyik vagy második rendelkezését, hanem a trienti zsinat határozatainak összességét a munkácsi egyházmegyét illetően is hatályban lévő egyetemes jogszabálynak tekintik [...] A múlt század közepén tehát mindenképpen befejeződött a latin egyházbizalom a munkácsi és eperjesi egyházmegye által való recepciójának folyamata...”, in PAPP GYÖRGY, *A Tametsi-dekrétum és a Keleti egyház jog (I). A Tametsi-dekrétum kihirdetése a keleti egyházban*, Budapest 1944, 61., 63.

30 Ennek jele lehetett például a püspöki konferencia 1923. okt. 10-ei közös körlevelének hajdúdorogi kihirdetése: „az 1923-ik év végén kihirdettem s minden lelkési hivatalhoz megküldtettem a nagymélt. magyar püspöki karnak ugyanazon évi őszi konferenciájáról kibocsátott közös főpásztori körlevelet, amely a nem katolikus papok előtt kötött vegyes házasságokat érvényteleneknek nyilvánította”. Lásd *GKPL* 2187/1925 (3. l. l. b. j., fentebb). Ez a rendelkezés ellentétes volt a *Provida* konstitúció görögögre továbbra is vonatkozó előírásával. Ez utóbbi tény talán a püspöki kar előtt sem volt rejtett. (Elismerendő ugyanakkor, hogy a házasságkötés alakításának szabályozása a kodifikáció előestéjén szinte áttekinthetetlenül szövevényes volt. Emiatt érthető, ha nemcsak a görög főpásztor részesítette előnyben az új, közös és egyszerűbb megoldást, hanem erre esetleg latin oldalról is biztatást kapott.)

31 Vö. 12. l. b. j., feljebb.

32 Lásd 25. l. b. j.-nél, fentebb.

33 A miskolci érsek fenti, 1925. nov. 6-ai levele, mint láttuk, mégiscsak körülbelül két nap alatt jutott el Eperjesre!

utóbbi leveléből viszont – az előbbivel szöges ellentétben – az derül ki, hogy szinte mindenbe belekapaszkodik e téma napirendről történő levétele érdekében! Az görög eparchiák közti jogegység fenntartásának a szorgalmazása dicséretes. A levél szövegösszefüggéséből azonban az derül ki, hogy – a kapcsolattartás nehézségeire hivatkozva – Miklós ezt az (önmagában fontos) elvet is a saját görög jog kodifikációja féretételének mögöttes szándékával hangoztatja. Fogalmazásmódjából nem következik, hogy e joggal szemben nyílt ellenszenvet mutatna. A vele való elméleti foglalatzkodást viszont – a feladat iránt lelkesedő és tetterre kész eperjesi vikáriussal szemben – tehetetlennek éli meg. A hajdúdorogi püspök „eddigi egyöntetű jogfejlődés megőrzésére” irányuló szándéka kétségtelenül dicséretes, ugyanakkor szembetűnő, hogy mennyire szándékoltan keresi az érveket ahhoz, hogy az Apostoli Szentszék által bekért saját görög jog összeírásába mégse fogjanak bele! Elsődlegesnek a „latin kódex szabványai szerinti berendezkedésünket” tekinti, ami mellett a régi görög jog véleménye szerint úgy is „háborítatlanul” tovább élhet, ha azzal nem foglalatkoskodunk.³⁴

A részleges joggal kapcsolatos fenntartásainak szemléletes bizonyítéka Miklós levelének utolsó gondolata is. Ebben szíve szerint még a böjti fegyelem hazai rendjét is megfellebezhetetlenül a közös keleti jog hatáskörébe utalná.³⁵ Az eperjesi vikárius e nézetét sem osztotta.³⁶

Figyelmes olvasat esetén a levél a kódex és a saját görög jog viszonyát érintő mondatából is érdekes attitűd hallható ki. Amint írja: „fennebb érintett kérelmünk, *amennyiben* keleti egyházunk jogainak fenntartásához ragaszkodunk, lényegében *főleg* a házasságjog s fegyelmi bíráskodás körébe vág”.³⁷ E mondat azt sugallhatja, hogy a püspök nem feltétlen ragaszkodott volna a görög jogok kódexszel szembeni fenntartásához, illetve szívesen vette volna, ha a latin törvénykönyv – a főleg érintett iménti két témakö-

34 „Ilyen berendezkedés [tudniillik legalább a házasságjog és eljárásjog latin kódexbeli anyagának átvétele] mellett, egyebekben háborítatlanul élhetünk egyházunk ősi tradíciói szerint anélkül, hogy a »propria iura Graecorum« taglalásába bocsátkoznánk”; *GKPL* [MIKLÓSI 19. láb].

35 „Böjti fegyelmi kérdésében, melyre nézve a nevezett bizottság szintén információt kíván, még akkor sem volna ajánlatos döntést provokálni, ha ez a három egyházmegye részéről egyértelműleg történhetnék. Ez a kérdés helyesen csak az egész keleti egyházat egyaránt kötelező törvénnyel oldható meg”, *uo.*

36 Miben önálló... principia ès votum... (Az eperjesi helynök korábban e témáról figyelemre méltó tanulmányt is írt. Lásd RUSZNÁK MIKLÓS, „A görög egyház böjti fegyelme”, in *Hittudományi Folyóirat* 20 [1909] 618–675.)

37 *GKPL* [MIKLÓSI 19. láb.], [kiemelés tőlem].

rön túl – a hajdúdorogi eparchia életét minél több területen határozza meg.

Összegzés

A fentebb ismertetett három levél, mint láthattuk, néhány érdekes új adalékkal szolgál az első latin törvénykönyv egykori görög kiterjesztése vitatott kérdéskörében. Ezek közül – a jelen tanulmány címének összefüggésében – zárásként az alábbiak érdemelnek kiemelését.

1. Amint kísérőlevele szabadkozásából kiderül, Papp Antal tényleg csak 1925. november elején – azaz majd 8 évvel kiadása után – küldte meg Miklósy Istvánnak Gasparri bíboros 1918. március 10-ei levelének átiratát, mely a latin kódex görög kiterjesztésére vonatkozó (közös püspöki felíratra adott) szentszéki választ tartalmazta.³⁸

2. A Miklósy által írt válaszlevél egy ennél témánk szemszögéből jóval fontosabb kérdésre is bizonyítékul szolgál. A dokumentumból először válik egyértelművé, hogy a hajdúdorogi főpap pontosan tisztában volt azzal, hogy a latin kódex egyházmegyei bevezetésére a Gasparri-féle válasz nem adott neki felhatalmazást.³⁹ Ezzel magyarázható, hogy a kiterjesztésről szóló döntését úgy próbálja beállítani, mintha annak csak kinyilvánító és nem konstitutív szerepe lenne.⁴⁰

3. Végül Miklósy válaszleveléből az is kirajzolódik, hogy gondolkodásában milyen egyoldalúan részesítette előnyben a latin kódexet, vagy általában a közös fegyelmet, a saját görög jog rovására. Ez utóbbi felgyűjtését – és következőképpen kódex helyetti érvényesítését – Rusznák Miklós álláspontjával szemben inkább mellőzte volna.⁴¹

38 Lásd 10. láb., feljebb.

39 Lásd 25. láb., fentebb.

40 Lásd 24. láb., fentebb.

41 Lásd 34. láb., fentebb.

Ex. 1925. XII. 24.

A HAJDUDOROGI PÜSPÖKTŐL

2237 szám/1925

NAGYMÉLTÓSÁGÚ ÉS FŐTISZTELENDŐ ÉRSEK,
APOSTOLI ADMINISZTRÁTOR UR!

Köszönettel vettem 23/1925. számú becses átirata mellékletében a Codex értelmezésére hivatott római bizottság válaszirátát: vonatkozással közös feliratunkra melyben nyolc év előtt, aziránt esedeztünk a Szentséges Atyánál, hogy a Codex joghatályát a munkácsi, eperjesi, s hajdudorogi egyházmegyékre is kiterjeszteni méltóztassék.

A pótlás, melyet a bizottság a „*propria iura Graecorum*” körülményes kifejtésére nézve avégből kíván, hogy kérelmünket érdemileg elbírálhassa, csak a kérvényező püspökök s illetve ezek jogutódjai szolidáris megállapodásából folyólag volna foganosítható. Ily megállapodáshoz azonban a három, helyesebben jelenleg már négy, egyházfő személyes tárgyalása kívántatnék: ami a mai viszonyok között keresztülvihetetlen.

Eszmei kapcsolatunk fenntartása a munkácsi s eperjesi egyházmegyével feltétlenül kívánatos. Ennélfogva óvakodunk kell minden olyan külön akciótól, mely, bár politikailag elválasztott, de földrajzilag szomszédos egyházmegyéink eddigi egyöntetű jogfejlődésére bomlasztólag hatna.

Fennebb érintett kérelmünk, amennyiben keleti egyházunk jogainak fenntartásához ragaszkodunk, lényegében főleg a házasságjog /

Nagyméltóságú és főtisztelendő

PAPP ANTAL

c. érsek, apostoli adminisztrátor úrnak

MISKOLC

s fegyelmi biráskodás körébe vág. A joganyag e területén, melyen a Codex megjelenése előtt a latin szertartásuakéval egyező gyakorlatot követtünk, mi akadály sem lehet a Codex szabványai szerinti berendezkedésünknek.

Megerősít e felfogásomban az a kedvező fogadtatás mellyel felterjesztésünk a Szentséges Atyánál találkozott.

Ilyen berendezkedés mellett, egyebekben háborítatlanul élhetünk egyházunk ősi tradíciói szerint anélkül, hogy a „*propria iura Graecorum*” taglalásába bocsátkoznánk.

Bőjti fegyelmi kérdésében, melyre nézve a nevezett bizottság szintén információt kíván, még akkor sem volna ajánlatos döntést provokálni, ha ez a három egyházmegye részéről egyértelműleg történhetné. Ez a kérdés helyesen csak az egész keleti egyházat egyaránt kötelező törvénnyel oldható meg.

Fogadja Nagyméltóságod kiváló tiszteletem őszinte nyilvánítását, mellyel vagyok

Nyíregyházán, 1925. december hó 23-án,
szerető testvére az Urban

Miklósy István
s.k.
hajdúdorogi püspök

Egy különleges pravoszláv triptichon

A bemutatásra kerülő triptichon,¹ melyet a Pannonhalmi Főapátság Múzeumában letétként őriznek, több szempontból is különleges és nagy hatású.



Triptichon tizenegy fémikonnal és egy fémkereszttel. 18–19. sz. Pannonhalmi Főapátság. Letéti gyűjtemény. Ltsz. PY 626. Fotó Spitzer Fruzsina

- ¹ Triptichon tizenegy fémikonnal és egy fémkereszttel.
A fatábla festett részei: 18. sz. második fele, ill. 19. sz. második fele.
A fémikonok: 18. sz. második fele.
A fémkereszt: 18. sz. második fele.

33,5 x 54 cm.

Fa, rézötvözet, zománc.

A Pannonhalmi Főapátság Múzeuma. Letéti gyűjtemény. Ltsz. PY 626.

Irodalom: SVETLANA GNUTOVA – GYÖRGY RUZSA – ELENA ZOTOVA, *Prayers Locked in Bronze. Russian Metal Icons*, Budapest 2005, 33–34., No 27, 191.; P. SZ. E. [P. SZABÓ ERNŐ], „Bronzba zárt imák”, in *Magyar Nemzet*. Képeslap 2005. Május 15. 10–11.; BAKOS PÉTER, „Születőben egy új tudományterület: a fémikonok kutatása Magyarországon”, in *Kathekon* 1 (2007) 233–264., 263. Illusztráció 8.; GYÖRGY RUZSA, *Holzgefaste Metall-Ikonen in ungarischen Sammlungen*, Gödöllő 2011, 10–15.

Itt fatáblába foglalt néhány fémikont (pontosabban rézötvözetből öntött ikont) is megcsodálhatunk.²

A festett fatábla is figyelemre méltó. Ismert, hogy nagyjából a 18. század végétől fatáblába helyeztek fémikonokat. Három variációt különböztethetünk meg. Az egyik, amikor egyszerű fatábla mélyítésébe foglalják a fémikont, a másik, amikor a fatábla megfestett (például valamilyen szent jelenetet ábrázol a festett felület), és ehhez kapcsolódik a fémikon. Ritkábban találkozunk azzal is – miként esetünkben –, hogy a festett rész egyáltalán nem kapcsolódik a fémikonhoz, sőt egészen más jellegű. Látszik, hogy másodlagos felhasználásról van szó. Ennek a meglepő megoldásnak az a magyarázata, hogy az eredeti, régi festett ikontábla az idők során nagyon megsérült, s a felszentelt, festett ikontáblát nyilván nem akarták eldobni, a rajta lévő ábrázolást nem is ismerték már föl, s ezért vagy ráfestettek – ez volt a gyakoribb –, vagy pedig tiszteletben tartva a felszentelt ikontáblát, fémikont vagy fémikonokat helyeztek belé. Triptichonunkon jól megfigyelhetjük a töredékesen fennmaradt festett Istenszülő-ábrázolásokat.



*Tetraptichon ünnepek ábrázolásával. 19. sz. Pálos Sziklakolostor, Budapest.
Letéti gyűjtemény. Ltsz PY 1181. Fotó Spitzer Fruzsina*

A triptichonunkba egy 18. század második felében öntött réz tetraptichont (házi oltárkát) helyeztek, ám ezt több részre fűrészelték, és ezekből tizenegy darab fémikont használtak föl. Maga a tetraptichon eredetileg a tizenkét ün-

2 A fatáblába foglalt fémikonok kevésbé kutattak. Lásd többek között Н. Г. Белижанина, „Старообрядческие иконы с врезными произведениями медного литья”, in Светлана Гнутова (сост., научн. ред.), *Русское медное литьё. Сборник статей*, Выпуск 1., Москва 1993; GNUTOVA – RUZSA – ZOTOVA, *Prayers*.

nepet ábrázolta, továbbá a negyedik szárnyon a híres négy Istenszülő-ikon dicsőítését. A fenti íves záródású négy részből csak hármat használtak föl. Ez a réz tetraptichon szétválasztása előtt szerkezetében hasonló lehetett a budapesti Pálos Sziklakolostor egyik házi oltárszerű tetraptichonjához.³ Itt azonban kék és fehér zománcot látunk, s e tárgy több évtizeddel fiatalabb.

Fontos megemlíteni azt is, hogy fatáblás triptichonunknál nem egy réz tetraptichon jeleneteinek szétválasztásáról, másodlagos felhasználásáról van szó, hanem legalább kettőnek. Ez azzal indokolható, hogy eltérő zománczást látunk.

A triptichon fatáblájába a következő rézionok vannak befoglalva: bal szárnyon, fent: Az Istenszülő dicsőítése, lent: Az Istenszülő Tichvini ikonja. A középső táblában fent: A Szent Kereszt felmagasztalása. A tábla bal oldalán: Istenszülő „a Jel”, Krisztus mennybemenetele, Ószövetségi Szentháromság. A tábla jobb oldalán: Az Istenszülő Szmolenszki ikonja, Krisztus pokolra szállása, Az Istenszülő elszenderedése. A jobb szárnyon, fent: Krisztus keresztre feszítése, Az Istenszülő Vlagyimiri ikonja. A triptichon középső táblájának közepén: Kereszt. A triptichon bal és jobb szárnyának közepén látunk egy-egy mélyített mezőt, valószínű, hogy itt is fémikonok lehettek befoglalva, ám ezek elvesztek, helyükre egy-egy jelenetet festettek talán a 19. század második felében. Az egyik A Háromkirályok-jelenetet ábrázolja, míg a másik Krisztus megkeresztelését.

Érdemes felfigyelnünk egy látszólag kevésbé jelentős, kevésbé hangsúlyozott, ám végső soron lényeges momentumra. A fa triptichon középső táblájának jobb felső részén lévő – a már említett – Szmolenszki Istenszülő-fémikonon, az ikonhoz imádkozó két kijevi balangkolostori szentet látunk, nevezetesen, Barlanglakó Szent Antalt és Barlanglakó Szent Teodózt. Ők szerzetestársai voltak a 11. század első felében élt Szent Magyar Mózesnek. E sokat szenvedett, magyar származású szent mintegy fél évszázaddal ezelőtt még alig ismert és alig kutatott volt. Ikonográfiájáról elsőként e sorok írója írt tanulmányt.⁴

3 RUZSA GYÖRGY, *Ikonenmuzeum Georg Ruzsa des Pauliner Höhlenklosters*, Gödöllő 2013, 57–58. No 215.

4 RUZSA GYÖRGY, „Magyar Mózes. Sz. Usakov és G. Zinovjev egy ismeretlen magyar származású szentet ábrázoló ikonja”, in *Vigilia* 7 (1974) 454–455. Lásd még többek között Дьёрдь Ружа [GYÖRGY RUZSA], *Русско-венгерские художественные отношения в средние века /XI–XIV века /*, Москва 1975; GYÖRGY RUZSA, „Neue Daten zur Ikonographie des Moses aus Ungarn”, in *Acta Historiae Artium* 1978. t. XXIV. f. 1–4. 297–304.

Szerencsére ma már egye több publikáció lát napvilágot róla. Mindenképp említésre méltó Ivancsó István két kiadást is megért kitűnő könyve, mely – többek között – részletesen elemzi hagiográfiáját és tiszteletét.⁵

Ismert, hogy a fatáblába foglalt fémikonok nagy részének elterjedése az ószertartásúakhoz (óhitűekhez) kötődik. Ám a fa triptichonunk középső részébe foglalt kereszt felső részén nem a Mandyliont, vagyis Abgár király kendőjét látjuk, amelyen Krisztus nem emberkéz alkotta képe (Akheiropoiotosz) megjelent, pedig ez az ábrázolás az ószertartásúaknál (óhitűeknél) igen gyakori volt.

A patibulomon lévő, nehezen olvasható egyházi szláv felirat a következő:

„КРЕ[С]ТЪ ТВОЕМЪ ПОКЛАНЯЕМСА ВЛАДЫКО И СВЯТОЕ
В[ОС]КРЕ[С]Е[Н]ИЕ ТВОЕ СЛАВ[И]М[Ъ]”. A rövidítéseket feloldva,
és mai orosz nyelvre átírva: „КРЕСТУ ТВОЕМУ ПОКЛАНЯЕМСЯ
ВЛАДЫКО И СВЯТОЕ ВОСКРЕСЕНИЕ ТВОЁ СЛАВИМ” = „Ke-
reszted előtt leborulunk, Uralkodó, és a te szent feltámadásodat dicsőítjük”.

A bemutatott triptichon és a hasonló típusú összehajtható ikonok (szkladnyi) igen elterjedtek voltak Oroszországban. A zarándokok is gyakran hordtak maguknál ilyet. A szárnyakat kissé előrehajtván felállították, s asztalra, polcra helyezve kis oltárként imádkoztak előtte.

Érdekes, hogy a 17. században élt Avvakum protópópa is említ egy ehhez hasonló triptichont. „De amikor kedvemre való emberek voltak körülöttem, kecskelábakra felállítottam egy összehajtható oltárt, úgy mondtam misét”.⁶

Bemutatott triptichonunkat is így látjuk – fektetett fémikonok között – felállítva azon a fotón, amelyen tudós főpapok körében Youssef Absi melkita pátriárka tanulmányozza a Pannonhalmi Főapátság több mint ezerdarabos fémikon letéti gyűjteményét. Egyébként e hatalmas fémikon-gyűjtemény tavaly került a múzeumba, s máris igen nagy a nemzetközi érdeklődés, s szinte zarándokutak bontakoznak ki.

Figyelemre méltó, hogy a fatáblába foglalt fémikonok egyházművészeti értékeiken túl még az orosz avantgárd művészetre is hatottak. Csak egy példa: Vlagyimir Jevgrafovics Tatlin, az orosz avantgárd művészet egyik legnagyobb alakja – aki egyébként fiatal korában ikonokat is festett – sokat foglalkozott a festett fatábla és a fém összekapcsolásával.

5 IVANCSÓ ISTVÁN, *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 1997; IVANCSÓ ISTVÁN, *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 2013 (második bővített kiadás).

6 AVVAKUM protópópa *önéletráisa*, [Budapest] 1971, 44.

Végezetül megállapíthatjuk, hogy ez a fémikonokkal díszített, festett fatáblás triptichon, nemcsak a szakralitással összefüggő hagyománytiszteltet, a sajátos újítás, a modern művészetre való hatás képviselője, hanem az egyházművészet kimagasló műremeke is.



Youssef Absi melkita pátriárka tanulmányozza a Pannonhalmi Főapátság fémikonjait. 2021.

Könyvismertetések

Új könyv a bizánci szertartású egyház liturgikus évről

Mindig örülhetünk az olyan könyveknek és egyéb műveknek, amelyek Egyházunkról szólnak. Különös öröm, ha nem csak történelmi jellegű művekről lehet szó. Ugyanis a lelkiségi irodalmunk is legalább olyan fontos, mint a történelmi. És akkor még nem szóltunk a liturgikus, pontosabban a liturgiát tárgyaló könyveinkről. Pedig ezek azok, amelyek igazán élettel töltik meg Egyházunkat. Minél több ismeretet szerzünk a liturgiánkról és annak liturgikus szövegeiről, annál öntudatosabb görögkatolikusokká válunk.

Éppen ezért görögkatolikus egyházunkban folyamatosan jelen volt és jelen van a liturgikus oktatás. Ha szigorúan csak a saját, 1950-ben alapított hit-tudományi főiskolánkat tekintjük, annak történetében, képzési rendjében is láthatjuk, hogy milyen fontos jelentőséget kapott ez az oktatási terület. Nem ismeretlen előttünk, hogy három tantárgy is foglalkozik ezzel a témával: a szertartástan, a liturgika és a tipikon. Azt is tudjuk, hogy a három tárgy egymásra épül, szervesen kiegészíti egymást. A szertartástan az alapvető dolgokat tárja elő, mégpedig analitikus, ismertető módon. A liturgika sajátos szempont alapján, rendszerbe foglalva, szisztematikusan tárgyalja a témáját. A tipikon pedig egészen különleges tantárgyként egy szabálykönyvet jelent a szertartások összeállításához, végzési módjához, illetve tényleges ünnepléséhez.

Manuel Nin püspök atya a bizánci egyház szertartási évről állított össze egy könyvet, ami olasz nyelven 2011-ben jelent meg. (Érdekességként lehet említeni, hogy megjelenésének pontos dátuma 2011. január 1. – Ez természetesen nem azt akarja jelenteni, hogy a szerző „eltévedt” volna, és a polgári újévet vette volna figyelembe, hiszen az ünnepeknek és azok szövegeinek ismertetését a szeptemberben kezdődő egyházi újévvvel kezdi.) Ezt a könyvet fordították le jórészt az ő egykori növendékei. Ugyanis a Pápai Görög Kollégiumban 1996-ban kezdődött rektorsága óta sok görögkatolikus kispapunkat nevelte, vezette el az oltár szolgálatáig, hogy aztán ők papként Isten népét vezessék az ünneplésben.

Ismerős előttünk a szlogenné vált mondat: „Az Egyház a liturgiájában él”. Ha hagyjuk magunkat, hogy ez a könyv végigvezessen bennünket az ünnepeinken, akkor különösen is megtapasztalhatjuk ennek igazságát. Szerzőnk ugyanis a történelmet (az ünnepek történetét), a teológiai tartalmat, a himnuszköltészetet, az ikonográfiát magas szintű szintézisbe hozza a művében.

A fő vezérfonal azonban mindig a liturgia marad. Pontosabban a liturgikus szövegek jelentik azt a vezérlő szálát, amely az adott ünnep lényegére irányítja a figyelmet. Akár misztagógikus módszernek is nevezhető ez színopszis. Mindenesetre a könyvbe belepillantva első látásra is feltűnik a benne lévő liturgikus szövegek mennyisége, ugyanis azok dőlt betűvel vannak szedve benne.

Ugyanakkor egy másik nagy és híres gondolat is ide kívánczok: a „lex credendi lex orandi” elve, vagyis az, hogy „az imádság törvénye a hit törvénye”. Ebből a könyvből is megtudhatjuk, hogy amit az Egyházunk hisz, azt meg- és átimádkoztatja velünk, illetve, amit imádkozunk a szertartásokban, az egyben a hitünk alapját is képezi. Hogy pedig ezt nemcsak szintetikus, elvont formában érthetjük, hanem valósággal meg is élhetjük, ahhoz az ünnepek megtapasztalása segít hozzá bennünket. És éppen ez a könyv legfőbb értéke!

Világos útmutatást ad a könyv alcíme: „Bizánci szertartású egyházi év”. Ennek ünnepeit tárgyalja tehát a szerző, miközben felnyitja a liturgikus teológia mérhetetlen gazdagságú kincsesládáját. Az ünnepek elősorolásánál az említett, szeptemberrel kezdődő sorrendet veszi figyelembe. Az első tárgyalt ünnep szeptember 8-án „Az Istenanya születése”. A sor pedig augusztus 15-én zárul „A legszentebb Istenanya elszenderülése” ünnepével. A bizánci egyházban meglévő tizenkét legnagyobb ünnepet tárgyalja a mű. Ám a szerző figyelembe veszi, hogy egy másik ciklus is létezik: a változó ünnepeké. A naptári sorrendbe illeszkedve így tárgyalja előbb a karácsonyi böjtbe eső „bizánci emléknapokat”, majd a nagyböjt kezdetétől a pünkösöd ünnepéig terjedő részt, illetve az ide illeszkedő ünnepnapokat. A művet egy sajátos, de annál kedvesebb fejezet zárja, ugyanis Manuel püspök atya bencés szerzetes. A záró fejezet címének pedig ezt adta: „Szent Benedek a bizánci hagyományban”. Bár Benedek atya saját nyilvános ünnepvel nem rendelkezik Egyházunkban, mint elődje, a keleti szerzetesség alapítója, Nagy Szent Bazil atyánk, de liturgikus szövegei nálunk is vannak az emléknapján. Szerzőnk pedig az előző fejezetek szellemében mutatja be ezeket is.

A szép elrendezésű könyvben az egyes ünnepnapok dátuma után következik magának az ünnepnek az elnevezése. A szerző pedig – az említett színopszishoz hűnek maradván – minden ünnepnek ad egy alcímet is. Ezzel kívánja megragadni az adott ünnep teológiáját, teológiai tartalmát, amely egyrészt az olvasó nagy segítségére szolgál, másrészt pedig az ünnep összképébe beilleszti az ünnep hittani mondanivalójának szempontját is. A sok szép ikon hasonló célt szolgál. Nem csupán a szemet akarják gyönyörködtet-

ni, hanem a belső lényeket megláttatni. Ezért olykor nem is csupán egy ikon található egy fejezetben, hanem több is.

Jó lenne a gazdag tartalmú könyvet kiegészíteni a magyar görögkatolikus egyház liturgikus naptára alapján. Ugyanezzel a módszerrel lehetne még bemutatni azokat az ünnepeket, amelyek ebbe a műbe nem fértek be, de amelyek Egyházunk életében és liturgikus gyakorlatában jelen vannak. Ilyenek: október 1-jén az Istenszülő oltalma, november 8-án Szent Mihály és Gábor főangyalok, valamint a többi légi erők, december 6-án Csodatevő Szent Miklós főpap, december 8-án és 9-én a Szeplőtelen fogantatás, illetve Anna csodálatos foganása, december 26-án az Istenszülő emlékezete, december 27-én Szent István fődiakónus és első vértanú, január 30-án A három szent főpap, április 23-án Szent György nagyvértanú, augusztus 29-én Keresztelő Szent János fejtétele. – Mindenesetre a példa megvan, csak követni kellene, és akkor születhetne egy második kötet is a témában.

Hogy a könyv ne csak a bizánci egyház híveihez szóljon, illetve egyéb olvasók számára se legyen idegen, a szerző a műve elején egy rövid részt szentel a sajátos liturgikus fogalmak magyarázatának.

A könyv az eredeti megjelenésétől számított egy évtized folyamán semmit nem veszített az értékéből. Most pedig a magyar olvasóközönség – és tartalma, mondanivalója, stílusa miatt nem is csak a görögkatolikuság – örömmel fogadhatja a karácsonyi ajándéknak.

Manuel Nin: *Isten ideje az Egyház ideje. Bizánci szertartású egyházi év*, Budapest, (zöld-S Studio), 2021. ISBN 978-615-80701-9-5 – 204 old.

Ivancsó István

Jakubinyi György: József szentek a Katolikus Egyházban

Jakubinyi György nyugalmazott érsek úr nagyszerű – és műfajában eddig egyedülálló – könyvvel ajándékozta meg a magyar nyelvű olvasóközönséget. A Ferenc pápa által meghirdetett Szent József-év¹ kapcsán egy kötetbe foglalta össze a nagyvilág József (Jozefa, Jozefina) boldogjait és szentjeit. Közöttük természetesen az Úr Jézus nevelőapja, Szent József a legfontosabb, aki immár több mint másfél évszázada az Egyház védőszentje.²

1 Ferenc pápa a 2020. december 8-án keltezett *Patris Corde* kezdetű apostoli levelével hirdette meg és rendelte el a Szent József-évet, amely 2020. december 8-tól 2021. december 8-ig tartott.

2 IX. (Boldog) Piusz pápa a *Quemadmodum Deus* kezdetű dekrétumával tette az Anyaszentegyház védőszentjévé.

Nem teljesen új a téma, amit az érsek út feldolgozott, hiszen Szent József személyével és tiszteletével már korábban is foglalkozott.³ Ám a mostani megközelítése valódi újdonság. És éppen ezért kétszeresen is meglepetés az új könyve. Egyrészt azért, mert egyáltalán eszébe jutott a szerzőnek, illetve összeállítónak ez a téma. Másrészt pedig azért, mert nemcsak a szenteket gyűjtötte össze, akik a József nevet viselik, hanem a boldogokat is. Sőt, azokat is, akik még nem lettek oltárra emelve, de már bekerültek a processzusba.

Szerzőnk a könyv előszavában megadja a pontos adatokat.⁴ Összegyűjtött névsorába 351 személy nevét vette fel (és ismerteti személyüket a könyv törzsrészeiben). Köztük van 13 bibliai József, 307 katolikus, valamint 31 ortodox személy. A katolikusok esetében nemcsak Józsefekről van szó, hanem 21 Jozefáról és 9 Jozefináról is (a 207 József mellett). Sőt, még azt is részletezi, hogy ezek közül mennyi a szent, a boldog, illetve az avatási stádiumot megelőző állapotban lévő személy.

A könyvbe felvett ortodox személyek mindannyian szentek és mindannyian a József nevet viselik, ugyanis egyrészt náluk nincs meg a szentté avatás előtt a boldoggá avatás, másrészt pedig nem ismeretes a Jozefa és a Jozefina név. A könyv első lapjairól az indoklást is megtudjuk, hogy miért kerültek be az ortodox autokefál egyházak szentjei is a kötetbe: „Az ökumenizmus (keresztény egységtörekvés) kedvéért”!⁵

A hatalmas, tekintélyes névsort tartalmazó mű összeállításához nagyon pontos adatok kellettek. Szerzőnk pedig ehhez megadja az általa használt műveket. Mégpedig a legprecízebbeket, melyek az egész világegyházra vonatkoznak és érvényesek. Ilyen a Vatikánban 2004-ben kiadott római martirologium (melynek magyar fordítása 2010-ben jelenet meg Budapesten), illetve a két pótkötete (1999-ből és 2008-ból), melyek a folyamatban lévő boldoggá és szentté avatási pereket tartalmazzák, illetve a közöttük lévő József nevű

3 JAKUBINYI GYÖRGY, *Szent Józseftisztelete*, Gyulafehérvár 1999; JAKUBINYI GYÖRGY – KATONA FARKAS, *Szent József tisztelete – Egyházi személyek, hitoktatók, családfejek, és nevelők használatára* (szerzői magánkiadás). – Az érsek úr életrajzi kötetében (JAKUBINYI GYÖRGY, *Magnificat! Magasztalja lelkem az Urat! (Lk 1,46). Adalék egy önéletrajzhoz*, Kolozsvár 2021, 260. – Ismeretetését lásd jelen rovatban) további pontos adatokkal szolgál. Ezek szerint a saját neve alatt kiadott könyv első kiadásából 2000 példány, a II. változatlan utánnomásból (uo., 1999) 3000 példány, a III. változatlan utánnomásból (uo., 2009) 1000 példány készült. A másik könyvet így tünteti fel: „IV. átdolgozott kiadás társszerzővel 2016-ban”. Ez „hely és név nélkül” jelent meg, a zárójeles közlés viszont pontosítással szolgál: Magyarország, 2016. Ennek is van II. kiadása „hely és név nélkül (H, 2017)”; tehát ez is Magyarországon jelent meg.

4 A 7. oldalon.

5 A 10. oldalon.

személyeket. Így – bár ő maga nem mondja ki – a teljesség igényével munkálkodott. Különösen akkor mondható ez el, ha még azt is hozzá vesszük, hogy a világhálóról is kikereste a nyomtatásban megjelent anyag utáni processzusokat. – Az ortodoxok esetében is pontosan megjelöli azt az általános szinaxariont (1998-ból), amelyet munkája során használt.

Azonban nemcsak ezek tükrözik Jakubinyi érsek úr alaposságát, hanem az a tény is, hogy könyvének első fejezetében (bár számmal nem jelzi a fejezeteket) ír arról, hogyan történik a szentté avatás a katolikus egyházban (8–10. old.). A frappáns összefoglaló minden olvasó számára hasznos. Utána egy ugyancsak érdekes fejezetben foglalja össze azt, hogy hogyan jelenik meg a József név a keresztényeknél (11–13. old.). Itt két közkézen forgó művet is említ. Az egyik Fekete Antal⁶ piarista szerzetes könyve, a másik pedig Ladó János⁷ világi szerzőé. Ezt követi egy a szerzőnk számára nagyon kedves kis rész – és ezt a jelen ismertetés írója tapasztalatból is tudja, hiszen az érsek úr több hasonló esetben alkalmazta már –, mégpedig annak felsorolása, hogy a József név hogyan néz ki huszonöt nyelven (14–15. old.).

A mű törzsanyagának tekintendő rész elején egy rövid fejezet foglalja össze arról a tizenhárom (!) József nevű személyről való tudnivalókat, akik a Bibliában szerepelnek (17–18. old.). Tekintélyes szám, s az is a szerző precizitását mutatja, hogy mindegyik személyt felkutatta a Szentírásból. A római martirologiumból már nemcsak a szent és boldog Józsefeket gyűjtötte ki a szerző, hanem a Jozefákat és Jozefinákat is (19–62. old.), hogy aztán a martirologium 2004-es megjelenése utáni időből is összegyűjtse ugyanezeket a személyeket (63–149. old.). Ez a legterjedelmesebb fejezete a könyvnek, amit egy rövidebb rész követ „Az index megjelenése után” címmel (150–157. old.). Végül a törzsanyagot az a fejezet zárja, melynek címe: „Az Ortodox Egyházak Szent Józsefei” (158–168. old.), amelyben a szerző harmincegy ilyen szent adatait sorolja fel. Közöttük vastag betűs szedéssel jelzi azokat, mind a hetet, akik a római martirologiumban is szerepelnek.

Jakubinyi érsek úr gondolt arra is a könyve összeállításánál, hogy közölje azokat a rövidítéseket, illetve feloldásukat, amelyeket művében alkalmazott. Elsőként az általános rövidítésekről van szó (169. old.), majd a szerzetesrendek nevének rövidítéseiről (171. old.). Itt megjegyzendő, hogy az általánosan ismerteket foglalta ide, a kevésbé ismerteket pedig magában a szövegben magyarázta. Végül egy érdekes felsorolás zárja ezt a részt: a romániai vármegyék

6 FEKETE ANTAL, *Keresztneveink, védőszentjeink*, Budapest 32007.

7 LADÓ JÁNOS, *Magyar utónévkönyv*, Budapest 71999.

neveinek hivatalos rövidítései (173. old.). A mű tényleges lezárását pedig a források precíz felsorolása jelenti (175. old.).

A könyv nem „egy ültő helyben” való elolvasásra szolgál. Ám annak, aki ténylegesen meg akar ismerkedni a témával, szinte kimeríthetetlen kincsbányát jelent. Ugyanakkor méltó lezárása a Szent József-évnek! Óhatatlanul felmerül a gondolat: vajon ki merít ihletet a könyvből, és milyen nevű szent-ről (vagy szentekről) állít össze ugyanilyen művet? Jakubinyi érsek úr remek könyve megadja hozzá a példát, csak követni kell.

Jakubinyi György: *József szentek a Katolikus Egyházban*, Kolozsvár, Verbum 2021. ISBN 978-606-064-018-9 – 175. old.

Ivancsó István

Önéletrajzi adalékok Jakubinyi Györgytől

Tamási Áron (1897–1966) erdélyi író az „Ábel Amerikában” című, 1934-ben megjelent könyvében fogalmazta meg a híressé vált és azóta számtalanszor idézett mondatot: „Azért vagyunk a világon, hogy valahol otthon legyünk benne”. Jakubinyi György (1946–) erdélyi nyugalmazott érsek azonban ennél is többet tud, mert őt a kisgyermekkorában megtanult katekizmus mondata vezérli alapelvként: azért vagyunk a világon, „hogyan Istent megismerjük, szeressük, és ezáltal üdvözüljünk”.⁸ Önéletrajzi kötetének minden egyes lapjáról ez az elhivatottság sugárzik. Legyen szó akár személyes életéről, akár a Szűzanya iránti szeretetéről vagy a Kis Szent Teréz iránti tiszteletéről, vagy éppen életútjának egymást követő állomásairól (püspöki titkári, lelkesítői tevékenységéről, római tanulmányairól, teológiai tanári működéséről), főpásztori szolgálatáról (segédpüspökként, örmény apostoli kormányzóként, gyulafehérvári érsekként) – a katekizmus első és az emberre nézve talán legfontosabb válasza áll életének középpontjában.

Könyvének alcímében úgy fogalmazott az érsek úr, hogy „adalékokat” nyújt benne az önéletrajzához. Ez azt jelenti, hogy nem egy olyan „kerek” életrajzot kap benne az olvasó, mint egy olyan kötetben, amit egy kívülálló fogalmazott volna meg. Illetve nem olyan, mint amit a műfaj megkíván: kiegyensúlyozott fejezetek legyenek benne a születéstől a könyv lezárásá-

8 Bővebben, de ugyanezt tartalmazza *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 2002, 465., a 1721. szám alatt: Isten „azért helyezte el minket a világban, hogy őt megismerjük, szolgáljuk, szeressük, és így eljussunk a Paradicsomba. A boldogság az isteni természet (2Pt 1,4) és az örök élet (vö. Jn 17,3) részeseivé tesz bennünket. Ezáltal az ember belép Krisztus dicsőségébe (vö. Róm 8,18) és a szentháromságos élet élvezetébe”.

nak időpontjáig. Ugyanakkor viszont azt is jelenti, hogy ami itt le van írva, az biztosan hiteles, abban nincs semmi félremagyarázás és feltételezés. Ugyanakkor köszönjük azt a mérhetetlen precizitást, amely a könyv lapjain feltárul. El lehet töprengeni azon, hogy hogyan s miként őrizte meg szerzőnk azokat a legapróbb részleteket, személyes adatokat, felsorolásokat, amelyeket most nyomtatásban is megjelentetett. Csak olyan ember tud ilyet végbevinni, aki önmagát rendszerességre szoktatta. Ugyanilyen rendszerességet tükröznek azok a fejezetek, amelyek kutatásokra alapozódnak, akár a szentekről és boldogokról szólnak, akár a püspökök felsorolását adják. Mindenesetre a személyes vonatkozásokon túl, a tudás gazdag tárházát is nyújtja a könyv.

A „Magnificat” címet megfontoltan adta szerzőnk a művének. Szűz Mária magasztaló himnuszának kezdete ez: „Magasztalja lelkem az Urat” (Lk 1,46). Papszentelésekor választotta először jelmondatként. Aztán – amint saját maga írja – „amikor segédpüspök lettem, püspöki jelmondatot kellett választanom. Kitartottam a papszentelési jelmondatnál akkor is, és a megyésérseki rangra emelésnél is”.⁹ Mély máriás lelkületet tükröz ez az elgondolás. Olyat, mint amilyen II. Szent János Pál pápában lakozott.¹⁰

Hogy miért önálló könyvként – és nem sorozat részeként – adta ki önéletrajzát, arra is választ ad az érsek úr: „Úgy éreztem, hogy ezekben a sorozatokban nem talállok magamra. Amikor az újságíró kérdez és én felelek, korlátokat látok. Ezért zárkoztam el eddig a felkérésektől”.¹¹ Talán ez indokolja, hogy könyvének első egységét szűkre szabja: gyökereiről, iskoláiról elég keveset szól, legalábbis az arányokhoz képest, illetve, ha arra gondolunk, hogy egy „kérdő újságíró” jobban kifaggatta volna. A rövidség még fokozottabban érvényes a papi hivatásról szóló fejezetre: ugyanis minden papnak legbensőbb titka ez. Így inkább általánosságban tárgyalja azt a négy kritériumot, ami alapján kiderül a valódi hivatás.

9 A könyv 8. oldalán.

10 Mint ismeretes, az ő jelmondata a „Totus tuus” volt.

11 A könyv 7. oldalán. – Ezzel kapcsolatban három olyan sorozatot említ az érsek úr, amely püspökök életrajzát tartalmazza. Jelen ismertető írójaként legyen szabad egy személyes megjegyzést tennem: jómagam örültem volna, ha a Szent István Társulat által kiadott *Pásztorok. Magyar apostolotóduk a harmadik évezred elején* című, 2005-ben kezdett és ez idáig a 24. kötetéig jutott sorozatba illeszkedett volna a kötet. Ugyanis mind a huszonnégy kötetbe megszereztem az illető püspöktől a nekem szóló dedikációt. Igaz, hogy fizikailag és formálisan eltér a sorozat további példányaitól ez a könyv, de Jakubinyi érsek úr méltóztatott számomra dedikálni, így mégis közöttük a helye.

A személyességgel akkor lendül be a szerző, amikor a Gyulafehérváron töltött kispapi éveiről szól (1963–1969). Nemcsak élvezetes, hanem tanulságos is ez a rész, ami a papszentelés és a primícia törölhetetlen élményének leírásával zárul. Bárcsak minden kispap így készülne ma is szent hivatásának teljesítésére! Valószínűleg senki más nem őrzött meg olyan részletes dokumentációt a kispapi éveiről, mint Jakubinyi György. Elbűvölő, ahogy a konkurzusra való behívótól kezdve a napirendeken át az egyes tanévek kispapi névsoráig, majd a szentelések összes táblázatáig, illetve az előljárók és tanárok névsoráig közöl mindent a legnagyobb precizitással.

Az önéletrajzba ezután három külön fejezet illeszkedik be. Az első a Szűzanyáról szól, s bemutatja, milyen mély kapcsolatot alakított ki a kispap, pap, leendő püspök és érsek az Istenszülővel, mivel „minden pap életében a Szentháromság után első helyen a Boldogságos Szűz Mária áll”.¹² Mindenestre érdekes, hogy előbb jutott el – római egyetemista korában – a római, a francia, a német és az olasz kegyhelyekre, mint Csíksomlyóra. Ezt a fejezetet mindazonáltal egy igen nagy precizitást igénylő felsorolás zárja (a csíksomlyói búcsú főcelebránsai és szónokai; a ferences tartományfőnökök; a búcsúi szentmisék időpontjai, helyszínei, főcelebránsai; csíksomlyói szakirodalom; végül az erdélyi püspökök a csíksomlyói búcsún). A másik fejezet ebben a részben egészen személyes jellegű vallomás arról, hogy mit jelent szerzőnk életében Kis Szent Teréz. Kispapi életének kezdetén kapta meg a Szent önéletrajzát a spirituálisától. Aztán, amikor külföldről sikerült könyvet kérnie, a Szent levelezését kapta, illetve azt, hogy fel is vették a Papi Egyesületbe, így „lelki testvére” lehetett Szent Teréznek.¹³ Később fel is sorolja, hogy összesen (1971 és 2015 között) tizenhárom alkalommal járt Lisieux-ben.¹⁴ A harmadik fejezetben Márton Áron hitvalló püspökről ír, Isten Szolgájáról, s természetesen a vele való kapcsolatáról is. Egészen a haláláig, temetéséig, sőt, addig, hogy „a Világ Népeinek Igaza” címet is megadatta szentelő püspökének posztumusz. Végül ismét egy pontosan megszerkesztett táblázat zárja ezt az egységet: Márton Áron püspöki genealógiája.¹⁵

12 A könyv 51. oldalán.

13 A könyv 64. oldalán.

14 A könyv 212. oldalán.

15 Igaz, csak Scipione Rebiba (1504–1577) bíborostól lehet a sorozatot összeállítani, de a *successio apostolica* az apostolokig nyúlik vissza.

Ezek után arról ír Jakubinyi érsek úr, hogy hogyan működött egyszerre titkárként és lelkészként. Irodai és papi munkájának leírása mellett szemléletes beszámolót közöl az 1970-es árvízről. Közben nem hallgatja el a zaklatásokat sem, amelyek az állami hatóságok részéről érték őt és paptársait.

Az életrajz legterjedelmesebb egysége – érthető módon – a római tanulmányokról szól (1970 és 1974 között). Imponáló, hogy milyen nagy elkötelezettséggel vágott bele az ifjú pap a magasabb szintű biblikus tanulmányokba. Német, francia és olasz nyelvtudása megkönnyítette számára ezeket, illetve a görög, latin és az újhéber ismerete is.¹⁶ Mindemellett szemléletesen számol be a Collegium Germanicum et Hungaricum életéről, illetve a benne töltött saját éveiről is. Nagyszerű leírások olvashatók arról, hogy milyen sok programon vehetett részt. Különösen Róma felfedezését tűzte ki célul, de sok zárandoklatnak is részese lehetett. Nagy magabiztosságot és helyzetfelismerést mutat „a világegyház szívében”, hogy püspöke jóvoltából VI. Szent Pál pápával kétszer is találkozhatott közvetlenül. A római tartózkodása közben azonban azt is meg kellett tapasztalnia, hogy erdélyi magyarként milyen kisebbségben van: románként akarták besorolni. Ehhez még az járult hozzá, hogy „kommunista országból” való. Érdekes, hogy a Germanicumban – ahol kispapok tanulnak – ő papként volt jelen, amit az iméntieknek köszönhetett: az akkori Románia területéről római szemináriumba nem mehetett. Nagyon imponáló, hogy soha, semmilyen körülmények között nem hagyta el a napi szentmiséjét, még a későbbiekben sem, amikor az Athosz-hegyre zárándokolt: az erdőben, titokban ott is misézett.¹⁷

Miután két licenciátust szerzett Rómában, az ifjú pap hazatért, és püspöke szándéka szerint elkezdte az alma materében az oktatást. A könyvben részletesen beszámol arról, hogy mi mindent és hogyan kellett tanítania, közben pedig egyéb papi, illetve tanári munkát is végezni az egyházmegyében. Erre az időre (1974–1992) esik teológiai doktorálása is. Még Rómában felajánlotta neki a lehetőséget Gál Ferenc budapesti professzor, hogy Budapesten ledoktorálhat.¹⁸ Ugyanis Jakubinyi György nem akart még három évet Rómában tölteni a doktorátus miatt; tudván, hogy nagyobb szolgálá-

16 Említést tesz még arról is, hogy Londonban járt egy nyáron nyelvkurzuson (a könyv 213. oldalán), de ez csupán egyetlen utalás, a nyelvismerete között nem említi az angolt.

17 A könyv 210. oldalán.

18 Ez 1978. május 31-én történt, mégpedig summa cum laude eredménnyel.

tot végezhet Gyulafehérváron. Ugyanerre az időre esett Bálint Lajos segéd-püspök kinevezése és felszentelése (1981. szeptember 29-én), illetve a tanári működésének vége felé a saját kinevezése és felszentelése (1990. február 5. és 1990. április 29.). Aztán 1992-ig még tanított, de egyre több püspöki elfoglaltsága miatt aztán már nem tudta folytatni az oktatást. Részletekbe menően olvashatók a könyvben a bérnialás körutak, a római „ad limina” látogatások, a külföldi utazások. A fejezet végén a tőle megszokott részletességgel és precizitással számol be az érsek úr az 1990-es püspöki kinevezésekről, illetve Bálint Lajos beiktatásáról és a saját szenteléséről, mely ugyanazon a napon történt Csíksomlyón, valamint közli a saját püspöki genealógiáját is.

Egy rövid, ám fontos fejezetben azt mutatja be Jakubinyi érsek úr, hogy az örmények apostoli kormányzójaként hogyan tevékenykedett (1991 és 2020 között¹⁹). Könyvében ahányszor említi, mindig hangsúlyt kap, hogy náluk a keresztény vallás három rítusban van jelen: a római katolikus és görögkatolikus mellett az örmény katolikus is! Talán nem is kell említeni, hogy az érsek úr milyen részletekbe menő alapossággal számol be az örmények Erdélyben való jelenlétéről és egyházi ellátásról, illetve ugyanígy adja az apostoli kormányzók felsorolását.

Meglepően rövid a gyulafehérvári érsekként (1994–2019) végzett szolgálatának a személyes bemutatása.²⁰ Ezt a részt jobbra a felsorolások töltik ki: szentelések, megáldások, bérnautak. Ezek azonban nagyon pontosan, alaposan, részletes adatokkal jelennek itt meg.

A következő fejezet a pápákkal való találkozásról szól: jobbra ez is felsorolás, ámde a részletekbe menő felsorolással. Elképesztő pontossággal. Olykor még azt is jelzi, hogy mit sikerült a pápáknak mondania, és ők mit válaszoltak. Részletes viszont a pápák romániai látogatásának bemutatása. II. Szent János Pál 1999. május 7. és 9. között volt Bukarestben, Ferenc pápa pedig 2019. május 31. és június 2. között volt Romániában. Ekkor ellátogatott Csíksomlyóra is. Az érsek ekkor olaszul, magyarul és románul köszöntötte.²¹

19 Az örmény apostoli kormányzóságról való lemondását 2020. szeptember 2-án fogadta el a szentatyja, a gyulafehérvári érsekségről való lemondását viszont már korábban: 2019. december 24-én.

20 A 173–174. oldalakon.

21 Magyar nyelvű szövegét lásd a könyv 200. oldalán.

A zarándokutakról szóló fejezetből részletesen megtudhatjuk, hogy milyen sokat zarándokolt a szerzőnk. Már kispap korában elkezdte,²² aztán folytatta pap korában, de nem mondott le ezekről püspök és érsek korában sem. Rövidebb-hosszabb beszámolókat olvashatunk a könyvben a szentföldi, athoszi, luordes-i, fatimai, lisieux-i, arsi, illetve németországi zarándoklatairól, melyekben nagyon pontos felsorolásokat is közöl. Milyen nagy elszántságot és leleményességet igényelt az is, hogy kispap korában egy hétig tartott az éjszakai hazautazása, mert a nappalokat a közbeeső városok látnivalóinak felkeresésével töltötte!

A könyv további fejezeteit leginkább a történelmi dokumentumok közé lehet sorolni. Ezek azonban élő, illetve megélt dolgok! A szentek és boldogok között alapos és részletes felsorolást olvashatunk (életrajzi adatkkal) azokról a személyekről, akiknek az avatásán részt vett a szerzőnk, majd ugyanígy a főegyházmegye szentjeiről, végül pedig azokról a „szentekről”, akikkel még életükben találkozott. Nem olvashatatlan, hiszen személyes vonásokkal tarkítja az érsek úr azt a fejezetet, amely a papi találkozókról szól: szentelési évfolyamának, a germanikusoknak, illetve a magyar germanikusoknak találkozóiról. Itt is elképesztő precizitással találkozunk. Nem különb az a fejezet sem, amely azokat a lelkigyakorlatokat sorolja fel, amelyeket vagy saját maga vezetett, vagy pedig részt vett rajtuk.

Milyen jó, hogy ezek után egy terjedelmes fejezetben Jakubinyi György felsorolja a bibliográfiáját! Így hiánytalan és hiteles tud lenni. Azt is megtudhatjuk, hogy a kommunista időkben álnéven kellett publikálnia (Szigeti Miklós, illetve Fehér Gyula név alatt). Ide kívánczogna a díjainak és kitüntetéseinek felsorolását tartalmazó fejezet (melyek közül csak a legfontosabbakat említi – természetesen értelmező magyarázattal ellátva), ámde ezt megelőzi az erdélyi püspökök teljes körű felsorolása. Ha biztos forrást akarunk, íme, itt találjuk a legteljesebbet és legfontosabbat!

Még jobb, hogy az utószó helyett írt kitekintésében az érsek úr imádkozást ígér. Ez bizonyára a kedves Olvasókra is érvényes. Mindenesetre, vezesse és segítse Öt és az Olvasót azon az úton, amely a jelen írás bevezetőjében említett katekizmus-kérdésre válaszol! Ugyanakkor kívánjuk, hogy

22 E sorok írójaként örömmel fedeztem fel a könyv 203. oldalán, hogy Róma 1475 templomából kb. 150-et meglátogatott. Jómagam is ezt tettem ösztöndíjas koromban, s talán sikerült is meghaladnom ezt a számot, amint egy cipősdobozba rendezett képeslapok igazolják a templomokról.

Tamási Áron nyomán érezze magát „otthon” Erdélyben, mert bár partiumi, pontosabban máramarosszigeti születésű, de érezhető, hogy büszke „erdélyi” is, miközben gyulafehérvári érsek.

A szép kiállítású, igényes kötetet a rövidítések jegyzéke, illetve képmel-léklet zárja.

Jakubinyi György: *Magnificat! „Magasztalja lelkem az Urat! (Lk 1,46). Adalékok egy önéletrajzhoz*, Kolozsvár 2021. ISBN 978-606-8627-96-0 – 324 old.

Ivancsó István

Könyv a nagyváradai görögkatolikus szeminárium kispapjairól (1792–1948)

Nagy dicséretet érdemelnek azok az emberek, akik rohanó és egyre inkább technicizálódó világunkban mernek a múlt felé fordulni, és nem csak a nagy távlatokkal kecsegtető jövőbe tekintenek. Közhelyként hangzik, de tény, hogy múlt nélkül nincs jövő, illetve, hogy aki a múltat nem ismeri, a jövőre sem építhet. Többek között azért fontos ez, mert a múlt eseményei már biztos tények, míg a jövőben bekövetkezendő események – még ha biztosnak is látszanak – csak feltételezések. Ám minél jobban ismerjük a múltat, annál biztosabb az a bázis, amire alapozhatunk. Különösen akkor, ha a feltárt tények pontosak és hitelesek.

Mindez az Egyház életére is érvényes, mégpedig olyan szinten, hogy megismerjük az egyes egyházmegyéknek és azok intézményeinek a történetét, valamint püspökeinek, papjainak, kispapjainak életrajzát. Az egyházmegyék a hivatalos sematizmusaikban időről időre közölni szokták az adatokat. De ezek nagyon szűkösek, csak a legfontosabb tényeket és statisztikai adatokat közlik. És egy-egy papi személy után esetleg – főleg, ha hosszabb életpályát futott be – több kötetben is nyomozni kell.

Ezt elkerülendő, magyar görögkatolikus egyházunkban már megjelent egy olyan összefoglaló kötet,²³ amely a hajdúdorogi egyházmegyében szolgálatot teljesített papok történeti névtárát tartalmazza. Egy másik kötet²⁴ pedig a görögkatolikus papi nekrológoknak körlevelekben megjelent szövegét

23 VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.), *Görögkatolikus papok történeti névtára. 1. kötet: A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai*, (Collectanea Athanasiana, V. Varia, vol. 1.), Nyíregyháza 2015. – A második kötet online formában érhető el.

24 IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *A magyar görögkatolikus egyház papjainak nekrológjai (1912–2020)*, Nyíregyháza 2021.

gyűjti egybe. Így már viszonylag könnyen és viszonylag bő adatokhoz lehet hozzájutni egy-egy görögkatolikus pap esetében.

A romániai görögkatolikus egyházban még messzebbre tudtak visszanyúlni. Ugyanis egy szerző-trió – Silviu Sana, Tiberiu Alexandru Ciorba és Traian Ostahie – a nagyváradi görögkatolikus papnevelő intézetben 1792 és 1948 között tanult kispapok adatait gyűjtötte egybe, hogy aztán a papi életpályájuk adatait is közölje. Összesen 1150 teológushallgató életrajzát mutatja be a kötet, ami önmagában is jelentős szám. Ebből nem jutott el mindenki a felszentelésig, mert 385-en a tanulmányok közben lemorzsolódtak, ami az összlétszám 33 százalékát teszi ki. Azonban így is 765 hallgató (67 százalék) jutott el a papságig.²⁵ Mindenképpen jelentős, hogy 1792-től a kisszemináriumban, majd 1914-től a nagyszemináriumban képezték azokat a görögkatolikus papokat, akik a második legnagyobb görögkatolikus egyházmegyében működtek a Trianon előtti területen. Így a román többségű listában örömmel fedezhetjük fel sok magyar papnak a nevét is.

Itt érdemes megjegyezni, hogy ha az életrajzokat alapos elemezzük, akkor kiderül az intézménynek egy sajátos eredménye is. Ugyanis az 1150 diákból 10 püspök, 33 kanonok, valamint 222 tanár²⁶ lett. „A 222 tanár közül a legértékesebbeket Budapesten (24 %), Bécsben (16 %) és Rómában (14 %) képezték”.²⁷

Az első sorban megfogalmazott dicséret illeti mind a három szerzőt az alapos, precíz, gondos munkájáért. A kötet a rövid bevezető tanulmány²⁸ után két terjedelmes fejezetre oszlik. Az egyik a jelzett időszak tanéveinek hallgatóit tartalmazza név szerint az egyes évfolyamokban. Itt a forrásokat lábjegyzetekben közlik a szerzők. A másik pedig a hallgatók életrajzait közli, ahol az egyes nevek után szögletes zárójelekben állnak a források. A 192. lábjegyzet pontosan jelzi (337. old.), hogy milyen megoszlásban dolgoztak a szerzők. Az 1792–1850 időszakot Tiberiu Alexandru Ciorba doktorandusz dolgozta fel, az 1850–1900 időszakot dr. Silviu Sana, az 1901–1948 időszakot pedig Traian Ostahie doktorandusz. Mindhárman foglalkoztak az adott időszakba eső tanévek kronológiájával, illetve az életrajzokkal.

Nehéz feladatot és munkát vállaltak a szerzők, amit aztán sikeresen megoldottak. Kutatásaik során felhasználták az egyházmegyei sematizmusokat

25 Vö. 19. old., 3. grafikon.

26 Külön táblázatban lásd 22–23. old.

27 338. old.

28 Teológushallgatók a statisztikai adatok tükrében” címmel: 13–25. old.

és évkönyveket, valamint a levéltári dokumentumokat. Ezt egészítették ki és vetették össze a témára vonatkozó egyéb tudósításokkal. A kötet hét oldalból álló irodalomjegyzéke (341–347. old.) igazolja a témának való alapos utánajárását. Örömmel fedezhetünk fel magyar nyelvű forrásokat is közöttük.

A második részben a görögkatolikus teológushallgatók immár nem kronologikus sorrendben állnak, hanem ábécé szerint vannak rendezve, ami nagyban elősegíti az 1157 személy közötti keresést. Ez a legnagyobb egység, ami „A teológiai hallgatók életrajza 1792–1948” címet viseli, egyenként mutatja be minden teológushallgatónak a papságra törekvő útját. Kezdődik a születési hellyel és idővel, majd folytatódik az iskolák felsorolásával (gimnázium, líceum, szeminárium), aztán következik a papi állapot (cölibátus, házasság, özvegy), végül a szolgálati helyeken folytatott (lelkipásztori, társadalmi, politikai, oktatási, kulturális) tevékenység. Végül az is jelezve van, ha valaki valami folytán nem fejezte be a szemináriumot. Itt érdemes megemlíteni, hogy a bevezető tanulmány táblázatai és grafikonjai pontosan bemutatják, hogy milyen megoszlásban érkeztek hallgatók a különböző területekről (tény az is, hogy huszonöt százalékban voltak olyan fiatalok, akiknek származási helyét nem sikerült azonosítani).²⁹ A nagyváradi egyházmegye területén kívülről Amerikából, Szerbiából és Ukrajnából voltak hallgatóik, bár elenyésző számban.

Az adatokból megtudható, hogy sok teológushallgató 1792-től 1919-ig nemcsak Nagyváradon tanult, hanem másik kilenc intézetben is, melyek között a „négy top teológiai intézet Pest, Bécs, Róma, Esztergom volt”.³⁰ Aztán az 1918-as uniót követően megalakították a saját teológiai szemináriumot, amely 1924 óta az „Egyesült Román Teológiai Akadémia” címet viseli.

A kötet érdemi része után természetesen összefoglaló következik angol és magyar nyelven (335–339. old.), majd a már említett bibliográfia, illetve a rövidítések jegyzéke (349. old.), végül pedig az elengedhetetlenül fontos rész: a teológushallgatók névsor szerinti listája (351–365. old.). Azonban még ezzel sincs vége a könyvnek, mert szerző és hely szerinti index zárja a sort (367–381. old.). – Meg kell említeni, hogy a mű elején a három szerző rövid életrajza is olvasható (9–10. old.), valamint azt is, hogy Virgil Bercea nagyváradi görögkatolikus megyéspüspök írt előszót (11–12. old.) hozzá.

A kötet a teológiai oktatás egy jelentős szeletét mutatja be, ami Nagyváradon folyt 1792 és 1948 között. A múltba vezet vissza, hogy értékelni tudjuk

²⁹ Vö. 18. old., 1. grafikon.

³⁰ Teljes összkép: 24. old. 5. grafikon.

a jelent, és bizakodni tudjunk a jövőben. Komoly és részletes dokumentáció nemcsak egy teológiai intézményben tanult hallgatókról, hanem rajtuk keresztül az intézmény működéséről és végső soron egy egész egyházmegyéről.³¹ – Igazat adhatunk Sana professzornak, aki így fogalmaz: „Ez a kötet az oktatástörténet alapvető mérföldkövei közé sorolható, mind Romániát, mind külföldet illetően”.³² Ehhez még hozzáfűzhetjük: példát adhat a folytatásra.

Silviu Sana – Tiberiu Alexandru Ciorba – Traian Ostahie: *Seminarul Tinerimii Romane Unite din Oradea. II. Studenti Teologi (1792–1948)*, Cluj-Napoca 2022, ISBN: 9786060204336 – 381 old.

Ivancsó István

Papp András: Diósgyőr-Vasgyár, Miskolc legtöbbet szenvedett egyházközsége

Papp András parókus atya szívügyének érzi, hogy nyomtatott, a hívek és az érdeklődők számára kézbe adható módon megörökítse annak a görögkatolikus templomnak és egyházközségnek a történetét, ahová a püspöke rendeli, és a legfontosabb feladattal bízta meg, hogy az ott élő görögkatolikusokat az üdvösség útjára vezesse, és a közösség javait megőrizze és fejlessze. 1998-ban a mátészalkai templom és egyházközség történetét írta meg, 2010-ben a Miskolc-Belvárosi (Búza tér) Görögkatolikus Egyházközség megalakulását és küzdelmeit örökítette meg és adta ki. Legújabb könyvében pedig, mely a „Diósgyőr-Vasgyár, Miskolc legtöbbet szenvedett egyházközsége” címet viseli, a jelzett egyházközség küzdelmes és viszontagságos történetét gyűjtötte egybe.

Már a közösség megszervezése is rendhagyó, hiszen nem a görögkatolikus egyházunkban megszokott falusi vagy városi közösségről van szó, hanem egy munkástelepelesen kialakuló és egyre növekvő, fejlődő közösség önálló-dási törekvéséről, melyet az anyaegyházközség, a Miskolc-Belváros parókusa, *Schirilla Szólon Andor*, valamint *Miklós István* püspök is támogatott.

31 A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola ötvenéves jubileumára készített kötetben jelen sorok szerzője készített egy függelékot, mely az intézményben tanult hallgatók névsorát tartalmazza tanévek, illetve névsor szerinti felosztásban. Ám itt csupán a nevek olvashatók. Vö. JANKA GYÖRGY (szerk.), „Örökség és küldetés. A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia anyaga 2000. október 2-3., Nyíregyháza 2001, 240–249.

32 339. old.

Az első szervező lelkész *Kardos István* volt. Az újszentelt papot Miklós püspök 1929-ben miskolci hitoktatónak nevezte ki, és ő költözött be a Vaszgyár által díjmentesen biztosított szolgálati lakásba, és ezzel kezdődött a szervezés folyamata, ami 1937-ben az önálló egyházközség megalapításával teljesebbé vált. Ezzel elindult a harc a saját liturgikus helyért. A remélt templom helyett az eredmény tizenöt év elteltével egy szobányi kápolna, lakásból kialakítva. A parókus két gyermeke kiskorában meghalt, felesége súlyosan megbetegedett. A világháború, a pénzromlás, a háború utáni politikai fordulat csaknem teljesen ellehetetlenítette a pap és az egyházközség életét. Kardos István ennek ellenére közvetlen egyéniségével kitartóan és bátran fogta össze a híveket. 1949-ben Balsára kerül feleségével és három gyermekével.

Az egyházközség második lelkésze, majd parókusa *dr. Csoba János* lett (1949–1981). Az ő idejében a kápolnának kétszer kellett elköltöznie, előbb egy nagyon méltatlan helyre, a „Víg Mackó” nevű étterem, valójában kocsmá mellé, majd egy másik kétszobás lakásba, ahonnan az új tulajdonos kilakoltatta őket. Csoba János igyekezett mindent megtenni, az Állami Egyházügyi Hivatallal, miniszterekkel levelezett, rádióriportot adott. A sok kilincselés eredménye: 1959-ben engedély egy torony nélküli imaterem és egy lelkészlakás építésére. 1960-ban kerül sor az alapkövetésére, 1961. október 15-én a Lisieux-i Szent Teréz tiszteletére épült templom felszentelésére. Kívülről még vakolatlan volt, hiányzott a járda, a kerítés, a csatornázás; belül aljzatbeton, meszelt falak, fűtés nélkül, a hívek arca mégis ragyogott, hogy a sok áldozat meghozta gyümölcsét: a sajátjukban imádkozhattak. A következő években egy rendhagyó üveg ikonosztázion készült el, majd a parókiaépítés kezdődött, mert Csoba János négy és fél kilométerre, hét villamosmegállonyira lakott a templomtól.

A parókia befejezése már a következő parókus, *Kozma Lajos* atya feladata lett. 1981-től tíz évig, 1991-ig vezette az egyházközséget. Az ő idejében készültek el a templomi padok, a templomtorony, két harang, a belső festés.

A következő évek eseményeit és parókusait – bár érdemes lenne –, a könyv szerzője már nem részletezi, megelégszik a felsorolással. Réz utcai közösségi ház, templomtetőcsere, új oltár, templom mögötti épület megvétele, új kerítés, udvar burkolat. A parókusok: *Obbágy Miklós* 1992–2000, *dr. Szarka János* 2000–2011, *Tóth Ferenc* 2011–2013, *Kovács Endre* 2013–2018, *Papp András* 2018–. Az egyházközségből induló papi hivatások: *Kormos Illés*, *Szentesi Csaba*, *Galambvári Péter*, *Szarka Gergely*, *ifj. Papp András*.

A képekkel, tervrajzokkal illusztrált, 61 lábjegyzetre támaszkodó, sok eredeti forrást, jegyzőkönyvet idéző 112 oldalas könyv nagyon izgalmas, értékes

és tanulságos olvasmány. Egyrészt cseppben tükrözi a tengert: megörökíti, hogy a magyar görögkatolikusok küzdelmei helyi szinten is legalább annyi áldozattal jártak, mint országos viszonylatban. Ez pedig nem múlhat el nyom nélkül: a mai utódoknak kötelességük megismerni és értékelni minden téglának, minden verejtékcseppnek, minden fillérnek a történetét, aminek köszönhetően ők a saját templomukban imádkozhatnak, és szép szentségi és közösségi életet élhetnek. Bennünket, papokat pedig a jó példa bátorítson arra, hogy ismerjük meg egyházunk irattárát, történetét, és fordítsunk időt, hogy az elvégzett lelkipásztori és építő munkát írásban is megörökítsük és tovább tudjuk adni a következő nemzedékeknek.

Papp András: *Diósgyőr-Vasgyár, Miskolc legtöbbet szenvedett egyházközsege*, Miskolc 2021, 112 old.

Janka György

MTA-SZAGKHF Lendület Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport

A 70 éves Dolhai Lajos születésnapjára

Mi lenne szebb ajándék a 70. születésnapjára egy tudós professzornak a kollégái részéről, mint egy ünnepi kötet? Az Egri Hittudományi Főiskola és Érseki Papnevelő Intézet tanárai ezzel lepték meg az ünnepeltet, kifejezve vele a személye és a tudományos munkássága iránti megbecsülésüket.

Ámde nem szabad kihagyni a megemlékezők sorából a főpásztorokat, akik írásukkal köszöntötték őt a könyvben. Ternyák Csaba egri érsek a jubiláns „emberi és apostoli kvalitását összegezve” írta meg méltatását; Bábel Balázs kalocsa-kecskeméti érsek egészen közvetlen és személyes szavakkal emlékezett meg róla, felidézve a kispapi éveket, megerősítve a folyamatos barátságukat; Ladocsi Gáspár ny. püspök volt „központista-társ” pedig egy patrisztikus tanulmánnyal köszöntötte őt. A könyvnek ebbe az első részébe tartozik az előszó is, amit Krakomperger Zoltán mint a kötet szerkesztője írt, felvázolva a kolléga életútját, papi, tudományos, valamint a papnevelésben negyven éven keresztül betöltött munkásságát. Művei közül (melyek felsorolása a kötet végén található: 303–320. old.) kiemeli az általa „Dolhai-trilógiának” nevezett együtttest: a 2011-ben megjelent *A szentségek teológiája*, a 2018-ban kiadott *Az Eucharisztia teológiája*, valamint a 2021-ben napvilágot látott *A szentségek liturgikus teológiája* című könyveket.

A kollegiális, illetve baráti körbe tartozik a könyv tudományos részét, a tanulmányokat megnyitó egység három szerzője. Kuminetz Géza a Pázmány

Péter Katolikus Egyetem rektora kánonjogi témában írt; Kocsis Imre budapesti biblikus professzor a János-evangélium prológusáról, Ivancsó István nyíregyházi liturgikus tanár pedig a görögkatolikus liturgiáról.

A kollégák értékes és gazdag tartalmú tanulmányokat adtak egy-egy virágszálként az ünnepeltnek, természetesen mindegyikük a saját szakjának, illetve végzettségének megfelelően. Az ő írásaik szerzői névsor szerint kaptak helyet a kötetben. Buda Péter egyháztörténelmi tanulmánnyal kezdi a sort, majd Csizmadia István liturgikus témával folytatja. Czapkó Mihály erkölcs-teológiai megközelítésben tárgyalja a nagyon időszerű migrációs jelenséget, Füleczi István dogmatikus tanulmánya pedig a krisztológia alapvető kérdéseit mutatja be. Juhász Attila a magyar-szlovák megbékélésről szól: milyen szerepet vállalt ebben az Egyház. Köböl Zsolt témája is nagyon fontos, hiszen arról szól, hogy mennyire szükséges a szeretet a pedagógiai munkában. Krakomperger Zoltán tanulmánya témájában kapcsolódik ehhez, de más a megközelítése; arról szól, hogy a hit átadásának és elsajátításának egyházközpontúnak kell lennie. Linzenbold Levente kánonjogi tanulmányában az egyházi ügyész szerepét vizsgálja. Michal Bartosz Muszynsky a „szobornoszt” fogalmáról írt, ami az ortodox egyházban alapelvnek számít, és ami „váratlan eszmei háttérrel” adott az Egyházban most kidolgozás alatt álló színóduci útnak. Pehm G. Antal nem annyira filozófiai, mint inkább lelkiségtéológiai szempontból fogalmazta meg mondanivalóját, fontos alapelveket adva, Racs Csaba pedig Jahve királyságának zsoltáiról írt. Szabó József spirituális és pasztorális tanár a ma nagyon időszerű gender-ideológia témájában ad kiváló eligazítást a tanulmányában. Török László újszövetségi tanár az ötödik parancsot járja teljesen körül a Máté-evangélium alapján. Versler Sándor a patrisztika témájában állította össze tanulmányát az ember igaz vágyáról Nisszai Szent Gergely művei alapján.

A kötet tartalmát áttekintve, illetve az írásokat elolvasva azt lehet megállapítani, hogy valóban szép és tartalmas csokrot sikerült az ünnepelt számára összeállítani a szerzőknek. Mindegyik írásból a felkészültséget lehet megtapasztalni. Illetve – hogy a hasonlatnál maradjunk – a mai teológia frissessége illatozik az ünnepi csokorból. Bár az írások nincsenek Dolhai Lajosnak dedikálva (a köszöntőkön túl mindössze kettőben történik a születésnapra utalás), ő így is minden bizonnyal értékeli a valóban értékes tanulmányokat.

A könyv szerkesztője nem feledkezett meg arról, hogy a tanulmányokhoz csatoljon egy záró és nagyon fontos részt: „Dolhai Lajos professzor eddig életútja, tudományos tevékenysége, publikációi”. Ha szemügyre vesszük, látunk

itt 12 könyvet, egy szerkesztett könyvet, 122 tudományos tanulmányt, 159 ismeretterjesztő tanulmányt 141 teológiai esszét, 30 recenziót, 14 fordítást, illetve idegen nyelvű tanulmányt. Tekintélyes mennyiség! Lehetne egy tudományos életpálya hagyatéka is. De ne legyen! Azt kívánjuk Dolhai professzornak, hogy még sor értékes teológiai munkával gazdagítsa Egyházunkat!

A gazdag tartalma mellett szép és impozáns kiállítású könyvet – éppen a jelképes virágcsokorból fakadó sokszínűsége miatt – nemcsak a szakembereknek, hanem minden érdeklődőnek ajánljuk.

Krakomperger Zoltán (szerk.): *A papnevelés szolgálatában. A 70 éves Dolha Lajos köszöntése*, Budapest 2022, 320 old. ISBN 978-963-535-034-6

Ivancsó István

Krónika

Dobos András könyve

A német Aschendorff Kiadó által gondozott „Studies in Eastern Christian Liturgies” sorozat újabb köteteként megjelent Dobos András kollégánk olasz nyelvű könyve.

A „Prassi e teologia circa l’eucarestia nella storica eparchia di Mukachevo. Dall’unione di Užhorod (1646) fino alla metà del XX secolo” (Eucharisztikus gyakorlat és teológia a történeti Munkácsi Egyházmegyében az ungvári uniótól /1646/ a XX. századig) címet viselő kötet kollégánk doktori disszertációjára épül, melyet 2019-ben védett meg Rómában, a Pápai Keleti Intézetben.

Egyedülálló módon a mű ukrán fordításának megjelenése – az ungvári Milan Šašik püspökről nevezett nemzetközi kutatóintézet gondozásában – néhány héttel megelőzte az eredetét.

Kollégánknak szívből gratulálunk és további eredményes kutatómunkát kívánunk!

főiskolai honlap

Búcsú egykori tanárunktól, dr. Cselényi István Gábor atyától

Két dátum: 1943. augusztus 23. és 2022. január 19. A fejfán, illetve sírkereszten egy vízszintes vonal közöttük. Ami valójában számít. Mert sem a világra jövetelünkről nem tehetünk, sem a világból való eltávozásunkról. Csak arról, amit a vonal jelez: földi életünkben hogyan töltöttünk a számunkra kiszabott időt.

István atya – emberi mértékkel nézve – jól kufárkodott az idejével, amiből több mint öt évtizedet papi szolgálatban töltött: 2020. szeptember 18-án ünnepelte az aranymiséjét a „Vettük a mennyei Szentlelket” mottóval. Működött benne a Szentlélek, akit nemcsak a keresztség és bérmálás szentségében kapott meg, hanem a papszentelésben különösen is. Azt a Szentlelket, aki „az erőtlenekeket erősekké, a gyarlókat tökéletessé teszi”. Akiről utolsó könyvét is írta (2021-ben).

Igen, ő saját maga által is felvállaltan és megvallottan: polihisztor volt. Az ember számára elérhető legtöbbet megkapta azzal, hogy Jézus Krisztus követésében magára vette a szolgálati papság igáját. Ám ezzel nem elégedett meg. Művelte a teológiát, sőt oktatta is több évtizeden

át. Tanította az alapvető hittant, a filozófiát, az éneket. Ez utóbbiból egy olyan kottagyűjteményt állított össze, amely évtizedekre meghatározóvá lett a liturgikus énekkultúránkban. Magas szinten művelte a zenét. Fiatalkorában még beat-misést is írt, amit a Rózsák terei templomban adtak elő. Szerette a költészetet. Nemcsak olvasta a verseket, hanem maga is költötte őket, amiről több verseskötete tanúskodik. Mindezek mellett nem félt a kétkézi munkától és annak szervezésétől sem. Nyíregyháza-Rókahegyen templomot épített, Esztergomban pedig a megkapott templomot újjátotta fel, újjáépítve a paróchia épületét is.

Kimagasló klasszika-filológiai, irodalmi, teológiai műveltségét, illetve ezek megalapozását otthonról hozta magával. Édesapja, dr. Cselényi István pap, teológiai tanár volt Nyíregyházán, a jóságos „atyus”, aki rossz jegyet nem is adott a vizsgákon a kispapoknak. Nagy tudású, kimagasló műveltségű ember volt. Édesanyja pedig a szintén jóságos, szelíd lelkű Misinkó Erzsébet volt. Két gyermeküket – István mellett Gyöngyit – nagy szeretetben nevelték.

Cselényi István 1950-ben kezdte általános iskolai tanulmányait Nyíregyházán a volt görögkatolikus iskolában. Majd szintén ott folytatta

a középiskolát, de immár a Vasvári Pál Gimnáziumban, amit a márciusi ifjak egyikéről, a görögkatolikus papfiúról neveztek el. Végig kitűnő eredménnyel tanult. Továbbtanulásáról töprengve – saját bevallása szerint – 1960 karácsony éjjelén kapta a papságra szóló meghívást, amikor édesapja a „Velünk az Isten” éneket énekelte a templomi szertartás folyamán. Így szemináriumba jelentkezett. Püspöke jó képességei és kitűnő eredményei miatt Budapestre küldte, s a Hittudományi Akadémia tanulója, valamint a Központi Papnevelő Intézet növendéke lett. Az eddigiekhez híven, az erkölcs- teológia területén készített doktori disszertációját is summa cum laude minősítéssel védte meg 1967-ben. Végzett teológusként még várnia kellett a papszentelésre, ugyanis a házaspár életforma mellett döntött. Élete párja dr. Pál Magdolna lett, akivel 1970. június 3-án kötött házasságot Nyíregyházán. A papszentelés is ugyanitt történt szeptember 8-án.

Az új pap számára következett a szolgálati helyek ellátása. Előbb Létavértes-Vértesen volt helyettes lelkész (1970–1971), ahol elkezdhetette buzgó papi életét, például karácsonykor már pásztorjátékot szervezett a fiatalokkal. Itt született első gyermeke, szintén István (1971). Mivel felesége még szigorló

orvos volt, a püspök Budapestre helyezte őket, ahol segédlelkész lett (1971–1976). Itt született második fiuk, Zsolt (1972). Papi hivatása itt teljesedett ki. Egyrészt abban, hogy rengeteg szolgálati munkát végzett, összegyűjtötte a fiatalokat, és még liturgikus ének- és zenekart is szervezett, amivel bejárták az országot; másrészt abban, hogy a teológiát is magasabb szinten tudta művelni írásaival, könyvtárazásával. Az ifjúság körében kifejtett aktivitása miatt a püspökének tovább kellett helyeznie, és így került az újpesti szórványba (1976–1978), majd Újfehértóra másodlelkésznek (1978–1982). Itt mind a négy iskolában sikerült elkezdenie a hitoktatást, ami abban az időben igen nagy szó volt.

Élete álmának beteljesedését akkor érte el, amikor – Nyíregyháza-Nyírszőlős paróchusi tevékenysége folyamán (1982–1999) – teológiai tanár lehetett. Előbb a papnevelő intézet karvezetője lett (1984–1988). Ekkor kottázta le a liturgikus énekeinket a kispapok számára, melyek kezdetleges fénymásolt formában még ma is megvannak. Egy ének-tárat, illetve liturgikus énekgyűjteményt is létrehozott. A legfontosabb azonban a teológia oktatása volt számára: az alapvető hittan mellett filozófiát is tanított. Boldog és büszke volt, hogy édesapja örökébe

léphetett. A beindult levelező tagozaton, illetve a tanárképző főiskola keretében indított teológiai tanszéken is nagy lelkesedéssel oktatta a növendékeket.

Aztán újabb váltás következett az életében: Esztergomban lett szervezőlelkész (1999–2005), majd pedig paróchus (2005–2011). Itt is szervezte a híveket, közösségekbe fogta őket össze. Mellette azonban művelte a teológiát is. Sőt, oktatta! A Vitéz János Tanítóképző Főiskolán előbb óraadó (1999), majd főállású tanár (2004) lett. Tanított filozófiát, etikát, egyháztörténetet, pasztorálpszichológiát, latint. De egyetemeken is tanított: előbb Debrecenben (már 1994-től), majd Piliscsabán (1999-től).

Az oktatás mellett azonban hangsúlyt fektetett a saját tanulására is. Ennek eredményei mutatkoztak abban, hogy a Magyar Tudományos Akadémián szociológiából kandidátusi fokozatot szerzett, a Debreceni Egyetemen a nyelvészet-filozófia terén pedig habilitált. Közben teológiai doktorátusát a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán PhD-vé minősítették át. Tagja lett a római Szent Tamás Társaságnak, ahol előadást is tartott, publikált is. Ugyanilyen fontos, hogy tíz alkalommal vett részt Bécsben teológiai tudományos konferencián.

Írásainak mennyisége meghaladja a háromszázat. Ezek között több könyv található. Tanulmányait szívesen fogadták a különböző teológiai és filozófiai folyóiratok. Katolikus hetilapjainkban hosszú sorozatokban jelentek meg cikkei, melyeket görögkatolikus témában írt, népszerűsítve egyházunkat, annak életét éppúgy, mint a liturgiánkat és hagyományainkat.

Cselényi István Gábor személyében egy olyan tudós papunkat veszítettük el, aki mindig derűs volt, mindig optimistán nézett előre. Némi fájdalmat és szomorúságot csak akkor lehetett rajta látni, amikor az került szóba, hogy nem töltheti egész életét a görögkatolikus kispapok tanításának szolgálatában.

A jubileumi könyvének – *Egy aranyimés atya tudományos hagyatéka* – bemutatójára készített írásom (*Athanasiana* 53 /2021/ 149–154.) végén így fogalmaztam: „tisztá szívemből kívánom, hogy ez még ne legyen a szó szoros értelmében *hagyatéka*, hanem még bőségesen gyarapodjon. Legyen második kötete is! Adjon a mi Urunk, Istenünk még erőt, jó egészséget, inspirációt és munkakedvet a további áldásos tevékenységhez mind a papi életben, mind a tudományos munkában, hogy még bőven gazdagodhasson az a bizonyos *tudományos hagyatéka!*” – A Gondviselés folytán ez másképp alakult. A szüle-

tési dátum után következő vonal végén már ott áll a halál dátuma is. De bízunk benne, hogy a dr. Cselényi István Gábor életének két dátuma között lévő vonal a mennyei hazába vezeti őt.

A „mindeneket mélységes bölcsességével intező egyetlen Teremtőnk, ki mindnyájunknak azt, ami hasznos, emberszeretőleg” megadja – neki is megadta a hasznosakat.

Megadta neki elsősorban a családot. Közelről van szerencsém tudni, mert családjainknak régi a kapcsolata. A kimagasló intelligenciával, nagy bölcsességgel és mélységes tapintattal rendelkező édesapjától sokat örökölt a fia. Mint ahogy a mindig jóságos, állandóan szívmeleget árasztó édesanyjától is. – Hogy aztán mindezeket továbbadja és sugározza Magdikája és két gyermekük, István és Zsolt felé is. Büszke lehetett szüleire, büszke a feleségére és büszke a gyermekeire! Olyan közeget kapott nagy és kis családjában, amelyben kibontakoztathatta a talentumait.

Mert a végtelenül bölcs Teremtő gazdagon juttatott neki a talentumokból. Véletlen, hogy utolsó könyve a szofiológiáról, az isteni bölcseségről szól? De hát a mindeneket mélységes bölcsességével intező egyetlen Teremtőnk előtt nincsenek véletlenek! Inkább a talentumok kibontakoztatásáról van szó! Mint

ahogyan az egész tudományos munkássága erről szólt. Az a háromszáznál is több publikációs tétel, amit csak a teológia terén magáénak mondhat. Ámde a versek, énekek és egyéb irodalmi alkotások is mind azt bizonyítják, hogy nem elrejtette, hanem gyarapította a talentumait. Véletlen, hogy legutolsó írása, amit megküldött nekem a folyóiratunk számára, és amely már a gyászkeretes neve alatt jelenik meg, a kérdőjeles „anima separata”-ról szól? Mert a test és lélek együttes továbbélését tárgyalja az örökkévalóságban. Ami az ő számára immár bizonyossággá vált. – Ez sem lehet véletlen!

A „mindeneket mélységes bölcsességével intező egyetlen Teremtőnk” megadta neki a papságot. A legtöbbet kapta meg, amit férfiember a földi életben megkaphat: Jézus Krisztus papságából részesedve a szolgálati papságot. És ennek igáját ő mindig örömmel viselte. Külső szemmel nézve mindig mosolygott, mindig optimista volt. Jómagam nem is tudok felidézni olyan szituációt, amelyben nem így láttam volna. Milyen jó volt tudni, tapasztalni – bár tízéves korkülönbség választ el bennünket egymástól –, hogy van egy állandó fiatalos lelkesedéssel eltöltött papunk, aki a külső és belső szorongatások ellenére is mer újat alkotni! Nem csak a hittanórákat tartotta így, akkor, amikor nem-

hogy fizetség járt volna érte, hanem sok megaláztatás. A papi munkáját a kis falu filiájában éppoly lelkesedéssel végezte, mint a fővárosban. Aztán – édesapja nyomdokain – a teológiai oktatásban teljesedett ki a boldogsága. Óriási lelkesedéssel, elkötelezettséggel végezte a kispapok és teológusok oktatását. Új szemléletet és frissességet hozva. Nem félt attól sem, hogy a háta mögött a „teológus, költő és balalajkaművész” címmel „tüntetik ki”.

Ha már a temetés imádságával kezdtem emlékezőmet, legyen szabad ezzel zárnom is, hiszen jómagam is pap vagyok: Urunk, aki „István áldozópapot szent templomod szolgálatába fogadtad és szent oltárod részesévé tetted, méltasd őt, hogy mennyei szent oltárodnál is szolgáljon neked, és miként elfogadta az emberektől a lelki közbenjárást, úgy nyerhesse el az angyaloktól is a te jutalmad dicsőségét”. – Mi pedig megköszönjük, hogy ismerhettük és kollégaként tisztelhattuk dr. Cselényi István Gábor atyát.

Ivancsó István

Elismerés

Dobos András rektor atyának

A nyíregyházi Görögkatolikus Papnevelő Intézet rektora, dr. Dobos András atya elismerő oklevélben részesült február 12-én a Mun-

kácsi Egyházmegyeről írt doktori disszertációjáért.

A díjat Dobos András az ónaptár szerinti három szent főpap ünnepén végzett Szent Liturgia keretében vette át Luscsák Nílus püspöktől és dr. Béres Péter-Pál főhelynöktől az ungvári várkápolnában.

főiskolai honlap

Natale Loda professzor szemináriuma főiskolánkon

„Ekkleziológia és egyházjog” címmel tartott szemináriumot február 15. és 18. között a Pápai Lateráni Egyetem kánonjogásza, *Don Natale Loda* professzor.

Előadásában beszélt a kánonjog szerepéről és elhelyezkedéséről a teológia világában, azoknak egymást kiegészítő, egymásra kölcsönösen ható, funkcionálisan különálló és a közösséget érintő szerepeiről. A professzor bemutatta két meghatározó személy álláspontját ebben a tematikában.

Az egyik *Rudolph Sohm* (1841–1917) német jogász, egyháztörténész és teológus, aki főbb művei között római és német jogi, valamint kánonjogi és egyháztörténeti műveket publikált. Egyházjogi tanulmányaiban Sohm azt elemezte, hogy a korai Egyház fegyelmi rendszere milyen elemekre épült, és benne a Szentlélek ereje – mint az Egyház

„karizmája” – hogyan működtette a keresztények gyülekezeteit. Munkájában tovább elemezte azt a folyamatot, ami aztán elvezetett a 20. századi Egyház institutionális egyházjogi állapotához.

Egy másik nagy szerző, *Nyikolaj Afanaszjev* (1893–1966) orosz ortodox teológus „eucharisztikus ekkleziológiájának” szempontjaiból is kaphattak a hallgatók ízelítőt, melyek hatással voltak Alexander Schmemmann, John Meyendorff, Dumitru Staniloae és John Zizioulasz teológusok munkáira is.

A vendégprofesszor szívesen válaszolt az Egyház életét érintő aktuális kérdésekre is, melyeket a hallgatók nagy aktivitással és különös érdeklődés mellett tettek fel.

Dr. Gyurkovics Miklós rektor helyettes köszöntőjében elmondta, hogy a világvárvány okozta nehézségek közepette is kiállták a próbát azok a kapcsolatok, barátságok és kötődések, melyek összekapcsolják a teológiai intézményeket a világban, s ennek egyik szép megnyilvánulása volt ez a tanulmányi, szemináriumi alkalom Loda professzor jelenlétében.

Horváth Tamás

Aláírták a közfeladat-finanszírozási szerződéseket a katolikus felsőoktatási intézményfenntartókkal

Az egyházi felsőoktatás fejlődését segítő közfeladat-finanszírozási szerződéseket kötött a katolikus és a református felsőoktatási intézményfenntartókkal a kormány március 29-én, kedden a budavári Karmelita kolostorban – tájékoztatta a Miniszterelnökség az MTI-t. A Szent Atanáz Görögkatolikus Hit tudományi Főiskola nevében, annak fenntartóját a Görögkatolikus Metropóliát képviselve dr. Seszták István hivatalvezető, főhelynök és az intézmény rektora dr. Véghseő Tamás atya vett részt az eseményen.

A kormány elkötelezett a magyar felsőoktatás versenyképességének és minőségének javítása iránt, ennek jegyében kötött a korábbi években a legmagasabb szinten megállapodásokat a Magyar Katolikus Egyházzal és a Magyarországi Református Egyházzal, többek között a felsőoktatás területére is kiterjedően – írták a közleményben.

Ennek is köszönhetően az egyházi fenntartású felsőoktatási intézmények hallgatói létszáma az elmúlt években jelentősen nőtt, ugyanakkor „ez a mennyiségi növekedés és a szintén bekövetkezett intézményi növekedés, bővülés azonban az egy-

házak és a Magyar Állam között hatályban lévő megállapodásokban nem tükröződtek”.

Ezért a Magyar Katolikus Püspöki Konferenciával (MKPK) és a Magyarországi Református Egyház (MRE) képviselőivel folytatott tárgyalások alapján a korábban megkötött megállapodásokat a felek módosították.

A dokumentumokban a felek megállapították a katolikus, illetve református felsőoktatási intézmények működésének kereteit és garanciáit, beleértve az egyházi fenntartók és intézményeik által vállalt minőségi mutatókat is, amelyek mentén a közösen kitűzött felsőoktatási célok teljesülése nyomon követhető – olvasható a Miniszterelnökség tájékoztatásában.

Kitértek arra is, hogy a megállapodásokban rögzített keretjellegű és garanciális szabályok törvényi szintű szabályozása is indokolttá vált. Ezt a célt szolgálta az egyházak hitéleti és közcélú tevékenységének anyagi feltételeiről szóló korábbi törvény kiegészítése a felsőoktatási közfeladat-ellátásra vonatkozó szabályokkal, valamint az egyházakkal a közösségi célok elérése érdekében történő együttműködésre vonatkozó rendelkezések sarkalatosítása.

Mindezek alapján – az egyházi fenntartókkal folytatott további egyeztetések eredményeként – írták

alá kedden az egyes katolikus és református felsőoktatási intézmények hitéleti és világi képzéseinek a megállapított minőségi indikátorrendszerek mentén történő, a kiegyensúlyozott működést és a kitűzött szakmai célok elérését lehetővé tevő és garantáló egyedi közfeladat-finanszírozási megállapodásokat.

Az aláíró felek közös meggyőződése szerint ezzel a magyar felsőoktatás rendszerén belül az egyházi felsőoktatás is új, az eddigieket is felülmúló fejlődést lehetővé tevő pályára állhat – fogalmazott közleményében a Miniszterelnökség.

honlap