

Athanasiana

19

ISSN 1219-9915

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

19



NYÍREGYHÁZA

2004

TARTALOM

Pregun István: Köszöntés	7
Orosz Athanáz: A „Boldog férfiú” patrisztikus exegézise Antiochiai Szent Ignációl Nagy Szent Bazil koráig	9
Ivancsó István: Aranyszájú Szent János, a boldog férfiú, a bizánci egyház liturgikus tiszteletében	23
Szabó Péter: A fegyelmi önállóság mint a „sajátjogú egyház” specifikus jellemzője: az autonómia mértéke és funkciója	39
Kruppa Tamás: A véges szabadság teremtésének kenotikus jellege Hans Urs von Balthasar Theodráámájának szemléletében	85
Seszták István: A bűn – az ember Ádám árnyékában – A bűn, mint az üdvösség útjának a gátja	117
Soltész János: Az imádság lényege és különleges fajtájának, a liturgikus éneklésnek moralitása	131
Janka György: Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok	145
Orosz Athanáz: Hogyan is állunk a 373. kánonnal?	159
Gánicz Endre: Az Ószövetség boldog embere a Zsolt 1 tükrében ...	183
Tarjányi Béla: Cigányok, cigány nyelv(ek), cigány bibliafordítás ..	193

SUMMARIA

A. Orosz: Patristische Auslegung des „ <i>Beatus vir</i> ” vom hl. Ignatios von Antiochien bis zur Zeit Basilios’ des Großen	215
I. Ivancsó: San Giovanni Crisostomo il „ <i>beatus vir</i> ” nel culto liturgico della Chiesa bizantina	216
P. Szabó: Autonomia disciplinare come carattere del fenomeno dell’Ecclesia sui iuris: ambito e funzioni	217
T. Kruppa: Kenotic character of the finite freedom’s creation in Hans Urs von Balthasar’s Theo-drama	218
I. Seszták: Il peccato – l’uomo è all’ombra d’Adamo	220
J. Soltész: Das Wesen des Gebetes und seine spezielle Art, der liturgische Gesang aus moralische Hinsicht	221
A. Orosz: A che punto siamo con il can. 373? Resoconto nello specchio della disciplina paleocristiana e delle fonti più recenti	222
Gy. Janka: Le diocèse millénaire d’Eger et les grécocatholiques	224
E. Gánicz: L’uomo beato nello specchio del Salmo 1°	225

KÖZLEMÉNYEK

Panayiotis Nellas: A lelkiélet feltétele: megváltás Krisztusban	227
Janka Ferenc: Egy hollandiai tanulmányút margójára	233
Obbágy László: A katekéta és a liturgikus év	239

KRÓNIKA

Ezeréves az Egri Egyházmegye – Tudományos egyháztörténeti konferencia –	257
Liturgikus Szabadegyetem Kolozsváron	258
Végheő Tamás doktori értekezése és védése	258
Liturgikus Szimpózium III.	258
Az Ókeresztény Egyház Kutatóinak 32. Találkozója	259
Hospice konferencia	261

KITEKINTÉS

Dr. Liki Imre János O. S. B. M. (1904 – 1961)	265
A II. Alexij pátriárkával való találkozás „első lépés” a párbeszéd útján	267
Ljubomir Husar bíboros levele híveinek Kasper bíboros moszkvai látogatásáról	269
Hit és vértanúság	273

PAPI ÖNARCKÉPCSARNOKUNK 8. 275

Gánicz Endre: Visszatekintés	275
Dr. Magyar András: A Sematizmus adatai	277
Török István: Életrajzi töredékek	278
Dr. Verdes Miklós: A Sematizmus adatai	283
Dobos Imre: Papi életrajz	283
Dr. Cselényi István Gábor: Két életem	286
Szűcs Mihály: A Sematizmus adatai	294
Szarka József: „Emlékeim – röviden”	294
Könyvismertetések	296
Recensiones	298
Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2003-2004	300

KÖSZÖNTÉS

Hittudományi Főiskolánk tudományos folyóiratának, az „Athanasiona”-nak ünnepi számát tartja kezében az olvasó. Ünnepi számot, amellyel Főiskolánk egykori egyházjog- és patológia tanárát, a nyolcvan éves dr. Hollós János pápai prelátus urat szeretnénk köszönteni. Fontosnak tartjuk ugyanis, hogy a nagy évfordulókon hálával és szeretettel emlékezzünk azokra, akiknek oly sokat köszönhetünk, akik oly sokat tettek Egyházunkért, a felnövekvő papság képzéséért. A 80. születésnap ezek közé az évfordulók közé tartozik.

Amikor 2000-ben Hittudományi Főiskolánk és Papnevelő Intézetünk 50. éves jubileumát ünnepeltük, dr. Hollós János dr. Pirigyi Istvánnal együtt elsőként vehette át Főiskolánk kitüntetését, a Szent Atanáz Díjat. Főpásztorunk ekkor a következő szavakkal köszöntötte őt:

„Dr. Hollós János prelátus úr Főiskolánkon évtizedeken át volt az egyházjog tanára. Az egyházjog tanításában, az ahhoz írt jegyzetekben és kézikönyvekben megfogalmazott bölcsessége különösen és fontos és értékes volt Főiskolánk számára. Mint a Keleti Kódex Revíziós Bizottságának konzultora, a Keleti Egyházjogi Kódex előkészítésében, majd a magyar nyelvű fordítás elkészítésében igen nagy szolgálatot tett az egyetemes Egyháznak és Magyar Görög Katolikus Egyházunknak.”

Püspök atyánk méltatása elsősorban a jogtudósról szólt. Úgy érzem azonban, feltétlenül meg kell emlékeznünk dr. Hollós János prelátus úrról, mint tanárról és mint kollégáról is. Főiskolánk tanári karában már alig vagyunk néhányan, akik annak idején együtt tanítottunk vele. Ezúton köszönjük neki kollegiális szeretetét, türelmét, szakmai tanácsait, személyes példáját, amivel annak idején segített bennünket. Hozzá mindig bizalommal fordulhattunk, kéréseink nála mindig meghallgatásra találtak.

Hittudományi Főiskolánk tanári karában egyöntetű tetszésre talált az a gondolat, hogy tudományos folyóiratunknak jelen számát a volt tanár, illetve kolléga tiszteletére készítjük. Legyen ez egy tematikus szám, mellyel a jubilánst köszöntjük. Így alakult ki a gondolat, hogy vezérfonalnak a „beatus vir”, a „boldog férfi” tekintjük, s aki csak teheti,

ennek fényében fogalmazza meg írását a prelátus úr köszöntése gyanánt.
– A tisztelt olvasó tehát így vegye kezébe az *Athanasiana* folyóiratunknak ezt a számát.

A 80. születésnapon pedig arra kérjük az Urat, hogy kegyelmével segítse, védje és oltalmazza a jubilánst számos boldog éven át!

Pregun István

OROSZ ATHANÁZ

**A „BOLDOG FÉRFIÚ”
PATRISZTIKUS EXEGÉZISE ANTIOCHIAI SZENT IGNÁCTÓL
NAGY SZENT BAZIL KORÁIG**

Az atyák művei sorában kiváltságos helyet foglalnak el zsoltárokat magyarázó prédikációik, amelyek mind a görög, mind a latin hagyományban a szakszerű kifejtést és buzdítást szerencsés módon kapcsolták az imákhoz.

Az első zsoltár a Tóra- és a Bölcsességi jámborság programszerű összekapcsolásával nyilvánvalóan olyan értelmezési horizontot tüntet fel, amelyben a végső szerkesztés szándéka szerint a zsoltárgyűjtemény egészét kell olvasni.¹ Nüsszai Szent Gergely a zsoltárcímekről írt művében kifejti, hogy „ennek a zsoltárnak nem volt szüksége címre; az olvasók számára ugyanis nyilvánvaló az itt elhangzó szavak célja: hogy bevezet a »filozófiába«, mivel meghív a rossztól való eltávolodásra, s arra, hogy a Jóban legyünk, s amennyire csak képesek vagyunk rá, váljunk hasonlókká Istenhez”.² A zsoltárgyűjtemény előszavaként vagy „címe-ként” szereplő 1. zsoltár eleve úgy fogadja olvasóját, mint aki a Tórát, vagyis az Úr törvényét szüntelenül „mormolja” vagy „meditálja”. A „boldog férfiú” „az Úr törvényében gyönyörködik, az ő törvényét mormolja éjjel-nappal”.

Ennek értelmezéstörténetéről szólni különösen aktuális egy olyan „törvényszerető” atyának a jubileumán, aki életművének java részét „az Úr törvényében gyönyörködve”, az ő törvényét elemezve alkotta meg.

¹ KOCH, D.-A., „Auslegung von Psalm 1 bei Justin und im Barnabasbrief”, in Seybold, K. – Zenger, E. (szerk.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, (Herders Biblische Studien I), Freiburg 1994, 223.

² GRÉGOIRE DE NYSSE: *Sur les titres des psaumes*, I, VIII, 40, (texte critique par) J. Reynard (*Sources Chrétiennes* [= SC] 466), Párizs 2002, 321. A zárszó Platón Theaitétosztát idézi (176ab), amely szerint „amennyire tudunk, váljunk hasonlókká az isten(ség)hez”. Nüsszai Szent Gergely előtt ezt már Alexandriában Philón, Kelemen és Origenész is gyakran fölelevenítette.

Mert úgy vélte, azok közül, akiknek egy és ugyanaz a természetük, elég a vezetőt megemlíteni ahhoz, hogy az egészre utaljon.”⁶

* * *

A legkorábbi, de igazán csak hozzávetőleges hivatkozás az első zsoltárra Szent Ignácnál található meg, mégpedig a *Magnésziaiakhoz* írt levelében, ahol a zsoltár 3. versében szereplő „sikerre” céloz az antiochiai püspök: „Arra törekedjete, hogy az Úr és az apostolok rendelkezéseiben szilárdak legyetek, hogy bármit tesztek testben és lélekben, azt sikeresen tegyétek”.⁷

* * *

Hippolütosz +ØH 9≡·H P∇8:≡·H című homíliája „az eddig ismert legrégebbi szisztematikus reflexió a Zsoltárok könyvére. Ez a mű tartalmazza a zsoltárok keresztény istentiszteleten való alkalmazására (felolvasására) történő első egyértelmű utalást”.⁸

Hippolütosz zsoltárhomíliája az 1-2. zsoltárt külön is részleteesen tárgyalja.⁹ Ezeknek a zsoltároknak dávidi-prófétai dimenziójuk lehetővé teszi krisztológiai és ekkleziológiai aktualizálásukat¹⁰ – összegzi G. Braulik.¹¹

* * *

⁶ NAGY SZENT BAZIL, *Zsoltárkommentárok*, Nyíregyháza 1998, 39-40.

⁷ 13, 1. in Vanyó, L. (szerk.), *Az apostoli atyák*, (Ókeresztény írók 3, [ezentúl: *ÓÍ*]), Budapest ²1988, 174.

⁸ Itt és a továbbiakban BRAULIK, G., „Krisztológiai zsoltárértelmezés az Ószövetségben”, in *Pannonhalmi szemle* 4 (1996) 20-40. című cikke IV. részének (Kanonikus és patrisztikus zsoltármagyarázat) gondolatmenetét követjük.

⁹ Uo. – Német fordítása: BUCHINGER, H. G., „Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt”, I, *TThZ* 104 (1995) 125-144.

¹⁰ Vö. MARBÖCK, J., „Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps. 1”, in Haag, H. – Hossfeld, F.-L. (szerk.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von H. Gross*, (SBB 13), Stuttgart 1986, 223-242.

¹¹ HomPs 12 alapján. – BRAULIK, „Krisztológiai zsoltárértelmezés”, 37.

Ezeknél sokkal pontosabb utalások és idézetek olvashatók viszont – s nem is csak egyszer – Szent Jusztinosznál és a Barnabás-levélben. Az első két évszázad keresztény írói közül náluk található meg az első zsoltár értelmezése. Jusztinosz a Trifönnal folytatott párbeszédében a Zsolt 1,3-t egy hosszú idézatlánc keretében¹² idézi, és az első *Apológiában* adja elő a Zsolt 1-t (a Zsolt 2-vel együtt) teljes terjedelemmel.¹³ A Barnabás-levélben a Zsolt 1 idézetek a 10. és 11. fejezetben találhatók; ott a pszeudonim szerző Zsolt 1,1-t és a 1,3-6-t idézi.¹⁴

Az említett helyek együttes tárgyalása azért is ajánlatos, mert hagyománytörténeti előzményeiket tekintve és a második századi teológiatörténetben elfoglalt helyük szempontjából e szerzők közvetlen kapcsolatokat is mutatnak.¹⁵

A Trifönnal folytatott *Párbeszéd* 86. fejezetében Jusztinosz szentírási idézetek és fejtegetések egész láncát adja, amelyet jórészt az élet fája (ξύλον της ζωής)¹⁶ vezérfogalmához lehet rendelni: „Akit úgy mutatnak be az Írások, hogy keresztre feszítése után dicsőségben ismét visszatér, annak a jelképe volt az élet fája” – kezdődik a fejtegetés. Azonban nemcsak a szentírási bizonyítékok együttes láncolatának elemzése nehéz, hanem az a kérdés is problémás, hogy melyik értelemben idézi a *Dial.* 86,4-ben a Zsolt 1,3a-t. A 86,1-ben a paradicsomkertben elültetett „élet fája” egyrészt a keresztre feszített Messiás „jelképe”, másrészt előre utal mindarra, „aminek minden igazzal történnie kell”.¹⁷ Egy másik mondat olyasmire is utalhatna, mintha a Zsolt 1,3 kijelentését az igazakról a megkereszteltekre¹⁸ kellene vonatkoztatni. Mivel azonban a Zsolt 1,3a-c közvetlen szövegösszefüggése a *Dial.* 86,4-ben inkább krisztológiai értelmezésre vall,¹⁹ ezért a Zsolt 1,3 kijelentését a δίκαιοσ-

¹² *Dial.* 86,4.

¹³ *I Apol.* 40,8-10.

¹⁴ KOCH, *op. cit.*, 225.

¹⁵ KOCH, *op. cit.*, 225-226.

¹⁶ *Dial.* 86,1. Magyarul: SZENT JUSZTINOSZ: „Párbeszéd a zsidó Trifönnal”, in Vanyó, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták*, (ÓÍ 8), Budapest 1983, 246-247.

¹⁷ *Uo.*; ÓÍ 8,246.

¹⁸ Vö. 86,6: „Minket is, akik elkövetett súlyos bűneinktől lemosdottunk, a keresztfájára feszítés által és a víz által szabadított meg és szentel meg a mi Krisztusunk” (*uo.*, ÓÍ 8,247).

¹⁹ Előzőleg egyértelmű a krisztológiai fejtegetés a λίθος-ról és a χρίσμα-ról (86,3); a 86,4 elején pedig Jusztinosz először „Áron kihajtott vesszejére (ράβδος)” (vö. Szám 17,8 LXX) utal, amely bizonyította, hogy Áron a főpap; majd közvetlenül a Zsolt 1,3a-c idézete előtt idézi Iz 11,1 kifejezetten krisztológiai értelemben vett jövődölését a

ról mint „folyóvíz mellé ültetett” ξύλον-ról szintén krisztológiai értelemben kell felfogni: „az” igaz maga Krisztus, akire az „élet fája” szentírási kijelentés utal.²⁰

Jusztinosz egy második zsoldár-alkalmazása viszont egyértelműen másfajta megközelítési módra tanúskodik. Az első *Apológiában* (*I Apol.* 40) az 1. és 2. zsoldárt teljes terjedelemben és egymástól el nem választva idézi. Kifejezett magyarázattal kezdi ezt a terjedelmes szentírási idézetet (40,5-7). Az előző zsoldáridézethez csatolva említi, hogy „Dávidtól még más próféciákat is alkalmasnak tartunk megemlíteni” (40,5), és azoknak tárgyaként jelöli meg: „hogyan buzdítja az embereket a prófétai Lélek a helyes életre” (40,5) és „hogyan hirdeti meg (a prófétai lélek) azt az egyezséget, amely a zsidók királya, Heródes, maguk a zsidók és Pilátus, a ti prokurátorok között jött létre... Krisztus ellen” (40,6).²¹

Ez az utalás Krisztus szenvedéstörténetére már egyúttal világosan rámutat az ezek után idézett első két zsoldárra. Az első zsoldárt tehát itt – egészen másként, mint a *Dial.* 86,4-ben – mint buzdító (parenetikus) szöveget, mint az élethez vezető útmutatást értelmezheti a szent hitvalló. Ama krisztológiai kérdésfeltevés keretében, amelyen Jusztinosz az *Apol.* 39-46-ban fáradozik, első pillantásra persze meglepő egy parenetikus értelmezésű zsoldár idézése. A Zsolt 1 bekapcsolása azonban azonnal érthetővé válik, ha tudatosítjuk, hogy Jusztinosz mindkét zsoldárt egy összefüggő krisztológiai szövegnek tekinti. Végül a következő fejezetben megerősíti, hogy idézetével a Krisztus keresztre feszítését körülvevő eseményekre gondolt.²²

Szent Jusztinosz *I. Apológiája* igen szép példája az 1. zsoldár „kereszt-központú” értelmezésének is. Amint az imént már kiderült, a szent hitvalló Tertullianushoz hasonlóan vallotta az 1-2. zsoldár egységét, hiszen az első a Tórát, a második a Messiást mutatja be ugyanolyan hangsúllyal.²³ A krisztológiai értelmezés során, melynek célja az, hogy a

πάβδος ἡ κ. πίχης ἰεσσαί-ról. Vö. KOCH, *op. cit.*, 226-227.

²⁰ Ez az értelmezés a Zsolt 92[91], 13a („Az igaz, mint a pálmafa fog virágozni”) közvetlenül idekapcsolt idézete által bizonyítható, amely a *Dial.* 86, 4 első szentírási idézetére, „Áron kihajtó vesszejére” (a főpapi méltóságára való utalásként) utal vissza. *Uo.*, 8,247.

²¹ Magyarul: SZENT JUSZTINOSZ: „I. Apológia” 75, in Vanyó, L. (szerk.). *A II. századi görög apologéták, ÓI* 8,94-95.

²² *Uo.*, 41; *ÓI* 8,95.

²³ A két zsoldárt egyetlen imaként bemutató Jusztinoszt igazolja egyébként az ApCsel egyik igen ősi olvasata is: A 13,33-ban a „Fiam vagy te, ma szültelek téged...” idéze-

Zsolt 1,3-ban a ξόλον (= fa) szót utalásnak tekintjük a keresztre, Jusztinosz feltételezi, hogy Krisztus az igaz, mégpedig a tulajdonképpeni (*par excellence*) Igaz.

A *Barnabás-levél* (10,10-ben) a Zsolt 1,1 negatívan kizáró kijelentéseit az ószövetségi étkezési tilalmak parainézis-jellegű allegorikus értelmezésének biztosításába vonja be. A tiltott eledelleket módszeresen azonosítja a kerülendő bűnös emberek valamilyen típusával: ez az étkezési tilalmak „szellemi értelmezésének” lényege.

Szerinte a Mózes által átvett étkezési előírások tükröződnek a kezdő zsoltárversben is, hiszen

„Dávid is ismerte a három előírást, ő is hasonlóképpen szól: *Boldog az a férfi, aki nem jár az istentelenek tanácsában, mint a sötét mélységben úszkáló halak, és nem áll a bűnösök tanácsában, mint akik látszatra félik az Urat, és sertéseként vétéznek, és a pestiseselek katedrájára nem ült le, mint a zsákmányra leső ragadozó madarak.*”²⁴

Az étkezési előírások allegorikus értelmezése ugyanattól a három embertípustól tartja vissza az igazat, mint a kezdő zsoltárvers. Ebben az értelmezésben az furcsa, hogy a kezdő zsoltárvers ilyen alkalmazására csak egészen más eredetű és jelentésű (a Törvényből vett) szöveg adott okot.²⁵

Kicsit nehezebb megítélni, s valószínűleg még korábbi hagyományréteget tükröz az a mód, ahogyan a *Barnabás-levél* következő (11.) fejezete alkalmazza az 1. zsoltárt (Zsolt 1,1-6-ot). A szövegösszefüggés itt a keresztre és a vízre utal (11,1), ezért a megkeresztelt emberre lehetne vonatkoztatni (vö. 11,4-5). A fejezet 6. verse áldást mond arra, „aki mindezeket megteszi”, s így utal a Zsolt 1,1-6-ra. Majd a pszeudonim szerző hozzáteszi a maga parenetikus értelmezését:

tet Pál Jézus föltámadására vonatkoztatja. Szövegének összekötő szövegében az ősi (V-VI. századi) Beza-kódex és sok ó-latin (it) változat szerint az szerepel: „amint az az első zsoltárban megíratott”, holott ez már a közismert 2. zsoltár prófétai szövege. Ilyen meglepő, újfajta értelmezésben imádkozta egyként a két zsoltárt később Hilarius és Hészükhiosz is.

²⁴ Barn 10,10. Magyarul: *Apostoli atyák, ÓI* 3,234.

²⁵ KOCH, *op. cit.*, 229.

„Vegyétek észre, egyszerre írta le a keresztet és a vizet. Azt mondja ugyanis: boldogok, akik a keresztszen remélve alászálltak a vízbe, mert egykor megfizetem bérüket, amit *a maga idejében* szavakkal jelez.”²⁶

Nyilvánvaló, hogy a Zsolt 1,3-6 versek segítségével a megkeresztelték életét mutatja be, amelyet a keresztsz víz táplál. Ez a keresztselés-teológiai értelmezés – a Jusztinoszéhoz hasonlóan – az igazat a megkeresztelt személyre értelmezi, aki a keresztszég révén közvetített bünbo-csánatot által és a Lélek adományozása által a hit által az igazságosság (δικαιοσύνη) ajándékát nyerte el. A közvetlenül ezt követő buzdító (pare-netikus) értelmezés pedig a Zsolt 1 bölcsességi figyelmeztető irányultságát veheti fel, és az igazban azt a keresztsényt látja, akinek a gyümölcseire lehet utalni, melyeknek megtermésére a keresztszég által válik képessé.²⁷

* * *

Órigenész az 1. zsoltárról szóló teljes *zsoltárhomiliája* nem ma-radt ránk²⁸, mégis rekonstruálható valami az 1-6. zsoltár kommentárjai-ból a „palesztinnak” nevezett zsoltármagyarázó *katénákban*, amint ezt M. Richard kutatásai alapján M. Harl közzétette.²⁹ Ugyanakkor egészen értékes és hosszú hivatkozásokat találunk nála az első zsoltár kezdetével majdnem megegyező Zsolt 118,1-re, amelyekben a „boldog ember” eszményképét is szemünk elé állítja:

„Értsük hát meg, mit mond az első boldogság! Először járni kell, aztán célba érni, s ezért van szó *út-ról*! És nem lehet akár-hogyan járni az utat, hanem csak *feddhetetlenül*, hogy tisztán lehessen célhoz érni. Feddhetetlenül pedig az jár az úton, aki *fe-ledve azt, ami mögötte van, az előtte levő után lendül előre* (Fil 3,13). Tehát aki nem forgolódik hátra, nem tér le se jobbra, se balra, aki nem tévelyeg, nem áll meg, nem várakozik, hanem

²⁶ Barn 11,8; KOCH, *op. cit.*, 230-231.

²⁷ Barn 11,8; KOCH, *op. cit.*, 239.

²⁸ Epiphániosznál maradt ránk egy töredéke, amelyben éppen Sextus 352. mondatát idézi az alexandriai katekéta, s ebből következtet arra, hogy „Istenről még igazat mondani is veszélyes” (vö. Ezekiel könyvéhez írt I. hom., 11, 334, 22-27 (Bae)).

²⁹ Harl M. (szerk.), *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118* (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret), I, Párizs 1972, SC 189, 30.

célratörően halad előre az útján. Mivel pedig az Úr mondja: Én vagyok az Út, mi is ilyen módon akarunk járni. De hogyan lehetnek egyesek feddhetetlenek az úton, mások pedig nem? Akik Istentől helyesen gondolkodnak, úgyhogy nem tévelyegnek a róla vallott tanokban, azok *boldogok*, mert *feddhetetlenek az úton*. Akik viszont Krisztusról téveszméket vallanak, azok meg vannak fosztva az ilyen boldogságtól. A *Boldogok, kik feddhetetlenek az úton* még nem teljes sor... Ha meg akarjuk tartani a verssorokat, így mondjuk: *Boldogok, kik feddhetetlenek az úton, kik az Úr törvényében járnak...* Mi tehát a feddhetetlenség az úton? Nem más, mint *az Úr törvényében járni*, és nem követni el törvényszegést, nem vétkezni, hanem előrehaladni és az erény útján járni.”³⁰

A „palesztinnak” nevezett zsoltármagyarázó *katénákban* Asteriusztól is több glosszát találunk ehhez a zsoltárhoz.³¹

* * *

Szent Athanáz *Markellinoszhoz intézett levelét* sok szempontból ide lehetne kapcsolni. Mégis maradjunk csak az episztola 1-2. zsoltárra vonatkozó kommentárjánál:

„Mivel a zsoltárok szép rendben íródtak, az olvasó mindegyikükben megtalálhatja a saját lelkének megfelelő indulatokat és állapotokat, sőt mindegyik érzelmünkre találunk bennük valamilyen mintát és tanítást is, például arról, hogy milyen szavakkal lehetünk tetszésére az Úrnak... Ha tehát boldog embert akarsz magasztalni, megvannak már a szavak, amelyekkel ezt megteheted, s azt is tudod már, hogy miért és mit kell mondanod, például az 1. zsoltárt. Ha a zsidók által az Üdvözítő ellen szőtt összeesküvést akarod szidni, ott van a 2. zsoltár.”³²

Így folytatja a zsoltárok recitálására vonatkozó „receptjét” az alexandriai érsek. Mert meg van győződve róla, hogy minden zsoltár elmondásának megvan a maga ideje. Ezeknek a személyes élethelyzetek-

³⁰ *Ibid.*, 186-189.

³¹ *Ibid.*, 30.

³² *Epistula ad Marcellinum* 15.

re történt alkalmazásoknak legszebb összefoglalása a *Markellinoszhoz intézett levél* 30. fejezetében olvasható:

„Ha valakinek bűnbánatra van szüksége, vagy szorongatott helyzetbe került... illetve ha szomorú lett és háborog a lelke, vagy ha épp azt észleli, hogy végre halad és az ellenség fölött diadalmaskodik, vagy ha dicsérni és áldani akarja az Urat, vagy éppen hálát akar adni neki, mindegyre a szent zsoltárokból talál tanítást. Ki-ki válaszon csak magának tetszése szerint az elmondott helyzetekre, s már úgy olvashatja, mint amit épp róla írtak, s akkor úgy fordulhat velük az Úrhoz, hogy érzései terén is egyet tud érteni a leírtakkal.”³³

„Erről elmélkedj te is” – javasolja tehát az 1. Timóteus-levél (4,15) szavaival Alexandria püspöke a beteg szerzetesnek – s értelmesen úgy olvasgassd a zsoltárokat, hogy a Szentlélek vezetésével fölfoghasd mindegyiknek az értelmét!” A buzdítás azonban nemcsak lelki olvasmányra, hanem az életszentségre is vonatkozik: „S törekedj te is olyan életre, amilyen azoké a szent, isteni ihletésű férfiaké volt, akik ezeket elmondták!”³⁴ Dávid ebben a korban még az életszentség mintaképének számít.³⁵

* * *

Nagy Szent Bazil az egész Zsoltároskönyv mottójaként kezeli és értelmezi az 1. zsoltárt.

„Amit a háznak az alap és a hajónak a gerinc, az élőlény testének pedig a szív jelent, szerintem ugyanazt jelenti a zsoltárok egész szerkezete számára az imént idézett rövid első vers” – írja híres prológusában.³⁶

„Mivel ugyanis a zsoltárok szerzője a továbbiakban izzadásgos küszködéssel és rengeteg fáradozással járó munkára akar bíztatni, ezzel az előszóval a vallásos élet atlétáinak már előre

³³ *Epistula ad Marcellinum* 30,10-18.

³⁴ *Ibid.*, 33.

³⁵ Az ószövetségi igazak modellszerűségével kapcsolatban vö. BERTON, R., „Abraham est-il un modèle? L’opinion des Pères dans les premiers siècles de l’Église”, in *BLE* 47 (1996) 349-373.

³⁶ *Zsoltárkommentárok*, 38.

megmutatta a boldog végcél... Aki mindnyájunk életét a jó cél felé vezeti, a nagy tanítómester, az igazság Lelke, bölcsen és nagyszerű módszerrel helyezte szemünk elé a jutalmat, hogy a kézenfekvő fáradalmakon túllépő elménkkel már az eljövendő javak élvezete felé igyekezzünk.”³⁷

Meglepően hasonlít ez a kép arra, amit Nagy Szent Atanáz fogalmazott meg a 118. zsoltárhoz, „az úton feddhetetlenül járó boldogok” témájához írt „érvelésében”:

„Ebben a zsoltárban [a szerző] a szentek életmódját, vívódásait, gyötrelmeit, nehéz küzdelmeit [...] fogalmazza meg; de nemcsak ezt, hanem azt is, hogy miként lehet győzedelmeskedni azok fölött [...]; végül pedig azt, ami a fáradságos küzdelem után következik: a versenydíjakat, a koszorúkat, a jutalmakat.”³⁸

Aztán a kappadókiai egyházatya arra a nagy kérdésre keres választ, hogy „mi is az igazi boldogság?”

Tisztázza, hogy „mindenekelőtt az boldog, aki igazán jó: ez pedig Isten... Ő tekinthető igazán boldognak, „aki maga a jóság és szépség, aki felé tekint s aki felé törekszik minden; aki változhatatlan természetű, legfőbb méltóság”. Mert „igazán az boldog, aki leginkább tiszteletreméltó javakkal rendelkezik, s aki olyan javaknak részese, amelyektől már nem lehet megfosztani.”³⁹

Ugyanakkor Szent Bazil megcsodálja „a szavak pontos kiválasztását, hogy a tan szempontjából is milyen jelentős minden egyes szó”. Hiszen a zsoltárszerző nem azt mondta, hogy „aki a gonoszok tanácsa nyomán nem jár”, hanem, hogy „aki... nem járt”. „Aki ugyanis még ez életben van, azt még nem lehet így boldognak nevezni, mert ügyének végkimenetele még nem nyilvánvaló” – állapítja meg a kiváló klasszikus műveltséggel rendelkező kappadókiai érsek a görög világban csaknem közhelynek számító nagy igazságot. „Csakis azt lehet teljes bizonyossággal boldognak nevezni, aki már betöltötte azt, ami rá volt

³⁷ Uo.

³⁸ HARL, M. (szerk.), *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118, II*, Catalogue des fragments, notes et indices, (SC 190), Párizs 1972, 549.

³⁹ *Zsoltárkommentárok*, 39.

bízva, s akinek élete megszegényíthetetlenül ért véget.”⁴⁰

De miért boldogok azok, akik az Úr törvényében járnak? (Hiszen ebben az utóbbi idézetben már nem azokat magasztalja a zsoltáros szava, akik valaha így jártak, hanem akik még most is „járnak” – akár csak a Zsolt 118,1 főszereplői.) – Mert akik a jót hajtják végre, azok már munkájuk során elnyerik annak jóváhagyását, méltatását is.”⁴¹

Az ókeresztény szemlélet szerint a boldogság gyümölcse lassan érik meg, s csak egy hosszú folyamat végeredményeként szüretelhető le. „A vallásos élet gyakorlása egy létrához hasonlít: mégpedig ahhoz a létrához, amelyet hajdan a boldog Jákob látott. Ennek egyik vége a föld felé mutatott és idelent volt, a másik viszont már az ég felé nyúlt (vö. Ter 28,12). Így kell az erényes életre vállalkozó kezdőknek is rálépniük erre az első lépésükkel, majd pedig innen egyre följebb lépniük a következőkön, míg fokozatosan föl nem jutnak az emberi természet számára lassanként elérhető legnagyobb magasságba. S ahogyan a létrára való föllépés első fokozataként a földtől kell eltávolodni, úgy az Isten akarata szerinti élethez vezető előrehaladás kezdete is éppen a rossztól való eltávolodás.”⁴²

A boldogság útja a hitélet. Aki folyton kétségeket támaszt Isten gondviselése és a világmindenség célszerűsége kapcsán, az bizony már „a gonoszok tanácsa nyomán járt”.⁴³

Fontos tudatosítani azt, hogy ezen az életúton „annak még egyelőre nem ismert vége felé igyekszünk. Például alszol, és az idő észrevétlenül is múlik; de ha ébren vagy és valamiről nagyon gondolkodsz: az életút akkor is, önkéntelenül fogy és elillan. Mi emberek tehát mindannyian valamilyen futóversenyen vagyunk, ahol ki-ki a maga végcélja felé tart. Mindenesetre mindannyian úton vagyunk. Így foghatnád fel ennek az »útnak« a jelentését: Ebben az életben vándor vagy: mindenén átesel egyszer, mindent magad mögött hagysz. Talán láttál útközben valamilyen figyelemreméltó palántát vagy fűvet vagy folyóvizet vagy bármi mást. Egy kicsit gyönyörködtél benne, aztán továbbmentél.”⁴⁴

⁴⁰ Uo., 40.

⁴¹ Uo., 40-41.

⁴² Uo., 42.

⁴³ Uo., 44: „Ha ilyeneket gondoltál magadban, akkor már »a gonoszok tanácsa nyomán« jártál. Boldog az, akiben nem támadt kétség Istennel kapcsolatban, akinek nem csüggedt el a lelke a jelen élethelyzete miatt, hanem az eljövendő javakra vár. Boldog az, aki nem lett hitetlen, s akinek nem támadtak kétségei afelől, aki őt teremtette.”

⁴⁴ Uo., 44-45.

Ezek a csodálatos költői képek aztán még szebb parainézissel, erkölcsi intelmmel zárulnak: „Nem a tied az út, sőt még rajta azok a dolgok sem, amelyek jelenleg éppen a te rendelkezésedre állnak. Alighogy megmozdult az egyik vándor, már rögtön nyomába lép a másik is, majd pedig az utána következő.”⁴⁵

Szent Bazil egyébként a „boldog ember” típuspéldájaként épp a zsolnárt éneklő hívót mutatja be.⁴⁶ Zsoltármagyarázó prédikációiban és főként prologusában egészen pozitívan áll hozzá az énekléshez. Az 1. zsolnárhoz írt előszavában ugyanis „rehabilitálja” a „gyönyörködtetés” elvét is: a „gondos lelkivezetést” kiegészítő „kellemes hangzásra” utal. Platón és Lucretius már-már közhelynek számító képét használva a gyógyszer bevételehez használt édességhez hasonlíja a dallamok élvezetét,⁴⁷ és nemhogy elutasítja, hanem kifejezetten a Szentlélektől származó pedagógiai fogásnak találja az éneklést: „Mivel ugyanis a Szentlélek látta azt, hogy az emberi nem csak nagy nehézségek árán vezethető az erényességre, és hogy az élvezetre hajló beállítottságunk eltéríthet bennünket a helyes életútól, ezért a tantételeket gyönyörű dallamosságba illesztette be, hogy így a kellemes hang hallatára önkéntelenül magunkba fogadjuk a hasznunkra váló tanítást is.”⁴⁸

De akkor végső soron mi is „a boldog férfiú” titka? Szent Bazil három választ is ad:

„Igazán az boldog, aki leginkább tiszteletreméltó javakkal rendelkezik, s aki olyan javaknak részese, amelyektől már nem lehet megfosztani.”⁴⁹

„Boldog az, akit az élvezet csábításai nem térítettek el a romlás felé, hanem türelmesen várja az üdvösség reményének beteljesültét, s e két út között választva nem a romlásba vezető útra tér.”⁵⁰

„Boldog az, aki még ügyet sem vetett a rosszra; de ha az ellenfél ármánykodására már lelkedbe fogadtad az istentelenség gonosz tanácsait, akkor legalább ne maradj a bűnben. Ha már

⁴⁵ Uo., 45.

⁴⁶ Uo., 37-40. Szent Bazil meggyőződése szerint „az igaz már e világban megízlelheti a teljes boldogság előízét”, vö. uo. 202.

⁴⁷ „Így szoktak eljárni a bölcs orvosok is: amikor a legkeserűbb gyógyszert kell beadniuk a betegnek, akkor az orvosságos pohár szélét többnyire mézzel kenik be.” (*Zsoltár-kommentárok*, 34)

⁴⁸ Uo., 34. Vö. NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Sur les titres*, I,III; SC 466, 173-184.

⁴⁹ Uo., 39.

⁵⁰ Uo., 47.

beleestél, akkor pedig ne ragadj le a rossznál!”⁵¹

Végül pedig a gonoszságot fertőzősként terjesztő emberek kapcsán közvetlenül is figyelmeztet: „Ne ülj le tehát a romlást okozók székére, s ne vegyél részt a romlott és fertőzést okozó emberek ülésein, vagyis ne maradj olyanok között, akik gonosz terveken tanakodnak!”⁵²

* * *

A kappadókiai érsek zsoltárkommentárja után vessünk még egy utolsó pillantást öccsének, Nüsszai Szent Gergely a zsoltárcímeikről írt művére! A szerző rögtön a zsoltárok egységes hasznát és célkitűzését, valamint egymásutániségük értelmét keresi. Gergelynél mint lelki embernél a célkitűzés mindig az Istennel való egyesülés, ahogy ezt már első idézetéből is láthattuk.⁵³ Ezért sokszor nem is keres egyéb szempontokat vagy rendszerezést. Nem is magyarázza az összes zsoltárt, hanem csak azokat, amelyek a zsoltároskönyv egyes részeinek bevezető zsoltárai. Eszerint az első negyven zsoltár (és egyébként az egész zsoltároskönyv) célját az első zsoltár kezdő sorai fogalmazzák meg: a boldogság elérésének előfeltétele a rossztól (büntől) való megszabadulás:

„Az elsőben [Dávid] igyekszik a rosszaságban élőket eltávolítani helytelen tévelygésüktől, s meghívja őket, hogy a jobbat válasszák. [Arra buzdítja őket,] hogy már ne az istentelenek csalfa útjain járjanak, s ne ragadjanak le a bűn gonosz útjának mocsaras mélységében, s ne adják át magukat mozdulatlanul a bennük megszilárduló gonoszságnak, hanem Isten törvényéhez ragaszkodjanak, s elmélkedve járják végig egyenes útjukat, hogy a facsemete módjára az isteni tanok által öntözött jóra valósságuk verjen mély gyökeret bennük. Mert a jóra vezető út nyitánya az ellentétes [rossz] dolgoktól való eltávolodás: ez teszi lehetővé, hogy a jobb valóságban részesedjünk.”⁵⁴

Így buzdít a zsoltáros a jóra. S ebben már Nüsszai Szent Gergely etikája, a folytonos előrehaladás eszméje is benne rejlik. A „jobb fordulás” előfeltétele a megtérés, folytatása pedig a jóról, Isten törvényé-

⁵¹ Uo., 49.

⁵² Uo., 51.

⁵³ Vö. 2. láb.

⁵⁴ *Sur les titres des psaumes*, I, V, 12; SC 466, 194.

ről való folyamatos elmélkedés. Ennek folytán juthat el az ember az Istennel való hasonlóságra. Ebben az állapotában Isten segítségével örökre meg is maradhat, mint a „vízparton örökre zöldellő fa”.

Szent Gergely itt abból indult ki, hogy a zsoltároskönyv mutatja be, miként jut el az ember az erény által a boldogságra. Mert a boldog Isten a saját boldogságára hív meg minden embert, aki képes követni hívó szavát. „Az emberi boldogság meghatározása pedig: a hasonlóság Istenhez”.⁵⁵ Így jutottunk vissza a zsoltároskönyv kezdetét magyarázó atyák hosszú során keresztül minden ember legősibb vágyához és Platón *Theaitétoszának* ezt kifejező klasszikus megfogalmazásához.⁵⁶

* * *

Nagy ünnepeinken az *Utasítás* szerint „*Boldog ember*” végig jelenti a liturgikus ünneplés első mozzanatát. Vonakoztathatnák ezt az élet egészére is, főként ha egyháziakról, papi jubileumról van szó. Legszébb életképünk az lehet, amit az első zsoltárnak az első mondata kijelöl: „*Boldog ember*” végig. Nemcsak ötven áldozópapi vagy nyolcvan életéven át, hanem „végestelen” végig.

⁵⁵ Uo., I, 2; SC 466, 164.

⁵⁶ 176ab: „Amennyire tudunk, váljunk hasonlókká az isten(ség)hez: hozzá hasonlók viszont akkor lehetünk, ha józan ésszel igazságosakká és szentéletűekké válunk”. A téma további kifejtéséhez a kappadókiai atyáknál vö. OROSZ, A., „Az istenképiség és hasonlóság görög értelmezése”, in *Athanasiana* 12 (2001) 26-35.

IVANCSÓ ISTVÁN

ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, A BOLDOG FÉRFIÚ, A BIZÁNCI EGYHÁZ LITURGIKUS TISZTELETÉBEN

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Miért és hogyan boldog Aranyuszájú Szent János? 3. Jézus Krisztus húsvéti misztériumában való részesedése; 1/ Célba jutott; 2/ Példát mutat; 3/ Közbenjár; 4. Életének eseményei; 5. Az Aranyuszájú „aranyos” jelzői; 6. Kitekintés.

*Valóban elnyerted azt az életet, amelyért minden erőddel küzdöttél, atyánk, a földön angyalokhoz illő életmódot folytatnál, és Krisztus nyelvével és nyugodt ajkával szólottál, Isten követte! Esedezzel most, hogy üdvözüljenek azok, akik téged hittel magasztalnak!*¹

1. Bevezetés

A nagy keleti egyházatyák között méltó tisztelet illeti Aranyuszájú Szent Jánost. A bizánci egyház liturgikus éve folyamán négy esetben is megemlékezünk róla, s ezzel – ebben a formában – egyedülálló a tisztelete. Ennek ellenére liturgikus szempontból – ismereteink szerint – még nem történt meg életének bemutatása.²

A következőkben ezt a hiányt igyekszünk pótolni. A bizánci egyház liturgikus szövegei alapján kíséreljük meg a szentünkről szóló tanítást összefoglalni, mellőzve a patrológiai és dogmatörténeti könyvek részleteit.

A szentünk ünnepléséről szóló tudósítás először szeptember 14-én jelenik meg az egyházi évben. Ekkor azonban – a Szent Kereszt fel-

¹ A szent kánonja: IX. óda, 2. vers, in *Ménea II. November és december hónapokra. Rohály Ferenc kézíratos fordításának átdolgozott kiadása*, Nyíregyháza 1998, 142. (A továbbiakban: *Ménea II.* jelzéssel idézzük.)

² Jelen tanulmányunkat dr. Hollós János pápai prelátus, bírósági helynök, Intézményünk volt tanára tiszteletének szenteljük, 80. születésnapja alkalmából.

magasztalása miatt – csupán annyit ír a liturgikus könyv, hogy „A szentek között élő atyánk, Aranyszájú János, konstantinápolyi érsek elhunyt. Emlékét a fölmagasztalás ünnepe miatt novemberben tartjuk.”³ – Aztán tiszteletének teljes liturgikus szövegét valóban november 13-án találjuk meg a következő *Ménea*-kötetben: „A szentek között élő Aranyszájú János atyánknak, Konstantinápoly érsekének emléke”.⁴

A harmadik fontos megemlékezés az ereklyéinek átszállításával kapcsolatos. Ezt január 27-én ünnepeljük. A pápi zsolozsmáskönyv a következő tudósítást adja róla: „A szentek között élő Aranyszájú János atyánk ereklyéinek átszállítása. – Aranyszájú Sz. János 407. szept. 14-én Komaniban, száműzetésben hunyt el. Ereklyéit nagy ünnepélyesség mellett Konstantinápolyba 438. jan. 27-én szállította át az ifjabb Teodóz császár.”⁵

Végül a negyedik megemlékezésben nem önállóan, hanem Nagy Szent Bazillal és Nazianzi Szent Gergellyel együtt ünnepeljük Aranyszájú Szent Jánost is a Három Főpap ünnepén, január 30-án.⁶

Mivel nyomtatásban még csak a novemberi ünnepről állnak rendelkezésre magyar nyelven a liturgikus szövegek,⁷ ezért főleg ezeket vesszük vizsgálat alá. Némely szükségesnek tűnő esetben azonban a pápi zsolozsmáskönyvet is idézzük.

2. Miért és hogyan boldog Aranyszájú Szent János?

Amikor azt próbáljuk meg megvizsgálni, hogy a liturgikus szövegek miért és hogyan nevezik boldognak Aranyszájú Szent Jánost, akkor világosan le kell szögeznünk, hogy nem a „szent”-séget megelőző

³ *Ménea I. Szeptember és október hónapokra*, Nyíregyháza 2002, 162. – Pápi zsolozsmáskönyvünk hasonlóan emlékezik meg róla, sőt a dátumot is pontosan megadja: „Aranyszájú Sz. János főpap elhunyt. (A fölmagasztalás ünnepe miatt november 13-án fogjuk megtartani)”. *Menologion I. Szeptember 1 – október 2. A „Dicsérvétek az Úr nevét” című zsolozsmakönyv tartozéka. A Miskolci Apostoli Adminisztrátúra 700/1934. sz. jóváhagyásával*, Miskolc 1939, 41.

⁴ *Ménea II*, 127. – A teljes liturgikus szöveget a 127-től a 144. oldalig terjedő részben találjuk.

⁵ *Menologion V. Január 1-27. A „Dicsérvétek az Úr nevét” című zsolozsmakönyv tartozéka. A Miskolci Apostoli Adminisztrátúra 700/1934. sz. jóváhagyásával*, Miskolc 1939, 80.

⁶ Az ünnep liturgikus szövege a zsolozsmáskönyvben: *Menologion VI. Január 28 – március 10. A „Dicsérvétek az Úr nevét” című zsolozsmakönyv tartozéka. A Miskolci Apostoli Adminisztrátúra 700/1934. sz. jóváhagyásával*, Miskolc 1939, 2-16.

⁷ *Ménea II*, 127-144.

„boldog”-ság kategóriájáról kívánunk szólni, hanem egyszerűen a tényeket figyelembe venni.⁸ Vagyis azt, hogy mit akartak elmondani és kifejezni ezzel kapcsolatban a liturgikus szövegek szent szerzői.

A novemberi ünnep himnuszaiban összesen tizenhat alkalommal találjuk meg – különböző formáiban – az Aranyszájú Szent Jánosra vonatkoztatott „boldog” kifejezést.

Már a nagy alkonyati istentiszteletben megjelenik a fogalom, sőt egyenesen „háromszorosan boldog szentéletű”-nek⁹ nevezi a szerző az Aranyszájút. A megokolás szintén hármas: jó pásztorként Krisztust követte; életét adta a juhokért; esedezik a hívekért.¹⁰ A reggeli istentisztelet kánonjában ismét előbukkan a „háromszorosan boldog” kifejezés.¹¹ S az sem meglepő, hogy ismét hármas a magyarázata: igéi az örök életet megszerző igék; mert a tanítást árasztó forrássá, folyóvá tette őt Krisztus;¹² sőt, a bűnbánat és bűnbocsánat hírnökevé.

Legtöbbször a „teljesen boldog” kifejezéssel találkozunk a liturgikus szövegekben. Túlnyomó többségben a reggeli istentisztelet kánonjában jelenik ez meg, de máshol is megtalálható.

Először még a kis alkonyati istentiszteletben fordul elő, egyszerű megszólításként: „teljesen boldog”.¹³ Aztán már a nagy alkonyati istentiszteletben, a lítiában bukkan fel, ahol a szent szerző úgy nevezi szentünket „teljesen boldog”-nak,¹⁴ hogy az arany allegóriáját alkalmazza rá: ilyen volt a földi élete, egész működése, és így lehet az emberek

⁸ A keleti egyház valójában nem is ismeri eredetileg a „boldog” fogalmát, csak a „szent”-ét. A Keleti Kódex is csupán egyszer említi a „boldogokat”, s valószínűleg azért, mert a vonatkozó szöveg csaknem azonos a nyugati egyház kódexének szövegével. A 885. kánon így szól: „Cultu publico eos tantum servos Deis venerari licet, qui auctoritate Ecclesiae inter Sanctos vel Beatos relati sunt”, in *Code of Canons of the Eastern Churches. Latin-english edition*, Washington 2001, 332. – Vagyis nyilvános kultusszal Istennek csakis azokat a szolgáit szabad tisztelni, akiket az egyházi hatóság a szentek vagy a boldogok közé felvett. – Mindenesetre figyelemre méltó tény, hogy a kánon „a szentek, a szent ikonok, a szentképek és az ereklyék tisztelete” cím alatt szerepel. (A CIC az 1187. kánonban közli a szöveget.)

⁹ A nagy alkonyati zsoltoszmán, Uram, tehozzád után, Dicsőség, 6. hang, in *Ménea* II, 129.

¹⁰ Nem nehéz észrevenni itt a húsvéti misztériumban való részesedés hármas szempontját. – Vö. a könyvünk vonatkozó részét: *Görög katolikus liturgika*, Nyíregyháza 1999, 138.

¹¹ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IX. óda, 2. vers, in *Ménea* II, 142.

¹² A mondatban megjelenik egy rokon értelmű kifejezés is: „a boldogság valóságos folyamává” lett a szent atya. *Ibid.*

¹³ A kisvecsernyén, Uram, tehozzád után, Dicsőség, 4. hang, in *Ménea* II, 127.

¹⁴ A nagy alkonyati zsoltoszmán, Lítiai sztihira, 4. hang, in *Ménea* II, 131.

segítője. Majd a következő alkalommal azt mondja, hogy az erények kiművelése és a szenvedélyek fölötti győzelem miatt lehet őt „teljesen boldog”-nak¹⁵ nevezni. Harmadszor már a leülő énekben jelenik meg a „teljesen boldog” kifejezés,¹⁶ amikor arról szól az ének, hogy az Aranyszájú az öt magasztalók betegségeit meggyógyítja.

A reggeli istentisztelet Teofanész szerzetes által írt kánonjának csaknem minden ódájában találkozunk a szentünkre alkalmazott „teljesen boldog” kitétellel: összesen hat alkalommal történik ez.¹⁷ Először az egyiptomi kivonulás bibliai ódáját eszmei háttérként felhasználó részben tűnik fel: „az egyházban vezetőként élen járó tűzoszloppá, az igazhitűek seregét árnyékba vonó, ragyogó felhővé lett” a „teljesen boldog” Aranyszájú.¹⁸ Aztán Krisztus által az embereknek adományozott újabb apostolként nevezi őt ugyanígy a kánon szerzője.¹⁹ Majd szinte azonnal azért illeti ugyanazzal a kifejezéssel a szentünket, mert Istennel töltekezve az üdvösségről tanított.²⁰ Sőt, a következő versszakban is „teljesen boldog”-nak nevezi őt a kánon szerzője, mert Isten könyörületességét hirdette, a bűnbánat útját magyarázta, a gonoszság elkerülésére tanított, a nemes cselekedetekre buzdított.²¹ Aztán kissé később újra felbukkan a kifejezés, amikor így énekel róla Teofanész szerzetes: „Az erények égi szövésű köntösét öltötted magadra, és tanításod világosságával vetted körül magadat, és az igazságnak nagyon ügyes védőjévé lettél, teljesen boldog”.²² Végül a kánonban az Isten előtti hathatós közbenjárására hivatkozva nevezi őt a liturgikus szövegünk „teljesen boldog”-nak.²³

Mindezek mellett vannak olyan esetek is, amikor a „boldog” kifejezést csak jelzőként alkalmazzák a liturgikus szövegek. Az Aranyszájú Szent János életét említő események között – melyekről később lesz részletesen szó – egyszerűen így találjuk ezt.²⁴ Ám magasabb szintre emelkedve is megjelenik ilyen egyszerű formában a jelző, miközben „a mennyei embert, a boldog Aranyszájút”²⁵ magasztalja a liturgikus szö-

¹⁵ A nagy alkonyati zsoltoszmán, Előverses sztihiara, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

¹⁶ A reggeli istentiszteleten, Sokirgalmú utáni leülő ének, 4. hang, in *Ménea* II, 134.

¹⁷ S a nyolc ódát tekintve ez semmiképpen nem kevés!

¹⁸ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: I. óda, 2. vers, in *Ménea* II, 135.

¹⁹ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IV. óda, 1. vers, in *Ménea* II, 137.

²⁰ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IV. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 137.

²¹ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IV. óda, 4. vers, in *Ménea* II, 138.

²² A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VI. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 139.

²³ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VIII. óda, 2. vers, in *Ménea* II, 141.

²⁴ A reggeli istentiszteleten, Leülő ének, 8. hang, in *Ménea* II, 133.

²⁵ A reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihiara, 4. hang, in *Ménea* II, 143.

veg, tűzozlopnak, megáradt folyónak, égi elmének, bűnösök védelmezőjének, a bűnbánat hirdetőjének, fényt sugárzó világítónak nevezve őt. Egy alkalommal viszont ismét bővebb formával illeti őt a liturgikus szöveg szerzője, amikor a kontákban azt mondja, hogy „szerfölött boldog Aranyszájú Szent János”.²⁶ Ez azonban lényegi változást nem jelent, egyszerűen rokon értelmű kifejezésként lehet felfogni.

Majd szentünk halálával kapcsolatban kétszer is megjelenik a „boldog” kifejezés. Az egyik esetben a világosság ragyogó allegóriáját alkalmazza az ének szerzője az Aranyszájúra, míg végül azt mondja, hogy „világossággal telítődöttél, s valóban boldog véget értél”.²⁷ A másik alkalommal pedig egyszerűbben, a száműzetés keserveit említve énekl meg róla: „eközben boldog befejezésre méltóvá lettél”.²⁸

3. Jézus Krisztus húsvéti misztériumában való részesedése

A szentek tiszteletének megokolásában alkalmazott hármas szempont szorosan kapcsolódik Jézus Krisztus húsvéti misztériumához.²⁹ Egyrészt azért tiszteljük őket, mert ők már annak teljes részesei: eljutottak az üdvösségbe, s az egyház erről hivatalosan nyilatkozott. Másrészt a példamutatásuk miatt tisztelhetjük őket: ők is földi emberek voltak, s tudtak olyan életet élni, amely az üdvösségbe vezette őket; így igazolják, hogy ez nekünk sem lehetetlen. Harmadrészt azért tiszteljük őket, mert közbenjárnak értünk: segítenek abban, hogy mi az üdvösségbe jussunk, s Krisztus húsvéti misztériumának részesei lehessünk.³⁰

²⁶ A szent kontákja, 6. hang, in *Ménea* II, 139. – A papi zsolozsmáskönyvben viszont a „fölötté boldog” kifejezés szerepel, in *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv*, Miskolc 1938, 322.

²⁷ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 2. hang, in *Ménea* II, 131.

²⁸ A reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihiara, 4. hang, in *Ménea* II, 143.

²⁹ Ebből a szempontból dolgoztuk már fel három szentünk „liturgikus életrajzát”. „Antióchiai Szent Ignác a liturgikus szövegeinkben”, in *Athanasiana* 17 (2003) 19–37. „Ignazio di Antiochia nei testi liturgici bizantini”, in *ibid.*, 193–194. – „Nagy Szent Atanáz a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in Baán, I. (szerk.), *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 143–153. – „Nagy Szent Bazil alakja a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, a *Studia Patrum* kötetben való közlésre elfogadva, a Magyar Patrisztikus Társaság által a „III. Tudományos Konferencia az ókori kereszténységről: Kelet és Nyugat: egység a sokféleségben a korai egyházban” címmel Kecskeméten 2003. június 26–29. között rendezett előadás anyagaként.

³⁰ Részletesebben kifejtve lásd könyvünkben: *Görög katolikus liturgika*, Nyíregyháza 1999, 138.

Aranyszájú Szent János esetében is világosan kitűnik ez a hármas szempont a liturgikus szövegekből. A mottóként választott himnusz önmagában egyesíti őket. Ugyanis ezeket mondja: „elnyerted azt az életet, amelyért küzdöttél”. Majd így folytatja: „a földön angyalokhoz illő életmódot folytattál”. Végül: „esedezzel most, hogy üdvözljenek azok, akik magasztalnak”.³¹ Íme, tehát, ez önmagában is elegendő lenne tételünk igazolására. Ám a liturgikus szövegek teljességét áttekintve még sokkal több bizonyítékot találhatunk rá. Lássuk részleteiben!

1/ Célba jutott

Egyértelműen és világosan megfogalmazza a kis alkonyati istentisztelet egyik himnusza azt a tényt, hogy Aranyszájú Szent János az üdvösségbe, azaz célba érkezett: „eljutottál abba a karba, amelybe gyógyódtál”.³² Hasonlóképpen világos a következő szöveg is a reggeli istentiszteletből: „Krisztus győzelmi koszorúval koszorúzott meg téged”.³³ Még mindig hasonló egyszerűséggel mondja egy másik helyen a liturgikus szöveg, hogy a talentumok kamatoztatása és az Uralkodó előtti elszámolás után Aranyszájú Jánost mint „főpapot dicsőítette meg”³⁴ az Örökkévaló.

Található azonban költőibb megfogalmazás is ugyanerről a tényről, vagyis arról, hogy szentünk az üdvösségbe került. Ugyanis a lítia egyik éneke azt mondja róla, hogy tanításával mindent bearanyozott, s végül azt, hogy „a mennyekbe szárnyaltál”.³⁵ Ennek okát egy másik helyen találjuk meg. Azért lehet így énekelni az Aranyszájúról, mert az Úrnak szentéletű és szeplőtelen papja volt, s így valósulhatott meg az ének mondanivalója: „Fölmagasztalt az Úr”.³⁶ Anatoliosz érsek pedig már szentünk közbenjárásáról is megemlékezik – vagyis a következő témánkról –, amikor Aranyszájú Szent Jánosnak az üdvösségbe való eljutásáról tanúságot tesz: „a mennyei örökség élvezésében szabadon szólhatsz Istenhez”.³⁷

³¹ Lásd az 1. lábjegyzetünket.

³² A kisvecsernyén, Uram, tehozzád után, Dicsőség, 4. hang, in *Ménea* II, 127.

³³ A reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihira, 4. hang, in *Ménea* II, 143.

³⁴ Ikosz, in *Ménea* II, 140.

³⁵ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihira, 4. hang, in *Ménea* II, 131.

³⁶ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VII. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 140.

³⁷ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihira, 1. hang, in *Ménea* II, 131.

2/ Példát mutat

Aranyszájú Szent Jánosnak a liturgikus himnuszokban megénekelt összes erényét szinte lehetetlen lenne számbavenni, amelyekkel példát mutat a keresztény embereknek. Témánkra összpontosítva a figyelmet, éppen ezért csak azokat az idézeteket gyűjtjük csokorba, amelyek a Krisztus húsvéti misztériumának imént tárgyalt szempontját is tartalmazzák a példaadásában.

Ennek a témának talán a legszebb összefoglalását mondja el Teofanész szerzetes Aranyszájú Szent Jánossal kapcsolatban: „üdvösségünk egyetemes irányítójává lettél”.³⁸ S ez azért valósulhat meg, mert – mint mondja – szavait figyelmesen hallgatjuk, a hittudományt megismerjük, a jóság gyümölcseit teremjük, a gonoszság kártevését elkerüljük. Hasonló megfogalmazását is találjuk ugyanennek a gondolatnak: „az üdvösség kalauza és a bűnbánat hirdetője voltál”.³⁹ Majd ismét az egyetemesség gondolata van meg egy másik szövegben: az Aranyszájú „elvezeti a mindenséget a vallásos életre”⁴⁰ lelke tisztaságával. Sőt még folytatódik ugyanez a gondolat: „e világnak az önzetlenség kincseit hagyta, s megmutatta nekünk az alázat magasztosságát”.⁴¹ Viszont ismét az üdvösségre való irányítást hangsúlyozza annak a himnusznak a szerzője, amely így üdvözli szentünket: „számunkra a megtérés sokféle formáját embersegesen meghirdető nyelv”.⁴² Igen, amikor a megtérést meghirdeti az Aranyszájú, egyben példát is mutat rá, mert enélkül nem lehet Jézus Krisztus húsvéti misztériumának részesévé válni. Ugyanezt folytatja, de az egyetemesség gondolatát is újra felidézi Teofanész szerzetes, mikor azt énekli az Aranyszájúról: szent magatartásával „az emberek üdvösségének munkálásában”⁴³ Krisztus munkatársává lett. Valóban el lehet ezt mondani, mert „a mindenkire gondot viselő Krisztus újabb apostolként”⁴⁴ adta őt nekünk. S Aranyszájú Szent János azért lehet példakép, mert úgy élt, ahogyan az ének mondja: „az erények égi szövésű köntösét

³⁸ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VIII. óda, 1. vers, in *Ménea* II, 141.

³⁹ A szent fényéneke, in *Ménea* II, 142.

⁴⁰ A kisvecsernyén, Uram, tehozzád után, 1. hang, in *Ménea* II, 127.

⁴¹ A szent tropárja, 8. hang, in *Ménea* II, 128. – Sajnálatos módon ugyanez a tropár kissé módosított formában is szerepel öt lappal később: „e világra az önzetlenség kincseit hagyta, s megmutatta nekünk az alázat magasztosságát”, in *Ménea* II, 133.

⁴² A nagy alkonyati szolozsmán, Előverses sztihira, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

⁴³ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: III. óda, 1. vers, in *Ménea* II, 136.

⁴⁴ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IV. óda, 1. vers, in *Ménea* II, 137.

öltötted magadra”.⁴⁵ S ez magába foglalta azt is, amit egy másik himnusz énekel meg róla: „a megpróbáltatásokat a tűzben levő aranyhoz hasonlóan élted át”.⁴⁶ Így válhatott szintén Teofanész szerzetes megfogalmazása szerint „élen járó tűzoszloppá”.⁴⁷ De ehhez kellett az ő munkálkodása is, amiben ismét példát mutat mindenkinek. Egy másik énekben ezért szólhat így róla a szent szerző: „egészen Isten lakóhelyévé lettél, egészen a Szentlélek hangszerévé váltál”.⁴⁸ S valóban, ez az erények begyakorlása révén sikerülhetett, amint a himnusz folytatásában olvashatjuk.

Az egyik leghosszabb ének részletesen bemutatja, miben lehet Aranyszájú Szent Jánost példaképnek tartani, illetve, hogy hogyan mutat ő példát a keresztény embereknek: „Önmagadat a szent erények megszentelt hajlékává tetted, azért benned, mint szent és legtisztább templomban, lakóhelyet készített az Atya. A testi vágyakat helyesen kormányoztad, szenvedélyektől megtisztított lelkedet hozzáférhetetlen kincsesházban őrizted, azért, teljesen boldog, az egyháznak Istenhez hasonlító, főpapsággal fölékesített előljárója lettél.”⁴⁹ Jogosnak tarthatjuk tehát a szent énekszerző buzdítását, amely egybekapcsolódik a szentünk példamutatásával is: „Magasztaljuk a hívek példaképét, a vértanúk vetélytársát, ki egyenlő rangú a szent angyalokkal, és életformájára nézve olyan, mint az apostolok”.⁵⁰

3/ Közbenjár

Az eddigieket tekintve, kétségtelen, hogy ez a szempont kapja a legbőségesebb kifejtést szentünk liturgikus szövegeiben. Nem lehet szokatlan az sem, hogy egyrészt kijelentő módon fogalmazzák meg a közbenjárói tevékenységét. Ez a kevesebb. Másrészt viszont – túlnyomó többségében – kérő formában jelenik meg a közbenjárásának gondolata. – Érdemes tehát a kétféle csoportosítás alapján megfigyelni Aranyszájú Szent János liturgikus szövegeit.

A legvilágosabb megfogalmazását találjuk meg Teofanész szerzetes kánonjában annak, hogy az Aranyszájú tényleges közbenjárói tevé-

⁴⁵ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VI. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 139.

⁴⁶ A reggeli istentiszteleten, Sokirgalmú utáni leülő ének, Dicsőség, 5. hang, in *Ménea* II, 134.

⁴⁷ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: I. óda, 2. vers, in *Ménea* II, 135.

⁴⁸ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IV. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 137.

⁴⁹ A nagy alkonyati zsolozsmán, Előverses sztihiara, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

⁵⁰ A nagy alkonyati zsolozsmán, Uram, tehozzád után, 4. hang, in *Ménea* II, 128.

kenységet folytatott földi életében: „fényes közbenjáró voltál Isten és az emberek között”.⁵¹ Sőt másodszor is megjelenik ennek megfogalmazása: „azon buzgólkodtál, hogy üdvösséget nyerjenek”,⁵² akik töredelmes szívvel és egész lélekkel fordulnak az Úrhoz. Ám a közbenjárása nem csupán múlt időben érvényes, hiszen Jézus Krisztus húsvéti misztériumának teljes részeseként, az üdvösség állapotában ezt folyton megteszi. S íme, meg is jelenik a liturgikus szövegben, még mindig kijelentő formában: „közbenjár az Úrnál, hogy könyörüljön a mi lelkünkön”.⁵³ Aztán ennek folytonossága is kifejezésre jut egy másik helyen: „szüntelenül esedezel a legszentebb Háromsághoz”.⁵⁴ – Egészen figyelemre méltó, hogy olyan formában is megjelenik a közbenjárás témája, amikor a liturgikus szöveg úgy szól, hogy ez a mi részünkről indul: „téged állítunk bizalommal az Üdvözítő elé közbenjárónknak, oltalmazónknak és hő szószólónknak”.⁵⁵

Felszólító, kérő, óhajtó módon sokkal többször jelenik meg a szentünk közbenjárására való utalás a szent szövegekben. A reggeli istentiszteletben tartalmilag az adott napi szentire vonatkoztatva, de állandó formában jelen lévő mondat ismét világos összefoglalást ad szentünkre nézve is: „Az Aranyszájú könyörgésére irgalmazz nekünk, és üdvözíts minket, Istenünk!”⁵⁶

A legtöbbször ténylegesen abban a formában fogalmazzák meg témánkat a liturgikus szövegek szerzői, hogy az Aranyszájú közbenjárására üdvözítsen minket Isten. Így fordul az Úrhoz az Aranyszájú felé irányuló közbenjárás: „esedezzél az Úrhoz... üdvözítse a mi lelkünket”.⁵⁷ Majd Nikomédiai György így fogalmaz, szintén az Urat említve: „könyörödj értünk, hogy üdvözítse az Úr a mi lelkünket!”⁵⁸ Aztán az Uralkodót is említi Teofanész szerzetes kánonjának egy versszaka: „esedezzél érettünk az Uralkodóhoz”.⁵⁹ A továbbiakban mások is fogalmaznak úgy, immár Krisztushoz fordulva, hogy a szent közbenjárására üdvözítsen minket: „esedezzél Krisztus Istenhez, hogy üdvözítse a mi lel-

⁵¹ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IX. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 142.

⁵² A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VII. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 140.

⁵³ A reggeli istentiszteleten, Leülőének, Dicsőség, 5. hang, in *Ménea* II, 134.

⁵⁴ A reggeli istentiszteleten, Sokirgalmú utáni leülő ének, Dicsőség, 5. hang, in *Ménea* II, 134.

⁵⁵ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VIII. óda, 2. vers, in *Ménea* II, 141.

⁵⁶ A szinaxáron záró mondata, in *Ménea* II, 140.

⁵⁷ A kisvecsernyén, Uram, tehozád után, Dicsőség, 4. hang, in *Ménea* II, 127.

⁵⁸ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihira, 2. hang, in *Ménea* II, 131.

⁵⁹ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VIII. óda, 2. vers, in *Ménea* II, 141.

künket”.⁶⁰ S ehhez hasonló a következő is: „kérjed Krisztus Istent, üdvöztse a mi lelkünket”.⁶¹ Kissé más formában, de ugyanezt fejezi ki egy másik liturgikus himnusz is a reggeli istentiszteletben: „Esedezzél most, hogy üdvözljenek azok, akik téged hittel magasztalnak!”⁶² Anatoliosz érsek viszont az alkonyati istentiszteletben fogalmazza meg egészen egyszerűen és lényegre törően a témánkat: „esedezzél a mi lelkünk üdvösségéért”.⁶³ – Az üdvösség elérése nem történhet Isten kegyelme és irgalma nélkül. Ezt is megfogalmazzák az Aranyszájú liturgikus szövegei, mégpedig olyan formában, hogy az imádkozó hívek az ő közbenjárását kéri ehhez. Előbb csak egyszerűbb formában: „esedezzél, hogy megnyerjük a nagy irgalmat”.⁶⁴ Aztán bővebben kifejtve is megjelenik ugyanez: „esedezzél Krisztus Istenhez, hogy adja meg nekünk a nagy irgalmat!”⁶⁵ Sőt, még bővebben is láthatjuk a gondolatot: „esedezzél Krisztushoz, hogy küldje le a mi lelkünknek a nagy irgalmat!”⁶⁶ – Aztán tömör formában imádkoztatja a hívekkel két himnuszunk is: „esedezzél a mi lelkünkért!”⁶⁷ Anatoliosz érsek megfogalmazásában pedig egy kissé részletesebben olvashatjuk: „esedezzél hát mindnyájunkért, legszentebb atya!”⁶⁸ – Majd négy liturgikus himnuszunk azt is figyelembe veszi, hogy bűnös állapotban nem lehet Krisztus húsvéti misztériumának részesevé lenni. Ezért kéri mindegyikük a szent közbenjárását: „esedezzél Krisztus Istenhez, hogy adjon bűnbocsánatot”.⁶⁹ Sztudita Tivadar ugyanakkor az emberi tevékenységre is hangsúlyt fektet, amikor így fogalmaz: „könyörögj értünk, atyánk, hogy lelkünk megjavuljon!”⁷⁰ Végül az utolsó ide tartozó szövegünk önmagában összefoglalja az egész mondanivalót Aranyszájú Szent János közbenjárásáról: „Esedezzél értem, hogy

⁶⁰ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 4. hang, in *Ménea* II, 131; Dicsőség, 4. hang, Germanosz pátriárkától, in *Ménea* II, 132.

⁶¹ A szent tropárja, 8. hang, in *Ménea* II, 128; 133.

⁶² A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IX. óda, 1. vers, in *Ménea* II, 142.

⁶³ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 1. hang, in *Ménea* II, 131.

⁶⁴ A nagy alkonyati zsolozsmán, Uram, tehozzád után, Dicsőség, 6. hang, in *Ménea* II, 129.

⁶⁵ A reggeli istentiszteleten, Leülő ének, 3. hang, in *Ménea* II, 134.

⁶⁶ A nagy alkonyati zsolozsmán, Előverses sztihiara, 5. hang, in *Ménea* II, 132. – Mind a három versszak ugyanezzel a refrénnel fejeződik be.

⁶⁷ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 1. hang, in *Ménea* II, 131; a reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihiara, 4. hang, in *Ménea* II, 143.

⁶⁸ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 1. hang, in *Ménea* II, 131.

⁶⁹ A reggeli istentiszteleten, Leülő ének, 8. hang, in *Ménea* II, 133; Leülő ének, 8. hang, in *Ménea* II, 137.

⁷⁰ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 2. hang, in *Ménea* II, 131.

teljes szívemmel Istenhez térjek, és könyörögj, hogy a te részvétellel teljes közbenjárásodra meggyógyuljanak az ősi bűn sebei!”⁷¹

4. Életének eseményei

Mielőtt áttekintenénk, hogy milyen dolgokat említenek a liturgikus szövegek Aranyszájú Szent János életének eseményeiből, egy érdekes mozzanatra is fel lehet figyelni. A himnuszok általában nem szoktak a szentek külsejével foglalkozni, sokkal fontosabbnak tartva a belsőt, a lelki szépséget. Szentünk esetében azonban – igaz, mindössze – egy olyan utalást is találunk, amely a külső kinézetére vonatkozik. Teofanész szerzetes a reggeli istentisztelet kánonjában ezt írja ugyanis róla: „Két orcád szent illatszeres csészéhez hasonlít”.⁷²

Az „aranyszájú” jelzővel kifejezett ékesszólási tehetsége, valamint a belőle fakadó ilyen tevékenysége mellett – melyekről bőségesen megemlékeznek a liturgikus szövegek – élete egyéb eseményeinek összefoglalását adja a következő himnusz: „Bátor ellenállást, hajlíthatatlan elvhűséget tanúsítottál az igazságtalan uralkodók előtt; buzgón segítségükre siettél az elnyomottaknak, s atyjukká lettél az árváknak, az özvegyeknek és a szegényeknek, szentéletű”.⁷³ Ebben már a lényeges mozzanatok benne vannak. A „hajlíthatatlan elvhűség” a legvilágosabban a kontákjában jelenik meg: „mindenkit arra oktatsz, hogy a Szentháromságban egy Istent imádjuk”,⁷⁴ s magába foglalja a többi megemlékezést is az eretnekek és eretnekségek elleni küzdelemlről.

Ámde ezt megelőzi az a tény, hogy Aranyszájú Szent János püspökké lett. Az egyik szövegben Teofanész szerzetes egyszerűen csak a papságról beszél: „a Fölségesnek szeplőtelen papja voltál”.⁷⁵ De ez már vonatkozhat a püspökségre is, amint a többi himnusz már erről tesz tanúságot. Világosan a püspökszentelésről szól az egyik: „az ő népe főpapjává kent föl téged az Isten”.⁷⁶ Anatoliosz érsek pedig szintén hasonló módon fogalmazta meg ugyanezt: „az egyháznak Istenhez hasonlító, főpapsággal fölékesített előljárója lettél”.⁷⁷ Ugyancsak a püspöki

⁷¹ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: I. óda, 1. vers, in *Ménea* II, 135.

⁷² A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: V. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 138.

⁷³ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VIII. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 141.

⁷⁴ A szent kontákja, 6. hang, in *Ménea* II, 139.

⁷⁵ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: VII. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 140.

⁷⁶ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihira, 1. hang, in *Ménea* II, 131.

⁷⁷ A nagy alkonyati zsolozsmán, Előverses sztihira, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

tisztségre utal egy ének: „Krisztus egyházának pásztora voltál”.⁷⁸ Majd egy másik indoklást is ad, mégpedig a Krisztus-követést említve, ami miatt jó főpásztor, azaz püspök lehetett Aranyszájú, Szent János: „jó pásztor, ki a főpásztor Krisztust követted”.⁷⁹

Mint tudott – bár nem annyira közismert, mint például Szent Bazilról –, hogy Aranyszájú Szent János még az egyházi rendben való részesedése előtt elkezdte a remeteéletet, de papként és püspökként is a szerzetesi életformát kedvelte, s bizonyos mértékben gyakorolta is azt. Így nem meglepő, hogy a szerzetesi életére való utalást is megtaláljuk a liturgikus szövegeiben: „szenvedélytelen életedet ragyogóvá tetted”.⁸⁰ Sőt, kifejezetten a szerzetességgel egyenlő angyali életet is említi Teofanész szerzetes: „a földön angyalokhoz illő életmódot folytattál”.⁸¹

Szigorú, kemény, meg nem alkuvó lelkületét tükrözik azok a liturgikus szövegek, amelyek erről szólnak. Megmondják róla: „A császári zsarnokkal bátran szembeszálltál”,⁸² illetve azt, hogy „a császárnőt buzgóságra intetted”.⁸³

Az Aranyszájú életében talán a legtöbb konfliktust az okozta, hogy – szerzetesi lelkületéből fakadóan is – küzdött a szociális igazságtalanságok ellen, kerülte, elítélte, eltávolította maga körül a fényűzést. Az erről szóló liturgikus himnusz szerint a megtérés kapuját nyitotta meg az evangélium hirdetésével, „a szegényekről való gondoskodást állítva lelkünk elé”.⁸⁴ A többi püspöknél és a császári udvarnál is ugyanezt akarta elérni. Így nem véletlen, hogy száműzetést kellett szenvednie. Kétszer énekli ezt meg a tiszteletére készített liturgikus szöveg. Először csak egyszerűen megfogalmazva találjuk a témát: „nyájadtól jogtipró módon elraboltak”.⁸⁵ Majd egy kissé kibővítve mondja a másik himnusz: „Nyájadtól igazságtalanul elszakítottak, keserves üldöztetést és száműzetést szenvedtél”.⁸⁶ Végül is, ez szentünk halálához vezetett.

Méltó összefoglalását adja Aranyszájú Szent János életének az egyik liturgikus himnusz: „Sem a törvényt megszegő ellenséges zsinat,

⁷⁸ Evangéliumcsókolási ének, Könyörülj rajtam, 6. hang, in *Ménea* II, 135.

⁷⁹ A nagy alkonyati zsoltosmán, Uram, tehozzád után, Dicsőség, 6. hang, in *Ménea* II, 129.

⁸⁰ A reggeli istentiszteleten, Leülő ének, 3. hang, in *Ménea* II, 134.

⁸¹ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IX. óda, 1. vers, in *Ménea* II, 142.

⁸² A kisveccseryén, Uram, tehozzád után, 1. hang, in *Ménea* II, 127.

⁸³ A reggeli istentiszteleten, Leülő ének, 8. hang, in *Ménea* II, 133.

⁸⁴ A kisveccseryén, Uram, tehozzád után, 1. hang, in *Ménea* II, 127.

⁸⁵ A reggeli istentiszteleten, Leülő ének, 8. hang, in *Ménea* II, 133.

⁸⁶ A reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihira, 4. hang, in *Ménea* II, 143.

sem az esztelen, gyűlölködő császárnő a benned levő erőnyeket meg nem semmisíthette”.⁸⁷

Aranyszájú Szent János életének eseményeit a róla szóló liturgikus szövegek alapján áttekintve még azt is érdemes megfigyelni, hogy életmódja és viselkedése révén kihez hasonlítják őt. A liturgikus tisztelet legelső himnuszában két személy is megjelenik, mindkettő a szerzetesség mintaképe: „Utánoztad Keresztelő Jánost, ezt a névtársadat az önmegtagadásban szépen követted, és a nagy Illést is böjtölésben és tisztaságban”.⁸⁸ Sőt még egy későbbi ének is ugyanerre utal: „Miként Mózes, úgy te is törvényt kaptál az Úrtól”.⁸⁹ Szónoklása miatt pedig azt írja róla egy másik himnusz, hogy „az apostolok követőjévé lettél”.⁹⁰

5. Az Aranyszájú „aranyos” jelzői

A liturgikus szövegek harminckilenc esetben nevezik „Aranyszájúnak” a szentünket. Nem lehet véletlen, hiszen „ez szinte helyettesítette a valódi nevét, amióta a VI. századtól kezdődően ezzel ruházták fel”.⁹¹ A hatalmas mennyiség miatt ezeket külön-külön nem idézzük. A többi „aranyos” jelzőt azonban megkíséreljük felsorakoztatni.

„Aranyos kürtként”⁹² találhatjuk először az említését, mely Isten igazságait harsogja. Egyértelműen hozzá csatlakozik az „aranyból készített” harsona.⁹³ Germanosz pátriárka is úgy tiszteli meg az Aranyszájút, mint „arany harsonát”,⁹⁴ mely az üdvös tanítást zengi. Az egyik ének pedig úgy kezdi a mondanivalóját, hogy „aranycsengésű harsonává”⁹⁵ lett a szentünk. Aztán még mindig a hangszer allegóriájánál maradva, egy másik himnusz „az egyháznak aranyos fényű és isteni ihletésű”⁹⁶ hangszerének nevezi őt.

Hasonlóan szép megfogalmazást ad Teofanész szerzetes a kánonban, amikor arra buzdít, hogy „tiszteljük az arany fényű és aranyos

⁸⁷ A reggeli istentiszteleten, Sokirgalmú utáni leülő ének, Dicsőség, 5. hang, in *Ménea* II, 134.

⁸⁸ A kisvecsernyén, Uram, tehozzád után, 1. hang, in *Ménea* II, 127.

⁸⁹ A kisvecsernyén, Előverses sztihiara, 2. hang, in *Ménea* II, 127.

⁹⁰ A kisvecsernyén, Uram, tehozzád után, Dicsőség, 4. hang, in *Ménea* II, 127.

⁹¹ QUASTEN, J., *Patrologia*, Torino ²1973, vol. II, 433.

⁹² A kisvecsernyén, Előverses sztihiara, 2. hang, in *Ménea* II, 127.

⁹³ A nagy alkonyati zsolozsmán, Uram, tehozzád után, 4. hang, in *Ménea* II, 128.

⁹⁴ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, Dicsőség, 4. hang, in *Ménea* II, 132.

⁹⁵ A nagy alkonyati zsolozsmán, Előverses sztihiara, Dicsőség, 6. hang, in *Ménea* II, 132.

⁹⁶ A nagy alkonyati zsolozsmán, Előverses sztihiara, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

beszédű Jánost, aki tanításának aranyos sugarával mindenkit bearanyoz, és az arannál ragyogóbb nyelvvel a világot ragyogóvá teszi”.⁹⁷

Egy másik ének alkalmazza szentünkre a „színarany kelyhet”,⁹⁸ melyből a tanítás árad. Majd arról szól a következő ének, hogy magasztaljuk az Aranyszájút, mint a kétségbeesés nedvességét felszívó és a kiszáradt lelkeket beharmatozó „színarany szivacsot”.⁹⁹ Költőien fogalmazza meg Sztudita Szent Tivadar, hogy úgy tiszteljük őt, mint a „kegyelem aranyát lehelő ajkat”.¹⁰⁰ Nikomédiai György himnuszában pedig szinte egymást érik az „aranyos” kifejezések: „Aranyos szavaiddal, mint arany ékszerrel ékeskedik az egyház... és... kiáltja... Megmosdottam aranyat árasztó forrásodban... ittam aranyszínű méz-italodból”.¹⁰¹ Sőt, még ezt is felülmúlja egy másik ének szerzője: „Legaranyosabb beszédeiddel... aranyat forrászó lelkű és szájú, szavaiddal mindent megaranyoztál, tanításaid aranyműve, s aranyos írású könyveket írtál... aranyat buzgó”.¹⁰² Így jogosan fogalmazhatta meg a fényének szerzője az Aranyszájúról: „Krisztus egyháza a te aranyos beszédedtől ragyog”.¹⁰³ És így méltán magasztalhatjuk a másik fényénekkel „az egyház aranyos, jól beszélő ajkát”,¹⁰⁴ illetve az embereket bűnbánatra buzdító „az egészen aranyos ajkat”.¹⁰⁵ Egyik énekünk viszont egyszerűen így üdvözlí szentünket: „aranyos értelem”.¹⁰⁶

Többször előfordul a szent szövegekben szentünknek az a jelzője, hogy „aranyoszavú”,¹⁰⁷ aki a megtérésre buzdít, a bűnbánatot hirdeti. Hiszen ő „aranyos szájjal”¹⁰⁸ adta tovább az isteni tanítást. Anatóliosznak pedig így tiszteli meg őt: „aranyos beszédeddel és isteni szótatot hangoztató tanítással ékesítetted Isten egyházát”.¹⁰⁹

⁹⁷ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IV. óda, 2. vers, in *Ménea* II, 137.

⁹⁸ A nagy alkonyati zsolozsmán, Uram, tehozzád után, 4. hang, in *Ménea* II, 128.

⁹⁹ A nagy alkonyati zsolozsmán, Uram, tehozzád után, 4. hang, in *Ménea* II, 128.

¹⁰⁰ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 2. hang, in *Ménea* II, 131.

¹⁰¹ A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 2. hang, in *Ménea* II, 131.

¹⁰² A nagy alkonyati zsolozsmán, Lítiai sztihiara, 4. hang, in *Ménea* II, 131.

¹⁰³ A szent fényéneke, in *Ménea* II, 142.

¹⁰⁴ A szent másik fényéneke, in *Ménea* II, 142.

¹⁰⁵ A reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihiara, 4. hang, in *Ménea* II, 143.

¹⁰⁶ A nagy alkonyati zsolozsmán, Előverses sztihiara, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

¹⁰⁷ A kisvecsernyén, Előverses sztihiara, 2. hang, in *Ménea* II, 127; a nagy alkonyati zsolozsmán, Uram, tehozzád után, 4. hang, in *Ménea* II, 128; a nagy alkonyati zsolozsmán, Előverses sztihiara, Dicsőség, 6. hang, in *Ménea* II, 132; a reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: IX. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 142.

¹⁰⁸ A reggeli istentiszteleten, a szent kánonja: I. óda, 3. vers, in *Ménea* II, 136.

¹⁰⁹ A reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihiara, Dicsőség, 8. hang, in *Ménea* II, 143.

Van kevésbé áradozó, de nem kevésbé hatásos kifejezése is az Aranyszájú tanításának: „arannyal felérő tanításaiddal a hívek lelkét megaranyoztad”.¹¹⁰ Vagy pedig a következő: „a te aranyos szavaiddal az egyház mindenkit megöntöz”.¹¹¹ Sőt, még fokozza is az egyik himnusz, hogy milyen értékes az Aranyszájú tanítása: „aranynál ragyogóbb kincsekkel gazdagítod”¹¹² a lelkeket.

Aztán feltűnnek még a kedves kis állatok hasonlatai is: „arany-szárnyú fecske”,¹¹³ illetve „a fejeket viruló erények aranyfényével beszóró galamb”.¹¹⁴

Megjelenik az „aranszínű italt”¹¹⁵ árasztó patak képe is. Illetve más megfogalmazásban: szentünk tanításának „aranszínű italával”¹¹⁶ megitat mindenkit az egyház.

Az „aranyos szavú”¹¹⁷ kifejezéssel többször megtisztelik a szent szövegek szerzői Aranyszájú Szent Jánost. De nem hiányzik az sem, hogy „aranyos lelkületű és szájú”,¹¹⁸ amit Anatóliosz érsek mond róla.

Végül Aranyszájú Szent János életének megpróbáltatásait is felidézi egy himnusz, elmondva róluk: „a tűzben levő aranyhoz hasonlóan élted át”¹¹⁹ azokat.

6. Kitekintés

Amikor Aranyszájú Szent János liturgikus szövegeit áttekintjük, világosan láthatjuk azt a hármas szempontot, amelyek alapján öt szentként lehet és kell tisztelni. Általánosan fogalmazza meg a *Katolikus Egyház Katekizmusa* a szentek tiszteletéről: „Az egyház, szentté avatva egyes híveket, vagyis ünnepélyesen kijelentve, hogy ezek a hívők hőiesen gyakorolták az erényeket és Isten kegyelméhez hűségesen éltek, elismeri a Szentség Lelkének hatalmát, aki benne él és támogatja a hívők

¹¹⁰ A nagy alkonyati zsoltosmán, Előverses sztihira, Dicsőség, 6. hang, in *Ménea* II, 132.

¹¹¹ A reggeli istentiszteleten, Sokirgalmú utáni leülő ének, 4. hang, in *Ménea* II, 134.

¹¹² A reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihira, 4. hang, in *Ménea* II, 143.

¹¹³ A nagy alkonyati zsoltosmán, Előverses sztihira, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

¹¹⁴ A nagy alkonyati zsoltosmán, Előverses sztihira, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

¹¹⁵ A nagy alkonyati zsoltosmán, Előverses sztihira, 5. hang, in *Ménea* II, 132.

¹¹⁶ A reggeli istentiszteleten, Sokirgalmú utáni leülő ének, 4. hang, in *Ménea* II, 134.

¹¹⁷ A nagy alkonyati zsoltosmán, Előverses sztihira, Dicsőség, 6. hang, in *Ménea* II, 132; a reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihira, 4. hang, in *Ménea* II, 143.

¹¹⁸ A reggeli istentiszteleten, Dicséreti sztihira, Dicsőség, 8. hang, in *Ménea* II, 143.

¹¹⁹ A reggeli istentiszteleten, Sokirgalmú utáni leülő ének, Dicsőség, 5. hang, in *Ménea* II, 134.

reménységét, amikor őket mint példaképeket és közbenjárókat adja nekik”.¹²⁰ De részletesebben is elmondja a *Liturgikus Konstitúció* ide vonatkozó gondolataival összhangban: „Amikor az egyház az évi ciklusban megemlékezik a vértanúkról és más szentekről, »a húsvéti misztériumot« hirdeti bennük, »akik Krisztussal együtt szenvedtek és vele együtt meg is dicsőültek, és a hívők szeme elé állítják példájukat, mely Krisztus által az Atyához vonz mindenkit, és a szentek érdemeire hivatkozva esdi ki Isten áldását«”.¹²¹ Végül a *római szertartás szerinti zsolozsmáskönyvben* is meg lehet találni az említett alapgondolatokat, bár csak egy himnusz és egy könyörgés erejéig.¹²²

Mindezek mellett fel lehet figyelni egy fontosnak tűnő tényre: az elemzett liturgikus szövegekben nem található utalás az Aranyszájú Szent János nevét viselő Szent Liturgiára, illetve arra, hogy szentünknek bármi köze lenne a megformálásához.

Egy bővebb tanulmányban érdemes lenne Aranyszájú Szent János másik két ünnepének a liturgikus szövegeit is áttekinteni, s elemzően belefoglalni az eddigiekbe az ott található gondolatokat. Ezt viszont majd csak akkor lehet eredményesen megtenni, ha nyomtatásban is megjelenik azok teljes liturgikus szövege.

¹²⁰ KEK 828.

¹²¹ KEK 1173 – Vö. SC 104.

¹²² Vö. *Az imaórák liturgiája*, Budapest 1991, IV. köt., 1213-1214.

SZABÓ PÉTER

A FEGYELMI ÖNÁLLÓSÁG MINT A „SAJÁTJOGÚ EGYHÁZ” SPECIFIKUS JELLEMZŐJE: AZ AUTONÓMIA MÉRTÉKE ÉS FUNKCIÓJA*

TARTALOM: Bevezetés; 1. A sajátjogú törvényhozók hatásköre a keleti kódex szerint; 2. A sajátjogú törvényhozás hatáskörének elemzése; 1/ A *sajátjogú* részleges jog keleti kódex, illetve annak kodifikációtörténete által jelzett mozgástere; 2/ A részleges jogalkotás törvényességi határai; 1) Példák a probléma bemutatásához; 2) A felsőbb törvényhozó illetékességének összetevői; 3) A *contra ius* és *praeter ius* határa a kommentátoroknál; 3/ A normaalkotás rendszere a mai ekkleziológiai trendek tükrében; 1) Régi rendszer és/vagy lényegi új elemek; 2) Az alapkérdés megválaszolásának elemei (érvei); 4/ De lege ferenda? 3. A fegyelmi autonómia funkciója; Összegzés.

Az egyházi önazonosság egyik meghatározó eleme a sajátos fegyelmi rend. A jogrend változatossága, mint köztudott, a nagyobb fokú autonómiának köszönhetően különösen is jellemző a keleti egyházakra. E közösségeket máig a „rítusuk” alapján szokás beazonosítani, márpedig a rítusnak a jellemző liturgikus, teológiai és spirituális hagyományok melletti negyedik lényegi összetevője a bizonyos önállóságot felmutató saját diszciplína, fegyelmi rend. Ha figyelembe vesszük továbbá, hogy a rítus előbb említett három másik összetevőjének is releváns fegyelmi aspektusai vannak (vö. liturgikus jog, a teológiai kutatás és megnyilatkozások jogi vetületei stb.), nem szorul további bizonygatásra, hogy a fegyelmi rend az egyházi identitás egyik központi meghatározója.¹

* A jelen tanulmány az OTKA (F 034631) támogatásával készült. A kutatást az MTA a Magyar Tudományos Akadémia és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Liturgiatudományi Kutatócsoportjában folytatott munka keretében támogatta.

¹ A jogi elem természetesen nem pótolhatja a rítus, illetve általában a hitélet többi, ugyan-csak releváns összetevőjét. A kánonjog teológia utóbbi években fejlődő tudománya viszont a másik szélsőség, a korábbi „jogellenes” beállítottság helytelenségét és tartathatlanságát is világossá tette. Noha a rítus disciplináris vetülete természetesen nem azonosítható az egyház alapvető jogi struktúrájával, ám azzal szerves kapcsolatban áll. A rítusban megjelenő fegyelem a közös jogi szerkezet egy konkrét szociokulturális környezetben megjelenő vetülete, vagy legalábbis ilyen aspektusokat is magába zár. (A kánonjog egyházban betöltött lényegi szerepének, egyházszerkezeti jelen-

A kánonjog itt jelzett sajátos jelentőségének tükrében nyilvánvaló, hogy *Hollós János* pápai prelátus úrnak a magyar görög katolikus egyház javára végzett áldozatos és odaadó szolgálata felbecsülhetetlen értékű. Hollós professzor úr a Keleti Kánonjogi Társaság (*Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*) megbecsült tagjaként több kongresszusi előadást tartott.² A keleti kodifikációs bizottság (*PCCICOR*) konzultoraként 1973-tól két munkacsoportban is aktívan hozzájárult a törvénykönyv mai szövegének kialakításához. Tudományos tevékenységének másik meghatározó területe a felsőoktatás volt. Több mint 40 éven keresztül mintegy 300 papnövendéknek oktatta a kánonjogot, s e tevékenység eredményeként a keleti jog teljes spektrumából jegyzeteket készített.³ Emellett официálisként évtizedek óta irányítja az egyházmegyei bíróságot. E szerv szakszerű és lelkiismeretes működtetése többször is nyilvános elismerést váltott ki. Örömteli tény, hogy az utóbbi időben a bírósági munka újra lendületet kapott. A közreműködők becsületes és odaadó munkája egy meglehetősen kényes területen szolgálja a lelkek üdvösségét, mely tevékenység – ha talán egyelőre észrevétlenül is – az egyházzal alkotott jelentős véleményformáló tényezőként jelentkezik.

Köztudott, a magyar görög katolikus egyház előtt álló egyik jelentős feladat a sajátjogú részleges jog kodifikációja. Ez teljes rituális hagyományunk áttekintését és kiértékelését igényli, hogy a megújított normarend valóban egyszerre lehessen tradícióhű és korszerű. Szívből kívánom, hogy e munkálatokban Hollós professzor úr még aktív, vezető

tőségének kifejtéséhez lásd pl. ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, Budapest 1995; GHIRLANDA, GF., *Teologia del diritto [theologia iuris]*, in Corral Salvador, C. – De Paolis, V. – Ghirlanda, Gf. (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Cinisello Balsamo 1993, 1054-1059.)

² HOLLÓS, J., „Die Rechtsquellen und die Rechtslage der Griechisch-katholischen Kirche in Ungarn im Lichte des II. Vatikanums”, in *Kanon II* (1974) 110-127; ID., „Bischof und Kathedra Kapitäl in der ungarischen griechisch-katholischen Kirche”, in *Kanon VII* (1985) 231-241. A prelátus úr utóbb megjelent nagyformátumú munkája a CCEO magyar nyelvű fordítása és kommentára: *Jegyzetek a keleti egyházak törvénykönyvéhez*, I-II, [hely és évszám nélkül], 504+374 pp.

³ Pl. *Egyházi perjog és büntetőjog*, 1964, 89 pp.; *Keleti házasságjog*, 1965, 84 pp.; *Személyi jog. I. rész*, 1965, 67 pp.; HOLLÓS, J., *A keleti kánonjog*, I. szemeszter [Alkotmányjog I.], Nyíregyháza 1995, 68 pp.; ID., *A keleti kánonjog*, II. szemeszter [Alkotmányjog II.], Nyíregyháza 1995, 67 pp.; ID., *A keleti kánonjog*, III. szemeszter [Szentségi jog], Nyíregyháza 1995, 122 pp.; ID., *A keleti kánonjog*, IV. szemeszter [Büntető és eljárásjog], Nyíregyháza 1996; ID., *A keleti kánonjog*, V. szemeszter [Törvény, jogszokás, közigazgatási intézkedések, elévülés elbirtoklás, kánoni időszámítás], Nyíregyháza 1995, 31 pp. (*kéziratok*).

szerepet vállalhasson, s tekintélyével, több évtizedes lelkipásztori és szakmai tapasztalatával segíthesse a magyar görög katolikus egyház fegyelmi rendjének kiteljesülését, ezzel egyházunk felvirágoztatását is.

Bevezetés*

A katolikus egyház fegyelmi rendje primér (szuverén) jogrend, amely ugyanakkor többszörösen *artikulált*. Egyrészt az egyházi törvénykönyvek mentén két autonóm jogrendre tagozódik, másrészt ezeken belül további többé-kevésbé releváns *alrendszerek* találhatóak. A két kódex között ez utóbbiak szempontjából jelentős eltérés mutatkozik, amennyiben csak a *CCEO*-ról mondható el, hogy az a sajátjogú egyházak szintjén is egy valódi „*communio ecclesiarum*” kódexe. Ebből adódóan a kódex igen célszerűen (mondhatnánk szükségszerűen) csakis az érintett egyházak minimális *közös* jogát tartalmazza, széles kört hagyva a részleges jogalkotás különböző alsóbb szintjeinek. A latin törvénykönyv ellenben – pontosan azért mert csak egyetlen sajátjogú egyház jogrendjére vonatkozik – az érintett egyház sajátjogú részleges jogát is *magába zár(hat)ja*. Következésképpen ez utóbbira mint a (latin) Codexen kívüli, alacsonyabb hierarchikus szintű fegyelmi szabályrendre nem utal, nem is utalhat.

A (keleti) sajátjogú részleges jogalkotás tematikájával, jelen tanulmányunk tárgyával, több szerző is foglalkozott.⁴ E munkák felvázol-

* Az alábbi tanulmány olasz verziója eredetileg egy konferencián hangzott el: „Criteri per l’identificazione del fenomeno dell’*Ecclesia sui iuris*”. Colloquio canonistico, Centrum Spirituality Východ-Západ [Košice], 6-7 marzo 2004.

⁴ Lásd: BROGI, M., „Particular Law in the Future Oriental Code of Canon Law”, in Payngot, C. (ed.), *Homage to Mar Cariatil-Pioneer Malabar Ecumenist*, Rome 1987, 89-99; NEDUNGATT, G., *The Spirit of the Eastern Code*, Rome 1993, 200-226; ŽUŽEK, I., „Particular Law in the Code of Canons of the Eastern Churches”, in Chiramel, J. – Bharanikulangara, K. (eds.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation, Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil*, Alwaye 1992, 39-56 [olasz kiadása: ID., „Qualche nota circa lo *ius particulare* nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, in Bharanikulangara, K. (a cura di), *Il diritto canonico orientale nell’ordinamento ecclesiale*, (Studi giuridici 34), Città del Vaticano 1995, 34-44]; BHARANIKULANGARA, K., *Particular Law of the Eastern Catholic Churches*, (Maronite Rite Series 4), New York [1996]; MINA, A., „Sviluppo del diritto particolare nelle Chiese sui *iuris*”, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *‘Ius Ecclesiarum – Vehiculum Caritatis’*, Simposio internazionale per il decennale dell’entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 19-23 novembre 2001, Città

ták a részleges jog kódexből kiolvasható tipológiáját, röviden összegezték a kodifikáció ide vonatkozó szándékait, sémákat adtak az egyes keleti egyházaknál esedékes részleges kodifikáció szakszerű bonyolításához, röviden áttekintették a codex után keletkezett ilyen normákat. Eddig jóval kevesebb figyelem jutott viszont a sajátjogú részleges jogalkotás *technikai limitjeinek* vizsgálatára, jóllehet ezen aspektus több szempontból is meghatározó fontosságú. Egyrészt e problematika a sajátjogú lét meghatározó identifikációs eleme. Spontán módon merül fel a kérdés, hogy meddig terjedhet a „sui iuris” autonómia és hol húzódnak túl nem léphető határai, legalábbis ha a jogalkotási legalitás keretein belül kívánunk maradni. Másrészt gyakorlati szempontból is releváns kérdéssel van dolgunk. A helyi törvényhozóknak a jelenleginél kidolgozottabb szempontrendszerre és egyértelműbb jelezésekre van szüksége ahhoz, hogy pontosabban érzékelhessék a részleges jogalkotás terén nekik jutott mozgásteret.⁵

del Vaticano 2003, 15 pp. (megjelenés alatt). Az utóbbi időben kialakított, egyes részleges jogalkotások többé-kevésbé átfogó bemutatásához pedig lásd pl. MOTIUK, D., *The Particular Law of the Ukrainian Catholic Church in Canada*, Edmonton 2001, VIII+136 pp.; THALACHALHOR, J., „Particular Laws of the Syro-Malabar Church”, in Eluvathingal, F. (ed.), *Syro-Malabar Church since the Eastern Code. Festschrift in Honour of prof. George Nedungatt S. J.*, Rome 2002, 94-109.

⁵ A norma hierarchiáról és a legalitás elvéről rendelkezésünkre álló tanulmányok jobbra elméleti szinten maradnak. Konkrét normaanalízisre, ha nem tévedünk, eddig inkább csak a római kúria közigazgatási szerveinek normatív tevékenysége kapcsán került sor. Az elmúlt évek kérdéskörhöz kapcsolódó irodalmához lásd: PUZA, R., „La hiérarchie des normes en droit canonique”, in *Revue de droit canonique* 47 (1997) 127-142; VALDRINI, P., „Unité et pluralité des ensembles législatifs. Droit universel et droit particulier. D’après le Code de droit canonique latin”, in *Ius Ecclesiae* 9 (1997) 3-17; FORNÈS, J., „Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiastica”, in *Ius canonicum* 38 (1998) 119-145; KRÄMER, P., „Universales und partikulares Recht. Zur Mehrstutigkeit im kirchlichen Rechtssystem”, in Krämer, P. – Demel, S. – Gerosa, L. – Müller, L. (Hrsg.), *Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkuriende oder integrierende Faktoren?*, Paderborn 1999, 47-69; PALOMBO, V., „Il principio di legalità nell’ordinamento canonico: osservazioni preliminari”, in *Il diritto ecclesiastico* 111 (2000) 306-315; DE PAOLIS, V., „Tipologia e gerarchia delle norme canoniche”, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (a cura di), *Fondazione del diritto. Tipologia ed interpretazione della norma canonica*, XXVII Incontro di Studio, «Villa Cagnola», 26-30 giugno 2000 Gazzada (VA), (Quaderni della Mendola 9), Milano 2000, 123-151; TAWIL, E., „Le respect de la hiérarchie des normes dans le droit canonique actuel”, in *Revue de droit canonique* 51 (2002) 1, 167-185; TOXÉ, PH., „La hiérarchie des normes canoniques latines ou la rationalité du droit canonique”, in *L’année canonique* 44 (2002) 113-128. A kérdéskör sajátos, ekkleziológiai szemszögű megközelítéséhez pedig lásd pl.

Első látásra az említett kérdésre (tudniillik a helyi törvényhozó normatív illetékességének törvényességi határait) a megoldást maga a kódex kínálja tálcán, azon kánonjával, amely deklarálja, hogy „alacsonyabb törvényhozó nem hozhat érvényesen a magasabb joggal ellenkező törvényt”.⁶ Eszerint az alacsonyabb törvényhozó (s így a részleges jog különböző típusainak) legitim mozgástere addig terjed, amíg az nem kerül *ellentétbe* a magasabb joggal. E kánont, érthető módon, a vonatkozó szakirodalom kivétel nélkül citálja. Idézésével azonban többnyire meg is elégszenek, anélkül, hogy a kérdés *konkrét* analizisébe mélyednének. Pedig ez fontos lenne, hisz amilyen világos a szóban forgó norma az elv szintjén, legalább olyan problematikus a tényleges alkalmazás szintjén. A lényegi kérdés valójában ugyanis éppen abban áll, hogy ténylegesen hol a határ (a „demarkációs vonal”, mondhatnánk) a magasabb joggal még összeférő és az azzal már ellentétesnek minősülő norma között? (vö. „*lex praeter ius superiore*”/„*lex contra ius superiore*”). Az alábbiakban elsősorban éppen e kérdést szeretnénk közelebbről vizsgálni, néhány konkrét példára is támaszkodva.

Gondolamenetünk az alábbi lépésekből áll:

1. Rövid megjegyzések a keleti szinodális szervek hatáskörének (nézetünk szerint hiányos) jogi körülírásához;

2. A sajátjogú törvényhozás kódexbeli utalásokból illetve kodifikációtörténetből bizonyossággal kiolvasható illetékességi szférái;

3. A magasabb joggal „konform” és azzal „konfliktuális” norma közötti határmezsgye vizsgálata illusztrációs példákon keresztül: (a) illusztrációs példák; (b) szempontok a sajátjogú törvényhozó jogkörének (vagy illetékességi hiányának) beazonosításához a számára kifejezetten nem tulajdonított kérdéskörökben;

Végül rövid megjegyzések a helyi törvényhozói autonómia *funkciójához*.

CORECCO, E., „*Ius universale*», „*ius particulare*», in Borgonovo, G. – Cattaneo, A. (a cura di), «*Ius et communio*.» *Scritti di diritto canonico*, Lugano 1997, I, 549-573; BORRAS, A., „Le droit ecclésial à l’intersection du »particulier« et de l’»universel«», in *Revue théologique de Louvain* 32 (2001) 55-87. E munkák azonban a normahierarchiát és az ebből adódó normatív kompetencia konkrét határait a helyi törvényhozók szempontjából eddig többnyire egyáltalán nem elemezték, vagy éppen csak érintették.

⁶ [*Potestas legislativa exercenda est modo iure praescripto...*] a *legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri non potest* (CCEO 985. kán. 2. §).

Tudatában vagyunk annak, hogy a „normakonformitás” meglehetősen összetett problematika. A kérdésnek olyan szerteágazó ekkleziológiai és interpretációs implikációi vannak, amelyek elemzése jóval meghaladja munkánk kereteit. Jelen írásunkban ezért a kérdéskörnek nyilvánvalóan csak egyes elemeivel foglalkozhatunk, csak néhány észrevétel, esetleg olyan szempont felrajzolására törekedhetünk, melyek véleményeink szerint hozzájárulhatnak a kérdés további elmélyítéséhez.

1. A sajátjogú törvényhozók hatásköre a keleti kódex szerint

Első látásra ez a pont tűnhetne feleslegesnek. A törvénykönyvekkel szemben minimális elvárás, hogy a különböző törvényhozó szervek hatáskörét, ha a maguk absztrakt szintjén is, pontosan meghatározzák. Ez esetben viszont elegendő lenne egyszerűen felidézni a vonatkozó kánonokat. A CCEO e kérdésben azonban – mint mindjárt módunk lesz látni – további tisztázásra szorul, meglepő következtetlenségeket mutat. Ebből adódóan e témának, ha röviden is, előljáróban külön teret kell szentelnünk.

A pátriárkai szinódusok illetve tartományi zsinatok hagyományosan *általános* döntéshozatali kompetenciával rendelkeztek.⁷ A püspöki

⁷ Lásd: SIEBEN, H.-J., „Episcopal Conferences in the Light of Particular Councils during the First Millenium”, in *The Jurist* 48 (1988) 34, 36. A XI. századtól a pápai legátusok által vezetett zsinatok nyertek központi szerepet. Ezek olyan összejövetelek voltak, melyek döntéseinek kötelező ereje a pápai követ aláírásából fakadt. Ebből adódóan – amint azt *António García*, megjegyzi – az általuk alkotott normák lényegében „felülről jövő” jogszabályok voltak (*lex data*). Ezután is léteztek azonban nem legátusi vezetésű zsinatok is, s ezek hatáskörével kapcsolatban kétségtelen a generális jelleg: „their competency extended... to anything that was necessary to accomplish their [tudniillik a tagságot alkotó püspökök] pastoral ministry in all its fullness”; GARCÍA Y GARCÍA, A., „Episcopal Conferences in the Light of Particular Councils during the First Millenium”, in *The Jurist* 48 (1988) 63-64. Az általános törvényhozói kompetencia különböző korokra vonatkozó, ismételt megállapításához lásd még pl. BOUIX, D., *Tractatus de concilio provinciali*, Parisiis-Lugduni 1862, 518 ss.; WERNZ, F. X., *Ius decretalium*, I, Prati 1913, 270-272; MÖRSDORF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC*, Paderborn ¹¹1964 I, 388; CARDIA, C., *Il governo della Chiesa*, Bologna 1984, 258; ECHEVERRIA, L. (dir.), *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada* (BAC 442), Madrid ¹⁰1991, 245. A keleti szinódusok különböző típusainak leírásához pedig lásd: BECK, H., *Kirche und theologische Litteratur im Byzantinischen Reich*, München 1959, 38-60; DVORNIK, F., „Origins of Episcopal Synods”, in *The Once and Future Church: A Communion of Freedom*, Coriden, J. (ed.), New York 1971, 25-56; DURĀ, N., „Le régime de la synodalité dans les huit premiers siècles. Les types de synodes”, in *La synodalité. La*

konferenciák esetében azonban a normatív hatáskör, mint ismeretes, taxativizált. Az „intermediális” szinodális szervek előbbi, tradicionális formáival szembeni ezen esszenciális differencia fenntartása a latin kodifikátorok számára elengedhetetlennek tűnt. A *generális* normatív jogkört egyrészt illetve a folyamatos működést garantáló *állandó* felépítést másrészt ugyanis olyan kombinációnak ítélték, amely könnyen a megyéspüspökök isteni jogon fennálló hatalma illegitim korlátozásához vezethet. A két tulajdonsággal egyszerre felruházott konferencia ugyanis – mint érveltek – rendszeresen sőt tartósan hatásköröket vonhatna el az egyes püspököktől.⁸

A megyéspüspöki hatalom integritásának biztosítása (amennyiben az az isteni jog követelménye) nyilvánvalóan a keleti kódexnek is feladata.⁹ A keleti döntéshozatali szinódusok esetében e kérdést az tette különösen is aktuálissá, hogy ezek a '90-es kódexben már szintén *állandó* szervként jelennek meg, azaz lényegi fizionómiájuk a konferenciákéval identikus.¹⁰

Mármost, ha (1) a törvényhozói természet valamint az állandó jelleg inkompatibilis (mint a fenti tézis azt sugallni tűnt), miközben (2) a keleti szinódusok – lényegi szerkezeti átalakulást megélve – állandó

participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII^e Congrès international de droit canonique, Paris 21-28 septembre 1990, in L'année canonique, hors de série (1992), vol. I, 267-283; HAJJAR, J., Le synode permanent (Συνδος ἐνδημουσα) dans l'Église byzantine des origines au XI^e siècle, (Orientalia Christiana Analecta 164), Roma 1962; Potz, R., Patriarch und Synode in Konstantinopel, Wien 1971; ZHISHMAN, J., Die Synoden und die episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche, Wien 1867; LANE, E., „Sinodo della Chiesa ortodossa”, in Federici, T. (a cura di), Dizionario del Concilio Vaticano II, Roma 1969, 1838-1850.

⁸ A szóban forgó összeférhetlenség kifejezetten megfogalmazó szerzői véleményhez lásd pl. FELICIANI, G., „Il potere normativo delle conferenze episcopali nella comunione ecclesiale”, in *Comunione e disciplina ecclesiale*, (Studi giuridici 26), Città del Vaticano 1991, 91-99; vö. *Communicationes* 14 (1982) 199.

⁹ A püspöki hatalom integritását deklaráló zsinati helyek (LG 27/CD 8a) megjelentek a kodifikáció alapelveinél is, illetve a kodifikátorok azokra a munkálatok során is ismételten hivatkoztak; vö. *Nuntia* 3 (1976) 6, n. 3., *Nuntia* 9 (1979) 5-6; *Nuntia* 19 (1984) 15; *Nuntia* 26 (1988) 107-108. (E ponton ugyanakkor nem érdektelen megjegyezni, hogy a LG 27 elsősorban a pápai hatalom viszonylatában történő konszolidáció érdekében hangsúlyozta a püspökök krisztus-helyettesi mivoltát; vö. PHILIPS, G., *La Chiesa e il suo mistero, storia testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1989, 306-307.)

¹⁰ CCEO 113. és 171. kk. / CIC 447, 451. kk. A konferenciák kodifikációjából egyértelműen kiderül, hogy az állandó jelleg éppen e kisegítő apparátus jelenlétéből fakad; vö. *Communicationes* 12 (1980) 263. (Ezen állandó szervek köre és illetékessége természetesen a helyi igények szerint változhat. Ezt a státútumok pontosíthatják, mint egyébként a konferenciák esetében is.)

jellegűek lettek, joggal felmerülhetett fel a kérdés, hogy vajon nem lett-e ez utóbbiak hatásköre is szükségszerűen tételes esetekre limitálva?

Mint az többszörösen is hangsúlyt kapott, a püspöki hatalom integritása mellet – a már említett kapitális zsinati helyek erejében – ma teológiai súlyú *vélelem* szól (LG 27, CD 8). Ez ma egyenesen megköveteli, hogy e hatalom esetleges korlátozása biztos és világos törvényi helyekre támaszkodjék. A bizonyítás az említett vélelem értelmében így ma arra hárul, aki a püspöki hatalom felsőbb korlátozásának jogát állítja.¹¹ A szóban forgó szinódusok jellegét, tudniillik, hogy ténylegesen generális vagy taxatív hatáskörűek-e, természetesen ez esetben is jogi alakzatuk törvényhozó részéről adandó, kódexbeli jogi körülírásának („determinatio iuridica”) kell meghatároznia.¹² A mondottakból adódóan elengedhetetlen, hogy az ma a keleti szinódusok esetében is világos és egyértelmű legyen. A CCEO vonatkozó szövegei azonban, úgy tűnik, e ponton komoly hiányosságokkal küzdenek:

1. *A püspöki szinódusok* hatáskörének tartalmi kiterjedéséről a kódex ma egyszerűen nem szól.¹³ Az egzakt jogi körülírás fentebb jelzett, ma sürgető követelménye tükrében e hiányosság aligha érthető.¹⁴

2. *A hierarchák tanácsa* normatív illetékességéről viszont két kánon is szól, sajnos azonban egymásnak ellentmondóan.¹⁵ Bár a 167.

¹¹ ERDŐ, P., „Christus Dominus. Határozat a püspökök pásztori szolgálatáról az egyházban (1965)”, in Kránitz, M. (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962 – 2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása*, Budapest 2002, 173-174.

¹² A kormányzati hatalom *genezise* vonatkozásában nincs lényegi különbség a püspöki hatalom individuális és kollegiális dimenziójának eredői (komponensei) között, így az utóbbi esetre (tudniillik a szinodális kormányzati hatalom keletkezésére) is mérvadónak tekinthető a NEP 2.

¹³ A CCEO 110. kánonja – amit a kompetencia kérdésében olykor (pontatlanul) idéznek – valójában csak annyit mond, hogy az egész egyház számára a szinódus kizárólagos (belső) törvényhozó. E kánon tehát csak a törvényhozói kompetencia *alanyát* pontosítja. (A korábbi normatíva azt látszott sugallni, hogy e hatalmi ág is inkább a pátriárkát, mintsem a püspöki szinódust illeti; vö. CS 243. kán. 1. § b). A CCEO 110. kán.-ból semmi nem állapítható meg azonban a szerv hatáskörének *tartalmi kiterjedésére* vonatkozóan, tudniillik, hogy a szinódus a fentebb említett vélelemmel szemben milyen *mértékben* (azaz általánosan vagy csak taxatív esetekben) érvényesítheti felsőbb törvényhozói hatalmát.

¹⁴ E hiányosság azért is különös, mert a kodifikátoroknak új normát sem kellett volna szerkeszteniük, hanem elég lett volna átvenni az erre vonatkozó korábbi jogszabályt: CS 349. kán. Ennek elhagyását a PCCICOR közlönye, a *Nuntia* sehol nem indokolta. Az imént említett kánon elhagyására nehéz megfelelő magyarázatot találni.

¹⁵ Vö. CCEO 167. illetve 169. kk.

kán. inkább a taxatív jogkör mellett szól (bár hiányzik belőle az azt egyértelművé tevő *csak* kötőszó¹⁶), e normából csak akkor következethetünk a szerv törvényhozói jogkörének tételesítésére, ha azt hermetikusan szeparáljuk mind a kontextusától, mind a kodifikáció mögött álló lényegi irányelvektől.¹⁷

3. A sajátjogú egyházak alacsonyabb hierarchikus szerveződési formáiról szóló lakonikus norma új, a jelen kérdés vonatkozásában nem ad eligazítást. A szubszidiaritás kétirányú elvét szem előtt tartva mindenesetre itt sincs okunk azt vélni, hogy a felsőbb törvényhozó hatalom, amelyet ez esetben maga az egyházfő gyakorol, ne lenne generális kiterjedésű.¹⁸

A jelen pontot összegezve tehát elmondható, hogy a sajátjogú törvényhozó szervek tartalmi szempontból továbbra is *általános normatív* jogkörrel rendelkeznek.¹⁹ Ez azt követően is bizonyos, hogy mára – mintegy a konferenciáknál lezajlott fizionómiai fejlődést követve – már a keleti döntéshozatali színódusok is állandó szervekké alakultak.²⁰

¹⁶ A taxatív jogkört egyértelműbben állítja a latin törvénykönyv konferenciák hatáskörére vonatkozó analóg kánonja: *Episcoporum conferentia decreta generalia ferre tantummodo potest in causis...* CIC 445. kán. 1. § (kiemelés általunk).

¹⁷ A generális törvényhozói hatáskör mellett érvekhez lásd: SZABÓ, P., „La questione della competenza legislativa del Consiglio dei gerarchi (*Consilium Hierarcharum*). Annotazioni all’interpretazione dei cc. CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1”, in *Apollinaris* 69 (1996) 485-515.

¹⁸ A megfelelő színodális procedura és kontroll hiányában ez esetben ugyanakkor a jogszabályok érvényes kiadásához minden esetben a Szentszék egyetértése szükséges (CCEO 176. kán.).

¹⁹ Ezt egyébiránt a püspöki színódusok esetében a szerzői vélemények is alátámasztják; pl. FÜRST, C. G., „Die Synoden im neuen orientalischen Kirchenrecht”, in Puza, R. – Kustermann, A. (Hrsg. von), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche*, (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Band 44), Freiburg 1996, 76-77. A hierarchák tanácsát ellenben – nézetünk szerint pontatlanul – jelentős kanonisták a konferenciákhoz hasonlóan taxatív törvényhozói hatáskörének tekintik; így pl. AYMANS, W., „Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 370.

²⁰ Egy másik tanulmányunkban kimutattuk, hogy a törvényhozói természet és a stabil felépítés összeegyeztethetősége vonatkozásában a latin és a keleti kodifikáció között mutatkozó szembetűnő eltérés nem feloldhatatlan önellentmondás. Ennek alapján még az sem szükségszerű (mint korábban véltük), hogy a latin kodifikáció vonatkozó álláspontját egy tisztán hasznossági (azaz nem teológiai) alapú megállapításnak értelmezzük. Úgy tűnik a két jogrend közötti jelen eltérés elsősorban a latin konferenciák és keleti színódusok között mutatkozó, markáns létszámbeli differenciák következményeivel magyarázható. A keleti színódusoknál ugyanis a meglehetősen alacsony

2. A sajtójogi törvényhozás hatáskörének elemzése

1/ A sajtójogi részleges jog keleti kódex, illetve annak kodifikációtörténete által jelzett mozgástere

1) A sajtójogi törvényhozók legszembetűnőbb kompetenciái azok, amelyeket maga a törvénykönyv kifejezetten utal hatáskörükbe. Ezek köre sajtójogi egyházatípusonként is mutat eltéréseket, továbbá a jelzett jogalkotás lehet *kötelező* vagy *fakultatív* jellegű.²¹ Az előbbi típusú normák kiadása sürgető, hiszen hiányuk egyértelműen joghézag.²² Az utóbbiaknál a joghézag nem egyértelmű, következésképpen e kérdések szabályozása csak akkor indokolt, ha egy adott helyen az ilyen magasabb normatíva hiánya mégis anomáliákhoz vezet.²³

taglétszám miatt jóval kevésbé jelentkezik a népes latin konferenciák esetében nem ritka bürokratizálódás. Valójában ez a jelenség, mint az állandó felépítés *lehetséges* következménye, s nem önmagában az állandó felépítés az a tényező, ami a konferenciák számára továbbra is a döntéshozatali jogkör taxatív jellegének fenntartását indokolja. A latin konferenciák esetében a törvénytelen hatalom-koncentráció veszélye ugyanis elsősorban abból fakad, hogy az olykor rendkívül magas taglétszámok és az abból fakadó *alacsony mobilitás* miatt, a hatékonyság érdekében rendszeresen és kiterjedt mértékben az állandó kiegészítő szervekre kényszerülnek bízni olyan feladatokat is, melyek a dolog természeténél fogva a plenáris ülés hatáskörébe tartoznának. A keleti szinódusok alacsony taglétszáma ellenben nem teszi sem szükségessé, sem lehetővé, hogy a plenáris ülés hatásköreit rendszeresen és kiterjedten legyenek kénytelenek az állandó kiegészítő szervekre bízni. A kérdés részletesebb kifejtéséhez lásd: SZABÓ, P., „Kormányzati illetékességi kör és szervezeti felépítés. A püspöki hatalom integritásának kérdése az állandó jellegű döntéshozatali szinodális szervek rendszerében”, in *Studia Wesprimiensia* 4 (2002) 153-162.

²¹ Ez esetekhez lásd: ŽUŽEK, I., *Index analyticus CCEO*, (Kanonika 2), Romae 1992, 171 köv. A fakultatív esetekben, tudniillik amikor a kódexbeli főszabálytól való eltérés lehetőségét helyezi kilátásba a közös jog, a részleges jog választása többnyire nincs predeterminálva. Számos olyan eset is van azonban, amikor az utóbbi mozgástere csak a kódex által megjelölt konkrét alternatíva között történő választásra terjed ki (pl. CCEO 72. kán. 1. §).

²² Vö. pl. const. ap. *Sacri canones*, in *Enchiridion Vaticanum* 12, 414, n. 518.

²³ Egyes szerzők a részleges jogalkotás hiányosságának tekintik azt is, ha a sajtójogi törvényhozó számára kilátásba helyezett *fakultatív* kérdésben nem született jogszabály. Olykor, tudniillik amikor az adott kérdésben adott helyen tényleges *joghézag* mutatkozik, ez valóban lehet hiányosság. Egyéb esetekben viszont a felsőbb szabályozás kiadásától való tartózkodás éppenséggel a sajtójogi törvényhozó szubszidiaritás iránt megnyilvánuló érzékének a jele. Ha ugyanis egy fakultatív kérdésben az adott helyen nem mutatkozik valódi joghézag, akkor a helyes magatartás éppenséggel a (magasabb) norma kiadásától való tartózkodás.

2) Indokolt esetben sajátjogú részleges norma adható minden olyan kérdésben is, amelyről a jelen törvénykönyv nem/sem szól,²⁴ avagy legalábbis nem ad róluk *érdemi* szabályozást.²⁵

3) A sajátjogú részleges jog indokolt esetben általában *felülír-hatja* az alacsonyabb részleges jog korábbi rendelkezéseit. Ez esetben a felülírás a korábbi alacsonyabb normával *ellentétes* jogszabály törvényes kiadását is jelentheti.²⁶

4) A felsőbb törvényhozó részleges normát nemcsak a sajátjogú egyház egészére, hanem annak egyetlen egyházmegyéjére vagy más megfelelő szerveződési egységére is kiadhat. Első látásra e lehetőség különösnek tűnhet, de a szubszidiaritás elvére gondolva az nemcsak lehetséges hanem szükségszerű is. A felsőbb hatóságnak ugyanis a tema-

²⁴ A sajátjogú részleges jog mozgástere így jelentősen bővült azáltal is, hogy az új törvénykönyvből számos olyan kérdést hagytak el, melyet a korábbi keleti jog még codex szinten szabályozott. (Vö. „Con il silenzio del Codice, vi si può provvedere nel diritto particolare delle Chiese *sui iuris*, o anche eparchiale...”, in *Nuntia* 28 (198) 120; hasonló értelmű megnyilatkozásokhoz: *Nuntia* 20 (1985) 25. Generális törvényhozói jellegű szervekről lévén szó, emellett értelemszerűen potenciális hatáskörükbe tartoznak az olyan kérdések is, melyekről korábban sem szólt felsőbb norma.

²⁵ Fontos kiemelni, hogy minden olyan eset is ide sorolandó tehát, ahol a törvényhozó legfeljebb csak általános vonalak felvázolására szorítkozott; vö. BROGI, „Particular Law” (nt. 4), 93-94.

²⁶ NEDUNGATT, *The Spirit* (nt. 4), 212; (vö. „amennyiben a szubszidiaritás elve és a törvényes autonómiaigények messzebbmenő megszorításokat nem kényszerítenek ki, a törvényes- és szokásjog alá rendelt közösségek semmilyen határt nem szabnak a magasabb rangú joghatósággal rendelkező törvényalkotói tevékenységnek”; Helmut Socha magyarázata a CIC 135. kán. 2. §-ához, in *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Lüdicke, K. [hrsg. von], Essen 1985-, 135). A magasabb jog alacsonyabb jogra gyakorolt derogációs hatását leíró CCEO 1502. kán. 2. §-ának megfogalmazása nem egészen egyértelmű. A szövegből ugyanis nem világos, hogy a jelzett külön említés ahhoz is szükséges-e, hogy egy későbbi magasabb hierarchikus rangú *részleges* törvény egy vele ellentétes alacsonyabb részleg normát hatályon kívül helyezzen. E kérdésben a korábbi szerzők sem mutattak egységes álláspontot. Úgy tűnik, a felsőbb részleges norma külön említés *nélkül* is hatályon kívül helyezi a vele ellentétes korábbi alacsonyabb részleges jogot. Ez esetben ugyanis – az egyetemes törvényhozó helyzetével szemben – nincs okunk azt vélelmezni, hogy a felsőbb törvényhozó ne ismerné pontosan az alacsonyabb részleges jogot, amit tudniillik az új felsőbb jogszabállyal éppen felülír; vö. VAN HOVE, A., *De legibus ecclesiasticis*, (Commentarium Lovaniense in CIC I,2), Mechliniae-Romae 1930, 356. (Ellentétes, a felsőbb részleges jog esetén is derogációs klauzula szükségességét tételező szerzői állásponthoz lásd pl. J. Otaduy magyarázatát a CIC 20. kán.-hoz, in Marzoa, A. – Miras, J. – Rodríguez-Ocaña, R. [dir.], *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, Pamplona 1996, vol. I, 405.)

tikán túl a kötelezettek köre szempontjából is azon *minimális* keretek között kell gyakorolnia hatalmát, ahol az elengedhetetlenül szükséges.²⁷

5) Számos olyan esettel is találkozunk, amikor a törvénykönyv egy kérdését minden specifikáció nélkül utal „*ius particulare*” hatáskörébe.

Noha a keleti kodifikáció minden egyes kánonra vonatkozóan igyekezett az illetékes törvényhozó kilétét pontosan jelezni, e tényből aligha következtethetünk arra, hogy a CCEO a szimpla „*ius particulare*” utalások esetében a kérdést megyéspüspök vagy egyéb a sajátjogúnál alacsonyabb szintű részleges jogalkotó *kizárólagos* hatáskörébe utalta („abszolút garantizmus”).²⁸ A sajátjogú és az egyházmegyei szintű részleges törvényhozói szintek kompetenciái tehát nincsenek hermetikusan elszeparálva egymástól. (Értsd: e szeparáció azt jelentené, hogy *mindig*

²⁷ A korábbi jog a pátriárkai szinódus kapesán ezen eshetőséget még kifejezetten jelezte (CS 243. kán. 1. §). Nincs ok, ami miatt e lehetőséget az utóbbi kodifikációnak meg kellett volna vonni; vö. NEDUNGATT, *The Spirit* (nt. 4), 205. Mondani sem szükséges, egy ilyen felsőbb norma kiadásához is *arányos ok* és a törvényszabta *eljárási formák* betartása szükségesletik, ám a szinódus *hatásköre* az ilyen szűkebb területre/körre kiadandó normák esetére is adott. (A törvényhozói hatáskör ilyen célzott/lokalizált gyakorlását a szubszidiaritás elvének rugalmas alkalmazása is megköveteli. Alapvető fontosságú ugyanis hogy a felsőbb szint szupletív funkciója valóban csak ott érvényesüljön, ahol az alacsonyabb szint nem képes az adott probléma megfelelő kezelésére.)

²⁸ Egyes szerzői megjegyzések könnyen ilyen olvasatot engedhetnének. Így például a kodifikáció volt titkárának egy megfogalmazása szerint „minden lehetségest elkövetek azért, hogy a részleges jogra utaló *miden egyes* kánonból teljes bizonyossággal kitűnjék, *kinek* a hatásköre az adott részleges norma kiadása” („si fece tutto il possibile perché in *ogni singolo* canone che rimandava allo «*ius particulare*» risultasse con ogni evidenza da chi [tale diritto] possa essere stabilito”), in ŽUŽEK, „Qualche” (nt. 4), 43 (kiemelés általunk). E törekvés eredményeként a keleti kódexben egyes részleges jogra történő utalások valóban *kizárólagos* törvényhozói hatásköröket jeleznek. A törvénykönyv a „*ius particulare a Romano Pontifice statutum/a Sede Apostolica statutum/Ecclesiae patriarchalis*” kifejezések következetes használata révén terminológiaiilag is világosan jelzi, ha egy részleges norma kiadására *kizárólag* a pápa, a Szentszék, avagy csak a magasabb hierarchikus rangú sajátjogú egyházak törvényhozói illetékesek (vö. pl. CCEO 29. kán. 1. §). A *sajátjogú és egyházmegyei* törvényalkotási jogkör ilyen, terminológiai alapon történő elkülönítése nézetünk szerint azonban csak bizonyos határok között, tudniillik a *prioritás* értelmében indokolt. Ha ez szeparációba hajlana át (azaz a felsőbb hatóság illetve a megyéspüspök kölcsönös és teljes inkompetenciáját eredményezné), azzal a jogrend – egyébiránt a szubszidiaritás elvének lényegi dimenzióit mellőzve! – súlyos és esetleg tartósan fennmaradó joghézagok lehetőségének ballasztjával terhelné saját magát, feleslegesen. (Lásd ugyanakkor a jelen munka 32. jegyzetének e kérdés egyik aspektusának vonatkozásában bizonyos perplexitásra alapot adó állítását.)

és *kizárólagosan* a megyéspüspök illetve a sajátjogú törvényhozó lenne illetékes, attól függően, hogy a Codex egy adott kérdésnél a „*ius particulare*” avagy a „*ius particulare Ecclesiae sui iuris*” kifejezést alkalmazza-e.) E „szeparációs” hipotézist – legalábbis a felsőbb törvényhozónak a szimpla „*ius particulare*” esetekre vonatkozó, értelemszerűen szubszidiárius illetékessége vonatkozásában – a „*Coetus de coordinatione*” egy kétséget nem hagyó megállapítása is kizárja. Eszerint „a »jog« kifejezés specifikációira vonatkozó általános elvként az a döntés született, hogy azt mindenütt, ahol lehetséges, specifikáció *nélkül* kell hagyni, hogy a fizikai és jogi személyek hatalma minél kevésbé legyen megszorítva, amint egyébként azt a szubszidiaritás elve is megköveteli. Ennélfogva a specifikáció nélkül álló »jog« kifejezés nemcsak a »közös jogot« foglalja magában hanem *minden* törvényes jogi előírást”,²⁹ azaz az egyetlen részegyházra kiadott sajátjogú normákat is, tehetjük hozzá. A sajátjogú kompetencia így a kódexben a „szimpla” részleges jog³⁰ kifejezéssel jelölt kérdésekre is kiterjed, objektíve indokolt esetekben ilyen kérdésekről is kiadható *sui iuris* jogszabály.³¹

²⁹ Nuntia 27 (1988) 31.

³⁰ Értsd: „*ius particulare*” további specifikáció nélkül (szemben pl. a „*ius particulare Ecclesiae sui iuris*”/„*patriarchalis*” stb. kifejezésekkel).

³¹ A szupraepiszkopális törvényhozó szervek illetékességének lehetősége az elsődlegesen az egyházmegyei szintű hatóságok hatáskörébe tartozó esetekben egyébiránt a „szubszidiaritás” kifejezés pontos jelentéséből is kiviláglik. A szubszidiaritás fogalmát ugyanis nem szabad reduktív módon értelmezni, mintha tudniillik az nem lenne más mint egyszerűen „a felsőbb hatóság be nem avatkozása az alsóbb szint illetékességi szférájába”; azaz nem lenne más mint „egy szimpla *laisser-faire*”. Ellenkezőleg e fogalom autentikus jelentése szerint a felsőbb hatóság *aktív* szerepvállalását is magában foglalja, amely révén az tudniillik kiegészíti az alacsonyabb szint hiányosságait. A felsőbb hatóság ezen aktivitása pedig – a „nem-hatalmi” jellegű megnyilvánulásokon (pl. buzdításokon) túl – a közös érdekét szolgáló valódi felsőbb kormányzati aktusok formáját is öltethi. A szubszidiaritás elve így „az egység pozitív támogatásának dimenzióját” is felöleli; vö. VIANA, A., „El principio de subsidiariedad en el gobierno del la Iglesia”, in *Ius canonicum* 75 (1998) 147-172, különösen: 155, 161-162. A szubszidiaritás elvének éppen e pozitív mozzanata képezi a felsőbb hatóság törvényhozói hatásköre *legitim* aktivizálhatóságának alapját. (Huzamosabb ideje vitatott ugyanakkor, hogy a „szubszidiaritás” eredetileg társadalmi közegek összefüggésében megfogalmazódó elve mennyiben alkalmazható az egyház alapvetően teológiai jellegű valóságára. Nézetünk szerint meggyőzőnek tűnnek azok a fejtegetések, melyek az egyház viszonyainak jelölésére e fogalom helyett inkább a „jogos autonómia”, illetve a „kommunió” fogalmait részesítik előnyben. Ez utóbbi problematikához lásd: GHIRLANDA, GF., „Diritto universale e diritto particolare: un rapporto di complementarità”, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 19 [2001] 15; továbbá: KOMONCHAK, J., „Subsidiarity in the Church. The State of the Question”, in *The*

Noha nem tartozik szorosan vett témánkhoz (tudniillik a *sajátjogú* normatív kompetencia kiterjedésének kérdéséhez), egy megjegyzés erejéig feltétlen érdemes a fordított szituációnak, tudniillik a megyéspüspöki hatalom *reintegrálódása* lehetőségének is figyelmet szentelni. Úgy véljük a részegyházak megfelelő kormányzata és a püspöki hatalom azzal összefüggő integritása ennek lehetőségét egyenesen megköveteli. Nézetünk szerint így a felsőbb hatóság bármely okból fakadó inerciája esetén egy megyéspüspök saját részegyháza vonatkozásában azon kérdésekről is rendelkezhet (értelemszerűen „ad tempus”), amelyeket a kódex maga a *sajátjogú* részleges jog hatáskörébe utal. Noha e kérdésben bizonyos óvatosságra int a kodifikációtörténet egy megnyilatkozása,³² úgy véljük a reintegrálódás lehetősége mégis szükségszerű, nemcsak teológiai megfontolások hanem az egyszerű racionalitás alapján is. Teljességgel ésszerűtlen volna ugyanis azt feltételezni, hogy az érintett egyházmegyéknek akár huzamosabb ideig is a nyilvánvaló joghézag állapotában kellene élniük, pusztán csak azért, mert a felsőbb hatóság valamely oknál fogva nem képes teljesíteni a reá eső törvényalkotói penzumot. (A püspöki hatalom automatikus reintegrálódásának lehetőség alól csak azon esetek képeznek kivételt, ahol az alacsonyabb hatóság illetékességét a dolog *természete* avagy a törvény *különleges* megfogalmazása zárja ki.³³)

Összességében tehát megállapítható, hogy a „*ius particulare*” illetve a „*ius particulare Ecclesiae sui iuris*” által referált kódexbeli esetek az említett (dolog természetéből fakadó vagy esetleg különleges, explicit rezervációt megfogalmazó) kivételeket leszámítva kölcsönösen nyitottak. A részleges jog különböző kategóriáira utaló kifejezésformák természetesen jeleznek egy bizonyos gyakorlati jellegű prioritási rendet. Ez azonban nézetünk szerint nem eredményezi sem azt, hogy az alsóbb törvényhozó minden olyan kérdésben eleve és mindig inkompetens lenne, amit a

Jurist 48 (1988) 298-349; CORECCO, E., „Dalla sussidiarietà alla comunione”, in *«Ius et communio»* [nt. 5], I, 531-548.)

³² E megnyilatkozás szerint a „*ius particulare (proprie) Ecclesiae sui iuris*” kifejezéssel jelölt esetek [eleve??] kizárnák az egyházmegyei illetve minden más alacsonyabb alacsonyabb jog lehetőségét; vö. *Nuntia* 27 [1988] 32.

³³ Így pl. a pátriárka választó szinódus elnökére vonatkozóan kilátásba helyezett részleges jog (CCEO 70. kán.) csak sajátjogú vagy annál magasabb szintű norma lehet. Ez esetben ennek külön jelzésétől a kodifikáció éppen azért tartózkodott, mert az a dolog természetéből adódóan egyértelmű; vö. *Nuntia* 27 (1988) 31. Egyes esetekben a törvénykönyv *kizárólagos* fogalmazásmódja is jelzi, az alacsonyabb hatóságok abszolút inkompetenciáját (pl. CCEO 792. kán.).

törvénykönyv szóhasználata a sajátjogú törvényhozó hatáskörként jelez; de azt sem, hogy a felsőbb törvényhozó sosem adhatna ki normát olyan kérdésekben, melyek valójában (elsődlegesen) a megyéspüspökök hatáskörébe tartoznak. Szükség esetén a magasabb jog korrigálhatja az alacsonyabb egység esetleges devianciáit, hiányosságait, ugyanakkor az alacsonyabb hatóság is kiadhat a magasabb hatáskörébe tartozó kérdésben (ideiglenes), jogszabályt, ha annak felsőbb szinten történő elmulasztása saját szintjén valódi joghézagot eredményez. A jelen tanulmány sajátos tárgyával kapcsolatban az első megállapítás releváns. Eszerint a sajátjogú törvényhozó tartalmi hatásköre *virtuálisan* az alacsonyabb törvényhozók illetékességi körének egészét is lefedi.³⁴

2/ A részleges jogalkotás törvényességi határai

Ezzel eljutottunk jelen munkánk központi kérdéséhez. A részleges jogalkotói kompetenciára vonatkozó eddigi megállapítások – ha olykor bizonyos reflexiót és magyarázó megjegyzéseket igényelnek is, mint láthattuk – végső soron kiolvashatóak a törvénykönyvből vagy a kodifikációtörténet publikált dokumentumaiból. A sajátjogú normatív kompetenciának azonban, úgy tűnik, további körei is lehetségesek. Sőt éppen e szegmensek azok, melyek valóban nyitott és a gyakorlat szempontjából is releváns kérdések, következésképpen tudományos reflexióra érdemesek. A „*lex praeter ius superiore*” és a „*lex contra ius superiore*” határterületeinek vizsgálatáról van szó, mint arra bevezetőnkben már utaltunk. Egyes korábbi tanulmányainkhoz hasonlóan jelenleg is „határmezsgyéket” vizsgálunk. Kétségtelen e célkitűzés olykor delikát, a szakirodalom fő csapásvonalaihoz képest esetleg szokatlan kérdések felvetését is implikálhatja. Úgy véljük azonban, hogy metodológiai szempontból e megközelítés szinte kötelező. Egy-egy jogintézmény igazi arculata

³⁴ Láttuk, hogy a második, a megyéspüspöki törvényhozói jogkör reintegrálódásával kapcsolatos tézis mellett is meggyőző teológiai és logikai érvek sorakoztathatóak fel, annak ellenére is, hogy az kétségtelen feszültséget mutat a kodifikáció egyik imént idézett állásfoglalásával (vö. 32. jegyzet). A sajátjogú jogalkotó inerciájából fakadó hiányt pótló, ilyen esetleges jogszabályok természetesen csak egyházmegyei szintű és kiterjedésű törvények lennének. Ezeket a később mégis kiadásra kerülő sajátjogú részleges jog – mint fentebb mondtuk – egyszerűen felülírhatná (vö. 26. jegyzet). A püspöki hatalom hasonló reintegrálódásának a püspöki konferenciák inaktivitása kapcsán adott kitűnő elemzéséhez lásd: „Ungheria. Norme applicative del CIC emanate dalla Conferenza episcopale (con nota di P. Erdő)”, in *Ius Ecclesiae* 6 (1994) 853-854.

ugyanis éppen önmaga határainak minél precízebb beazonosítása révén rajzolható meg.

1) Példák a probléma bemutatásához

Elöljáróban lássunk néhány példát:

[1] Egy megyéspüspök megfelelő mérlegelés nélkül, huzamosabb idő óta rendszeresen jelentős számú ortodox klerikust vesz át rész-egyházába.³⁵ Kisebb sajátjogú egyház esetén előfordulhat, hogy ezek egyre növekvő száma akár a hit szempontja akár anyagi aspektusból súlyos gondokat vetít előre az adott sajátjogú egyház egésze számára. A kódexbeli norma eredeti szándékaitól nyilvánvalóan eltérő eredményeket hozó, ezen káros gyakorlat kiküszöbölésére felsőbb hatósági intézkedés válhat szükségessé. Kérdés, az érintett egyház szinodális szerve korrigálhatja-e törvényi szinten az említett praxist? Esetleg intézkedhet-e egy ilyen jogszabály például úgy, hogy az érintett püspök esetében átmenetileg a sajátjogú egyházfő *tájékoztatásához, engedélyéhez* (netán érvényességet érintő *egyetértéséhez*) köti a klerikusok szóban forgó átvételét?³⁶

³⁵ Vö. CCEO 898. kán. 2. §.

³⁶ E szituációnál, akárcsak az alábbi példák némelyike esetében is, felmerülhet a kérdés, hogy a *törvényi* szint-e az, amelyen az adott kérdés szabályozandó. A törvény címzettje mindig egy olyan *közösség* mely „törvény befogadására képes”. A jelen eset viszont ehhez a kritériumhoz viszonyítva – legalábbis első látásra – túl egyedi jellegűnek tűnhet. Ennek tükrében felmerülhetne a kérdés, vajon nemde inkább az egyedi közigazgatási intézkedés-e az a forma, mely a jelen és az ehhez hasonló egyedi devianciák korrigálására alkalmazandó? A törvény jellemzőire vonatkozó doktrína áttekintése azonban meggyőzően bizonyítja a példában említett egyedi szituáció törvényi szintű szabályozásának lehetőségét. A „generalitás”, ami törvény lényegi jellemzője, ugyanis nem szűnik meg azért, hogy egy adott norma az alanyok csak egy meghatározott osztályára, csoportjára vonatkozó speciális jogokat/kötelezettségeket állapít meg; illetve attól sem, hogy adott jogviszonyokra partikuláris rendet állapít meg. Egy ilyen norma ugyanis a szóban forgó közösség minden olyan tagjára vonatkozik, aki a jogszabály által kilátásba helyezett szituációba kerül(het). Így léteznek egyes csoportokra vonatkozó avagy szituációhoz kötődő speciális törvények. (Korábban ezeket helytelenül „privilegiumnak” nevezték; vö. „a klerikusok kiváltságai”, „privilegium paulinum”). Léteznek továbbá olyan törvények is, amelyek egyenesen csak egyetlen, meghatározott feladattal vagy jellemzővel felruházott személyre vonatkoznak; GRAZIANI, E., „Legge (diritto canonico)”, in *Enciclopedia del diritto*, vol. 23, Milano [1973], 1104; vö. „dantur leges quae unam personam directe respiciunt, v. gr. pontificem, regem, sed... lex non erit de Gregorio pontifice vel de Eduardo rege, sed de pontifice vel de rege in genere...”; in VERMEERSCH, A., *Theologia moralis*,

[2] Egy sajátjogú egyház (ha az a codexben nincs is feltűnően kidomborítva) az anyagi eszközök szempontjából is *szerves egységet* képez. E tény az optimális kormányzás érdekében a döntéshozóknak maximálisan szem előtt kell tartaniuk. Az egyes eparchiák anyagi forrásainak és kötelezettségeinek aránya eközben radikális eltéréseket mutat. Adott egy három eparchia papnövendékeit képző *egyházmegyei* szeminárium. Kérdés, vajon a saját szemináriummal nem rendelkező egyik püspök minden további nélkül dönthet-e úgy, hogy új szemináriumot létesít?³⁷ Kétségtelen, ezen intézkedés áldásos lehet, különösen egyházmegyéje hivatásai számának növelése szempontjából. Szerény anyagi háttérrel rendelkező egyházmegyék esetén viszont az erők szétforgácsolódása miatt e lépés súlyos helyzetet is eredményezhet. A hallgatók létszámának megosztása a fenntartás ellehetetlenüléséhez vezethet, a megfelelő képzettségű oktatói gárda megosztása pedig mindkét intézménynél a színvonal jelentős csökkenésével járhat. Különösen is ézszerütlennek tűnhet a kezdeményezés akkor, ha közben az adott sajátjogú egyházban olyan alapvető intézmények finanszírozása áll csödközeli állapotban, mint például a nyugdíjas klérus megfelelő ellátásáról gondoskodni hivatottaké. Ilyen kiélezett szituációban vajon hozható-e olyan tartalmú sajátjogú részleges jogszabály, mely az új *egyházmegyei* szemináriumok létesítését is a felsőbb hatóság engedélyéhez, netán egyetértéséhez kötné, sőt esetleg azt le is tiltaná?³⁸ Ez utóbbi hipotézis fokozott

Bruges 1927, I, n. 171 (idézi Graziani). Következésképpen törvényi szintű korrekció akkor is indokolt lehet, ha a probléma konkrétan csak egyes személyek vonatkozásában jelentkezik. (Különösen is igaz ez, ha egy adott magatartásforma nemcsak ismétlődő, hanem a konkrét szituációban annak reális veszélye is fennáll, hogy mások által is követésre talál.) – Más megközelítésből, a törvény elsődleges meghatározó jegye a *közjóra* irányulás (szemben az egyedi közigazgatási intézkedésekkel, melyek jellemzően alanyi jogokat céloznak). Eszerint minden olyan csoport lehet törvény címettje, amely kebelén közjogi jogviszonyok léteznek, azaz olyanok, melyek azon nagyobb közösség közjava szempontjából is relevánsak melynek a törvény címettjei részét képezik; vö. ARIAS GÓMEZ, J., „El precepto canonico como norma juridica o como acto administrativo”, in *Revista Española de Derecho Canónico* 39 (1983) 223; VAN HOVE, A., *De consuetudine*, (Commentarium Lovaniense in CIC I,3), Mechliniae-Romae 1933, n. 81, 78-79.

³⁷ Vö. CCEO 334. kán. 1. §. Ha a szükséges infrastruktúra már rendelkezésre áll, a vállalkozás könnyen realizálható olyan jelentősebb vagyonkezelési aktus nélkül, mely miatt az alapítás felsőbb hatóság egyetértéséhez kötődne. (Ez utóbbihoz lásd: CCEO 1042. kán.).

³⁸ Rendkívüli vagy különleges nehézséget hordozó ügyekben egyes egyházaknál a jog ma is előír bizonyos *konzultációs* kötelezettséget (pl. CCEO 160. kán.). Jóllehet e kánon önmagában nyilvánvalóan nem jelenti az érintett megyéspüspök mozgásterének ér-

óvatosságot igényel, hiszen egy sajátos megyéspüspöki jogkör elvonását jelentené.³⁹ Ugyanakkor a nyilvánvaló célszerűtlenség is figyelmeztető. A „kommúnióban való kormányzás” kötelezettségének alapelve⁴⁰ pedig olyan hivatkozási szempontot ad, mely az egyházban fennálló jogokat és azok gyakorlását alapjaiban érinthetik.⁴¹

[3] Egy püspök valamely oknál fogva mérlegelés nélkül, automatikusan adja egyetértését minden sajátjogú egyháztagságváltás céljából beadott kérelemre,⁴² miközben más eparchiákban – a nagyarányú lemorzsolódás mérséklése reményében – gyakrabban bízzák a kérelmek eldöntését a Keleti Kongregációra. A más sajátjogú egyházba átlépni szándékozó hívek egy idő után a gyorsabb bonyolítás és a biztos eredmény érdekében – kihasználva a pótlakóhely szerzésének egyszerűségéből adódó lehetőséget – a szomszédos eparchiákból is tömegesen a szóban forgó püspök közreműködésével hagyják el eredeti egyházukat. E konkrét esetben kiadható-e sajátjogú szintű (egyházmegyei) norma, a szóban forgó egyházmegye anomál gyakorlatának korrigálására?⁴³ Így

demí korlátozását, mindenesetre utal a „kommúnióban való kormányzás” minden püspököt alapvetően érintő követelményére (vö. 40-41. jegyzet). A teljes közösség fenntartása *valamennyi* krisztushívőre háruló kötelezettség (CCEO 12. kán.), értelemszerűen a püspökre is vonatkozik tehát. A norma kodifikációtörténetéből pedig kiderül, hogy e kötelezettség nemcsak a katolikus egyház közösségéből való távozás tilalmát jelenti, hanem a krisztushívők cselekvésmódjának *egészét* érinti, azaz megköveteli, hogy nagy gonddal teljesítsék mindazon kötelezettségeket, melyeket a jog az egyházzal szemben reájuk ró; vö. ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest [1992], 164-165. (A többi részegyház jogos javának szem előtt tartása egyébiránt a „reciprok immanenciára” alapuló ekkleziológia elemi követelménye, s értelemszerűen e követelmény első-sorban a szomszédos illetve az azonos rítusú részegyházak vonatkozásában nyer konkrét tartalmat.)

³⁹ A klerikus képzés kétségtelen olyan feladat, mely a misszió teljesítését közvetlenül érinti, következésképpen a dolog természeténél fogva tartozik a megyéspüspök hatáskörébe. Ennek megfelelően a nagyszeminárium létesítése elvileg kötelező az egyes egyházmegyékben. Más szemináriumok igénybevételének alternatívája így csak olyan esetekben indokolt, ahol nincs lehetőség saját alakítására; vö. CHIAPPETTA, L., *Il codice di diritto canonico. Commentario giuridico-pastorale*, Napoli [1988], I, nn. 1142-1143, 310-311.

⁴⁰ E követelmény – törvényhozói megnyilatkozásokra alapozó – igencsak karakterisztikus megfogalmazásához lásd pl. FELICIANI, G., „Le conferenze episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II”, in AA.VV. *Scritti in memoria di Pietro Gismondi*, Milano 1987, vol. I, 682; vö. SZABÓ, P., „A sajátjogú metropolitai egyházak kormányzati szervei”, in *Athanasiana* 6 (1997) 85.

⁴¹ Vö. nt. 40. 84. és 88.

⁴² Lásd: CCEO 32. kán. 2. §.

⁴³ Köztudott, az interrituális kérdések szabályozása első-sorban az Apostoli Szentszék

például előírható volna-e, hogy az újonnan lakóhelyet szerző hívek csak meghatározott idejű, igazolt tényleges ott tartózkodás után kérhessék az új megyéspüspöktől a rítusváltást? Elképzelhető, hogy e kezdeti intézkedés nem hoz eredményt. A fokozatosság elvét szem előtt tartva ilyen helyzetben vajon köthetnék-e – értelemszerűen átmenetileg – a felsőbb hatóság tájékoztatásához, engedélyéhez (avagy szükség esetén netán szabadon mérlegelhető egyetértéséhez is) a váltások megengedettséget, érvényességét?⁴⁴

[4] A vegyes rítusú házasságoknál ma mindkét kódex lehetővé teszi, hogy a szülők maguk határozzák meg, keresztelendő gyermekük melyik fél rítusát kövesse. E normával kapcsolatban jogos igényként fogalmazódott meg, hogy a szóban forgó szülői akaratnyilvánítás formalitásai részleges jog keretében nyerjenek pontosítást.⁴⁵ Vajon egy érintett

illeti (OE 4). A vázolt szituációra irányuló esetleges részleges norma azonban ténylegesen nem annyira rítusközi kérdés új *szabályozásról*, mintsem inkább egy *jogalkalmazási* deviancia korrekciójáról szólna. E jogkör viszont hagyományosan a felsőbb törvényhozó(nak is) sajátja (vö. pl. CS 349., CIC 446. és CCEO 169. kk., továbbá az OE 9 mint a pátriárkai szinódus mai jogkörét irányelveként kijelölő zsinati direktíva).

⁴⁴ A rítusváltások bonyolításának egy részét a hatályos jog kétségtelen a megyéspüspök jogkörébe utalja (CCEO 32. kán. 2. §). E kompetencia ugyanakkor aligha tartozik abba a körbe, mely isteni jogon lenne integráns része a püspöki hatalomnak, illetve amelynek gyakorlása elengedhetetlen eszköze volna a reá bízott részegyház megfelelő kormányzatának. (A kérdést persze a püspöki kompetencia közvetlen érintése nélkül, a hívek mozgásterének szabályozása oldaláról is kezelhetnék.) Mindenesetre megjegyzésre érdemes, hogy ugyanaz részleges norma, amely az egyik püspök hatásköre oldaláról bizonyos mértékű korlátozást jelentene, a másik érintett püspök szempontjából éppen jogai integritása védelmeként jelentkezne. E pont is világosan érzékelteti, hogy a részegyházak aligha tekinthetők egymástól szeparált „monaszoknak”, illetve az egyes püspök hatalmának integritása ellenére sem szuverén, a többi részegyház és az egyetemes egyház valóságától függetleníthető szereplője az egyház életének. – Megjegyzendő, ha az ilyen jellegű rezervációk törvényesnek minősülnek, akkor – úgy tűnik – annak sincs akadálya, hogy a szükséges felsőbb hatósági közreműködést a sajátjogú egyházfő illetékességi körébe utalják. Ténylegesen ha egy szinodális szerv a végrehajtását nem magának rezerválná, hanem az érintett egyházfőre ruházná, a püspökök jogkörét ez utóbbi intézkedés nem tovább korlátozná, hanem – a szükséges felsőbb hatósági közreműködés gyorsabb elérhetőségének biztosítása révén – a rezervációból adódó megszorítást éppen minimalizálná. (A keleti törvénykönyv a sajátjogú egyházfők hatásköre vonatkozásában nem tartalmaz olyan egyértelmű taxativizációs hangvételű megszorítást, mint amilyen a latin metropoliták vonatkozásában a CIC 436. kán. 3. §-a).

⁴⁵ CIC 112. kán./CCEO 29. kán.; vö. ERDŐ, P., „A szentségi jog rítusközi (egyházközi) kérdései (keresztség)”, in Orosz, L. (szerk.), *Orientalium dignitas. A XIII. Leó pápa által kiadott «Keletiek méltósága» kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpozium anyaga*, 1994. november 2-4, Nyíregyháza 1995, 140.

egyház előírhatná-e (sajátjogú) részleges törvényben, hogy a kötelékébe tartozó, vegyes rítusú házasságban élő férfiak csak kifejezett és írásba foglalt nyilatkozat formájában járulhatnak hozzá, hogy a keresztség révén gyermekük a feleségük sajátjogú egyházába sorolódjék?⁴⁶

Eddig a példák. Az itt felvetett kérdések megválaszolása olykor a részletek alaposabb elemzést és további elvi megfontolásokat igényel. Jelenleg csak néhány olyan megjegyzésre szorítkozunk, melyek segíthetik a további reflexiót.

2) A felsőbb törvényhozó illetékességének összetevői

Hogy a felettes kormányzati hatóság adott kérdésben alkothat-e érvényes jogszabályt, azt egy *konkrét* esetben alapvetően két lépésben kell vizsgálni. (1) van-e törvényes *indok* a norma meghozatalára, s ha ez igazolódott, akkor (2) van-e rá az adott kormányzati szervnek *hatásköre*?

(1) Egy felsőbb norma kiadása akkor indokolt, ha az adott kérdésben valódi *joghézag* mutatkozik. E tény megállapítása olykor maga is képezheti diszkusszió tárgyát. Mindenesetre megjegyzendő, hogy joghézag nem csak olyan kérdésben fordulhat elő, amiről a jog teljességgel hallgat, hanem – mint a fenti példákból kitűnik – olyan jogok gyakorlása kapcsán is, amelyeket a törvénykönyv kifejezetten tulajdonít egy hatóságnak. (Egy felsőbb norma kiadása akkor tekinthető igazoltnak, ha az az egyház rendeltetésszerű működése szempontjából elkerülhetetlen vagy legalábbis igen hasznos.)

A megyéspüspöki hatalom gyakorlása is magasabbrendű szempontoknak van alárendelve, amilyenek a kommunióban való kormányzás követelménye, az egyház küldetése megvalósításának előmozdítása, s végső soron a *salus animarum*. Ha egy kormányzati magatartás e magasabbrendű szempontokkal kerülne ellentmondásba, az könnyen

⁴⁶ Interrituális relevanciájú kérdésről lévén szó, természetesen mindenképpen közös megállapodás eredményként kialakított norma indokolt. Jelen munkánkban azonban a jogtechnikai lehetőségek limitjeit vizsgáljuk. Noha az említett nyilatkozat kikötése interrituális következményeket magában hordozó norma lenne, úgy tűnik, *önmagában* ez még nem akadályozná, hogy indokolt esetben az érintett egyházak egyike ezúton kondicionálja saját alávetettjének mozgásterét, akár „egyoldalúan” is. E jogszabályt pedig a két jogrend között jelentkező „indirekt kölcsönhatás” érvényesülése miatt a rítusváltásnál érdekelt másik egyház hierarchájának is tiszteletben kellene tartania. (A két kódex közötti ez utóbbi kölcsönhatás típusához lásd pl. ERDŐ, „A szentségi jog” [nt. 45], 131-132.)

hatalommal való visszaélésnek minősülhet, amelynek felsőbb korrekciója éppen a püspöki hatalom rendeltetésszerű gyakorlásának helyreállítását szolgálná. E ponton szeretnénk aláhúzni, hogy mint minden magatartás, úgy a kormányzati aktivitás is *szituáció-függő*, következésképpen *in concreto* minősítendő! (Hogy e szempont maximális szem előtt tartása mennyire fontos, az a fenti példák tükrében talán nem szorul további megerősítésre.) A felsőbb közbelépés elkerülhetetlenségének helyes mérlegeléséhez és megítéléséhez pedig rendszerint a közvetlen felettes hatóság van a legkedvezőbb helyzetben. Ő áll ugyanis közvetlen kontaktusban az adott valósággal, így leginkább ő rendelkezik annak a *konkrét* szituáció az átfogó ismeretével, amelyben az egyetemes törvény érvényre jutása biztosítandó.

(2) Ha az első kérdésre (tudniillik, hogy a rendelkezés indokolt-e, azaz a „necessitas Ecclesiae” követeli-e objektíve) a válasz megerősítő, akkor második lépésként vizsgálandó, hogy a tervezett norma/döntés kiadására az adott szerv maga rendelkezik-e *hatáskörrel*. E feltétel a törvényhozói természetű szinodális szervek esetén mindig megvalósul, ha a rendelkezés nem ütközik már létező (konkrét) felsőbb normába.⁴⁷

A *törvényhozó* természetű szervek (tudniillik a legfőbb hatóság, a részleges szinódusok és az egyes megyéspüspökök) között egy többszintű *párhuzamos* normatív kompetencia mutatkozik, igaz, teológiai elvek által megjelenített világos prioritásokkal. A törvényhozói hatáskör e többrétű hierarchikus párhuzama fokozottan aláhúzendó, mert a kormányzati kompetenciák körét meghatározó elvként leginkább citált *CD 8/LG 27* ezt sajnálatosan nem tükrözi.⁴⁸ E zsinati helyek és az őket kodifikáló kánonok tehát nem abszolút állítások, abban az értelemben tudniillik, mintha általuk bármely konkrét jogkör is kizárólagosan lenne a me-

⁴⁷ Vö. *CCEO* 985. kán. 2. §: a *legalitás* elvéről. (Ezen elv értelemszerűen a közigazgatási intézkedésekre is érvényes, hisz azok is csak saját hatáskörön belül adhatók ki, illetve csak a kódex által meghatározott keretek között lehetnek ellentétesek a jogszabályokkal; vö. *CCEO* 1510 és 1515. kk.)

⁴⁸ A *CD* 8a azzal, hogy csak *egyedi* esetekre vonatkozó *rezervációkról* beszél, azt sugallhatja, hogy a kánonjogban a megyéspüspöki hatalom lehetséges korlátozásának csak taxatív rendszere létezik. Ezzel szemben az egyház jogrendjében a részleges zsinatok és szinódusok az antik kortól mint általános törvényhozói hatáskörrel rendelkező szervek vannak jelen (vö. 9. jegyzet). Mi több, azok eleinte olyan jogokat is gyakoroltak, melyeket ma az egyház legfőbb hatóságának kompetenciáiként tartunk számon (vö. „antiquitus auctoritas conciliorum provincialium maior erat. Concilia canones promulgabant, de administratione Ecclesiae universalis agebant, de erectione dioecesium decernebant”; NATALINI, O., „Concilia particularia”, in Pallazzini, P. [ed.], *Dictionarium morale et canonicum*, vol. I, Romae 1962, 828).

gyéspüspök hatáskörébe helyezve. A megyéspüspöki hatalom integritása melletti vélelem természetesen kardinális tézis. Ez azonban, mint mondtuk, koránt sem jelenti e hatalom abszolút/korlátlan jellegét. E zsinati elvek és az ezeket kodifikáló kánonok⁴⁹ csak taxatív jogkörű felsőbb szinodális szervek relációjában jelentik azt, hogy a felettes hatóság semmi olyan hatáskörrel nem rendelkezhet, amit a jog vonatkozásában nem nevesít kifejezetten. Generális törvényhozó hatóság ellenben indokolt esetben *bármely* kérdésben hozhat felsőbb normákat, az egyetemes jog által *konkréte* leszabályozott tételeket értelemszerűen leszámítva. Az előbb említett 381. illetve 178. kánonok a törvényhozó jellegű szinodális szervek hatáskörét tehát önmagukban nem korlátozzák érdemben, azok – mint a zsinati pricipiumok kodifikált verziója – maguk is inkább a törvényes működést irányító *elvek* mintsem konkrét határokat (azaz a szupraepiszkopális szervek hatáskörével szemben tételes delimitációt) megfogalmazó jogszabályok. Ez utóbbiaknak (tudniillik a megszorításoknak) ugyanis természetüknél fogva mindig *konkrétaknak* kell lenniük.⁵⁰

A megyéspüspöki hatalom integritásáról szóló mellett megfogalmazható egy másik vélelem is. Eszerint a törvényhozói természetű (azaz generális jogkörrel rendelkező) felsőbb hatóságok is *majd minden* objekíve indokolt esetben felülszabályozhatják az egyházmegyei szintű részleges jogot, korrigálhatják a kommúnió és az egyház küldetése szempontjából deviáns helyi jelenségeket. E alól kivételt csak azok az esetek jelentenek, amikor a szupraepiszkopális törvényhozó generális hatásköre – konkrét még felsőbb rezerváció avagy norma formájában – *tételes megszorítást* nyer.⁵¹

Az előbbieken vázolt példák és az iménti elvi meggondolások együttes olvasata nyomán így körvonalazódni látszik a felsőbb kormányzati hatáskör igényének (lehetséges terének) egy további szegmense. Kérdésünk e ponton tehát a következő: vajon a sajátjogú törvényhozók moderálhatnak-e olyan jogköröket is, amelyeket a törvénykönyv kifeje-

⁴⁹ CD 8/CIC 381. kán. illetve LG 27/CCEO 178. kán.

⁵⁰ Ha például a püspöki hatalom CIC 381. kánon szerinti teljes tartalmát exkluzív tulajdonításnak értelmeznénk, amellyel szemben tudniillik legfeljebb csak tételesen megnevezett felsőbb hatáskör juthat érvényre, akkor arra az abszurd következtetésre kellene jutnunk, hogy például a részleges zsinatok gyakorlatilag semmilyen felsőbb kormányzati cselekményre nem jogosultak. Ezek jogkörére ugyanis – a CIC 445. kán. általános formuláján túl – a kódex csak elvétve és jelentéktelen tartalommal utal (vö. CIC 753. kán. 832. kán. 2. §, 952. kán.).

⁵¹ Lásd: nt. 79.

zetten egy alacsonyabb hatáság összefüggésében említ, ám nem kizárólagos megfogalmazással? A döntéshozatali szinodális szerveknek, mint mondtuk, általános normatív jogköre van, tehát természetüknél fogva elvileg képesek ilyen kormányzati cselekményekre. Adott esetre vonatkozó *tényleges* kompetenciájuk ugyanakkor – a már fentebb említett indokoltságon túl – attól függ, hogy az általuk kiadandó norma nem minősülne-e egy felsőbb jogszabályokkal ellentétesnek. Ez utóbbi – jellemzően technikai jellegű – kérdés eldöntése nem ritkán komoly nehézségekbe ütközhet. A normák közötti kontraszt határok problematikája alapvetően *interpretációs* kérdés, azok között is az egyik elismerten legösszetettebb.

3) A *contra ius* és *praeter ius* határa a kommentátoroknál

A helyi törvényhozók magasabb joggal szembeni mozgásterének kérdésére vonatkozóan a fentiekben citált irodalom még rövid megjegyzéseket is csak elvétve tartalmaz. (Ez minden bizonnyal összefügg azzal, hogy a latin egyházban a helyi törvényhozók aktivitása különböző okoknál fogva mindmáig igencsak visszafogott,⁵² így a normakonfliktus problematikája a mai gyakorlatban ritkán jelentkezik.⁵³ A keleti jogrendben viszont – elsősorban a hatékony rendszerű sajátjogú szinodusoknak köszönhetően – e probléma gyakorlati erővel léphet fel.⁵⁴ Ám a keleti kanonisztika *jogtechnikai* kérdésekben eddig ritkán merészkedett olyan területekre, melyeket a latin doktrína nem tárgyalt.

A normaalkotási legalitásra vonatkozó kánonok kommentárai sajnálatosan információszegények.⁵⁵ Ha viszont igaz, hogy az ellentétes

⁵² Ezekhez lásd: TOXÉ, „La hiérarchie” (nt. 5), 118.

⁵³ A régi szerzők ugyanakkor foglalkoztak e témával és közöltek bizonyos, a részleges zsinati jogalkotás felsőbb joggal való konformitására vonatkozó szabályokat; vö. pl. MURPHY, F. J., *Legislative Powers of the Provincial Council. A Historical Synopsis and Commentary*, (Canon Law Studies 257), Washington 1947, 43-47, valamint pl. a Suarez műveire ott adott hivatkozások. Ugyanakkor kérdéses, hogy e regulák a II. Vatikánum nyomán kezdődő – az alábbiakban jelzett – ekleziológiai hangsúlyeltolódások után is változatlanoknak, maradéktalanul érvényesíthetőeknek tekintendők-e még?

⁵⁴ Az utóbbi évek sajátjogú részleges jogalkotása eredményezett néhány olyan részleges törvényt, melyeknél a normakonformitás, következésképpen az érvényesség körül komoly dilemmák merülhetnek fel; vö. MINA, „Sviluppo” (nt. 4), 10, 13.

⁵⁵ Vö. *Comentario* (nt. 27), I, 871-875; Pinto, V. (a cura di), *Commentario al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, (Corpus Iuris Canonici II), Città del Vaticano 2001, 831; *Münsterischer Kommentar zum CIC* (lásd: nt. 23); *Codice di diritto canonico*

normán a CCEO 985. kán. 2. §-ában is „direkte ellentétes” jogszabályt kell értenünk,⁵⁶ akkor e reláció megvilágításához segítségül hívhatóak a doktrína CIC 20./CCEO 1502. kánonjára vonatkozó megjegyzései.⁵⁷

Ezek alapján elmondható, hogy két norma akkor szögesen ellentétes egymással, ha azok inkompatibilisek, azaz együttes követésük lehetősége kizárt.⁵⁸ Szöges ellentmondás adódik akkor, ha egy és ugyanazon magatartás az egyik jogszabály szerint kötelező (megparancsolt) a másik szerint viszont tilos; ha az egyik szerint kötelező a másik szerint fakultatív; továbbá ha az egyik szerint tilos, míg a másik szerint megengedett; vagy ha egy és ugyanazon tényálláshoz két törvény egymással összeegyeztethetetlen joghatást fűz.⁵⁹ Más megközelítésből egy tétel (tudniillik jogszabályban megjelenő állítás) akkor *contra ius commune* jellegű, ha az utóbbinak formálisan (kontradiktórikus) vagy tartalmilag (konträr), vagy esetleg mindkét szempontból is ellentétét tartalmazza. A *praeter ius commune* kategóriájába sorolandó viszont egy egyházmegyei jogszabály akkor, ha (1) olyan témakörre vonatkozik, amelyről az egyetemes jog egyáltalán nem rendelkezik, illetve ha (2) az egyetemes jog által is szabályozott kérdést olyan módon/aspektusból szabályozza, amiről az egyetemes jog nem rendelkezik, méghozzá – értelemszerűen – anélkül, hogy az utóbbival ellentétbe kerülne.⁶⁰ A konformitás szempont-

commentato, Redazione della Quaderni di diritto ecclesiale (a cura di), Milano 2001, 181; Coriden, J. A. – Green, T. J. – Heintschel, D. E. (eds.), *The Code of Canon Law, A Text and Commentary*, New-York – Mahwah 1985, 95; Lombardia, P. – Arrieta, J. I. (a cura di), *Codice di diritto canonico*, Roma 1986, I, 133; CHIAPPETTA, *Il codice* (nt. 36), I, n. 858, 187; továbbá: GARCÍA MARTÍN, J., *Norme generali del CIC*, Roma, ⁴2002, 542; AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, (Quaderni di Apollinaris 5), I, Roma ³1995, 443; Nedungatt, G. (ed.), *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, (Kanonika 10), Roma 2002, 665.

⁵⁶ PUZA, „La hiérarchie” (nt. 5), 139 (idézet: 62. jegyzet).

⁵⁷ Noha gondolatmenetünk szempontjából mellékes, érdemes megjegyezni, a szóban forgó két kánon a részleges jog szempontjából két eltérő szituációra utal. Az egyik esetben *már létező* felsőbb normával szemben fogalmazódik meg a konformitás kötelezettsége az alacsonyabb norma irányában (CCEO 985. kán. 2. §), mintegy a jogrend egységességének a biztosítása érdekében. A másik kánon ellenben a korábbi részleges jogszabály *később* egyetemes normával szembeni (viszonylagos) stabilitását állítja (CCEO 1502. kán. 2. §).

⁵⁸ Vö. *Comentario* (nt. 26), I, 400-401.

⁵⁹ Vö. MAY, G. – EGLER, A., *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 222; vö. MURPHY, *Legislative* (nt. 53), 44-46.

⁶⁰ Vö. PESENDORFER, M., *Partikulares Gesetz und partikularer Gesetzgeber im System des geltenden lateinischen Kirchenrechts*, Wien 1975, 73-74.

jából, mint már említettük, az igazi probléma a *contra* és *praeter* közötti határpont megállapítása. Noha e kérdés megítélésének interpretációs játéktérből adódó nehézségét a jelen szerző is világosan érzékeli, a probléma megoldásához annak tételezésén túl nem ad konkrét elveket.⁶¹

A vizsgált kérdésben a fentebb citált irodalomból leginkább *Richard Puza* észrevételei adnak eligazítást, melyeket éppen ezért az alábbiakban teljes terjedelmükben idézzük:

„A legfontosabb probléma annak megállapítása, hogy egy alacsonyabb rangú jogszabály konform-e, avagy sem egy magasabbal. A törvény nem túl pontos. Mutatkozik bizonyos játéktér («sphère de tolérance»). A 135. kán. 2. § [NB: CCEO can. 985. kán. 2. §] azt mondja «a magasabb joggal ellentétes». Úgy vélem, hogy egy püspöki törvény egyetemes törvénynek való ellentmondását igen nehéz megállapítani. A püspök az egyetemes jog keretei között szabad. Mint az egyetemes jog őre, a saját jogának eszközén keresztül az egyetemes törvények terében hozhat törvényeket. Törvényhozói hatalmának határa az egyetemes joggal való *közvetlen* szembenállás («*contradiction directe*»). Ennek vizsgálati szempontjai a törvényhozó szándéka, a törvény célja, de a helyi egyház és az egyházmegye aktuális helyzete is. Szem előtt kell tartani a II. Vatikánum részegyházakról szóló egyházatanát. Azt lehet mondani, hogy a püspök e szférában saját jogán tevékenykedik. Akként is értékelhetjük, hogy ott, ahol joghézag adódik, a püspöknek nemcsak lehetősége van, hanem kötelessége is a hézagot kitölteni, ha azt a közjó követeli.»⁶²

E megállapításokból az derül ki, hogy a normaalkotási legalitás (konformitás) elvét megfogalmazó CCEO 985. kán. 2. §-a által a később kiadandó alsóbb jog mozgásteret vonatkozásában képzett határt *rugalmasan* kell értelmeznünk. Eszerint, mint már mondtunk, valódi ellentétéről (következésképpen az alacsonyabb norma ab ovo érvénytelenségéről) inkább csak a *szögesen* ellentétes, azaz a felsőbb joggal (annak lényegi állításával) egészében *összeegyeztethetetlen* részleges szabályok esetén beszélhetünk.

⁶¹ „Mag auch die Abgrenzung zwischen praeter und secundum legem im konkreten Fall durch den Interpretationsspielraum schwierig sein, von eminenter Bedeutung ist das Problem der Abgrenzung, wenn die Frage zu beurteilen ist, ob ein bischöflicher (bzw. teilkirchlicher) Gesetzgebungsakt contra ius commune gerichtet ist, weil ein derartiger teilkirchlicher Gesetzgebungsakt rechtswidrig ist und die Frage der Verpflichtung in diesem Falle grundsätzlich verneint werden muss. Es ist sicher ein schwieriges Problem, das mit dieser theoretischen Feststellung allein nicht zu bewältigen ist.” – *Ibid.*, 74.

⁶² PUZA, „La hiérarchie” (nt. 5), 138-139.

Ha ezen interpretációs alapelv helytálló, akkor – természetesen csakis a valódi *joghézagok* által indokolt esetekben és a szubszidiaritás *fokozatosságát* követelő elvének a maximális tiszteletben tartása mellett – a sajtójogi részleges jogalkotás számára további jelentős, s eddig – úgy tűnik – érdemben nem vizsgált dimenziók nyílnak.⁶³

A felsőbb jog szerinti illetve melletti alacsonyabb normák mozgásteret a mondottak értelmében meglehetősen *széleskörű*. Az itt vázolt elveket a fentebbi példákra alkalmazva a „*lex contra*” és „*lex praeter ius superiore*” határmezsgyéjére vizsgáló alapkérdésünk vonatkozásában beazonosítható néhány olyan jogszabálytípus, mely bizonyosan a felsőbb joggal konform normák közé sorolandó.

(1) Ide sorolható minden olyan jogszabály, mely a felsőbb norma végrehajtási módozatait, helyi körülményekhez történő alkalmazását adja, illetve minden olyan önálló jogszabály, mely nem kerül *szöges* ellentétbe egy már létező felsőbb *konkrét* felsőbb jogszabállyal.⁶⁴

(2) A felsőbb jog megfelelő alkalmazását nem ritkán az alacsonyabb törvények által kikötött feltételek segítik. Bizonyosan nem volnának a magasabb joggal ellentétesek, s következésképpen a normahierarchia említett elve miatt eleve érvénytelenek sem az olyan (sajtójogi) részleges jogszabályok, amelyek csak a *megengedetség* szintjén kondicionálnák a törvénykönyv által alacsonyabb egységeknek (például a megyéspüspököknek) tulajdonított jogkörök gyakorlását. A megengedettségi feltétel ugyanis nyilvánvalóan nem vonja el a jogkört, csak annak „összhangban”, „kommúnióban” történő gyakorlását moderálja.⁶⁵

⁶³ Az iménti idézet a „*contra*” jelleg megállapításához „szituatív” vizsgálati szempontokat is felsorol. E figyelemre méltó szempontra és az általa implikált problematikákra az alábbiakban még visszatérünk.

⁶⁴ Ha nem tévedünk, a helyi körülményekhez történő *alkalmazás* többnyire már önmagában is hordoz egy olyan „modifikációs mozzanatot”, mely következtében az ilyen normák tartalmilag gyakran inkább az egyetemes jog melletti, mintsem azzal ellentétes kategóriába sorolandók. (E megjegyzésből is látszik ugyanakkor, hogy a normalegalitás kérdésében gyakran csak a konkrét helyzet analízise esetén lehet érdemi állást foglalni. A konformitás áthághatatlan határmezsgyéje marad ugyanakkor a törvényben kifejeződő felsőbb *törvényhozói akarat* lényegének tényleges érvényesülése az adott helyen és időben.)

⁶⁵ Vö. „az engedély... olyan egyedi határozat, mely feltétele annak, hogy egy bizonyos cselekményt a törvény szerint, az előljáróval való kellő hierarchikus közösségben hajtsanak végre”, ERDŐ, *Egyházjog* (nt. 38), 87. A részleges jog nem tilthatja, amit az egyetemes jog kifejezetten megenged: „*Contra ius commune est considerandum, decretum Concilii provincialis prohibens id quod in Codice expresse permittitur*”; CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici*, I, Taurini ⁴1950, 431. nt. 5.

(3) A kérdés kétségtelenül kényesebb, ha a felsőbb norma által kikötött feltétel a jogcselekmény *érvényességét* érinti. Ez esetben is beazonosíthatóak azonban olyan típusok, mikor bizonyosan nem beszélhetünk a magasabb joggal szögesen szemben álló rendelkezésről. Így a csak formális *kondíciót* (például a felettes hatóság értesítését, a regisztráció érvényes módozatát stb.) megfogalmazó részleges norma nem tagadja direkte, amit az egyetemes jogszabály tulajdonít, következésképpen a szóban forgó jogot tulajdonító felsőbb törvénnyel konform marad.⁶⁶

Ellenben kérdéses, hogy minősülhetne-e a normakonformitás határán belül levőnek egy olyan sajátjogú törvény, amelyben a felsőbb hatóság egy a kódex által alsóbb szervnek tulajdonított jogkör gyakorlását *egyetértéséhez* kötné, avagy a jogkört egyenesen magának *rezerválná*, mégha a dolog természetéből adódóan nyilvánvalóan csak ideiglenesen is. A felsőbb hatóság egyetértése ugyanis az érvényességi kikötésnek már egy minősített formája, amennyiben az adott jog gyakorlása ez esetben már jelentős részben kikerül az érintett autonómiájának szférájából (a jog gyakorolhatósága ez esetben más belátásától mérlegetésétől függ). A rezervációt eredményező felsőbb norma pedig az alacsonyabb szerv hatáskörét nem pusztán kondicionálja, hanem annak egy adott elemét rezerváció kifejezetten *elvonja*. E két utóbbi esetben *formaliter* kétségtelen konfliktuális norma keletkezik, s tisztán e szemszögből közelítve az előírásokat tartalmazó sajátjogú törvényeket következésképpen érvénytelennek kellene tartanunk. Felvetődhet ugyanakkor a kérdés, hogy vajon akkor is a felsőbb joggal ellentétesnek kell-e tekintenünk egy ilyen (felsőbb konszenzust vagy egyenesen rezervációt eszközöl) jogszabályt, ha

A Zsinati Kongregáció ilyen értelmű állásfoglalásához lásd: AAS 13 (1921) 228-230; vö. MURPHY, *Legislative* (nt. 53), 46. Egy cselekmény *tiltása* és az *engedélyhez* kötés ugyanakkor nem azonosítható egymással; (vö. „az engedély a cselekvés megengedettséget érintő előírás; nem egy tilalom elhárításához szükséges, hanem egy előírás teljesítéséhez. Az engedély nem a törvény felmentése, hanem a törvény teljesítésének előfeltétele”; DE PAOLIS, V., „Matrimonio misto”, in *Nuovo dizionario* [nt. 1], 669-670; továbbá: „licentia...est facultas facta *secundum* legem, condicio, qua posita, actus ex ipsa lege permittitur. Non est ergo, sicut dispensatio contra legem, vel vulnus legis”; VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis*, I, Mechliniae-Romae ²1924, 103, n. 157.)

⁶⁶ Igaz, a feltétel teljesülésének elhagyása vagy elmaradása eredményezheti, hogy hatásköréből fakadó jogát az érintett végül mégsem tudja érvényre juttatni. Ám a feltétel reálizálása csakis az érintett személytől függ, következésképpen nem beszélhetünk a jogkör felsőbb hatóság révén történő megvonásáról, s következésképpen a két norma teljes összeegyeztethetlenségéről sem.

az például (1) a felsőbb jogrend egy nyilvánvaló következtetlenségét helyesbíti,⁶⁷ illetve (2) ha az egy nyilvánvaló visszaélést korrigál, s kétségtelen, hogy a kompetencia átmeneti megvonásával éppenséggel az egyetemes norma eredeti szellemének *helyreállítását* szolgálja?

3/ A normaalkotás rendszere a mai ekkleziológiai trendek tükrében

1) Régi rendszer és/vagy lényegi új elemek

A fenti példáinkból is egyértelmű, hogy egy jogkör rendeltetészerű gyakorlásától történő kirívó eltávolodás korrekciót igényel. Ennek foganatosítása a szubszidiaritás logikája szerint általában a közvetlen felsőbb hatóság elsődleges feladata, hatásköre keretei között. Az imént láthattuk, hogy e feladatkör az indokoltság, arányosság, fokozatosság stb. szempontjait figyelembe véve különböző intézkedéstípusokban ölthet testet, melyek közül további reflexiót igénylő problémát csak a kódex által tulajdonított jogkör külső akarathoz kötésének, avagy esetleges teljes megvonásának lehetősége képez.

Szupraepiszkopális szintű intézkedést igénylő kérdések esetében nyilvánvalóan két megoldás lehetséges: a Szentszék, avagy a köztes törvényhozó szinódusok normaalkotása. A normahierarchia elvének szigorú (formalista) alkalmazása mindenképpen azt követelné, hogy az egyetemes törvény által tulajdonított jogkör felsőbb *egyértetéshez* kötése vagy *megvonás* formájában jelentkező korrekciója kizárólag a Szentszékre tartozzék. Ugyanakkor a supraepiszkopális szinódusok döntési

⁶⁷ Így például a szír püspöki szinódus egy törvénye a megyéspüspök hatáskörébe utalta az ortodox klerikusok katolikus egyházba történő felvételét, holott a törvénykönyv azt a helynőköknél tulajdonítja (CCEO 898. kán. 2. §); vö. MINA, „Sviluppo” (nt. 4), 13. E ponton ugyanakkor megjegyezhető, hogy *tartalmilag* a kódex *egészével* éppenséggel az említett szinodális norma mutat jobb összhangot. Egyrészt olyan témáról van szó, ami súlyánál fogva a megyéspüspökre tartozna (vö. hit integritása, releváns finansziális következmények stb.). Másrészt, ha az inkardináció kérdése megyéspüspöki jogkör (vö. CCEO 359, 363 kk.), teljességgel következtelen, hogy egy olyan jogcselekményt, amely természeténél fogva az inkardináció tényét is magában foglalja, ne a megyéspüspökre, hanem egy alacsonyabb hatóságra bizzanak. (Egyértelmű, hogy az ortodox klerikus katolikus egyházba történő felvétele automatikusan inkardinálódását is jelenti az adott egyházmegyébe, azaz teljességgel függetlenül attól, hogy az adott személy tényleges lelkipásztori megbízást kap-e, avagy sem. Ellenkező esetben az az abszurd helyzet állna elő, hogy egy immár katolikus pap a szolgálati szintű jogviszony szempontjából továbbra is az ortodox püspök joghatósága alatt áll.)

prioritása mellett is felsorolhatóak érvek, így mindenekelőtt az adott valósággal fenntartott közvetlen kontaktus, a konkrét probléma háttérének átfogóbb ismerete és értéke. Ez utóbbi szempontok komoly érvek egy olyan jogalkotási rendszer mellett, amelyben a *ius commune* által tulajdonított jogkörök gyakorlatban mutatkozó elhajlásainak sajátjogú szintű (szinodális) korrekciója szükség esetén akár az adott jogkör (ideiglenes) elvonásáig is eljuthat. Tanulmányunk jelen részében éppen azt vizsgáljuk, hogy a kodifikált jog mai rendszerében ez lehetséges-e, s ha igen milyen elvek alapján és ténylegesen mennyiben? (Kétségtelen, e megközelítés – akárcsak egyébiránt minden interpretációs tevékenység is – bizonyos „előmegértésből” indul ki [*Vorverständnis*]).⁶⁸ Jelen esetben ez a szinodális hatáskör meglététét tételezi, s azt vizsgálja, hogy a kódex jelenlegi rendszerének egésze e hipotézis tarthatóságát mennyiben igazolja vissza, illetve mennyiben zárja ki.)

Egyes szerzők a törvényhozói hatalom egész mai gyakorlási rendszerét problematikusnak látják, arra a tényre koncentrálnak, hogy a hatályos jog e hatalmi ág vonatkozásában nem realizálta azt a paradigmaváltást („rendszerfordulatot”), amelyiknek a CD 8a pontja alapján e területre is ki kellett volna terjednie.⁶⁹ E kérdés a normahierarchia problematikáját is alapvetően érinti, ezért rövid áttekintése a jelen ponton megkerülhetetlen.

A kormányzati rendszer (*régime*) mindig az egyház önmagáról alkotott felfogásának (*image*) a leképződése.⁷⁰ Az egyetemes jog merev

⁶⁸ Vö. MAY – EGLER, *Einführung* (nt. 59), 225.

⁶⁹ A megyéspüspökök teológiai pozíciója újraértékelődésének megfelelően, a végrehajtói hatalom terén a koncessziók rendjéről a kódex átállt a rezervációk rendszerére. Ennek megfelelően a megyéspüspökök (a minimális fenntartások eseteit leszámítva) a végrehajtói hatalom terén ma valóban teljeskörű hatáskörrel bír, azaz ténylegesen is elmondható, hogy rendelkezik mindazzal a (végrehajtói) hatalommal, ami a részegyház kormányzatához szükséges. Hasonló paradigmaváltás koránt sem játszódtott le viszont a *törvényhozói* hatalom terén. Egyes szerzők e tényt jelentős paradoxonként értékelik. Noha a püspöki hatalom integritásáról szóló zsinati doktrína (CD 8a) nyilvánvalóan a törvényhozói szektorra is érvényes, e területen lényegében érintetlenül fennmaradt az egyetemes jog szinte kizárólagos dominanciája, ami különösen a latin jogrendben evidens; vö. CORECCO, „*Ius universale*” (nt. 2), 559, 561-562; BORRAS, „*Le droit*” (nt. 5), 66-67. (A kép teljességéhez persze hozzátartozik, hogy a korábbi részleges jog a kódexen kívüli egyetemes törvényekkel szemben elsőbbséget élvez; vö. CIC 20. kán. 2. § b / CEO 1502. kán. 2. § b.)

⁷⁰ ECHEVERRÍA, L., „*El derecho particular*”, in *La norma en el derecho canónico*. Actas del III. Congreso internacional de derecho canónico, Pamplona 10-15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, I, 198.

preferenciáját („hegemoniáját”) tükröző első kodifikált jogrend az I. Vatikánuniverzalista egyháztanának tükörképe volt. Ezen ekkleziológiai megközelítést azonban immár részben meghaladottnak tekintjük.⁷¹ Ez utóbbi hangsúlyeltolódásnak viszont – az előbbi szkeptikus véleményekkel szemben – már ma is el nem hanyagolható hatása mutatkozik a jogalkotási szisztémára.⁷²

⁷¹ Vö. pl. GOYRET, PH. „Primato ed Episcopato”, in *Congregazione per la Dottrina della Fede, Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, (Documenti e Studi 19), Città del Vaticano 2002. 127-151; RODRÍGUEZ, P., „Natura e fini del primato del papa: Il Vaticano I ala luce del Vaticano II”, in *Il primato*, 81-111; PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, „L'esercizio del primato”, in *Il Regno – documenti*, 13 (2003) 431-436; [Introduzione del card. Kasper al simposio], in *Regno*, 13 (2003) 441-445.

⁷² A püspöki hatalom integritását deklaráló elv kódexbeli megjelenítése e szempontból nem elhanyagolható előrelépés. A megyéspüspöki kormányzati jogkör helyreállítás(ának folyamat)a szorosan összefügg más teológiai tematikák, így a szent hatalom szakramentális jellegéről illetve az egyház „kommunió-mivoltáról” szóló tézis, továbbá a részegyház teológia kibontakozásával. Az ezekről szóló doktrína még a '80-as évekre sem érlelődött ki azonban oly mértékben, hogy az az új ekkleziológiai hangsúlyok hiánytalan kodifikációjához vezethetett volna. A II. Vatikánuniverzalista komplex és további elmélyítést igénylő egyházképének a kánoni jogrendbe történő hiánytalan átültetésére a kodifikáció ideje tehát még nem volt alkalmas. A Zsinat tanait így – kompromisszumos megoldásként – interpretációs háttérfunkciót ellátó, az egyes fontosabb fejezetek elé kerülő, „bevezető teológiai kánonok” beiktatásával igyekeztek a törvénykönyvben megjeleníteni; vö. A. LONGHITANO, „La Chiesa locale: dal Vaticano II al codice”, in AA.VV., *Chiesa particolare e strutture di comunione*, (Il Codice del Vaticano II 5), Bologna [1985], 7, 11. Éppen ilyen, zsinati szövegeket kodifikáló teológiai kánonok a megyéspüspöki hatalom integritását deklaráló normák is (CIC 381. kán. = CD 8a; CCEO 178. kán. = LG 27). E kánonok erejében viszont a zsinat által elrendelt reintegráció immár nem pusztán irányelv, hanem a jog szintjére emelkedett, hatályos törvény. Igaz a törvényhozói kompetencia-szintek esetében sem került sor a Szynaxis által adott feladat teljes, rendszertani szintű megoldására. Ugyanakkor a kánon világosan jelzi a törvényhozó hatalom helyreállításának szándékát, amennyiben nem pusztán a végrehajtói vagy a bírói hatalomról szól, hanem a kormányzati hatalomról, amelybe tehát a törvényhozói szektor is beleértendő. Amikor a helyi és az egyetemes törvényhozó illetékességi viszonyait vizsgáljuk, e kánonokat (és az általuk megjelenített zsinati intenciót!) aligha hagyhatjuk figyelmen kívül. Ha igaz, hogy az iménti zsinati helyek, mint láttuk, a pápa jogkörével szemben törekedtek a megyéspüspöki hatalom helyreállítására (vö. nt. 9), akkor az őket hozó „teológiai kánonokból” alighanem már ma is releváns affermatív következtetést vonhatunk le a normahierarchia elvét megfogalmazó (985/135.) kánonok alacsonyabb törvényhozói aktivitással szembeni *rugalmasságára* vonatkozó alapkérdésünkre. (Éppen e logika mentén válik meggyőzővé Richard Puza fenti megjegyzése is, mely szerint normakonformitási kérdésnek megítélésében a II. Vatikánuniverzalista ekkleziológiai szempontjai is meghatározóak.) A jelen jegyzetben tett megállapítás elsődlegesen természetesen a megyéspüspök személyes, egyházmegyei jogalkotási jogkörének kiteljesedésére vonatkozik. A

A megyéspüspöki hatalom törvényhozói szektorának *rendszerű* helyreállítása ugyanakkor még kétségtelenül további lépéseket igényel. E folyamat természetesen nem eredményezheti sem az egyház alapvető fegyelmi egységének feladását, sem a fegyelmi rend rendszerezése előtti kaotikus állapotok irányába történő visszalépést,⁷³ mint ahogy egyébiránt mára a (majdani új kormányzati rend alapját képező) jövő ekkleziológiájáról is világos, hogy az sem alapulhat az antik doktrínához való egyoldalú visszatérésen, hanem csak az utóbbi századok egyházképének a tradíció és korunk felismerései tükrében történő elmélyített megújításán.⁷⁴ A püspök törvényhozói hatalmának lényegében korábbi szisztéma szerinti fenntartása elsősorban az átalakítás feladatának bonyolult jellegével magyarázható.⁷⁵ Egy évezredes rendszer zökkenőmentes módosítását kell úgy megvalósítani, hogy közben a fegyelmi rend lényegi egysége ne sérüljön.

– A részleges jog mozgásterének kiszélesítésének egyik kézenfekvő technikai útja az egyetemes jog tartalmának a szükséges minimumra *redukálása*. E szempont különösen a keleti kodifikációban nyert már eddig is sajátos hangsúlyt. Felmerül viszont a kérdés, hogy a részleges jog mozgásterének szélesítésének nem lehetségesek-e egyéb, az egyetemes normarend ritkításánál enyhébb ugyanakkor szélesebb körben érvényesíthető eszközei? A paradigmaváltás iránya az egyetemes egyház/jog egyoldalú dominanciájától a rész és egész kiegyensúlyozottabb kapcsolatát realizálni képes kommunió ekkleziológia felé hat. Joggal merül fel a kérdés, vajon mi lehet ezen, a „reciprok immanencia” fogalmával megjelenített egyháztani egyensúlynak⁷⁶ a jogalkotás jellemzően technikai szintjén leginkább megfelel(tethet)ő eszköz?

felsőbb joggal való konformitás elvének elasztikusabb megítélése ugyanakkor szupraepiszkopális jogalkotás mozgásterére is kedvezően hat, különösen ha figyelembe vesszük, hogy a bizonyos kérdésekben felsőbb normatív aktusokat közvetlenül az isteni jog (a kommunióban való kormányzás követelménye) igényel és tesz lehetővé (vö. nt. 84. és 88).

⁷³ ECHEVERRÍA, „El derecho” (nt. 70), 217.

⁷⁴ Vö. „Introduzione” (lásd: nt. 71), 443.

⁷⁵ Emellett az sem elhanyagolható tény, hogy – mint már mondtuk, a paradigmaváltást előmozdító doktrína így a részegyház-teológia is csak lépésről lépésre bontakozik ki. (Ez utóbbi fejlődésének áttekintéséhez lásd: O'DONNEL, C., „Iglesia local”, in O'DONNEL, C. – PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001, 504-513. és az ott idézet bibliográfia.)

⁷⁶ LG 23a; vö. pl. PIÉ-NINOT, S., „Communio Ecclesiarum: «in et ex quibus» (LG 23)”, in *Diccionario*, i.m., 183-187.

– Az interpretáció „kommúnió logikának” deklaráltan alárendelt alkalmazása e vonatkozásban, úgy tűnik, jelentős elmozdulást eredményezhet. A törvényhozó rendelkezhetne úgy, hogy a jogrend által egyes jogalanyoknak tulajdonított jogok illetve hatáskörök eleve csak a „kommunióban való cselekvés” alapvető kötelezettségének teljesítése esetén illessék meg őket. E rendszerben a felsőbb jog által tulajdonított hatásköröket is törvényesen újraszabályozhatná (esetenként megvonhatná) az alsóbb törvényhozó hatóság, ha a jogkör gyakorlásában huzamos és kirívó visszaélések mutatkoznának. E jogok szituációnak megfelelő mélységű moderálására tehát éppen azért lenne lehetőség, mert a kódexek eleve csak rendeltetésszerű gyakorlás esetén tulajdonítanak azokat. (Értelemszerűen, az azt limitáló felsőbb hatáskör is csak ugyanezen logika keretei között érvényesülhetne.⁷⁷)

E rendszer az egyetemes jog által szabályozott kérdések körének szűkítésével szemben két jelentős előnnyel járna. Egyrészt fenntartaná az egyetemes jog széleskörű prioritását, másrészt viszont hatékony korrekciós illetve adaptációs lehetőséget nyújtana, méghozzá egy az egyház természetének a korábbi (olykor merev formalizmust eredményező) univerzalista modellnél jobban megfelelő (kommúnió) logika alapján. Kétségtelen, e hipotézis szakítana az univerzalista ekkleziológia nyomán fokozatosan érvényre jutó azon tézissel, mely szerint a (már létező) magasabb jog betűje az alsóbb törvényhozó számára *semmilyen* körülmény esetén sem válhat átléphetővé. E szemléletváltást azonban – úgy tűnik – már maga a CD 8a (implicite) a törvényhozás szektorára is tételezett irányelve igényli. Az itt vázolt hipotézis nem több mint ezen igény egy lehetséges technikai levezetése.

A köztes hatóságok fokozottabb szerepvállalásának lehetőségéből kiindulva, ezen („szinodális”) értelmezési alapállás több tényezővel is alátámasztható. Nemcsak a keleti jog elsődlegesen az antik tradícióra

⁷⁷ Az alsóbb jogalanyok és szervek jogkörének limitálására a „szubszidiaritás” és a „szinodális érzék” elvei értelmében természetesen csakis objektíve nyilvánvalóan indokolt esetben lenne lehetőség. Ezen princípiumok egyébiránt elvileg ma is meghatározó szempontjai az egyházjog rendszerének. Érvényesülésük hatékonyságát viszont fokozná, ha – mint az a szóban forgó hipotézisből adódik – a felsőbb hatóság is deklaráltan csakis a kommúnió-logika mentén tudná érvényesen gyakorolni hatalmát. Öszszességében talán e szisztéma sem eredményezne több jogvitát, legfeljebb a jogcímek lennének többértékűek. Nyilvánvaló előnye volna ugyanakkor, hogy e rendszer nemcsak a példánkban említett abúzusok gyors kiküszöbölését tenné lehetővé, hanem – éppen a közvetlen korrekciós lehetőségéből adódóan – a jelenleginél is minimálisabba csökkentené azok kialakulásának lehetőségét is.

támaszkodó magyarázati elve,⁷⁸ illetve a pátriárkai szinódusok átfogó hatásköre mellett szóló zsinati hely⁷⁹ igényli ezt, hanem elsősorban bizonyos, a „rész” és az „egész” összehangolására vonatkozó egyháztani megfontolások, melyek a fegyelmi rendre is kihatnak. Egyrészt úgy tűnik, a szóban forgó szinodális jogkör hozzásegít a magasabb és alacsonyabb jog fentebb említett kiegyensúlyozásához (értsd: a helyi norma autonóm módon gondoskodik arról, hogy a magasabb célja érvényesüljön, akár korrekció akár adaptáció révén). Másrészt az *érdemi* helyi reflexió pótolhatatlan értékű adatokkal szolgálhat a legfőbb hatóság számára is, amelyre az adott kérdés későbbi végleges eldöntése hárulhat.⁸⁰

2) Az alapkérdés megválaszolásának elemei (érvei)

Az eddig mondottak tükrében talán még nem egészen egyértelmű, hogy a normakonformitás oly mértékű rugalmas interpretációja, mely – szükség esetén – a kódex által tulajdonított jogkörök *megvonásáig* is eljuthat, vajon csak egy jövőbeli elvi lehetőség-e vagy már a hatá-

⁷⁸ CCEO 2. kán.

⁷⁹ Az OE 9c szövegét a dekrétum legnevesebb kommentátora az alábbi értelemben magyarázza: „Quaenam sunt haec negotia pro quibus superior auctoritas in Patriarcha cum Synodo residet? Clausola a Concilio usurpata est omnia generalis et nobis non licet eam restingere. Cum Concilium dixerit «pro quibusvis negotiis patriarchatus», haec verba modo generali sunt accipienda, ideoque comprehenda sunt omnia negotia, quae aut Sanctae Sedi aut soli Patriarchae legitime non sint reservata, quia si intervenit aliqua reservatio, huic est standum. Unde Synodus, antequam aliquod negotium definiat, videre debet an illud negotium reservatum sit modo dicto”, in PUJOL, C., *Decretum Concilii Vaticani II „Orientalium Ecclesiarum.” Textus et Commentarium*, Romae 1970. 83-84. (Ezen értelmezés – önmagában tekintve – úgy tűnik igen közel áll a már említett kommunió logika szerinti interpretációs rendszerhez, amennyiben a szinódus hatáskörét meghaladó kérdéseket kifejezetten rezervált esetekre szűkítettnek mondja.)

⁸⁰ A törvények eredeti szándékának érvényesülése, mint mondtuk, szituáció függő. Így a helyi körülmények átfogóbb ismeretének köszönhetően gyakran a helyi hatóság tudja pontosabban érzékelni és megítélni, hogy az egyetemes norma által szándékolt cél megvalósul-e az adott koordináták között, illetve legalábbis az erre vonatkozó reflexiója és állásfoglalása a felsőbb hatóság döntése számára a társfelelősségből fakadó érdemi információkat nyújt. (Emellett kétségtelenül a külvilág felfogása is hat az egyházra, mint nyilvánvalóan hatott a korábbi korokban is. Ma az egyik jellemző trend a regionalizálódás, s e körülmény – a rész/egész viszonyt kifejező aspektusától függetlenül is – hatást gyakorol a mai keresztények felfogására; vö. ECHEVERRÍA, „El derecho” [nt. 70], 203.)

lyos jogrendben is érvényesíthető. Ez utóbbi dilemmára, úgy tűnik, az alábbi válasz adható. Ha az egyházjogról alkotott „régí-új” képünk egyes meghatározó aspektusait az őket megillető súllyal vesszük figyelembe, akár arra a következtetésre is juthatunk, hogy a normahierarchia nagyfokú rugalmasságát tételező iménti rendszer lényegi *elemeiben* – ha még nem is rendszerszerűen átvezetve – már a hatályos jogban is jelen van.

– Először is a kánoni jogrendben a normahierarchia elve eleve csak korlátozott mértékben érvényesülhet, részben az egyház sepcifikus teológiai szerkezete miatt,⁸¹ részben azért, mert a jogrend egésze (így maga a normakonformitás is) felsőbb értékeknek, s az azok megvalósulását szolgáló célszerűség elvének van alárendelve,⁸² ha mindez nyilvánvalóan nem is eredményezheti az autentikus törvényhozói akarat szubjektív relativizálását.⁸³

⁸¹ Vö. TAWIL, *Le respect* (nt. 5), 167-185, 168. A normakonformitás elvének csak korlátozott alkalmazhatósága elsősorban a legfőbb hatóság által kiadott jogszabályok, illetve az egyházi „alkotmányozás” vonatkozásában érvényesül. Joggal merülhet fel ugyanakkor a kérdés, hogy e tényt vajon nem volna-e érdemes (szükséges) az alacsonyabb/felsőbb normák viszonyának egész rendszere (s nem csak a legfőbb hatóság) szemszögéből is figyelembe venni. Ha tudniillik a civil normalegalitási rendszerek csak bizonyos határok között érvényesíthetőek az egyházban, akkor logikusnak tűnne, hogy e tényt a normakonformitásról szóló szabály (CCEO 985. kán. 2. §) értelmezésénél is megfelelő súllyal vegyük figyelembe, ami – úgy tűnik – kizárná ezen elv mechanikus alkalmazását. (Végső soron a törvényhozói hatalom nemcsak a pápa, hanem a megyéspüspök esetében is az isteni jogban gyökerezik, mégha e hatalom szinodális dimenziója fokozottan áll is a legfőbb hatóság felügyelete és irányítása alatt.)

⁸² Az egyház fegyelmi rendje nem formalista. A jogbiztonságot esetében nem annyira a tételes jog feltétlen, minden körülmények közötti érvényesítése, mintsem a jogszabályoknak a rendszer alapjait meghatározó örök elvekkel és értékekkel mutatkozó folyamatos koherenciája és összhangja, illetve az ezen értékek/célok érvényesítésének fontosságába vetett közmeggyőződés adja. A jogszabályokat – származzanak azok akár a legfőbb törvényhozótól – a konkrét helyzetben kell megérteni, értékelni és verificálni, tudniillik, hogy az adott szituációban keletkező eredményük koherens-e az egész szisztémát meghatározó/átható értékekkel, avagy a körülmények miatt netalán éppen ellenük hat. Az alapértékek ezen prioritásából fakadóan kánoni jogrendet különleges elaszticitás jellemzi, az „végletes érzékenységgel képes az adott körülményekhez alkalmazkodni”. E képesség pedig a rendszert nemcsak az egyedi jogalkalmazás szintjén (pl. „kánoni méltányosság”, felmentés, stb.), hanem – a jogforrások sajátság, teológiai elvek szerint egymáshoz rendelt többrétűségéből adódóan – a *jogalkotás* szintjén is jellemzi (vö. FELICIANI, G., *Le basi del diritto canonico*, Bologna [1979], 70, 71-72).

⁸³ A törvényértelmezés kérdéskörében az utóbbi évtizedek jelentős, újszerű törekvéseket hoztak, olykor nem elhanyagolható kritikai észrevételeket is kiváltva. (A különböző interpretációs irányok kritikai áttekintéséhez lásd pl. OTADUY, J., „Los medios interpretativos de la ley canónica (y su relación con las distintas doctrinas de la

– Másrészt, bár a normahierarchia elvével történő formális koordinálása még várat magára, már ma is tételes norma (s nem pusztán a ráció követelte elv), hogy a jogok gyakorolhatósága alapvetően a „kommúnió-logika” szerinti cselekvés függvénye.⁸⁴ Ebből pedig, ha nem tévedünk, végső soron elvileg már ma is az következik, hogy a törvénykönyv nem garantál egy konkrét jogkört olyan esetben, ha azt – a kommúnió elemi követelményeit figyelmen kívül hagyva – rendeltetésétől idegen célokért gyakorolják.

– Harmadsorban egy norma *secundum* avagy *contra ius commune* jellege olykor csak viszonyítás kérdése, s a normahierarchia elve ezért sem abszolutizálható. A kódexben ugyanis jóformán valamennyi nevesített jognak fellelhető egy kötelezettség párja is, mégha a kettő olykor egymástól elválasztva, s esetleg nem is azonos konkrétsággal nyer megfogalmazást. Emiatt gyakran előfordulhat, hogy egy *ius commune* által tulajdonított jog megtartását sürgető részleges jogszabály („*secundum ius commune*” norma) egy másik kódexbeli norma szempontjából „*contra ius commune*” rendelkezésnek bizonyul. Ezért egy egyetemes norma megtartását előmozdító részleges norma gyakran elkerülhetetlen feszültségbe kerül egy másik – tudniillik a szóban forgó jogot tulajdonító egyetemes törvény kötelezettség párját képező – norma elő-

interpretáción)”, in *Ius canonicum* 35 [1995] 447-499.) Így az „értékcentrikus” evolutív törvénytárgyalással kapcsolatban például – úgy tűnik – jogos kifogásként fogalmazódott meg, hogy az könnyen elszakadhat a törvényhozói akarattól (*op. cit.*, 460-467). Szeretnénk kiemelni, hogy a felsőbb norma betűjétől való eltérés lehetőségét implikáló, imént vázolt „értékérvényesülésnek” alárendelt interpretációs hipotézis a dolog természetéből adódóan csak kivételesen, krízisszituációk korrekciója esetén juthat érvényre. Az nem a törvényhozói akarát relativizálását célozza, hanem éppen-séggel annak újbóli érvényre juttatását, az esetleges abúzusokkal szemben. (A törvényhozói akarát követésének szorgalmazása és hangsúlyozása természetesen szükségyszerű az olyan törekvések ellen, melyek az „*aequitas canonica*” elvének az „oikonomia” módjára történő alkalmazása révén a törvény kötelező tartalmának relativizálása irányába mozdulnak [*op. cit.*, 462]. Az is nyilvánvaló viszont, hogy a törvényhozói akaratra hivatkozva az elvont normát abszolutizálni sem szabad, legálábbis olyan mértékben bizonyosan nem, ami a törvényhozó által szándékolttal nyilvánvalóan ellentétes gyakorlatot tenne lehetővé.)

⁸⁴ „Az egyházzal való közösség a kiemelkedő legitimációs elve és alapvető határa a megkeresztelt valamennyi joga és kötelezettsége gyakorlásának, mert az Egyházban minden egyes jogot az egyház-lét célja és sajátos dinamikája, azaz a kommúnió logika szerint kell gyakorolni”; in *Comentario* (nt. 23), II, 67-68 [D. *Cenalmor*]. (A fenti példák összefüggésében érdemes kiemelni, hogy az említett logika szerinti cselekvés kötelezettsége értelemszerűen a hierarchia tagjaira is vonatkozik.)

írásaival.⁸⁵

Ellenvethető volna, hogy – bármennyire kétségtelen a felsőbb korrekció szükségessége – az alsóbb egységeknek a kódex által kifejezetten és poizitive tulajdonított jogköröket a köztes törvényhozó *kompetenciahiány* miatt nem szabályozhatja.⁸⁶ Ez esetben ugyanis egyetemes normát írna felül, amit a normahierarchia elve kizár. Ilyen intézkedésre a (hagyományos) kánonjogi doktrína szerint csak a legfőbb hatóság külön felhatalmazása esetén válhat egy köztes hatóság (így egy pátriárkai szinódus is) jogosulttá. E ponton azonban feltétlen megjegyzésre érdemes, hogy a felsőbb hatóságnak jogi hatáskört biztosító rezerváció nem csak tételes hatósági rendelkezésből eredhet – mint azt a LG 27a és a CD 8a szövegei jelzik – hanem akár a törvényes szokásjogból vagy magából az *isteni jogból* is.⁸⁷ Ha ezen szerzői megállapítás helyes és a keleti jogrendre is érvényesíthető,⁸⁸ akkor – úgy tűnik – nem túlzás azt állítani,

⁸⁵ Így az egyik fenti példára visszautalva, az inkardinációs jog gyakorlását a kódexbeli normák kifejezett feltételekhez kötik (vö. CCEO 366. kán. 1. § 1-2°). Az ezen kötelezettségek megtartását sürgető avagy szankcionáló (így e törvények szempontjából „*secundum ius commune*”) törvények, a helyi hierarchák fentebb említett, a klerikusok katolikus egyházba történő felvételére való jogosultság szempontjából könnyen minősülehtnek „*contra ius commune*” normáknak, ha tudniillik – például a fenti példák között említett visszaélés korrekciója érdekében – ez utóbbi jogot az inkardonáció feltételrendszere érvényesülésének garantálása céljából megszorítják.

⁸⁶ Megjegyzendő, amennyiben a magasabb jog által a helyi szintű szereplőnek adott tulajdonítás/engedmény körül jogkétség keletkezne, a tulajdonító felsőbb norma nem szabna korlátot a köztes törvényhozó aktivitásának; vö. MURPHY, *Legislative* (nt. 53), 46-47.

⁸⁷ Vö. „A [CIC] 381. kán. »a jog által vagy a római pápa rendelkezéséből« fakadó rezervációra utal. A hatályos kódex jogra történő utalása [= *iure*] igen nagy teret nyit, mert a kifejezés meghatározatlanságából adódóan az magába foglalhatja a természetjogot, a tételes *isteni jogot*, a pozitív egyházi jogot, legyen az szokásjogi, kódexbeli vagy kódexen kívüli jog, feltéve hogy az egyetemes egyházra vonatkozik”, MONTINI, G. P., „*Alcune riflessioni sull'omnis potestas del vescovo diocesano*”, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996) 27 (kiemelés általunk).

⁸⁸ A CIC 381. kánonnal azonos normaszöveg a keleti kódexben nem szerepel, helyette oda – mint már láthattuk – a LG 27 szövegét kodifikáló normát illesztettek, mely a 381. kán. által hozott, előbb idézett, általánosan a jogra utaló formulát nem tartalmazza (vö. CCEO 178. kán.). Mégis kétségtelennek látjuk, hogy az isteni jogból adódó rezervációk iménti tézise a keleti jogrendre is áll. E szempontból fontosnak tartjuk az alábbi három szempont kiemelését: (1) mint azt az utóbbi évtizedek reflexiója világossá tette, az isteni jog, amennyiben annak az egyházi közösség tudatára ébredt, akkor is történelmi hatékonysággal bír ha annak netán a kánoni jogrendben még nem adtak megfelelő alakiságot; vö. ERDŐ, *Egyházjog* (nt. 38), 39; (2) a kánoni jogrend lényege szerint a természetfölötti valóság felé nyitott rendszer. A tételes egyházjogot az ún. „strukturális jog”, az isteni alapító akaratból fakadó alapvető jogviszonyok de-

hogy ahol és amennyiben azt maga az isteni jog (így például a kommúnió megőrzésének és a kommúnióban való kormányzásnak a kötelezettsége) érvényesülése kívánja *objektíve* és *sürgetőleg*, ott ugyan-ezen jog erejénél fogva a köztes hatóság számára is eleve adott az észlelt probléma elhárításához szükséges felsőbb hatáskör (vagy legalábbis az megadottnak vélelmezendő). Ha viszont ez így van, akkor felvethető egy további kérdés is. A rezervációk kiterjedésének itt vázolt, a kánonjog specifikus adottságaiból következő széles skálája láttán joggal kérdezhetnénk, hogy e tény nem hordozza-e magában annak lehetőségét is, hogy az ilyen helyzetekben – tudniillik mikor például a kommúnió védelme igényel egy felsőbb hatósági intézkedést – az egyes püspökökkel vagy alárendeltjeikkel kapcsolatban a köztes kormányzati szerveket akkor is illetékesnek tekintsük, ha a szóban forgó anomál magatartás kiküszöbölése csak a tételes felsőbb jog (*ius commune*) speciális szabály révén történő, ideiglenes módosítása által volna elérhető. E logika mentén a sajátjogú normaalkotás a fenti szemléltető példákban említett jogellenes magatartásformák kiigazítása érdekében is eljárhatna, jöllehet ott olyan jogok gyakorlásának korrekciójáról van szó, melyeket a törvénykönyv kifejezetten utal az érintett helyi szervek hatáskörébe.

E kérdésfelvetést bizonyára csak kevesek osztják, ezért jelenleg ezt – márcsak a rendszer kidolgozatlansága és a szükséges gyakorlati tapasztalatok hiánya miatt is – tanácsosabbnak érezzük a hipotézisek

terminálják, így a tételes jognak és az arra épülő gyakorlatnak folyamatosan az előbbi mércéjéhez kell mérnie és alakítania magát. Az egyház ezen alapvető szervezete (az „intézményes jog”) egybeesik magának az egyháznak a lényegével, következőképpen attól a tételes jogszabályok összességét még a módszertani áttekinthetőség kedvéért sem lehet elvonatoztatni. Így a tisztán egyházi jogi szabályok nem alkothatnak olyan zárt rendszert, amelyben ne lenne helye az Alapító által meghatározott látható és kegyelmi szerkezet következményeinek; i.m. 38; (3) A kommúnió struktúra valamint a kommúnió őrzésének és aktív ápolásának kötelezettségei az egyház lényegi szerkezetéhez tartozó vagy legalábbis közvetlen az által megkövetelt elemek. E szempontokból adódóan nyilvánvaló, hogy az isteni jog követelményei a keleti jogban is automatikus rezervációs következményekkel járnak, teljesen függetlenül attól, hogy *CCEO* nem tartalmaz olyan tételes normát, mely erre a *CIC* 381. kánonjához hasonlóan nyíltan utalna. Ez legfeljebb csak a keleti kódex e ponton mutatkozó hiányosságának a jele, nem pedig annak bizonyítéka, hogy rendszerében az isteni jog a latin fegyelmi rendtől eltérő logika szerint érvényesülne. (Az *CIC* 381. és *CCEO* 178. kk. között mutatkozó eltérő szövegválasztást ugyanakkor éppen az indokolta, hogy a kodifikátorok tartottak a hagyományosan erősebb keleti szupraepiszkopális szervek működése során keletkező illegitim hatalomkoncentráció veszélyének lehetőségétől; vö. ŽUŽEK, „Qualche” [nt.1], 39.)

kategóriájába sorolni, jöllehet az a mondottak alapján komoly érvekkel támasztható alá. A köztes törvényhozás iránti tartózkodásban minden bizonnyal az a tény is szerepet játszik, hogy az egyházi doktrínában uralkodó latin kanonisztika a szinodalitás témakörében régtől fogva más tapasztalatokkal rendelkezik, annak hagyományosan kisebb szerepet juttat mint a keleti fegyelmi rend.⁸⁹ Ha a normahierarchia fentebb kifejtett rugalmas értelmezésének lehetősége helytálló, akkor *mutatis mutandis* az itt vázolt szituációra is alkalmazható J. I. Arrieta egy alapvető megállapítása. Eszerint általánosságban azt kell mondanunk, hogy a kódexbeli normák az egyházmegyei kormányzati funkció teljesítése vonatkozásában nem adnak kimerítő képet a püspökök közötti kapcsolatok belső jogi dimenziójáról. A püspöki rend szentségi perspektívájából illetve a püspöki hivatalokban gyakorolt kormányzati funkció előbbi perspektívából fakadó megértése szempontjából léteznek olyan jogi követelmények, melyeket a kánonjog számára még világosan nyilvánvalóvá kell tenni. Az idő és a tényleges gyakorlat megmutatják majd, hol van e szempontból a megfelelő egyensúlyi pont a püspöki kollegialitás és a püspöki funkció gyakorlásában megjelenő társfelelősség, illetve az egyes részegyházak nem kevésbé szükséges autonómiája között, melyet utóbbit az adott püspöki szék címzettjének (elidegeníthetetlen) felelőssége követeli meg.⁹⁰

A felsőbb és alsóbb jogalkotás közötti egyensúly így lényegi pontjain már helyreállt. Az iménti szempontok tükrében – úgy tűnik – megkockáztatható az állítás, hogy tulajdonképpen már ma sem minősülne a felsőbb joggal ellentétesnek (így érvénytelennek se) egy olyan saját-

⁸⁹ Ebben az eltérő megítélésben minden bizonnyal a latin egyházra jellemző máig „mérsékeltebb” szinodális érzéknek is megvan a maga szerepe. Mindenesetre a kollegialitás szinodális törvényhozásban megjelenő formáiban, s így végső soron az előbb említett hipotézisben azonban (értelemszerűen annak célszerű, s a fentebb kifejtett rendkívüli feltételrendszer közötti alkalmazása esetén) nem feltétlen versengő, illegitim hatalmi tényezőt kellene látnunk, hanem a törvényes működés garanciáit, melyekben a kölcsönös (*társi*) felelősség konvergálódását ismerhetjük fel. Felmerülhet a kérdés, hogy e hipotézis esetleges teljes elutasításának gyökereinél vajon nem a helyi kollegialitás tényleges gyakorlása iránti érzék hiányát kell-e keresnünk? E vonatkozásában Luigi Carli, zsinati relátor, egy sokatmondó észrevétele ma is figyelmeztető: [egyetlen zsinati atya] ‘sem volt kész arra, hogy saját otthonában is elismerje a püspöki tekintély kollegialitásból fakadó limitációit, még azok az atyák sem akik oly bőséggel hallatták a hangjukat a zsinati aulában a kollegialitásról s annak következményeiről a mások otthonában’, in *Acta Synodalia* II/V, 73; idézi: MONTINI, „Alcune riflessioni” (nt. 87), 33.

⁹⁰ *Comento* (nt. 26), II, 882.

jogú norma mely kirívó abúzus miatt vonna meg átmenetileg egy kódex által egyszerűen tulajdonított jogot egy alacsonyabb szervtől. A konformitás kérdését ugyanis végső soron nem a betű szerinti megfelelés, hanem az autentikus törvényhozói szándék értékérvényesülése alapján kell megítélni.⁹¹ A rezervációk rendszerére történő átállásra a törvényhozói hatalom területén eddig azonban rendszerszerűen nem került sor.⁹² Ebből

⁹¹ A kánoni normák adott szituációra vonatkozó stabilitását, mint láhattuk, alapvetően célszerűségük („racionabilitásuk”) határozza meg. E logika mentén viszont, ha nem tévedünk, egy részleges törvény elvileg akkor sem feltétlenül minősülne egy felsőbb normával összeegyeztethetetlennek, ha egy speciális szituációban csak az utóbbival formai feszültségbe kerülve tudna érvényre juttatni egy az egyház rendeltetészerű funkciója szempontjából fontos elemet. Egyszerűen azért nem, mert a konformitás vizsgálati szempontja a kánoni rendben nem pusztán a törvény betűje (a norma ésszerű érvényesülésétől eltekintő szimpla egzegézis), hanem a textus mögött rejlő célok konkrét helyzetben történő érvényre juttatásának képessége is; vö. még *RJ* 88 in VI. (Az ésszerűség e szempontja azonban, mint mondtunk, nem állítható szembe a törvényhozó autentikus akaratával; vö. nt. 83.)

⁹² Első látásra kérdésesnek tűnhetne, hogy a törvényhozó hatalom vonatkozásában lehetséges-e egyáltalán „koncessziós” jellegűnek tartani a mai rendszert, mikor a felsőbb hatóságnak rezervált témakörök – képezzenek bármely terjedelmes, akár egy kódexre kiterjedő lajstromot is – az élet adta szituációk (virtuális) sokaságához képest, melyekben ma is a megyéspüspök marad hivatott eljárni, mégis csak az esetek viszonylag szűk körét képezik. Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy a *Christus Dominus* előtt hasonló szituáció volt a végrehajtói hatalom terén is. Ma azt is csak a pápai jogkör részét képező hatáskörök korábbi külön leutalásának szükségessége miatt nevezzük „koncessziós” rendszernek, s annak ellenére is alkalmazzuk e minősítést, hogy a megyéspüspökök akkor is rendelkeztek lényeges kiterjedésű hivatalhoz kötődő végrehajtói hatalommal. A rendszer minősítése szempontjából ugyanis a kérdés az, hogy – viszonylag szűk, „rezervált” esetkört leszámítva – megfelelő ok jelenlétében a legfőbb hatóság által szabályozott kérdések körére is automatikusan kiterjedhet-e az alacsonyabb hatóságok normaalkotási illetékessége vagy sem? Jelenleg a törvényhozói hatalom területén ez nem lehetséges. A rendesen pápai hatáskörbe tartozónak minősülő jogszabályok (*ius commune*/pápai részleges jog) alacsonyabb hatóság által történő módosíthatóságának rendszere vonatkozásában így továbbra is „koncessziós” rendről kell beszélünk. A felsőbb jog derogációjára alacsonyabb törvényhozó ma formaliter ugyanis csak olyan egyes esetekben jogosult, amelyeket a legfőbb törvényhozó külön „leutalt” számukra, tudniillik a közös jogban szereplő ellentétes részleges jogot engedélyező záradék, avagy külön hatósági intézkedés formájában. Nem érezzük tehát meggyőzőnek azon véleményt, mely szerint a *CD* 8-ban rejlő paradigmaváltás („rendszerfordulat”) a törvényhozói hatalom esetében pusztán csak abban állna, hogy a püspöki hatalmat e terén is saját jellegűnek minősítették – tudniillik azzal a korábbi általános vélekedéssel szemben, mely e hatalmat pápai delegációként tartotta számon. Ezen egyháztani hangsúlyváltás természetesen kardinális momentum, de a törvényhozói hatalom terén ugyanúgy megkövetelni látszik a kormányzati rend ehhez igazodó átszabását, mint ahogy az a végrehajtói szektor esetében is jelentkezett. Noha, mint mondtunk, a közös jognak (*ius commune*) a helyi szintű törvényhozói hatáskör-

adódóan egy kódex által tulajdonított jogkör sajátjogú szintű megvonása avagy konszenzushoz kötése formálisan továbbra is a Szentszék közbejöttét igényli. (A normakonformitás kódexbeli elvének imént említett mértékű rugalmas értelmezése tehát – noha komoly érvek szólnak mellette, mint láthattuk – összességében kétséges, következésképpen ennek biztos megállapíthatóságához további törvényhozói megnyilatkozás szükségeltetne.)

4/ De lege ferenda?

A fentebb mondottak tükrében a törvényhozói hatalom vonatkozásában is felvázolhatóak a helyi törvényhozó javára kialakítandó „rendszerfordulat”, azaz a rezervációs szisztéma átfogó, és a rendszer egészével harmonizált bevezetésének lényegi szempontjai. Eszerint az egyetemes jog prioritása továbbra is szabály marad. Ezt nemcsak az egyház egysége, hanem rendezett kormányzata is elengedhetetlenül követeli. Ugyanakkor az egyetemes jog adta tulajdonítások (jogok és kötelezettségek) a részleges jog által indokolt esetben felülírhatóak lennének. Ezt egyrészt a hatáskörrel történő visszaélés esetén lehet (átmenetileg) indokolt, tudniillik a norma célját illetve az egyház közjává figyelembe vevő, kommunió elvei szerint való kormányzás helyreállítása végett. Másrészt bizonyos mértékű „felülírásra” az egyetemes jog lehetőség szerint rugalmas adaptációja érdekében is sor kerülhet.⁹³ Természetesen e részleges normák sem térhetnek el a felsőbb törvényhozói akarat lényegétől. Törvényességük mértéke éppen abban áll, hogy a felsőbb jog szellemének és céljainak realizálása érdekében foganatosítanak olyan alsóbb szabályokat, melyek a normahierarchia merev (tisztán formalista)

rök restaurálásához vezető rendszerben is meg kell őriznie prioritását, ám ez nem szükségyszerűen azonos a mai tételes leosztási rend további fenntartásával. (Nem feltétlenül az aktualitás mintsem a normaalkotási rendszer lehetséges rugalmasságának mértékét szemléltetendő, érdemes megjegyezni, hogy egy kevésbé a feltétlen fegyelmi egységességet – centralizált egységet – preferáló rendszerben a helyi szokások markáns prioritást élveztek a velük egyeztetetlen későbbi pápai törvényekkel szemben. Graciánusz gyűjteményének egyik helye ezzel kapcsolatban azt állította, hogy a törvényeknek összhangban kell állnia az adott terület szokásaival („secundum consuetudinem patriae et loco temporique conveniens”; D. 4, c. 2); lásd még: SZEREDY J., *Egyházjog, különös tekintettel a magyar szent korona területének egyházi viszonyaira, valamint a keleti és protestáns egyházakra*, II, Pécs ³1883, 769 és az ott idézett különböző forrásokat.)

⁹³ Az egyetemes jog helyi körülményekhez történő alkalmazásának kiemelkedő jelentőségéről: GHIRLANDA, *Diritto universale* (nt. 31), 12-13.

szemszögből történő megközelítése esetén talán feszültséget mutatnak a felsőbb joggal. (Hogy a normaadaptáció milyen további technikai szabályok mentén történhet, az – úgy tűnik – további reflexiót igényel, s az is elképzelhető, hogy a jogi elvek mellett itt továbbra is jelentős szerep hárul olyan teológiai „segéd”elvekre mint a szinodális mérlegelés illetve a hitérzék.)

Az egyetemes jog prioritása és az alsóbb normák eseti prevalenciájának kettős elve mellett harmadik rendszeralkotó tényezőként tételesen megjelölendők azon egyetemes normák, melyek alsóbb hatáság révén történő modifikálása az előbb említett hipotézisek esetében sem lehetséges, azaz módosításukra a továbbiakban is kizárólag az egyház legfőbb hatósága illetékes. E jogszabályok a törvénykönyveken belül külön, a rezervációt világosan kifejező formulákat igényelnek.⁹⁴

3. A fegyelmi autonómia funkciója

Egy gondolat a fegyelmi autonómia funkciójáról. A részleges jogalkotás szerepe mindenekelőtt az absztrakt normák szükségszerűen töredékes jelegének kiegészítésében, illetve konkrét körülményekhez igazításában áll. A klasszikus kódexek az adott jogrend egészének szinte kizárólagos szabályozására törekedtek, csak minimális teret engedve az alacsonyabb jogalkotásnak. Az egyetemes jog e „hegemóniája” ráadásul a részleges törvényhozók megmaradt mozgásterükön belüli aktivitását is csak tovább csökkentette. Az egyházatanban a rész és egész között mindinkább érvényesülő kiegyensúlyozott viszony („komplementer dialektika”) azonban ma a normaképzés rendszerére is hat. A püspöki hatalom kormányzati szerepének erősödése így várhatóan a részleges jogalkotás felértékelődését, mozgásterének további szélesedését fogja maga után vonni. (Ennek lehetséges mértéke persze – az említett ekkleziológiai szempontok mellett – mindig a legfőbb törvényhozó jogpolitikai meggyőződésének is függvénye.)

A részleges jog említett adaptációs funkciójának központi szerepe ma vitán felül áll. Az egyház kulturális szemszögből távolról sem homogén valóság, igen különböző háttérű népeket gyűjt egybe, ám éppen mert „katolikus”, evangelizációs tevékenységét csakis e kulturális

⁹⁴ Megjegyzendő, ilyen típusú normákat a törvénykönyvek már ma is tartalmaznak; vö. pl. CIC 1075. kán.

differentenciák tiszteletben tartása és értékelése révén fejtheti ki hitelesen.⁹⁵ A részleges jog közvetítő szerepe azonban nem csak interkulturális átvitel céljából lehet szükség. Funkciója az elvont-generális norma és a konkrét valóság közötti távolság áthidalására általánosságban nélkülözhetetlen. „A jog az egyházban az evangélium hirdetéséhez és a keresztény élet megnyilvánulásaihoz képest nem külsődleges elem, következésképpen az egyetemes törvénynek a szükségszerűen a részlegesben kell megtestesülnie... A részleges jog szükségszerűen közelebb áll az adott címzett kör történelmi tapasztalatához, ebből adódóan a végső cél eléréséhez [az egyetemes normánál] hatékonyabb segítséget nyújthat”.⁹⁶

Gabriel le Bras, a részleges jog lelkes értékelője, a középkori részleges jog szerepét Jákob lajtorjájához hasonlította, melyen az angyalok fel s alá jártak ég és föld között.⁹⁷ E kép igen jól kifejezésre juttatja a részleges jog *közvetítő* szerepét. Egyrészt az „partikularizálja” az absztrakt-egyetemes normát. Gondoskodik érvényre juttatásáról, szükség esetén a körülményekhez igazítja azt, egyszóval biztosítja, hogy a felsebb jog ténylegesen és hatékonyan eljusson az egyes krisztushívőkhöz. Másrészt mintegy a részlegest „univerzalizálja” – legalábbis korábban – a részleges jog az egyetemes jog irányába is releváns közvetítő szerepet játszott. Ekkor az egyházközi kapcsolatokat alapvetően a „kommunió” elve határozta meg, mely a kölcsönös és rendszeres kommunikációban is kifejeződött. E kölcsönösségen alapuló kapcsolatrendszernek köszönhetően gyakran megesett, hogy eredetileg helyi szinten kialakított fegyelmi rendelkezések vagy jogintézmények a későbbiek során általánosan bevett, egyetemes szabállyá, jogintézménnyé váltak.⁹⁸ Miután az egyházközi kapcsolatokban a kommunió elve újra domináns szerephez jutott, az ilyen „felfelé”, az egyetemes jog irányába ható jogközvetítés is újra nagyobb teret kaphat. Ez pedig várhatóan az egyetemes és részleges jogi szintek (kormányzati rendek) közötti olyan szerves kiegyenlítődése irányába fog hatni, mely a jelenleginél pontosabb összhangot mutat majd az egyetemes egyház és részegyházak dialektikus egyensúlyát mutató mai

⁹⁵ GHIRLANDA, „Diritto” (nt. 31), 12. Az „inkulturáció” fogalmához és mai problematikáinak összegzéséhez lásd: O'DONNEL, C., *Inculturación*, in O'DONNEL – PIÉ-NINOT, *Diccionario* (nt. 75), 548-551.

⁹⁶ GHIRLANDA, „Diritto” (nt. 32), 12-13.

⁹⁷ LE BRAS, G., *Institutions ecclesiastiques de la Chrétienté médiévale*, (Histoire de l'Église XII), Paris 1959, 88-93; vö. ECHEVERRÍA, „El derecho” (nt. 70), 211-212.

⁹⁸ GHIRLANDA, „Diritto” (nt. 31), 18.

egyházképpel.⁹⁹ Jelen tanulmányunk tárgya, a sajátjogú részleges jog lehetséges mozgásterének egész problematikája is ezen ekkleziológiai összefüggésbe állítandó, az iménti „dialektika” tükrében értékelendő.

Összegzés

1. Az egyházkép árnyaltabb megrajzolása a kormányzati rend módosulását eredményezi. E folyamat a végrehajtó hatalom vonatkozásában a II. Vatikánum nyomán „rendszerfordulatot” eredményezett. A törvényalkotás terén ilyen fordulat nem játszódott le, a CD 8a hatásának azonban már e területen is komoly jelei mutatkoznak, amelyektől a törvényértelmezés aligha tekinthet el.

2. A keleti színódusok tartalmi jogkörének meghatározása („determinatio iuridica”) a keleti törvénykönyvben – sajnálatos módon – számos hiányosságot mutat. A rendszer egészét és a kodifikációs elveket figyelembe véve összességében mégis egyértelműen megállapítható, hogy a keleti döntéshozatali színódusok továbbra is generális törvényhozói jogkörrel bírnak, annak ellenére is, hogy a keleti törvénykönyvben már ezek is állandó felépítésű szervek.

3. A sajátjogú törvényhozás evidens területei a kódex által kifejezetten *tulajdonított*, illetve *szabadon hagyott* témakörök. Egyes konkrét példák felvetették annak kérdését, hogy sajátjogú norma rendelkezhet-e olyan kérdésről, amelyről már a felsőbb jog is érdemben szól. Ez addig a pontig lehetséges, amíg a részleges norma a magasabb joggal nem kerül (szöges) ellentétbe.

Bizonyosan megfelel a normakonformitás szabályainak a megengedettségi illetve pusztán formális érvényességi feltételeket kikötő részleges törvények köre. A felsőbb norma által tulajdonított jogkör megvonásáról intézkedő részleges törvény konformitása vonatkozásában viszont már komoly formális kétségek merülnek fel. A normahierarchia elvének az egyház fegyelmi rendjében azonban aligha tulajdoníthatunk egyoldalúan formalista értelmezést. A kánonjog specifikus, felsőbb célok tényleges érvényesülésének alárendelt logikájú jogrend. Ebből adódóan kérdéses, hogy a felsőbb normával szögesen ellentétesnek volna-e minősíthető egy olyan részleges törvény, mely éppen a felsőbb norma által szándékolt jogkövető magatartás helyreállításának irányába hat, de a körülmények miatt ezt csak olyan intézkedés formájában tudja kieszkö-

⁹⁹ GOYRET, „Primato” (nt. 71), CORECCO, „*lus universale*” (nt. 5), 554.

zólni, amely pusztán formális szempontból feszültségben áll a felettes norma szövegével.

Az egyetemes jog által meghatározott témakörök kiterjedése és a szabályozás mélysége ma meghatározó mértékű, mely mellett az alsóbb jogalkotásnak csak viszonylag szerény szerep jut. Igaz, az egyetemes jog prioritása az egyház egységéből adódó követelmény. Kérdéses azonban, hogy e prioritás a részleges joggal szemben akkor is abszolút (kivételt nem engedő jellegű) maradhat-e, mikor az a konkrét (krisis)helyzetben nyilvánvalóan az egyház céljai megvalósulásának ellenében hat. A normahierarchia elve az egyházjogban eleve csak analóg módon érvényesülhet, s ez nem csak a legfőbb hatóság speciális teológiai pozíciója miatt van így, hanem – nézetünk szerint – az „egész-” és a „részegyház” között fennálló példa nélküli kölcsönös kapcsolat miatt is.

Ennek tükrében kérdéses, nem volna-e célszerű ezen specifikus, az egyház természetéből és sajátos küldetéséből természetszerűen fakadó interpretációs szempontok mainál határozottabb kinyilvánítása? Ezt segítené elő az egyetemes normák azon körének világos elkülönítése (formális rezervációja), melyeknél a legfőbb törvényhozó illetékessége nemcsak elsődleges, hanem rendkívüli körülmények között is abszolút kizárólagos kell hogy maradjon. A normakonformitás elvének merev és reflektálatlan érvényesítésével szemben tehát lehetséges egy olyan megközelítés is, mely a felsőbb normák céljának érvényesülése mentén ítéli meg az alacsonyabb hierarchikus rangú jogszabályok konformitását. E szemléletmód esetleges érvényre jutásának mértékétől függ, hogy az egyház jogrendjében a részleges jog vajon újra nyerhet-e olyan, az egyetemes fegyelemre is érdemben *visszaható*, azt *építő* funkciót, amilyennel egykoron rendelkezett. E lehetőség mérlegelése végső soron természetesen a törvényhozó feladata.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Első látásra a jelen munka utolsó fejezetében tett felvetések nyomán az a benyomás alakulhatna ki, hogy az egy bejáratott rendszerről egy legalábbis igen sok bizonytalansági tényezőt magában hordozó rendre történő áttállást vázol, mialatt a kánonjognak közismerten a kiegyensúlyozott fontolva haladás az egyik meghatározó értéke. Egy alaposabb olvasat esetén azonban – reméljük – írásunkból határozottan kivehető a jogrend természete által igényelt kötelező *kontinuitás* és a közös jog teológiai elvek által megkövetelt *prioritása* (vö. „una sancta”), esetleges javaslatainkon és kérdéseinken e szempontok világosan végigvonuló konstansként jelennek meg. Ez utóbbiak nem a fegyelmi rend egységének leépítését, hanem annak árnyalását, s a rugalmasságból fakadó hatékonyság biztosítását kívánták célozni. (Ezt nemcsak pragmatikus célok, hanem a kánoni jogrend adott egyházképnek való minél precízebb megfeleltetése is igényli.) A jövő normaalkotási rendszerének jogtechnikai elemei és részletei pedig

* * *

Ezzel a tanulmánnyal kívántam köszönteni tiszteletre méltó elődömet a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola kánonjogi katedráján, s egyben nagyrabecsülésemet is kifejezni iránta, a kánonjog területén végzett sok évtizedes munkájáért.

nyilvánvalóan csak idővel, a gyakorlat révén gyűjtött és kielemezett tapasztalatok és a hozzájuk kapcsolódó korrekciók ismétlődő folyamának eredményeként kristályosodhatnak ki. (E paradigmamódosítás zökkenőmentes alakításához a garanciát pedig éppen az egyház legfőbb hatóságára vonatkozóan a két utóbbi egyetemes zsinat nyomán stabilizálódott és kibontakozó doktrína biztosítja.)

KRUPPA TAMÁS

A VÉGES SZABADSÁG TEREMTÉSÉNEK KENOTIKUS JELLEGE HANS URS VON BALTHASAR THEODRÁMÁJÁNAK SZEMLÉLETÉBEN*

TARTALOM: 1. Elöljáróban; 2. A teremtés kenózisa; 3. Teremtett, véges, emberi szabadság; 4. Teremtetlen, végtelen, isteni szabadság; 5. Analóg szabadság – „Valóban szabadok lesztek”(Jn 8,36); 6. Analóg autonómia – „Én mondtam: Istenek vagytok...” (Jn 10,34); 7. Az önmegvalósítás szabadsága és felelőssége; 8. Összegzés.

„A tanítás, miszerint »Isten a saját dicsőségére teremtette a világot« csak úgy fogadható el, ha hozzátesszük, hogy Isten dicsősége viszont az ő szeretetében áll.”¹

1. Elöljáróban

Hans Urs von Balthasar szemlélete szerint az immanens Háromság: abszolút, önátadásként értelmezett szeretet.² A végtelen szabadság kenotikus megközelítése, az átengedő/odaadó-lét (*Sein-Lassen*) és helyadás (*Raumgeben*) értelmezésekhez vezet el.³ Isten az Atya, aki visszatartás nélkül kiönti magát a szeretet abszolút szabadságában, s akinek nincs szüksége arra, hogy másban keresse önmagát, mint ebben

* Szeretettel ajánlom e tanulmányt dr. Hollós János emeritus professzor úrnak azzal a megjegyzéssel, hogy katolikus meggyőződésünk szerint a felelős emberi cselekvés és így az egyház jog alapja is a teremtett és relatív, ámde mégis valóságos emberi szabadság, aminek eredetét és tagasságát vizsgáljuk Hans Urs von Balthasar figyelemre méltó teológiai szemléletében.

¹ BALTHASAR, H. u. von, „Creation and Trinity”, in *Communio. International Catholic Review* 15 (1988) 285.

² BALTHASAR, H. U. von, *Theo-drama. Theological Dramatic Theory 4, The Action*, (Theodramatik III), San Francisco 1994, 323; *Theo-drama. Theological Dramatic Theory 2, Dramatis Personae: Man in God*, (Theodramatik II/1), San Francisco 1990, 257.

³ *Theo-drama 2*, 257-59, vö. *Theo-drama 4*, 139.

az önátadásban, mint ahogy arra sincs, hogy a maga számára valami máshoz is ragaszkodjon ezen kívül. Ez az ellenszolgáltatást nem kívánó isteni önzetlenség a Fiú nemzése, aki ugyanaz az Isten, és szintén nem tart vissza és nem követel magának semmi mást, csak hogy az maradjon, aki mindig is volt: az Atyától való. A Szentlélek az Atya és Fiú személyes egysége, aki ennek a kenotikus szeretetnek a mindig nagyobb gyümölcsözőségét és szabadságát személyesíti meg. A Lélek tanúsítja, hogy Isten, aki szabadon odaadja magát a szeretetben, eközben mégsem veszíti el önmagát.⁴

Figyelembe kell vennünk, hogy ha a minden titkát leleplező és semmit meg nem tagadó szeretet – aki épp azért igazán értékes önmagában is meg másoknak is, mert valóban létezik, és minden kényszer nélkül épp azért fordul a másik felé, mert ebben az odafordulásban maga is kedvét leli – most az önátadásban mégis megszűnne létezni, akkor bizony nemcsak a maga számára szűnne meg, hanem a másik számára is, és végtelen keserű úrt hagyna maga után. Ugyanezt a tragikus véget hordozná magában egy olyan másikért való halálíglenő önfeláldozás is, amely a szerető megsemmisülése által egyszerre meg is fosztaná szeretete tárgyától azt, akiért kész volt mindent odaadni. Ennek megfelelően Krisztus önfeláldozó szeretete is csak azért lehet igazi kincs a számunkra, és az Atya számára is, mert ő eközben nem vész el, hanem örökre életadó marad, a maga legtündöklőbb ajánlatában. Ennek viszont csak Isten halálón is uralkodni tudó életadó hatalma (ami az ő igazi lényege) biztosíthatta a fedezetét. Az önátadó szeretet örökre szóló ajándék voltát éppen az biztosítja, hogy nem egy élettelen, programozható, szabadságát vesztett csomagot kapunk általa, hanem azt, aki minden kényszer nélkül, telve ambíciókkal és életigenléssel, feltétlen ragaszkodással és bizalommal, helyet ad nekem az életében és mindent kész fölcserélni azért, hogy velem legyen. Egy ilyen szeretetben nyoma sem lehet félelemnek, vagy kételynek.⁵

A Szentlélek immanens és üdvtörténeti módon sem más, mint Isten, a maga ön-átadásának és önmaga el nem veszítésének a képességében. Bizonyára nem véletlen az Istennek tetsző életben ajánlott krisz-

⁴ Vö. *Theo-drama* 4, 325.

⁵ MARTINELLI, P., *Il mistero della morte in Hans Urs von Balthasar. Il mistero pasquale come rivelazione dell'amore Trinito di Dio*, (Dissertatio PUG), Roma, 1996, 358köv. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *TheoDrammatica* 5: *L'Ultimo atto*, Milano 1995. (Theodramatik IV.), 217; BALTHASAR, H. U. von, „La joie et la Croix”, in *Concilium* 39 (1968) 77-87.

tusi paradoxon sem az itt említett szempontból: „Aki szereti életét, az elveszíti, de aki gyűlöli életét ebben a világban, az megmenti az örök életre”.⁶

Balthasar szerint a világ véges szabadságát, és az isteni és emberi közötti konfrontáció drámájának valódiságát, csak a szentháromságos kenotikus szeretet ős-drámája (*Ur-drama*) teheti lehetővé. Végző soron ez azt jelenti, hogy az emberi szabadság „világa” is csak a Lélek „világában” találhatja meg a maga igazi otthonát és lehetőségét.

*Az atyai szív kiűresítésének drámája a Fiú nemzésében magában foglal és meg is halad minden drámát, ami Isten és a világ között lehetséges. Csak a Szentlélek által fenntartott és áthidalt Atya és Fiú közötti megkülönböztetésen belül lehet helye bármiféle világnak.*⁷

Ez vezet el bennünket ennek a tanulmánynak a központi témájához. Feltett szándékunk ugyanis a következőkben éppen annak kimutatása, hogy milyen szempontok alapján sürgeti szerzőnk a véges, szabad lélek, és véges szabadság világa teremtésének egy sajátosan intratrinitárius, kenotikus perspektívából való megközelítését.

2. A teremtés kenózisa

*Bulgakov ajánlatát követve Balthasar a teremtéssel kapcsolatosan is isteni kenózisról beszél.*⁸

Az ember világának teremtésében ugyanis Isten nem ragaszkodik mindenk felett a saját abszolút szabadságához, hanem láthatóan az emberi nemet is részesíteni szándékozik abban. Ezáltal a teremtésben talán burkoltabban, a szövetségi ajánlatban viszont bizonyos értelemben kifejezetten megköti, vagyis korlátozza önmagát. Ezt az isteni szabad önkorlátozást értékeli Balthasar valódi kenózisként, amiben: Isten eszerint isteni szabadságát megosztva valóságosan létező szabad ember(ke)t hoz létre, miáltal valójában saját, isteni autonómiájában részesíti ő(ke)t.

A teremtésben Isten eredeti teremtményi szabadságot alkotott, és elhelyezve azt sajátja ellenében, bizonyos értelemben megkötötte magát. Ezt a teremtést... egy új kenózisnak is lehet nevezni Isten részé-

⁶ Jn 12,25; vö. Mt 10,39 „Aki meg akarja találni életét, elveszíti, aki azonban elveszíti értelmét az megtalálja”, Mt 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24.

⁷ *Theo-drama* 4, 327.

⁸ *Theo-drama* 2,264kk, 262; *Theo-drama* 4, 322kk; BALTHASAR, H. U. von, *Mysterium Paschale. A három nap teológiája*, Budapest 2000, 34-35.

ről, mivel... olyan szabadsággal felruházott embert hozott létre, aki az isteni szabadságnak adott válaszában egyedül csak saját magától függ... az emberi szabadság az isteni autonómiájában részesedik, akkor is, amikor Igen-t mond, és akkor is, amikor Nem-et.⁹

Vizsgáljuk meg ezért most az isteni és emberi szabadság kapcsolatának balthasari értelmezését, mivel ezzel kapcsolatos meglátásai kiemelkedően fontos szerepet játszanak később úgy krisztológiájában, mint egyháztanában és lelkiségében is. Látni fogjuk, hogy a szabadnak teremtett ember kapcsolata Istennel szerzőnk szerint miért csak szentháromságos kontextusból közelíthető meg. Fő forrásunk mindennek bemutatásában Balthasar kései nagy műve, trilógiájának második része a *Theodramatik* lesz. Az Isten és a világ közötti valódi dráma gyújtópontjában Jézus Krisztus alakja áll, akiben – mint látni fogjuk – az isteni és az emberi szabadság szembesül egymással. Balthasar nagy gondot fordít ennek az elemzésére a második kötet első felében (*Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott*), különös nyomatékot adva a végtelen és a véges szabadság bemutatásának.¹⁰ A terjedelem korlátozottsága miatt lehetetlen az anyag minden részletére kitérni, így meg kell elégednünk néhány kimagaslóan fontos szempont fölvilágításával.¹¹

Balthasar először a Bibliában vizsgálja meg a véges és végtelen szabadság egymáshoz tartozásának vagy kölcsönös összefüggésének kinyilatkoztatását, s mindkettő „valódi” szabadságát hangsúlyozza a másikkal szemben.¹² Szerinte minden biblikus tanúságtételben gyökerező krisztológiának – ami (ha akarja, ha nem) az isteni és emberi szabadság konfrontációjának a világában létezik – találkoznia kell az isteni és emberi szabadság teljes filozófiai fogalmával, különös tekintettel ezek saját, különleges, elidegeníthetetlen, kettős követelményére: Isten abszolút szabadságára és hatalmára, melyben saját abszolút szabadságát a véges létezők teremtésén keresztül megosztani is képes.¹³

Egy pusztán filozófiai-antropológiai eljárás nem elegendő a kinyilatkoztatásban megmutatott emberi szabadság teljes dimenziójának bemutatásához – mondja Balthasar. Az isteni szabadság bemutatására, és

⁹ *Theo-drama* 4, 328. (a kiemelés tőlünk származik).

¹⁰ *Theo-drama* 2, 189-334.

¹¹ LOCHBRUNNER, M., *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, (dissertation), Freiburg 1981, 214-224. nagyon jól összefoglalja ezt a témát.

¹² *Theo-drama* 2, 207; vö. 196-206.

¹³ *Theo-drama* 2, 189-190.

az isteni és emberi szabadság kapcsolatának tárgyalására azonban egy olyan teológiai próbálkozás is ugyanígy alkalmatlan, amelyik magából az isteni természetből akar kiindulni, de elszigetelődött a megtestesülés teológiájától és Isten személyes, szentháromságos értelmezésétől, amit pedig feltételez. Hiszen a Krisztus-esemény éppen az isteni és emberi szabadság drámai találkozását világosítja meg.¹⁴ Ebből a sajátosan krisztológiai és szentháromságos nézőpontból Balthasar olyan módon teszi föl az isteni és emberi szabadságra vonatkozó szerinte jogos és szükségszerű filozófiai kérdést, mint ami ennek a drámának szerinte egyenesen a lehetőségi feltétele.¹⁵

Miután Balthasar egyértelművé tette, hogy az isteni és emberi szabadság egymáshoz tartozásának posztulátumából indítja ki vizsgálódásait, fölteszi a kérdést, hogy melyiket kellene előbb tárgyalnia. Ha Isten szabadságának tárgyalásával kezdünk – amint önmagában, tehát nem a mi számunkra van –, akkor nyilvánvaló formális előnyhöz jutunk a véges szabadságú egzisztencia lehetőségi feltételének tárgyalását illetően, még mielőtt aktuálisan elkezdenénk azt. Ha viszont az emberi szabadság vizsgálatával indítunk, az a közvetlenül meg nem tapasztalható egyetlen szabadság megismerésére vonatkozóan jelenthet előnyt, hiszen általa megláthatjuk, hogy a véges szabadság struktúrája, a krisztusi ki nyilatkoztatással összhangban mennyire megköveteli, sőt feltételezi az „abszolút” egzisztenciát, vagyis a szentháromságos szabadság minden másnak is alapot adó létét. Szerzőnk végül is a véges szabadság tárgyalásából indult ki, állandóan visszautalva a kettő egymáshoz tartozásának bibliai posztulátumaira.¹⁶

3. Teremtett, véges, emberi szabadság

Mi az ember, hogy megemlékezel róla, az ember fia, hogy gondot viselsz reá? Majdnem isteni lénnyé tetted, dicsőséggel és fönséggel koronáztad (Zsolt 8,5-6).

Balthasar Ágostonra, Aquinói Szent Tamásra, és Descartes-ra hivatkozva az emberi öntudat preventív filozófiaí értelmezésével (cogito sum), azaz a létezés alapvető paradoxonának a tapasztalatával kezdi a

¹⁴ *Theo-drama* 2, 196.

¹⁵ *Theo-drama* 2, 196kk.

¹⁶ *Theo-drama* 2, 207.

teremtett szabadságról szóló tárgyalását. Eszerint ugyanis önmagam jelenlétének tapasztalatában nemcsak azt tudom, hogy létezem, hanem a megismerésnek ebben a tapasztalatában magára a létezésre, mint olyanra is nyitott vagyok. Ez egyrészt saját végső közölhetetlenségemnek, másrészt viszont a létezés határtalan közölhetőségének paradox tapasztalata.¹⁷

*Az egy és ugyanazon léttapasztalat kizárja, hogy két dolog: a lét abszolút közölhetetlensége (egyedülállósága) és ugyanakkor tökéletes közölhetősége szimultán módon valósuljon meg.*¹⁸

Mivel ezt én magam tapasztalom, nem pusztán egy véletlenszerű darabja vagyok az egész kozmosznak, hanem a maga nemében páratlan is.¹⁹ Amennyiben viszont ezt a páratlan voltot magaménak tapasztalom, illetve tudom be, készen kell lennem mások megismételhetetlenségének feltétlen és korlátozás nélküli elismerésére is.²⁰

*Egyedülálló vagyok, de csak a sok más hasonlóképpen egyedülállónak való helykészítemem által. Nem nagylelkűségből teszem ezt, hanem mert ön-ismeretemben a létezés világossága áttemel saját korlátoztságomon; valójában e nélkül a határokon túlmenő kiterjedés nélkül még magamat sem ismerhetném. Ebben az elsődleges tapasztalatban képes vagyok ugyan megkülönböztetni a saját „lét-módomat” (modus subsistentiae, tropos tes hyparxeos) és (az egyetemes létre vonatkozó) lét-megragadásomat, de el nem választhatom azokat egymástól.*²¹

A szabadság lényegében interperszonális természete így a véges lélek maga-megismerésének tapasztalatában (illetve folyamatában) is megvalósul. A szabadság mint önbirtoklás, önmegértés és önállítás viszont csak annyiban lehetséges, amennyiben az „én” kilép magából mások elismerésében és állításában.²²

Ez az eredeti, biztos önbirtoklás nem egy ön-intuíció vagy önmagunk lényegének megragadása által, hanem csak a minden létező felé való egyetemes megnyílásunk által artikulálódik, amikor önmagunkat hátrahagyjuk más személyek, illetve más dolgok ismerete és akarata

¹⁷ Az emberi létezés és lényeg aktus-potenciaszerű egymásrautaltságáról. – Vö. BOLBE-RITZ, P., *Általános metafizika*, Budapest 1980, 177-190.

¹⁸ *Theo-drama* 2, 209.

¹⁹ „Egy ember, az egy ember..., egyedülálló és nem sokszorozható”, Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Epilogue*, Bruxelles 1997, 39.

²⁰ Hiszen csak a mások különbözőségének és megismételhetetlenségének kontrasztjában tűnhet elő a sajátmagam egyedülálló volta.

²¹ *Theo-drama* 2, 209.

²² Az Én-tudatnak csak a Te-vel szemben van igazi jelentősége és tapasztalhatósága.

átölelésében, különösen érvényes ez a részesedett létezésben [Mitsein], ahol az eredeti nyitottság mértéke mindig olyan nagy, hogy az individuális lét (ami sohasem a lét egésze) sohasem töltheti be azt.²³

A szabadságnak – mint önbirtoklásnak – az aktualizálásához ki-nek-kinek ki kell lépnie önmagából. Balthasar szerint a véges szabadságnak ezáltal két pólusa van. Az egyik a szabadság mint önbirtoklás, a magától és magáért lenni tudás képessége; annyi, mint képesnek lenni meghatározni magunkat; vagy másként az öntevékenynek lenni tudás cselekvő ereje. A sok fogalom közül, amivel Balthasar ezt a pólust leírja, talán az „önbirtoklás” (*Selbstbesitz*)²⁴ a legtöbbet mondó.

A véges szabadság másik pólusa az önfogadás szükségessége, ami azt jelenti, hogy a véges „Én”-nek ki kell lépnie önmagából ahhoz, hogy önmaga legyen, ahogy a magyar költő is egyetértően hirdeti: „*Hiába fűrösztöd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat.*”²⁵ A véges szabadságnak olyan konkrét döntésekben kell megvalósítania önmagát, amelyek más létezőket is magukban foglalnak.²⁶ Azok közül a fogalmak közül, amelyeket Balthasar ennek a pólusnak a leírására használ az „önfogadás” (*Sich-Empfangen*) emelkedik ki.²⁷ Ugyanezt a két pólust jelöli Balthasar még a „valódi autonómia” és „a kifejezett elkötelezettség szükségszerűsége” fogalompárral is.²⁸ Nagyon fontos azonban szem előtt tartanunk, hogy ezek nem szigetelhetőek el egymástól, de nem is redukálható egyik a másikra.²⁹

Az ilyen emberi szabadság elejétől fogva csak mintegy „menetközben” tapasztalható meg.³⁰ A szabadság, mint önbirtoklás lényegében nem befejezett és korlátozott pozíció, hanem szükségszerűen nyitott a beteljesedésre. Pontosan az interperszonális területeken való döntésekben és a világ anyagi javaival való bánásmódban kell az emberi szabadságnak begyakorolnia és megvalósítania önmagát. Természetesen – az

²³ *Theo-drama* 2, 211. (a kiemelés tőlünk származik)

²⁴ *Theo-drama* 2, 213, de hasonló értelemben használja még az „önmaga-lényegéből-való-létezés” (*autexousion*), és ön-kormányzás (*autokratos*) fogalmakat is. Vö. *uo.*, 214; viszont már az önbirtoklás fogalmával kapcsolatosan hozzáteszi, hogy ennek valódi megléte nem csak ajándék, hanem egyben feladat is a számunkra. *Uo.*, 213.

²⁵ József Attila: *Nem én kiáltok*, 1924.

²⁶ Vö. *Theo-drama* 2, 228.

²⁷ *Theo-drama* 2, 236, Vö. A szabadság mint „beleegyezés” vagy „megalkuvás”. *Uo.*, 227köv.

²⁸ *Theo-drama* 4, (TD III), 149.

²⁹ *Theo-drama* 4, (TD III), 149. Vö. *Theo-drama* 2, 227köv.

³⁰ *Theo-drama* 2, 207.

önmegvalósítás fokozatainak lehetőségét és az önmegvalósítás szabadon választott konkrét módját illetően, illetve arra vonatkozóan, hogy végül is hol van igazi szabadság – mindez kérdéseket is fölvet.³¹

Bizonyos, hogy az önmagunkból való kilépés szükségessége alapvetően végességünket jelzi, azonban ennek ellenére egy bizonyos dinamikus szerkezetű transzcendenciát is magában foglal, ami a más szabad létezőkre, illetve magára a létre való gyökeres nyitottságunkban mutatkozik meg. Van ebben a nyitottságban valami felismerhető tökéletesség, amiért talán jobban illene hozzá a „végtelen végesség” elnevezés.³² Ámde a véges szabadság a maga részéről mindig adományozott marad, mivel nem saját magának a forrása, és pusztá döntésein, illetve más létezőkkel való kapcsolatain keresztül sem képes elérni azt a teljességet, amire nyitott, és ami felé nyitottságában törekszik.

Ezután Balthasar a véges szabadság aktualizálásának történetét vizsgálja – annak leegyszerűsíthetetlen bipoláris struktúrájában – az atyáktól Aquinói Szent Tamásig, akinél a keleti és nyugati teológiai megközelítéseket összeférni látja. Nyilvánvalóan látszik, hogy Balthasar ezzel kapcsolatos gondolkodásmódjában Szent Tamás mennyire meghatározó. Szerzőnk Iréneuszra, Órigenészre, Maximosz Hitvallóra, Szent Tamásra és Pico della Mirandola-ra hivatkozva kimutatja, hogy a véges szabadság első pólusát, a valódi önbirtoklást és autonómiát, sohasem tartották önmagában véve abszolútnak, hanem mindig csak Isten végtelen szabadságának a miliójében helyezték el, ahol meg kell valósítania magát.³³ Tény, hogy a véges szabadság radikálisan különbözik a végtelentől, és gyökerében már a teremtésből vett patrisztikus *teologoumenon* (hogy az ember „Isten képe és hasonlatosságára van teremtve”) is azt fejezi ki, hogy az emberi szabadság a léte alapját és beteljesedését jelentő végtelen szabadság felé nemcsak nyitott, hanem kifejezetten arra irányul.³⁴

A véges, szabad létezők közötti interszónális kapcsolatok analógiája által – hogy nem erőltethetem bele saját módszereimet a másikkal szabad életébe, hanem várnom kell, hogy benső spirituális valóságában szabadon nyissa meg magát előttem – Balthasar a véges szabadság végtelen szabadságban való beteljesedéseként közelíti meg a kérdést. Ilyen megjelenés azonban csak akkor lehetséges, ha a véges szabadság

³¹ *Theo-drama* 2, 213.

³² Balthasar Siewerth-től veszi át ezt az elnevezést. Vö. *Theo-drama* 2, 228.

³³ *Theo-drama* 2, 224-27.

³⁴ *Theo-drama* 2, 316-34.

szabadon megnyitja magát a végtelen felé, hogy ezáltal maga tegye lehetővé saját véges szabadságának beteljesedését a végtelenben.

*Végső soron a véges és végtelen szabadság közti kapcsolatnak magában kell foglalnia az egy más(ik) felé való megnyílást. A kritikus kérdés azonban az, hogy – amikor ilyen megnyílás történik, akkor – a véges szabadság hogyan képes a kezdeti vonatkozási szint megkérdőjelezése nélkül beteljesedni, hogy ugyanakkor a végtelen szabadságot se tegye semmilyen módon végessé, azaz ne minősítse azt vissza egy csupán a mások között élő egyik egyedé.*³⁵

Hogy képes a végtelen szabadság úgy együtt élni a végessel, hogy közben ne korlátozza azt szabadságában? – Az együttélés fogalmának értelmezésében, amikor az ön-megismerésre, mint a lét elsődleges tapasztalatára reflektál, amiben a létezés és a megismerés egysége nyilvánvaló, Balthasar megint csak Szent Tamást követi.³⁶ Az önismeret tehát nemcsak a megismerőtől különböző egyéni létezőknek, hanem magának a létezésnek az elismerését is magában foglalja. A létet, mint igazat és jót tapasztaljuk meg, de azokat a létezőket, akik ebben a létben részesülnek, szintén igaznak és jónak ismerjük. Ebben a tapasztalatban az öntudatnak, mint önmagunk és a létezés paralel tudatának a bipoláris struktúrája úgy tűnik, leegyszerűsíthetetlen marad. Az öntudat tehát a létezésből való részesülés, ami nem jelent ugyanakkor hiánytalan azonosságot is vele.³⁷

Amennyiben az egyéni öntudat önismerése aktusában elismeri és állítja a létezést mint olyat, annyiban más véges tudatokat is elismer és állít: mint személyes, egyedülálló öntudatokat. A szabadság figyelembe vételével ez annyit tesz, hogy saját szabadságunk felismerése és állítása szükségszerűen más öntudatok szabadságának elfogadását és állítását is jelenti, azok közölhetetlen másságában.

*Egy ma is meglévő létező azért jó nekem, mert valóságos, és mert kiegészíti az én részlegességemet; de mivel valóságos, azért mégsem olvaszthatom azt magamba: meg kell engednem, hogy fenntartsa saját független valóságát, mert csak ez által tekinthetem őt jónak.*³⁸

Amde ez az ön-tudatosság, mint a véges szabadság ön-birtokló jellegének elismerése és állítása, ugyanakkor tudatos és állító részesedést jelent magából az öntudatos, véges szabadság alapját képező létből is. A

³⁵ *Theo-drama* 2, 228.

³⁶ *Theo-drama* 2, 238-39.

³⁷ *Theo-drama* 2, 239.

³⁸ *Theo-drama* 2, 240.

véges lélek megvilágosodása, amiben magának a létnek a világosságát tapasztaljuk meg, a véges lélek létben való részesedését mutatja.

*A szellemi lélek ön-birtoklása, ön-ítélete és önmaga elérésére való törekvése, a mindent átható Lét transzcendentális módozatait képezi; ez a lélek természetéből fakad, ami szabadon ismeri meg és öleli át önmagát. A szellemi létezés a Létben való részesedés egyik, pontosabban a legmagasabb formája.*³⁹

Mindazonáltal az alany ön-tudatosságában rejlő, illetve az ő szabadságának (igazságának és jóságának) az alapját képező bennfoglalt léttapasztalat nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy vajon az abban kinyilvánuló lét misztériuma szubjektumként, vagyis személyes valóságként mutatkozik-e meg vagy sem – jegyzi meg Balthasar. Másszóval önmaga tapasztalatában mint léttapasztalatban a véges lélek csak az egészből való részesedésként képes elismerni és állítani a saját véges szabadságát. A kérdés viszont továbbra is nyitott: vajon a (véges szabadság alapját képező) *létezés*, mint olyan, alanyi értelemben vett végtelen szabadság-e? Ebben az esetben ugyanis a belőle való részesedést olyan drámai konfrontációnak tekinthetnénk, amelyben a véges szabadság saját személyes beteljesedésének alapját egy személyes abszolút, teremtő alapon, azaz magában Istenben találta meg.⁴⁰ Balthasar szerint a filozófiai reflexió itt eléri saját határait.

A filozófia ezt a kérdést saját korlátai ellenében teszi fel. Következésképpen, a vég nélküli Lét véges szubjektumokban való önpropagációja tükrében, a filozófiának le kellene vonnia a következtetést, hogy a „teljességében-Létező” a „szubjektum” [Subjekthaftigkeit] minőségével bír, ami viszont mintha konfliktusban látszana lenni annak formalitásával [Formalität] és központosítatlan mivoltával. A filozófiában ezért, bár fel kell tenni az eredetre vonatkozó kérdést, (...) de nem lehet azt teljes bizonyossággal megválaszolni. Az egyedüli megoldás az lehetne, ha a Létezőn belül egy nonparticipatív jellegű szubjektivitás leplezné le magát, ami azonos kiterjedésű a végtelen okot, végtelen akaratot és végtelen szabadságot birtokló „teljességében-Létező”-vel.⁴¹

Ezek után szerzőnkkel egyetértésben állíthatjuk, hogy a filozófiai kérdést – ami lényegében a személyes, végtelen szabadság egzisztenciáját mint a véges személyes szabadság lehetőség-feltételére vonat-

³⁹ *Theo-drama* 2, 240.

⁴⁰ *Theo-drama* 2, 236.

⁴¹ *Theo-drama* 2, 240-241.

kozó transzcendentális kérdés – az ilyen végtelen szabadság szabad önkinyilatkoztatásán kívül nem lehet bizonyossággal megválaszolni. A teológia az isteni ön-kinyilatkoztatás alapján itt képes túllépni a filozófia határain. A véges és végtelen szabadság közösségi létének biblikus kinyilatkoztatása a teológia különleges posztulátuma. Ez viszont megköveteli, hogy a véges szabadság mint „ön-birtoklás” (*Selbstbesitz*) és mint „önmaga-kilétének-birtoklása” (*Aus-sich-sein-können*) ne idegenítse el magát, hanem ennek az önmagát az ő egzisztenciájának alapjaként kinyilatkoztató végtelen szabadságnak az elismerésében teljesebben be.

Végtelen szabadságában Isten a véges szabadság alapjaként és beteljesedéseként nyilatkoztatta ki magát. Másképpen fogalmazva: a véges szabadságot valójában csak a végtelen szabadságból való olyan ingyenes részesedésként lehet értelmezni, amely ugyanakkor a kettő közti valóságos különbséget is megőrzi.⁴² Balthasar szerint az emberi szabadság analóg részesedésének lehetősége az Atya és Fiú közötti különbözőség Szentlélekben megvalósuló benső, szentháromságos egységében van megalapozva. Ezért most szerzőnknek a végtelen szabadságról való gondolkodását is meg kell vizsgálnunk.

4. Teremtetlen, végtelen, isteni szabadság

*Az a tény, hogy az önbirtoklás abszolút szabadságát – természetének abszolút volta miatt – Isten mint korlátlan ön-oda-adást értelmezheti magára, nem valami rajta kívüli dolog eredménye.*⁴³

A végestől a végtelen szabadság felé való előrehaladásában a bölcséleti szempontok helyett egyre inkább a teológiai érvek kerülnek előtérbe Balthasarnál. Ennek megfelelően a kiinduló pontot is az újszövetségi kinyilatkoztatás tanúsága jelenti számára.

*Önkéntes személyes rendelkezés” értelemben csak az Újszövetségben kezd földeregni a végtelen szabadság. Bár a filozófiában és az Ószövetségben is sok minden utal rá, de a töredékekben lévő értelem nem alkot egészet.*⁴⁴

Az Abszolútum „végtelen szabadság”-ként értelmezett fogalma Balthasar szerint kétféle módon is az ókori görög gondolkodás felé ten-

⁴² *Theo-drama* 2, 242.

⁴³ *Theo-drama* 2 (TD II/1), 256.

⁴⁴ *Theo-drama* 2, 243.

dál: vagy azért, mert szoros összeköttetésben marad egy nem megfelelő antropomorf személy fogalommal (mint a vallásos mítoszokban), vagy pedig mivel egy elsődlegesen „személytelen” vagy „személyentúli” fogalomkörben értelmeződik (mint a nagy filozófiai tradíciókban). Az Őszö-vetségben Isten mint abszolút szabad és végtelen hatalom nyilatkoztatja ki magát, aki megszabadítja Izraelt. Azonban habár az eget és földet alkotó Jahve abszolút szabadsága teljesen átjárja művét, a teremtetést, de „az ő hasonlatosságára” teremtetett ember ténylegesen mégsem fér hozzá ehhez a megszabadító szabadsághoz, és bensőleg nem részesedik benne, mivel elbukott. Jézus Krisztusban, akiben ez az elveszett hasonlóság majd megjelenik, Isten megmutatja saját szabadságának valódi dimenzióját is: azt a szabadságot, ami nemcsak kívülről és felülről – mint mindenhatóság – képes belépni saját teremtetésének végességébe, hanem – Jézus Krisztus keresztye és feltámadása által – belülről és annak teljes mélységéig. Az emberi szabadság benne találhatja meg az isteni élet megközelíthetőségének forrását és saját beteljesedésének egyetlen igazi lehetőségét.⁴⁵

A létezés végső alapja nem tekinthető pusztán a véges szabadság személytelen vagy személyfölötti szükségszerű lehetőségi feltételének. Isten úgy nyilatkoztatja ki magát, mint aki tökéletesen „személyes” szabadság. Ez az abszolút szabadság azonban ellentéte bármiféle önkényességnek. Isten szabadságának igazsága pontosan az ő hűségében nyugszik. Végeredményben egyedül csak Isten interperszonális megbízhatósága biztosíthat hitelt érdemlő szemléletet a véges teremtmény számára a világról, illetve a világban való tevékenykedésének is csak ez jelentheti alapját.

*Az Isten szabadságának közvetítő közegében függő teremtmény, vagyis az ember, objektíve kizárólag Isten igazságában, szubjektíve pedig a saját igazság szemléletében van lehorgonyozva. Ez a pozitúra ellenben, pusztán a saját magára való visszatekintésben még nem képes biztosítani számára az igazság objektivitását, hanem: el is kell köteleznie magát a neki szabadon felajánlott igazság felé. Mindig csak a „kősziklaként” emlegetett Isten lehet az az alap, amelyen egy személy szilárd talajt találhat a lábának.*⁴⁶

A véges szabadság számára egyedül Isten hűségének tökéletes és abszolút megbízható alapként való kinyilatkoztatása motiválhatta

⁴⁵ *Theo-drama* 2, 250-251.

⁴⁶ *Theo-drama* 2, 253.

megfelelően a végesség emberi tapasztalatának teljes átalakulását, a félelem és bizonytalanság szeretetre és bizalomra való átváltozását. A keresztény ember pontosan végességében ismeri magát teremtettnak és szeretettnak. A végesség ezentúl más, mint egyszerűen egy negatív – az abszolút létezéssel ellentétes – tapasztalat. Pozitív értelemben a véges és Istentől „nagyon jó”-nak teremtett, illetve kijelentett világ, az Istentől a létezésben való különbözőségének képessége alapján teljesedett be az Istennel való szeretet-kapcsolatban.

A végesség természetes érzékelésének megváltozása a teremtménység keresztény értelmezésében teljes átértékelődést rejt magában. (...) Semmi sincs, ami nem őáltala adatott; különösen érvényes ez a teremtett szabadságra. Amennyiben ez utóbbi – mint minden teremtett valóság – a végtelen szabadságból ered, és onnan kapja a saját szabadságát, annyiban saját végességében is, az utolsó részletéig akart és állított valóság. Bizonytalansága ellenben, hogy magának is a felé ki-mondott „Igen”-né kell válnia, és neki is ragaszkodnia kell hozzá.⁴⁷

Balthasar szerint a teremtménység speciálisan keresztény tapasztalatának pontosan ez az Isten végtelen és a világ véges szabadsága közötti valóságos és kibebíthatetlen különbség a lényege. Az Atya és Fiú különbözőségének a Szentlélekben megvalósuló intratrinitárius egysége viszont egy közöttük lévő, keveredés nélküli, de valódi unió lehetőségét alapozza meg. Szerzőnk – eltekintve most az abszolút létől és szabadságtól –, itt reméli tehát megtalálni az egyébként megválaszolatlan filozófiai kérdésre a választ, hogy miért és hogyan létezhet egyáltalán a véges lét és véges szabadság? A megoldás kulcsát a Szentháromság kenotikus értelmezése kínálja, amire vonatkozóan már az előzőekben is igyekeztünk utalni.⁴⁸

Isten lényege szerint nemcsak az „önbirtoklásban” szabad, hanem abszolút szabadsága mutatkozik meg abban is, hogy önmagát a feltétel nélküli átadás képességében birtokolja. Saját szentháromságon-belüli szabadságát Isten mint az önátadás szabadságát nyilatkoztatta ki.

Ebben a helyzetben túl vagyunk már a szükségességen és lehetőségessen: az a tény, hogy az önbirtoklás abszolút szabadságát – természetének abszolút volta miatt – Isten mint korlátlan ön-odaadást értelmezheti magára, nem valami rajta kívüli dolog eredménye, hanem az

⁴⁷ *Theo-drama* 2, 254.

⁴⁸ Vö. *Theo-drama* 2, 256-262. és *A három nap teológiája*, 27k.

*ő saját természetéé, olyannyira, hogy enélkül az ön-odaadás nélkül nem is lenne az, aki.*⁴⁹

Az Atya nem kevésbé Isten: önmagát szeretetben odaadottként a Fiúban, sem a Fiúval együtt a Szentlélekben. A Fiú és a Szentlélek sem kevésbé Isten azért, mert önmagát öröktől fogva az Atyától kapja.⁵⁰ Más szóval mondván a szentháromságos szabadság misztériuma, hogy az Atya képes megosztani és meg is osztja saját abszolút szabadságát a Fiúban. A Fiú pedig az Atya ajándékeként saját szabadságában képes ugyanezt az eredetileg abszolút, isteni szabadságot egy megosztott és kapott módon birtokolni. Balthasar már a Szentháromságon belül is ki akarja mutatni azt, hogy a szabadság lehet ajándék, s hogy a szabadság nem kevésbé szabad csak azért, mert kapott. Tény az, hogy szerzőnk szemléletében a Szentlélek isteni személye pontosan ennek az abszolút – ajándékozó-ajándékozott – szabadságnak, az odaadás és elfogadás egységének a kinyilvánítása.

*Az Abszolútum ilyen módon, mint „Mi” nyilvánult ki az „ajándék mint ajándékozott” és az „ajándék mint elfogadott” azonosságában a hálaadásban,⁵¹ ami csak az Atya és Fiú közötti végtelen megkülönböztetés hitelessége, fenntartottsága és tápláltsága által képes ilyen lenni. A megkülönböztetésen belül tehát az ajándék mint olyan, így nemcsak előfeltétele egy felülmúlhatatlan szeretetnek: hanem megvalósult egysége is.*⁵²

Nagyon fontos tehát itt szem előtt tartanunk azt, hogy az Atya és Fiú közötti különbség megmarad a Szentlélekben való egységükben is. Mint az utóbbi fejezetben láthattuk, az abszolút szabadság pontosan szentháromságos önátadás voltában lesz örök és kölcsönös elismerése és állítása mindegyik isteni személy abszolút szabadságának a másik kettővel szemben.⁵³ A helykészítés (*Raumgeben*), vagy lenni-hagyás (*Seinlassen*), amint Balthasar kimutatja, Isten szabadságának igazi lényegéhez tartozik. Csakúgy, mint a szentháromsági személyek különbözősége, ami az Istenség egységében nem tűnik el. Ezért van az egyetlen isteni sza-

⁴⁹ *Theo-drama* 2, 256.

⁵⁰ *Theo-drama* 2, 256.

⁵¹ „A Fiú hálaadása az egylényegű (egyenlően abszolút) istenségre mondott örök Igen. Az Atyának a mindenhatóság és hatalomnélküliség egységében megvalósuló elsődleges kenőzisére kimondott Igen ez: ami mindenhatóság, mivel képes odaadni mindent, és hatalomnélküliség, mivel nincs semmi ahhoz foghatóan hatalmas, mint az (odaadott) ajándék.” Vö. *Theo-drama* 4, 326.

⁵² *Theo-drama* 4, 326.

⁵³ Lásd előrébb.

badság is három személyes síkon megkülönböztetve. Balthasar a szabadság „síkjairól” beszél ugyanis, amelyekben a szentháromsági személyek mindegyike teljesen szabad és szuverén, annak ellenére, hogy a szentháromság egysége és az eredés rendje (*ordo processionis*) szerint determináltak.⁵⁴ Szerzőnk szerint Isten ennek „mintájára” képes a véges szabad létezés számára is olyan módon helyet készíteni, hogy annak az abszolút szabadságban való részesedése és így, bizonyos értelemben azzal való egysége, a kettejük közötti radikális különbséget, és ezzel a véges szabadság relatív függetlenségének *valóságos* síkját is megőrizze. Ez alapján világosabbá válhat az is, hogy milyen értelemben beszél Balthasar az Atya szentháromságon-belüli önkiüresítésének analógiájára egy második kenőzistről a teremtésben. Mivel saját természete szerint a véges szabadság nem abszolút, azért léte csak a személyek szentháromságon-belüli különbözőségének valódi természetében lehet megalapozva. Ezen a helyen utalhatunk arra is, hogy a véges szabadság – éppen mint véges – hogyan kiált beteljesedésért a végtelen szabadság felé.

A személyek szembenállásának eredményeképpen az a „nem”, hogy „a Fiú nem az Atya, és így tovább” végtelenül pozitív értelmet hordoz; Ugyanígy módon lehet az isteni természetbe való „kapaszkodás” helyett annak odaadása is az isteni lét abszolút pozitivitásának része (...): ez a létezés a példa arra is, hogy a végtelen szabadságból a véges szabadságok teremtésébe való átmenetnek (annak minden velejárójával együtt) sem szükséges a gondolkodás „abszolút paradoxonát” képeznie.⁵⁵

5. Analóg szabadság – „Valóban szabadok lesztek”(Jn 8,36)

Világos különbséget kell tenni az Isten örök ön-átadásában lévő ön-igenlése és a világ teremtő igenlése között.⁵⁶

Már említettük, hogy Balthasar S. Bulgakovot követve a világ véges szabadságának teremtését egyfajta második kenőzisként emlegeti, amelyben Isten megosztja saját szabadságát. Mi már talán most jobb helyzetben vagyunk ahhoz, hogy ennek az elgondolásnak a jelentését értelmezzük. Balthasar a teremtést a szentháromságon-belüli kenőzis

⁵⁴ *Theo-drama* 2, 258.

⁵⁵ *Theo-drama* 2, 261.

⁵⁶ *Theo-drama* 2, 261.

visszatükröződésének,⁵⁷ meghosszabbításának,⁵⁸ vagy következményének nevezi.⁵⁹ Az önbirtoklás és önátadás azonosságának szentháromságon-belüli misztériuma szerzőnk teológiájának a középpontját képezi.⁶⁰ Mindazonáltal óvatosnak kell lennünk. Balthasar ugyanis, miközben a véges világról állítja, hogy az az Isten szentháromságon-belüli dinamizmusának képmásává válik a teremtésben, visszautasítja bármiféle változás vagy fejlődés lehetőségének emlegetését, ami az immanens és oikonómiai szentháromságos kenózis szimpla azonosítását jelentené Istenben. Erre vonatkozóan kifejezetten elhatárolja magát J. Moltmann „remény” teológiájától és A. N. Whitehead „processzus” teológiájától.⁶¹ Hangsúlyozza, hogy világos különbséget kell tenni az Isten örök önátadásában megvalósuló ön-igenlése és a világ teremtő igenlése között. A világ nem Isten, Istennek pedig nincs szüksége a világra ahhoz, hogy Isten legyen, ezen felül a világ nem szükségszerű, hanem alapvetően esetleges.⁶² Isten önkíárasztása az immanens Háromságban tökéletesen szabad, túl a szabadság és a kényszerűség véges dialektikáján.

Isten a teremtésben tökéletes szabadsága jogán hozza létre a véges szabadság esetleges világát. Balthasar szeretné nyomatékosan kiemelni Isten üdvtörténeti kenózisának szabadságát, s ezért világossá teszi, hogy ez nem az újplatonikus szükségszerűség egy fajtája, és nem az Istenség egy túlradó folyamata.

*Az élő Isten nem természetszerűen árasztja ki magát; de a szabadság, amelyben elhatározza, hogy a világ létezni fog, természete szerint mégsem más, mint amiben ő örökre az akar lenni, ami.*⁶³

Ez a szöveg világossá teszi, hogy Isten olyan Isten, aki tökéletes szabadságában teremtette a világot. Mivel a világban egyetlen véges szabadság sem bírja léte alapját önmagában, ezért ezen a téren Isten és a

⁵⁷ Bulgakovot idézi ebben, vö. *Theo-drama* 2, 264, 27. lábjegyzet

⁵⁸ „Megváltás tanában (*le Verbe incarné: Agnus Dei*, Paris 1943) Szergej Bulgakov megpróbálja a kereszt kenózisát úgy felfogni, mint Isten önfeltárásának az utolsó akcióját, azaz egy végső meghosszabbítását.” Vö. *Theo-drama* 4, 313.

⁵⁹ „Ez az első kenózis teszi lehetővé Isten kenotikus mozgásait a világ felé, s ezek a mozgások egyszerűen annak a következményei.” Vö. *Theo-drama* 4, 331.

⁶⁰ Vö. LOCHBRUNNER, *op. cit.*, 220.

⁶¹ *Theo-drama* 2, 261; *Theo-drama* 4, 322kk; *TheoDrammatica* 5, 194köv. Isten világgal való kapcsolatának kiváló, kritikus bemutatása, a remény és a processzus teológia szempontjait alaposan szemügyre vevő munka: O'DONNELL, J., *Trinity and Temporality. The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope*, Oxford 1983, különösen 86-95; 124-128; 130-136; 190-200.

⁶² *Theo-drama* 2, 261.

⁶³ *Theo-drama* 2, 261.

világ eltérnek egymástól. A világ létének egyetlen alapja Isten szabadsága. Ebben a tekintetben a végtelen és véges szabadság kisebbsíthetetlenül, és örökké különbözni fog. Ilyen módon azt látjuk tehát, hogy Balthasar a véges szabadság ténylegességének analóg karakterét annak Istentől való végtelen különbözőségében látja. Az a tény azonban, hogy az emberi szabadság az isteni szabadságban részesedik, nem csökkentheti a kettő közötti radikális különbséget. Balthasar azt írja:

*Az a nem, ami a teremtményre jellemző, nem Isten, és nem is képes önmagától létezni – de semmi esetre sem jelent azonosságot az Istenségben belüli „Nem”-mel, azonban ez utóbbi jelenti annak az alapját, hogy a teremtményi „nem” az Isten és ember közötti létanalógiát nem tudja széttörni. A világ és Isten közötti végtelen távolság a másik, az ősképi, az Isten és Isten közötti távolságon alapszik.*⁶⁴

Amikor szerzőnk a véges és végtelen szabadság közti analóg kapcsolatot értelmezi, újra megmutatkozik gondolkodásmódjának szentháromságos alapstruktúrája. Az a tény, hogy az emberi szabadság lényegében kapott szabadság, arra utal, hogy annak végső lehetőségét, realitását és beteljesedését az örök Fiúban lehet megalapozni. A Fiúban, akinek szentháromságon-belüli pozíciója mindezt lehetővé teszi.⁶⁵ Ő az a személy a Háromságban, aki azt, ami ő maga (Istenségét mint Fiú, és örök végtelen szabadságát) öröktől fogva az Atyától kapja. Balthasar szerint a világ teremtés biblikus értelmezésének is ez az igazsága, tudniillik hogy az Atya „benne, általa és érte teremtett mindent”.⁶⁶

A teljesen az isteni szabadságtól függő lét, vagyis a világ, lehetőségét és valóságát nem kaphatja semmi másban, mint az örök Fiúban, aki az Atyától való születésében öröktől fogva bírja az isteni létet. Ha a Fiú az Atya örök Igéje, akkor a világ a maga teljességében ez által az Ige által teremtett (Jn 1,3), mégpedig nemcsak eszközszerűen, hanem abban az értelemben, hogy az Ige a világ mintája és ennél fogva célja is. Az „őáltala” azt is jelenti „őbenne” és „őérte” (Kol 1,16).*⁶⁷

A szentírási részletek idézését ezután Balthasar a Zsidókhoz, az Efezusiakhoz majd a Kolosszeiekhez írt levelekből folytatja azokkal a helyekkel, amelyekben Krisztus mint a világ „causa exemplaris”-a, „cau-

⁶⁴Theo-drama 2, 266, Vö. BALTHASAR, H. U. von, Karl Bart. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia-Olten 1951, 297.

⁶⁵Theo-drama 2, 266-67.

⁶⁶Vö. Róm 11,36

* „Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett”

⁶⁷Theo-drama 2, 261-62.

sa finalis”-a vagy „causa efficiens”-e jelenik meg: „*az egy, minden mást átfogó, lehetővé tevő és beteljesítő »Idea« ... Minta- és célok, és mint isteni Fiú, a világ hatóoka.*”⁶⁸

Ebben az értelemben Balthasar Jézust „tényleges egyetemes-ség”-nek (egyetemes, mert konkrét)⁶⁹ és „konkrét *analogia entis*”-nek⁷⁰ nevezi. És ez az analógia nemcsak általában igaz a világra, hanem minden egyes szabadságra a világon belül. A személyes szabadság fogalma Balthasarnál ilyen módon egyfelől szigorúan *krisztológiai*, amennyiben pedig a hívők a Fiú szabadságában a Szentlelken keresztül részesednek, annyiban *pneumatológiai*. A szabadság a Fiú szabadságában való részvétel, vagy abban való közösség. Ebben az értelemben beszélhet Balthasar *analogia libertatis*-ről,⁷¹ és „Krisztus szabadságának analógiájáról”⁷² minden egyéni, véges szabadsággal kapcsolatosan.⁷³

⁶⁸ *Theo-drama* 2, 266-67.

⁶⁹ *Theo-drama* 2, 271.

⁷⁰ BALTHASAR, H. U. von, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950, 53köv.

⁷¹ *Theo-drama* 4, 475, Szent Anzelmrre hivatkozik

⁷² *Theo-drama* 4, 476-77.

⁷³ Balthasar az analógia kérdésében vitába szállt Karl Barth-tal, amint az 1951-ben publikált híres „Barth” könyvében ennek hangot is ad. Könyve sok kiadást megért azóta, ami azonban már önmagában is egy alapvető áttörést jelez az analógia megítélésében a katolikus és protestáns teológusok között. E. Przywara, aki jelentősen befolyásolta Balthasart már az 1920-as évek elején rámutatott, hogy a differencia kulcsa Barth Isten fogalmában van. Barth ugyanis a luteránus alapelveket örökölve tagadta a véges szabadság teremtett világának, azaz a természetnek a jelentőségét, ellentétben a katolikus állásponttal, amely pontosan az Isten (és a kegyelem) és a véges teremtmény *analógiájának* elvén alapszik. Az alapvető probléma tehát a természet és a kegyelem közötti kapcsolat kérdése volt. Barth álláspontja egy radikális elválasztást sürget Isten és az ember, illetve a természet és a kegyelem között. Ezzel a „vagy-vagy”-gyal szemben áll a katolikus „és”, ami arra a meggyőződésre utal, hogy a véges teremtménynek valódi – habár relatív – szabadsága van Isten előtt, illetve Istenben, ami a skolasztikus teológia szavaival élve: *gratia supponit naturam*, a kegyelem feltételezi a természetet. Barth-ot különösen E. Peterson befolyásolta abban, hogy hagyja el a tisztán dialektikus megközelítést. Barth ugyan továbbra is elutasítja az *analogia entis* fogalmát (amit Isten és az ő abszolút szuverén kinyilatkoztatása egy mindent átfogó filozófiai fogalom alatti keresztezésének tart), ugyanakkor azonban egy alternatívát ajánl: az *analogia fidei*-t. Az emberi szabadságnak egy alapvetően ágostoni értelmezését radikalizálva hangsúlyozza, hogy a véges szabadság az isteni szabadság által és attól való abszolút függésében nyílik ki. Az ilyen szabadság pedig nem egy semleges aspektusa vagy jellemvonása a létnek, hanem a titokzatos szentháromságos miliőben a kegyelem által kinyílt egzisztencia, ahol viszont az autonómia és engedelmség, a függetlenség és tanítványiség kölcsönösen feltételezik és determinálják egymást. Ez az analógiához való odafordulás a teremtett természetes rendnek már egy új és pozitív értelmezését jelezte. Vö. RATZINGER, J., „Christian universalism: On two collection

A megtestesült Fiú konkrét szabadsága minden egyéni, véges, személyi szabadság mintapéldája. Egy Szent Tamás-i fordulattal élve

of papers by Hans Urs von Balthasar”, in *Communio* 22 (1995) 545köv. – G. Söhngen kezdte el feltárni Barth *analogia fidei*-jének jelentését a katolikus tradícióban, és hozzájárult Barth és a katolikus teológia közötti konszenzus növekedéséhez. Kimutatja, hogy Barth felfogása egy a kegyelemnek köszönhető új emberi egzisztenciáról szükségszerűen magában foglal egy új ontológiai valóságot az emberben, amit a lét fogalmával kell valahogyan kifejezni. Az *analogia fidei* szükségszerűen magában foglalja az *analogia entis*-t, habár nem a filozófiának az ugyanolyan értelmű metafizikai elvont *analogia entis*-ét. Barth maga egyetértett Söhngen analízisével, de zavart volt amiatt, hogy ez egy katolikus álláspontot javasolt. Tizenhat évvel később Barth katolikus értelmezését Balthasar alapvetőnek jelentette ki. Ő volt képes egy olyan reprezentatív katolikus teológiát bemutatni, amelyik az „analógia”-nak kifejezetten egy krisztológiai, üdvőtörténeti orientáltságú értelmezését valósította meg. A kegyelemnek, mint a természet céljának az abszolút elsőbbsége a Krisztus-eseményben nyilvánult ki. Ugyanakkor Isten örök tervében a teremtett világ a kegyelem feltétele is. Balthasar ki tudta mutatni, hogy Isten teremtett világban való kinyilatkoztatásának egy krisztológiai szempontból való Barth-i értelmezési módja úgy tartalmazza az *analogia entis*-t, mint *analogia fidei*-t. Balthasar azt is kimutatta, hogy bizonyos teológusok értelmezési módja, (mint Przywara, R. Guardini vagy Schmaus) – akik magukévá tették a krisztocentrikus alapvet Isten teremtő tervének értelmezésében –, őket is annak elismerésére készíti, hogy az *analogia entis* konkrétan csak a mindent átfogó *analogia fidei*-n belül fejezhető ki. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Karl Bart*, Colonia-Olten 1951, 390. – Ezenkívül Balthasar Barth szövegeiben rámutat számos helyre, ahol protestáns szerző elfogadja a skolasztikus tanítást, és azt kérdezi: „mi többet várhatunk még el Barth-tól?”. „Üdvösségről, beteljesedésről, teljes létről beszél, – és ez az, amit a teremtett lét nem birtokol saját magában – egy Isten létében részesedő létről, amittől származik és amihez viszonyul... Az üdvösségnek ez a közeledése.. az Isten kegyelme..., Isten ajándékozza a teremtménynek azt, mint olyat, ami csak ajándékozottként és csak Tőle ajándékozva lehet az övé, de amit tényleg odaajándékozik.” BALTHASAR, *Karl Bart*, iii. Emellett Balthasar kritikus szemmel nézi Isten kegyelmes szuverenitásának túlhangsúlyozását, és az emberi szabadság és a teremtett rend relatív önállóságának alulhangsúlyozását Bart-nál. Bírálja még nála az általa „krisztológiai beszűkülésnek” nevezett tendenciát is. Eszerint Barth szemléletében a filozófiai előfeltételek és a bennfoglalt javaslatok nem tükrözödtek eléggé. Egy ilyen reflexió ki tudná mutatni a helyesen értelmezett katolikus analógia fogalom hasonlóságát, és a teológia és filozófia közötti összefüggést. Végül mindezek ellenére Barth hihetetlen rokonsága félreérthetetlen és Balthasar maga írhatja: „Nincs többé értelme itt az *analogia entis* és *analogia fidei* szembenállásának, hacsak nem foglaljuk le ez utóbbit az ember Istentől való megragadottságának jelzésére – az önreflexió emberi tevékenységében felragyogó belátással ellentétben –, hogy a világ nem Isten, hanem – amilyen üres és negatív –, mindig egy felfoghatatlan Másikra mint »princípium et finis«-re utal.” BALTHASAR, *Karl Bart*, iv. Vö. MACKEN, J., *The Autonomy Theme in Karl Barth's Church Dogmatics and in Current Barth Criticism*, (dissertation) Tübingen, 1984; BOUILLARD, H., *Karl Barth II*, Paris 1957, 215-217. ROSATO, P., *The Spirit as Lord. Pneumatology of Karl Barth*, Edinburg 1981, 144.

pedig Balthasar azt tartja, hogy minden egyéni véges szabadság isteni „ideája” a Fiú példanélküli életében való egyedülálló részesedés. Az Ő isteni és végtelen szabadsága teszi lehetővé az örökké egyedülálló, véges, személyes szabadságok kimeríthetetlen megsokszorozódását. Ezek mindegyike, egyedüli módon, önmaga beteljesedésére hivatott a végtelen szabadság országában.

*Mivel a Fiú végtelen hüposztatikus megkülönböztetettsége isteni és egyedülálló, minden általa megalapozott személy számára is megkülönböztető. Így minél inkább követi a Fiú hívását egy személy, annál inkább közeledik ehhez a Fiúban lévő ősképhez, és annál egyedibb lesz önmaga is.*⁷⁴

Amint látjuk, az előzetes filozófiai megfontolásokon túl, Balthasar az emberi szabadság kétoldalú karakterét – valódi autonómia és szükségszerű máshoz-tartozás⁷⁵ – teológiailag itt a Fiúban, mint a szabadság konkrét analógiájában, alapozza meg. Az isteni szabadságot és az isteni autonómia gyakorlásának igazi terét a Fiú öröktől fogva az Atyától kapja. A Fiú az elfogadás módján élvezi az isteni önállóságot. Balthasar ennek a kifejezését látja a János evangélium következő szakaszában: „Amint az Atyának élete van önmagában, megadta, hogy a Fiúnak is élete legyen önmagában” (5,26).⁷⁶ Mondhatnánk, hogy a Fiú „elfogadóként” abszolút szabad, az Atya pedig „ajándékozóként” az.⁷⁷ Az Atyának és a Fiúnak a Lélekben való egysége tanúsítja és garantálja, hogy az Atya abszolút szabadsága mint ajándékozás, és a Fiú abszolút szabadsága mint elfogadás ugyanaz az isteni szabadság. Az önállóság és az elkötelezettség ilyen módon egy szentháromságos kontextusban értelmezve nem egymást kölcsönösen kizáró tartalmak. Éppen ellenkezőleg: A Szentlélekben ők az egyetlen isteni szabadságnak két, keveredés és megoszlás nélküli aspektusát jelentik. A véges szabadság ezen kétpólusú sajátságai analóg módon a szentháromságos szabadságban vannak megalapozva, amennyiben az emberi szabadság az isteni szabadság képmása.⁷⁸

Az emberi szabadság analógiájáról mint a Fiúban, és ezért a Szentháromságban megalapozott szabadságról beszélni nem csupán az isteni szabadsághoz való hasonlóságot jelenti (mint annak képmása, vagy

⁷⁴ *Theo-drama* 2, 270.

⁷⁵ *Theo-drama* 4 (TD III), 136.

⁷⁶ *Theo-drama* 2, 259; *Theo-drama* 4, 328.

⁷⁷ *Theo-drama* 4, 326.

⁷⁸ *Theo-drama* 4, 380.

mint ami abból részesedik), hanem a IV. Lateráni Zsinat nevezetes tanításának⁷⁹ megfelelően, a kettő közötti mindig nagyobb különbséget is el kell ismernünk. Hiszen a hasonlóság éppen valamiben való konkrét azonosságot jelent az egyébként nyilvánvaló különbözőség ellenére. Az önállóság és a függőség kettős pólusára tekintve azt mondhatnánk, hogy a hasonlóság tartalma tényszerűen az emberi szabadság valódi részese-dése a Fiú szabadságában. Az emberi önállóság jelentése Balthasar szerint: a Fiú autonómiájából való részesedés. Az emberi szabadság elkötelezettsége pedig az isteni szabadság tiszteletben tartásával⁸⁰ a Fiú végtelen szabadságának a hasonlatosságában áll fenn, amit az Atyától ajándékként kap.⁸¹

Mindazonáltal szem előtt kell tartani az isteni és emberi szabadság közötti mindig nagyobb különbséget. Az emberi szabadság önállósága habár valóságos, de gyökerében mégis relatív, mivel lényegében egy másik, az isteni Fiú szabadságából való részesedés. A Fiú viszont nemcsak birtokolja, vagy részesedik az Atya szabadságából, hanem ő maga ez a szabadság a maga önkéntes odaadottságában.

Balthasar szerint ezért az emberi szabadságnak valóságosnak kell lennie, és bizonyos értelemben önállónak is, mégha Isten és az általa teremtet világ között létezik is egy konfrontáció a szeretetben. Másfelől az isteni és emberi szabadságot nem foghatjuk fel úgy, mint egy azonos szinten való találkozást.⁸² Nem véletlen ebből a szempontból a *Theodramatik* második kötetének alcíme: *Die personen des Spiels*: II/1.: *Der Mensch in Gott*, II/2.: *Die Personen is Christus*. Az „in” itt nyilvánvalóan kulcskifejezés. Idézzük vissza most Balthasar bevezető formuláját a szentháromságon-belüli kenózis tiszteletben tartásával:

*Az Atya ön-kimondása a Fiú születésében az a kezdeti kenózis, ami minden más kenózist alátámaszt. Az Atya maradék nélkül feltárja és átnyújtja magát Istenségében a Fiúnak; s ami az övé, azt mind közli a Fiúval. „Minden ami a Tied az enyém” (Jn 17,10).*⁸³

A Fiú isteni autonómiája azért mert kapott, még nem kevésbé abszolút, mint az Atyáé, hiszen az Atya – abszolút szabadon – teljes önmagát adja oda a Fiúban, és nem pusztán részt ad neki a saját szabadságából.

⁷⁹ „Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.” (DS 806); vö. *Theo-drama* 4, 380.

⁸⁰ *Theo-drama* 4, 163.

⁸¹ *Theo-drama* 4, 326.

⁸² Vö. *Epilogue*, 40.

⁸³ *Theo-drama* 4, 323.

A véges teremtmény elkötelezett, ingyenesen kapott szabadsága ezenfelül radikálisan esetleges is, mivel alapját és beteljesedését nem önmagában bírja. Az abszolút szabadság által, pontosan annak abszolút szabadságában szólíttatott ugyanis létbe és *önmagán túli* beteljesedésre. Mindez viszont nem érvényes arra az isteni szabadságra, amely mint szentháromságos szabadság alapja és beteljesedése is önmagának.

6. Analóg autonómia – „Én mondtam: Istenek vagytok...” (Jn 10,34)

*Mivel az ember szabadsága a Fiú isteni szabadságához hasonlóan képmás jellegű, azért Isten autonómiája nem tekinthető az emberi szabadsággal ellentétes értelműnek...*⁸⁴

Megpróbáltuk bemutatni, hogy milyen alapon és milyen módon mondja Balthasar analóg szerkezetűnek a véges és végtelen szabadság közötti relációt. Ez a kapcsolat tehát szerzőnk szerint a végtelen szabadság mindent meghatározó és jellemző szentháromságos struktúráján alapul. A Fiú a szabadság konkrét analógiája, az emberi szabadságot pedig a Fiú szabadságából való részesedésként lehet értelmezni. Ez a részesedés egy valódi, de relatív önállóságot enged meg az emberi szabadság számára, ugyanakkor szigorúan kell vennünk azt a tényt, hogy abszolút értelemben csak a végtelen szabadság önálló.

Az autonómia fogalma gyakran előbukkan Balthasar munkáiban. Ennek ellenére úgy tűnik, mégsem játszik túlságosan nagy szerepet, legalább is abban az értelemben, hogy sehol nem próbálja kifejezetten definiálni a fogalmat, vagy részletes vitákba bocsátkozni annak filozófiai és teológiai jelentőségével. Sok más fogalommal egyetemben az autonómia fogalmát Balthasar a cselekvés és önmegvalósítás valódi terének igazolásában alkalmazza nyomatékosan, amit Isten a véges szabadság világának és azon belül minden véges individuumnak megad, mint a szeretetben megvalósuló valódi konfrontáció lehetőségi feltételét.⁸⁵ Ez az autonóm terület azonban nem Isten autonómiáján kívül létezik, mivel az igazi emberi önállóság a Fiú autonómiájából való, ajándékba kapott, kegyelmi részesedés.⁸⁶ Ezáltal világosan látszik, hogy az autonómia

⁸⁴ Lásd később, vö. *Theo-drama* 2, 288-292.

⁸⁵ Vö. *Theo-drama* 2, 271köv.; 312köv.

⁸⁶ *Theo-drama* 2, 314.

terminusa teljesen más szerepet játszik Balthasar munkáiban, mint a felvilágosodás kora óta megjelent filozófiai tárgyalásokban.⁸⁷ Szerzőnk kezdettől fogva együtt értelmezi a véges és a végtelen szabadságot. Isten autonómiája nem fenyegeti, hanem lehetővé teszi az ember szabadságát. Mivel az ember szabadsága a Fiú isteni szabadságához hasonlóan képmás jellegű, azért Isten autonómiája nem tekinthető az emberi szabadsággal ellentétes értelműnek, hanem csak úgy, mint annak forrása és beteljesítője.⁸⁸ Akkor is emlékeznünk kell mindezekre, ha Balthasar személyről, küldetésről, engedelmességről való felfogását szeretnénk értelmezni.

7. Az önmegvalósítás szabadsága és felelőssége

*Az emberi visszautasítás olyan szakadékot leplez le a teremtményben, ami által az valójában a saját analógiás- és imágó-karakterével is szembenáll, hiszen ez a karakter szükségszerűen az ő szentháromságos relációkon belüli helyzetéből adódik.*⁸⁹

Láttuk már, hogy a véges szabadság hogyan kap hatalmat Istentől a Fiúban az önmeghatározásra, s azon belül is igazi szabad és tágas teret a kreatív önkifejezésre és a tevékeny önmegvalósításra. Balthasar

⁸⁷ Az autonómia fogalmának Descartes óta hosszú története van. Ebben a munkában azonban mindennek szinte semmi jelentősége nincsen, és mindenképpen meghaladná célkitűzéseinket a probléma részleteibe való belebonyolódás. Az érdeklődő utána járhat többek között KASPER, W., *Jézus Krisztus Istene*, Budapest 2003, 28kk., 38kk. és MACKEN, *The Autonomy Theme*, 2. rész: *Az „Autonómia” fogalmának története*. Vö. 72. lábjegyzet.

⁸⁸ *Theo-drama* 2, 288-92. Lásd még *Theo-drama* 4, 149. 163. 177. A véges szabadság két pólusáról: az autonómiájáról és a teonómiájáról in *Theo-drama* 2, 227kk. Hasznosnak tűnik még Balthasar kitérője a szabadság analógiájáról a patrisztikus *imago Dei* és *similitudo Dei* fogalmának tükrében. Vö. „*Isten képe és hasonlatossága*”, in *Theo-drama* 2, 316-334, valamint O'DONNELL, J., „Man and Woman as Imago Dei in the Theology of Hans Urs von Balthasar”, in *Irenikon* 4 (1983) 117-128.

⁸⁹ *Theo-drama* 4, 328-329. Vö. „Ugyanazt a lelkiületet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban volt” (Fil 2,5). Fontos még odafigyelnünk itt arra, hogy a teremtmény most emlegetett szentháromságos relációkon „belüli” *pozíciójából* eredő szabadsága nem azt akarja sugallni, mintha a teremtettség keletkezésének „miből”-je valami szentháromságos relációkon belüli ontikus pozíció volna, ahogy a dinamikus panteista szemlélet tartja, hanem csupán azt, hogy ezt a teremtettség szabadságát a szentháromságos relációk ölelik „körül” és tartják fenn, szabadon készítve helyet annak, a végtelen szabadság terében. A „belüli” kifejezés tehát csak az oikonomiában jelenthet analóg-ontikus valóságot.

szerint Isten, hogy teret adjon a véges szabadság megvalósulásának, bizonyos értelemben inkognitóba vonul. Szerzőnk rejtőzködésről beszél, amelyben Isten új utakat és lehetőségeket nyit meg a véges szabadság megvalósulása és beteljesedése előtt. Olyan utak ezek, amelyek magába az isteni szabadságba vezetnek, és amelyek realitását és járhatóságát Isten igazolta is a Fiú példájában. Valójában ez azt jelenti, hogy az Istentől mint valódi és egyetlen forrásától fenntartott és hatalommal felruházott emberi szabadság annak felelősségét is hordozza, hogy vagy elismeri Istent annak ami, vagyis önmaga alapjának és beteljesedésének – és így a „valóság” ismeretében ténylegesen meg-„valósítja” önmagát –, vagy megtagadja Istent, mint léte alapját és beteljesedését, és hamis önismeretében és önállításában saját lényegétől is eltávolodva pusztulásba zuhan.

*A teremtmények ellenben csak áltál nyernek szabad teret, ha Isten bizonyos mértékig visszavonul és látenssé válik. Azonban mivel ő nem hiányozhat egyetlen helyről sem, azért bizonyos értelemben „csak” inkognitóba vonul, sokféle utat nyitva hagyva a szabad cselekvésre, méghozzá nem is csak mutatóban, hanem valóságosan, hiszen állandóan „munkálkodik”, és teremtett művét folyamatosan teszi tökéletesen szabaddá: „voluntatem movet, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem a multa” (Thomas, De Malo q 6, a un c). Ilyen – „új partok felé!” – való járatlan utak megnyitásában Isten nem egyszerűen egy üres teret, hanem az ő végtelen szabadságának világát, ennél fogva önmagát, és önmagában a minden véges szabadságot körülölelő és kormányzó követendő mintát tárja föl előttünk.*⁹⁰

Balthasar szerint azonban Isten egyfajta inkognitóba vonulásának ténye nem az elhagyás vagy érdektelenség jele, hanem éppen a szeretet és a bizalomé. Elrejtettsége úgy értelmezhető, mint a szeretetben a teremtménynek ajánlott valódi szabadság elismerése, és a kockázat készséges magára vállalása, melyben teremtménye szabadságát komolyan veszi. Isten nem hagyja el, hanem bizonyos távolságból kíséri a véges szabadságot. Nem azért teszi ezt, hogy zaklassa és elárassza azt önmagával – mint az olyan ember, aki ha valamit ad, rögtön a viszonzásra várakozik –, hanem hogy a szabadság igazi terét biztosítsa számára egy lehetséges, szeretetben megvalósuló, szabadon választott egyesüléshez.

Balthasar szerint pontosan ezt szimbolizálja a talentumok példabeszéde Jézusnál.⁹¹ Az ember, aki elutazott, a szolgálra bízta vagyó-

⁹⁰ *Theo-drama* 2, 273.

⁹¹ *Theo-drama* 2, 273kk.

nát, időt és eszközöket adott mindegyiknek képességei szerint, hogy a vagyon használatában gyakorolják szabadságukat és fantáziájukat. A szolgáknak a maguk részéről igazi felelősségük volt a rájuk bízott vagyon megfelelő használatát illetően. De a vagyon végső soron nem az övék, hanem az uruké.

Balthasar szerint ez a példabeszéd nagyon jól értelmezi az Istentől kapott véges szabadság valódi, ugyanakkor relatív autonómiáját. Isten bizonyos fokig elrejtőzött. Istennek ez az elrejtőzöttsége azonban nem jelent mást, mint saját teremtménye szabadságának elismerését és belé vetett bizalmát. Ahogy a szolgák, akik egyértelműen megbízást kaptak az uruk vagyonával való tevékeny és felelős gazdálkodásra, úgy minden egyéni, véges szabadság felelős a kapott talentumok kamatoztatásáért, ami ugyanakkor a Fiú szabadságában és küldetésében való egyedülálló részesedést is jelent számára. A példabeszéd világossá teszi, hogy ez a feladat nem kis kockázatot is magában rejt. Balthasar szerint ugyanis Isten elrejtzettsége nemcsak a véges szabadság viszonylag önálló gyakorlását teszi lehetővé, hanem annak helytelen alkalmazását is.

A teremtett, véges szabadságban azonban Isten számításba veszi a hiba lehetőségét. A hiba ebben az értelemben a véges teremtmény istenismeretre vonatkozó elégtelenségét jelenti, ami Istenben megalapozott létezésének, és saját szabadsága beteljesedési lehetőségének szem elől tévesztését foglalja magában. Ennek a világnak a véges javai el is tudják homályosítani a végtelen jó látását, ami pedig minden jószág forrása. A végtelen utáni kutatásban – mivel az rejtetten a végesben is megjelenik – a véges teremtmény képes bálványokat alkotni magának, vagy – azzal a meggyőződéssel, hogy minden pusztá látszat – kétségbeesésében teljesen fel is adhatja a küzdelmet.⁹²

Még lényegre törőbben azt mondhatjuk, hogy Isten a véges szabadság teremtésében egészen biztosan számolt a bűn lehetőségével, vagyis azzal, hogy a teremtmény – nemcsak tévedésből, hanem – tudatosan és szándékosan is visszautasíthatja saját relatív autonómiájának a Fiú végtelen isteni szabadságából való részesedésnek az elismerését, miáltal szabadságát nem is ennek megfelelően fogja gyakorolni, hanem kísérletet tesz majd arra, hogy saját maga abszolút alapja legyen. Amint korábban már láthattuk, az igazi emberi szabadságot – mint annak egyik pólusa – mindig jellemzi a tőle különböző számtalan egyéni szabadság szük-

⁹² *Theo-drama* 2, 274kk.

ségszerű elismerése, és minden véges szabadság abszolút szabadság felé való következetes elkötelezettségének a tudata.⁹³ Ilyen körülmények között úgy is felfoghatnánk a bűnt, mint a véges szabadság másik, azaz autonóm pólusának az abszolutizálását. Ezen a szinten viszont a kapott szabadság ingyenessége és az ajándékozás általi elkötelezettség – vö. „adjátok meg Istennek, ami Istené!” (Mk 12,17párh) – már nem egyszerűen egy elfelejtett szempont, hanem szándékosan tagadott valóság. Ez azonban végül is nem más, mint hazugság vagy önámítás, egy nyilvánvaló ellentmondás túlélési kísérlete:

Természetesen az emberi természet megkísérelheti túlélni ezt az ellentmondást: olyan hangsúlyt fektethet az autexousion (liberum arbitrium)⁹⁴ pólusára, hogy a másik pólus, a szabadság forrásának és tágasságának elismerése formálisra csökken. Ebben az esetben viszont az autexousion mint autarkia,⁹⁵ azaz mint totálisan önmagától való szubzisztencia értelmeződik át.⁹⁶

Szerzőnk szerint ez az értelme a bűnbeesés Jahvista beszámolójának (olyannak lenni, mint Isten), és ezt jelenti Szent Pál Rómaiakhoz írt levelének (1,18-32) ítélete is azokról, akik az Isten által bemutatott tiszta igazságot elnyomják, nem dicsőítik Istent Istenként, és nem adnak neki hálát. Egy speciálisan szentháromságos perspektívából szemlélve Balthasar a következő módon próbálja nyomatékosítani ezt a bennfoglalt ellentmondást:

A teremtmény azért képes visszautasítani annak elismerését, hogy szabadságával adósa a Teremtőnek, mivel a szabadságnak, mint olyannak nincs más eredete, mint önmaga; nem valami más „okozza”, hanem csak saját maga; a visszautasításban tehát azt aényt veszi szándékosan semmibe, hogy ehhez az ön-eredethez nem a saját erőfeszítése által jutott hozzá. A véges szabadság abszurd módon anélkül próbál jogot vindikálni magának az isteni természetre, hogy a Személyéből is részesedne annak, aki mindig odaajándékozó és elfogadó, kiárasztó és hálát adó ezért a természetért, és aki annak önátadását is megtestesíti. Az emberi visszautasítás olyan szakadékot leplez le a teremtményben, ami által az valójában a saját analógiás- és imágó-karakterével is

⁹³ *Theo-drama* 2, 239-240.

⁹⁴ A hagyományos értelemben vett „szabad akaratot” itt mint önálló, független, kényszerítés nélküli döntéshozatali képességet jelenti, vö. liberum arbitrium.

⁹⁵ Az „autarkia” kifejezés az „arkhé” – kezdet – jelentéstartalom magában foglalásával, már azt jelentené: sajátmagának a kezdete, eredete.

⁹⁶ *Theo-drama* 4, 370.

szembenáll, hiszen ez a karakter szükségszerűen a szentháromságos relációkon belüli helyzetéből adódik.⁹⁷

A bűn realitása miatt azonban, maga az emberi szabadság is megszabadításra szorul. A valódi emberi szabadság immár „szabaddá tett szabadság” (*Befreite Freiheit*). Az emberi szabadság ilyen értelmezésű szemléletét Balthasar a szabadság és a kegyelem lényegi kapcsolatának hangsúlyozásával, illetve pontosan annak következményeképpen mutatja be a Theodramatik II/1-ben (*Der Mensch In Gott*, 1976). De ugyanezt a gondolatot folytatja a Theodramatik III. kötetében (*Die Handlung*, 1980) is.⁹⁸ Az emberi szabadságot meg kell szabadítani a sokféle szabadságvesztéstől, ami azoknak az erőfeszítéseknek az eredménye, hogy önmaga alapját és beteljesedését Istenen kívül, önmagában akarja megtalálni. A valahonnan való szabadság valahová tartozást is magában foglal. A véges szabadságnak szabaddá kell válnia az igazi szabadságra, amely Jézus Krisztusban, a megtestesült Fiúban kegyelmelesen kinyilvánult, és a Szentlélek munkája által kiosztatik.⁹⁹ Mindez konkrétan a kisajátítás vagy elsajátítás (*Enteignung – Aneignung*) folyamatát foglalja magában, ami a Szentlélek általi folyamatos átalakulást jelenti a számunkra Krisztusban.¹⁰⁰ Ha pedig azt is megvizsgáljuk, hogy a Szentlélek hogyan fejt ki aktivitását a Fiú életében és küldetésében, azt is megfigyelhetjük, hogy miként vezeti ugyanaz a Lélek a véges, elbukott szabadságot is beteljesedésre ugyanabban a Fiúban.

Minden valódi szabadságnak a megtestesült Fiú a forrása. Benne élni azt jelenti: szabadon élni. Szabadon élni viszont azt jelenti: új, kegyelemmel teljes életre születni a Fiúban, azaz kegyelmelesen részesedni az ő örök, Atyától való születésében a Szentlélek által.¹⁰¹ Az a kegyelem, amit Isten az ő véges teremtményének ad, és ami a véges szabadság

⁹⁷ *Theo-drama* 4, 328-329.

⁹⁸ *Theo-drama* 2, 302-316; *Theo-drama* 4, 367-388, különösen 380-383.

⁹⁹ Vö. „Ha a Fiú szabaddá tesz benneteket, akkor valóban szabadok lesztek” (Jn 8, 36). „A szabadságot Krisztus szerezte meg nekünk” (Gal 5,1). „Ahol az Úr Lelke ott a szabadság. Mi pedig mindnyájan, akik földetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét, a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlóvá változunk át, az Úr Lelke által” (2Kor 3,17). Vö. *Theo-drama* 4, (TD III), 367; *Theo-drama* 2, 230-231, *Creator Spirit*, 156. Ebből a szempontból Szent Anzelm játszik fontos szerepet Balthasar szabadság fogalma alakulásában. Vö. *Theo-drama* 4, (TD III), 369.

¹⁰⁰ *Theo-drama* 2, 283köv.

¹⁰¹ *Theo-drama* 2, 302-311. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Theo-drama. Theological Dramatic Theory* 3, *Dramatis Personae: The Person in Christ*, San Francisco 1992, 229-230. lábjegyzetek, ahol kidomborodik ennek az újjászületettségnek az analóg karaktere.

kinyílását és megszabadulását alapvetően okozza nem kevesebb tehát, mint az Fiú kifürkészhetetlen mélységű örök életében és szabadságában való részesedés.¹⁰² A kegyelem Isten abszolút szabadsága, mint szabaddá tevő önajándékozás a Szentlélekben.

8. Összegzés

Balthasar a Szentlelket értelmezi a szó legszorosabb értelmében Isten szabadságaként. Szerinte Ő a megismerésűlt szabadság Istenben (*die personifizierte Freiheit in Gott*). Ezenkívül a Lélek Isten abszolút határtalansága is. A Lélekben Isten mindig nagyobb, mindig újabb. Ez az, ami Isten változatlanóságának az igazi ismérve. Amennyiben megszűnne mindig új, mindig eleven és örökké gyümölcsöző lenni, az jelentené az igazi romlást és változást. Ez az örök gyümölcsözőség viszont nem jelent teljesebbé vagy jobbá válást Istenben, ami pozitív értelemben eredményezne szükségszerűen változást, illetve tökéletesedést, hanem „csupán” az ő örök szeretete örök gyümölcsözőségének örökké izgalmas és eredeti dinamikus állandóságáról lehet szó. A Szentháromságon belül Isten képes tökéletesen odaadni magát a legkisebb veszteség és fogyatkozás nélkül. Az Atyának ez az örök szívélyes önküresítése képezi az immanens alapját annak, amit üdvözítésünk történetében kegyelemnek hívunk. Kenotikus perspektívájából Balthasar a Szentlelket is úgy jellemzi, mint aki az abszolút szabadság, és az ellenszolgáltatást nem váró elkötelezettség „önbirtoklásának” és „feltétel-nélküli-odaadottságának” az azonossága Istenben. Pontosan az Atya és Fiú Lelkeként lehet a Szentlélek Isten határtalan szabadságának és örök hűségének a személyes kifejezése.

Szent Lelkében Isten önmagán kívül is képes mindig nagyobb és örökké új lenni, Ő az Isten kifelé való önközlésének összessége. Ezen tanulmányban megpróbáltunk mindennek közelebről is a nyomába szegődni. Láttuk Balthasar Isten saját szabadságából való igazi részesedésként felfogott „véges szabadság” értelmezését, ami csak Isten szentháromságos struktúrájánál fogva lehetséges.¹⁰³ A véges lélek és véges szabadság világának teremtésében megfigyelhettük, hogyan osztja meg Isten egy második kenózisban a Szentlelken keresztül a saját teremtetlen szabadságát, s hogy ez a második kenózis nem azonos a szentháromsá-

¹⁰² BALTHASAR, *Karl Bart*, 373köv.

¹⁰³ *Theo-drama* 3, 456kk.

gon-belüli ősen-kezével, annak „csak” analóg megfelelője. Jóllehet a Fiú szabadsága megegyező azzal az Atyai végtelen szabadsággal, ami a Fiú nemzésében teljesen kiüresítette magát, a véges teremtmény szabadsága azonban még a Fiú szabadságából való részesedésként is gyökerében esetleges, hiszen nem alapja és nem is beteljesedése saját magának. Más szóval mondva Isten maga az abszolút szabadság, míg a véges lélek szabadsága „csupán” abszolút kegyelmi részesedés Isten határtalan szabadságában.

Az emberi szabadság alapvetően ebben a paradox feszültségben egzisztál. Véges, gyökerében esetleges szabadság ez, ami nem képes megalapozni vagy szavatolni saját létezését és beteljesedését. Mindazonáltal az emberi szabadság *valóságosan* részesedik Isten végtelen szabadságában azáltal, hogy alapját és *kegyelmi* beteljesedését nem saját magában, hanem a megtestesült Fiú szabadságában bírja. Balthasar befejező elemzése szerint a valódi teremtményi szabadság az isteni szabadsággal való „közösséget jelent a különbözőségben”, ami Isten szabad önatadásánál fogva Jézus Krisztusban, a szabadság konkrét analógiájában valósul meg. Egység, amit Krisztussal a Szentlélekben egyesülve bírhatunk.

Eszerint a véges lélek kezdettől fogva az abszolút Lélekkel való kegyelmi egységre és abban való beteljesedésre van teremtve.¹⁰⁴ A Szent-

¹⁰⁴ Balthasar Lubac-ot követve hangsúlyozza, hogy a teremtés a lényeket tekintve csak egy természetfölötti rendeltetéssel rendelkezik. Isten öröktől fogva szabadon és kegyelmesen egy dolgot, és csak egy dolgot akar: szeretetben megnyitni magát a világnak. Balthasar ugyanúgy, mint Lubac a konkrét teremtből indul ki, amelyben Isten már úgy nyilatkoztatta ki magát, mint a világ rendeltetését. Balthasar ki akarja hangsúlyozni, hogy az a tény, hogy a világ természetfölötti rendeltetéssel teremtett, a legkevésbé sem csökkenti céljának tökéletes szabadságát és kegyelmi karakterét. A kegyelem akkor is megmarad ajándéknak és abszolút elidegeníthetetlennek, ha Isten megmásíthatatlanul eldöntötte annak adományozását, sőt akkor is, amikor Isten eldöntötte a világ teremtését, ami beteljesedését egyedül Isten kegyelmében találhatja. Más szóval Isten kegyelmének abszolút „ráadás”-a, a természet világával összehasonlítva a kegyelemnek egy benső, lényegi karaktere, és nem pusztán külsődleges tulajdonsága. Ebben az értelmezésben Balthasar egyetért Rahnerrel, hogy a „natura pura” fogalma legalábbis mint „fogalom” nagyon lényeges a teológiában. Kimutatja ugyanis, hogy a teremtmény természete szubjektivitásában és Istennel való relatív szembenállásban, tulajdon létében különbözik Istentől, pontosan mint Istentől teremtett, a természetfölötti isteni kinyilatkoztatást befogadni és arra válaszolni képes teremtmény. Balthasar itt természetesen bírálja Barth-ot. A természet fogalma tehát a teológiában a kegyelem abszolút ráadásának kifejezésében szükségszerű. Megóv attól, hogy összekeverjük a teremtett lét általános többlet- és ajándék-jellegét a kegyelem kettős vagy második ráadás jellegével. Balthasar és Barth közelségét jól láthatjuk itt. Balthasar Barth-ról írt könyvében egy bizonyos mértékű kételkedést mutat annak va-

lélek maga segíti elő ezt a „különbözőségben megvalósuló communio-t”. A Szentlélek Isten személyes szabadsága, és ugyanakkor kegyelmesen adott részesedés is Isten szabadságában. Ebben az értelemben maga a Szentlélek tesz szabaddá, ő szabadít fel minket Krisztus szabadságára.

Meg kell azonban mondanunk, hogy az emberi szabadság Isten szabadságából való analóg részesedésként való értelmezése a maga nehézségeit is magában hordja. Balthasar egész sereg terminussal fejezi ki ezt a részesedést.¹⁰⁵ Itt még nem elég világos, amit ezek a kifejezések aktuálisan jelentenek. És pontosan ez a probléma. A részesedés vagy részesülés értelme első pillantásra nyilvánvalónak tűnik, de nagyon gyorsan világossá válik, hogy ez még nem minden. Valójában a krisztológia és szentháromság-teológia egész történetét ezen fogalom megvilágításának a történeteként is lehetne értelmezni.

Talán abból fakad ennek a kihívásnak a valószínűleg megoldhatatlan nehézsége, hogy valami olyasmiről próbálunk meg beszélni, ami számunkra valószínűleg mindig is misztérium marad. Filozófiailag egy ősi gondolat variációja, ami az egy és a sok problémáját őrzi, teológiai-lag pedig a teremtés és legmélyebb gyökerében az inkarnáció felfoghatatlan misztériuma.¹⁰⁶ Miközben nyilvánvaló előttünk a fogalmi megvilágítás kíváncsisága ugyanakkor lehetetlensége, úgy tűnik, hogy Hans

lódi haszna felől, hogy a kegyelem misztériuma ez által a fogalom által jobban értelmezhető lenne-e. Természetesen megkísérli kimutatni, hogy a katolikus álláspont nem különbözik olyan nagyon Barthétól, mint ahogy feltételezhetnénk, jöllehet katolikus teológusokkal való vitáiban valószínűleg jobban elismeri annak fontosságát. Barth könyvében azt írja például, hogy kételkedik abban, vajon egy ilyen megkülönböztetés messzebbre visz-e, mint egy bibliai megkülönböztetés a teremtés és a szövetség, vagy egy patrisztikus distinkció a teremtményi „imago” és a kegyelmi „similitudo” között. Vö. BALTHASAR, *Karl Barth*, 308-311. Amit ebben az ügyben hangsúlyozni kell, az a természetfölötti abszolút levezethetatlensége a természetesből. A szentháromságos szeretet mint az ember beteljesedése, abszolút szabad és ráadás-szerű (*ungeschuldet*). – Amint Balthasar olyan jól kifejezi: az elméleti kérdés, vajon teremthetett volna-e Isten egy pusztán természetes rendeltetésű világot, nagyon kis jelentőséggel bír Istenben, aki ténylegesen szabadon, azzal a céllal teremtette a világot, hogy szabadon átadja önmagát neki a szeretetben. Ami pedig ennyire kisfontosságú Istennek, annak számunkra sincs többé nagyobb jelentősége. BALTHASAR, *Karl Barth*, 312. Vö. RAHNER, K., *Theological Investigations I*, New York 1961. (Concerning the Relationship between Nature and Grace): 297-317, különösen: 297. és 311.

¹⁰⁵ Ezek közül néhány: részvétel, részeség (*Teilnahme*), in *Theo-drama* 2, 230-231; 272-273; BALTHASAR, H. U. von, *Spirit and Institution*, (Explorations in Theology IV), San Francisco 1995, 362-263. – részesedés, részesülés (*Theihabe*), (*Durchwalten*) in *Theo-drama* 2, 315. – részesedés, részvét (*Anteil*) in *Theo-drama* 3 (TD III), 282-83.

¹⁰⁶ Vö. *Theo-drama* 2, 119.

Urs von Balthasar krisztológiai és trinitológiai szemléletében – amiben ezt a problémát leginkább megközelíti – rendkívül jelentős bepillantás és hozzájárulás született. A keresztény ember arra vonatkozó kérdésre, hogy a véges szabadság mi módon képes igazán részesülni a végtelen szabadságban, szerzőnk a választ a megtestesült Fiúban találja, akiben a végtelen és véges szabadság keveredés és megoszlás nélküli egységet alkot.¹⁰⁷ Azonban, amint azt Hans Urs von Balthasar kimutatja: Jézus Krisztus alakját hitelesen csakis a Szentháromság titka felől közelíthetjük meg.

Balthasar kimutatja, hogy az emberi szabadság az isteni szabadságon kívül nem értelmezhető, és hogy önmagán túl, az isteni szabadságban hivatott beteljesedésre. Ezáltal az isteni szabadság nem fenyegeti, és nem is fenyegetheti az emberi szabadságot. Isten nem fenyegető veszélye, hanem igazi forrása, garanciája és beteljesedése az emberi szabadságnak.¹⁰⁸ Mindez azonban nem lehet csupán egy filozófiai spekuláció eredménye, hanem sokkal inkább a véges és végtelen szabadság lehetséges egységének a Jézus Krisztusban megvalósult konkrét kinyilatkoztatása. Ez a „jó hír” a véges szabadság számára, ami viszont öbenne keresi beteljesedését. Nem Isten léte vagy szabadsága teljesedik tehát be ebben az együttlétben, ahogy Hegel és követői gondolják, hanem csak az Ő konkrétan, de szabadon elhatározott, kényszerű és szükséglet nem ismerő teremtő terve, ami egyáltalán nem elhanyagolható különbséget jelent!

Balthasar tehát nem egy semleges antropológiát fejleszt ki. A véges emberi lélekről és szabadságról való értelmezése analóg módon a történeti „Krisztus-eseményben” van megalapozva. Szerinte egy adekvát

¹⁰⁷ Ennek részletes kifejtésében tárgyalhatnánk a Krisztusba lévő két akarat doktrínájáról is, ami viszont meghaladja jelenlegi célkitűzésünket. Sajnos Balthasar maga nem tárgyalja részletesen ennek a teológiai problémának a történetét. Viszont érdemes megemlíteni ennél a kérdésnél a Maximosz Hitvalló iránti nagybecsülését. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Liturgie Cosmique. Maxime Le Confesseur*, Paris 1947, 203-277.

¹⁰⁸ Itt megjegyezhetné valaki az erőteljes hasonlóságot Ágostonnal, Anzelmmel és a modern időkben Karl Barth-tal. Walter Kasper a már idézett *Jézus Krisztus Istene* című művében (68kk. és 89kk.) szintén kimutatja a hasonlóságot és különbözőséget Balthasar és Barth között. Kasper olyan megközelítést követel, amelyikben az ember autonómiája Isten abszolút szabadságában van megalapozva; Isten theonómiáját szerintem nem lehet egy ellentétes értelmű módon elgondolni. A korunkbeli ateizmus kihívására Kasper szerint az emberi önállóság fényében a következő a válasz: a fokozódó egység Istennel egyre nagyobb beteljesedett szabadságot jelent az ember számára is. Uo., 58; *Theo-drama* 3, 36; vö. BALTHASAR, *Karl Barth*, 248.

antropológia és ezzel együtt egy adekvát világszemlélet, amelyet az ember rekapitulál, egyedül a krisztológiában közelíthető meg. Minden dolog olyan mértékben marad absztrakt az ember számára, amilyen messze van a krisztusi fókuszponttól, azaz Isten és a világ igazságának abszolút konkrét és történeti kinyilatkoztatásától.¹⁰⁹ Ez vezet el ugyanis bennünket Jézus Krisztus szentháromságos alakjához, akinek megtestesülésével Isten egy harmadik és végső kenózisban üresítette ki önmagát mindnyájunk és az egész világ üdvösségeért.

¹⁰⁹*Theo-drama* 2, 202; *Theo-drama* 3, 13.

SESZTÁK ISTVÁN

A BŰN – AZ EMBER ÁDÁM ÁRNYÉKÁBAN – A BŰN, MINT AZ ÜDVÖSSÉG ÚTJÁNAK A GÁTJA

TARTALOM: 1. A bűn valósága és tartalma a kortárs teológiai antropológiában; 1/ A bűn értelmezésének a krízise a mai társadalomban; 2/ A teológia válsága; 1) Isten elutasítása; 2) Az emberi és a kozmikus szolidaritással való szakítás; 3) Személyes, szabad döntés; 2. Összegzés.

1. A bűn valósága és tartalma a kortárs teológiai antropológiában

A bűn valósága¹ az emberiség történetének egyik legnagyobb enigmája, azaz megoldhatatlannak tűnő rejtélye. Minden kor filozófiai érdeklődése és vallásos, teológiai vizsgálódása megpróbált választ adni erre a „misztériumra”, amely nemcsak alapvetően hozzátartozik az emberi egzisztencia mindennapjaihoz, hanem jelentős mértékben azt befolyásolja, s meg is határozza. Az emberi élet, ha gyakran nem is beszél a bűn sötét valóságáról, de nap, mint nap találkozik vele, s olykor akaratlanul is, mint a jó, a szép, az igaz hiánya, befolyása alá kerül.² Ez a hiányosság, mint az Isten kínálta kiengesztelődés negatív oldala, éle megfelelő az üdvösség történetében megtapasztalható logikai perspektívának. Az üdvösség története az Istenről szóló kinyilatkoztatáson belül, és annak fényében beszél és „közöl tanításokat” az emberről, annak gyengeségéről, s benne a bűn igaz természetéről. A kinyilatkoztatás Isten szeretetének folyamatos megnyilvánulása, amelynek a bűn félelme ellen akar

¹ Ebben a rövid írásban elsősorban arra törekszem, hogy a bűn valóságát, mint a bűnbocsánat kérdésének „provokatív” előzményét kutassam. A bűn, mint Isten „direkt” üdvösségének a gátja, annak az isteni közeledésnek, amelyet a kiengesztelődése során folyamatosan felajánl az embernek. Nem biblikus vagy éppen dogmatörténeti analízist végzek, hanem néhány gondolat erejéig felvázolom a bűn valóságát.

² Érdekes megjegyezni, hogy a Tanítóhivatal dokumentumaiban látszólag kevés alkalommal érintik direkt módon a bűn valóságát, mégis annál inkább jelen van – indirekt módon – ennek a kérdésnek a teológiai vizsgálata, lásd pl. a II. Vatikáni Zsinatot vagy éppen az új *Ordo Paenitentiae*-t.

mondani. Az üdvösség története nem más, mint a teremő és szövetségkötő Isten folyamatos és kitartó próbálkozása, hogy az embert bűnös valóságából felszabadítsa és ki-, megváltsa. Ennek az isteni akaratnak a csúcspontja pedig a Krisztus-esemény, amely az isteni szeretetnek a legteljesebb megnyilatkozása: meghirdetése annak, hogy Krisztus, aki Megtestesülése által megszabadított a bűn fogságából és végérvényesen legyőzte azt, minden ember számára az üdvösség hajnalát jelenti.³ A bűn vizsgálata tehát elválaszthatatlan Krisztus húsvéti misztériumától, a győzelem jelvényétől, és annak minden emberre kiáradó újdonságától.⁴ A kinyilatkoztatás örömhíréből fakadó alap-igazságot azonban ki kell egészítenünk a kor, a környezet és a modern-tudományok eredményeivel, amelyek mint *hermeneutikai forrás* segítenek a bűn valóságának minél teljesebb megértésében.

1/ A bűn értelmezésének a krízise a mai társadalomban

Korunk legnagyobb vétke – ahogy ezt sokan és számtalan helyen megjegyezték⁵ –, hogy eltűnik, elhallgatják benne a *bűn valós jelentését, azaz a bűn érzékét*. Látszólag erre könnyű magyarázatot adhat világunknak és társadalmainknak mindent megengedő és legitimáló jellege, de mindezek mellett, s talán valós problémaforrásként a *bűntudat radikális megváltozását*, s ennek okait kell megemlítenünk.⁶ A bűntudat eldeformálódása, melynek súlyos következménye nagyban megváltoztatta az ember identitását, önértékelését és önmeghatározását, amelynek mi is élő tanúi vagyunk. Milyen negatív vagy esetlegesen pozitív tényezők járultak az emberi bűntudat és bűn-kép ilyen jelentős, soha nem látott elváltozásához?

³ Vö. PIANA, G., „Significato e dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea”, in AA.VV. *La Penitenza*, Studi biblici, teologici e pastorali, Torino 1976, 67-68. A témában kiváló szócikk: SERENTHA, L., „Il male e il peccato nella cultura contemporanea”, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna ⁴1989, 1249-1255; ill. ANGELINI, G., „Il peccato e la confessione”, in *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 389-404.

⁴ Legalább is a teológiai és antropológiai vizsgálat során.

⁵ Szinte kötelező idéznünk XII. Piusz pápa híres előjelzését: „a kor talán legnagyobb bűne éppen abban van, hogy elkezdte elveszíteni a bűn jelentését”, 1946. október 27-ei beszéde, in *Atti e discorsi*, Roma 1947, 398. Lásd még: ANGELINI, *op. cit.*, 390-391.

⁶ „Csak az segít, ha igyekszünk felkutatni a bűntudat kiveszésének okait. Akkor talán találunk a problémára is orvoslást”. Ld. NEMESHEGYI, P., „A bűn problémája a 21. században”, in *Vigilia* 3 (2002) 162.

A bűn krízisének gyökerében mindenek előtt korunk szekularizált valóságát és helyzetét találjuk.⁷ Az elmúlt, vallásosnak nevezhető társadalomban, az Istenre való hivatkozás világos és direkt volt. Az isteni szféra az emberi egzisztencia minden területén érezhető volt: a természet törvényei, az élet fejlődése, a társadalmi felépítettség, kultúra és művészet, háború és politika területén egyaránt. Az ilyenfajta ember- és világ megtapasztalásból kiindulva, a bűn egyet jelent ezeknek, az Isten valóságától függő területeknek a megsértésével és „hiányos” elfogadásával.

Egy szekularizált társadalomban, mint amilyen a miénk is, az Istennel való kapcsolat, a Reá való hivatkozás egyre inkább eltűnik,⁸ hiszen a tudományos és technikai előrehaladás magával hozza a fent említett területek – amelyek eddig Isten „hatása” alatt álltak – deszakralizálását és bizonyos fokú leegyszerűsödését. Azok a jelenségek és erők, amelyeket eddig Isten akaratának és cselekedetének megnyilvánulásaiként értelmeztek, ma már az emberi uralkodásvágy és ismeretszerzés forrásai, amelyekkel az ember a saját felelőssége által építheti jövőjét. Hasonló a helyzet a morális értékek területén is, amelyek a szekularizált társadalomban elveszítették az örök rendre vonatkozó hivatkozásukat, s sokkal inkább az adott társadalmi-kulturális meghatározottság feltételeként szolgálnak.

Az embernek és a világnak ez az újfajta látásmódja erősen eltorzíja a bűn *szakrális* jelentését. Ennek következménye, hogy a bűn a mai ember számára, elsősorban annak formai, úgynevezett gyakorlati értelmét jelenti, ezzel együtt a bűn leegyszerűsítését, mégpedig a fennálló és látható rend – társadalmi, politikai, anyagi – ellen irányuló lázadás-ként értelmezik.

Ennek a szemléletnek az egyik legnagyobb veszélye, hogy az ember és a világ életéből és mindennapjaiból kikerül Isten, s az ő sokszor, de helyesen értelmezendő misztikus, titokzatos valósága, mint hivatkozási pont.⁹ Az a korszak, amelyben nincs igaz vallás és vallásosság, paradox módon odáig vezet, hogy *bűn nélküli* korszakká válik.¹⁰ Az

⁷ A bűn és a szekularizált világ „kapcsolatáról” ld. GRAMPA, G., „La metamorfosi del peccato. Una lettura filosofica”, in *La Rivista del Clero Italiano* 65 (1984) 176-187.

⁸ „A modern kor szellemtörténetét a keresztény kinyilatkoztatás istenfogalmától, a személyes Isten fogalmától való fokozatos eltávolodás jellemzi”. NEMESHEGYI, „A bűn problémája”, 162.

⁹ Ld. BELLO, A., „Cultura postmoderna e peccato: aspetti antropologici”, in *Orientamenti Pastoralis* 5 (1997) 17-24.

¹⁰ Vö. PIANA, „Significato e dimensione del peccato”, 71.

emberi személy és a világ autonómiájának túlzott hangsúlyozása könnyen a szubjektivizmus vagy a relativizmus formáihoz vezethet, melynek következménye az immoralizmus (erkölcsellenesség), amikor a jó és a rossz akarva cserélődik fel, vagy az amoralizmus (erkölcstelenség), amikor a sajátos magatartás erkölcsi következménye érdektelenné válik. A szekularizált világ azonban, mint az *idők jelei*, elősegítheti bizonyos autentikus keresztény érték felfedezését és újra megtalálását, hiszen képes rávilágítani a vallásosság téves formáira, s az ezzel járó téves és veszélyes torz isten-képre. Ehhez hasonlóan, a bűn vizsgálatában is, annak fent látott téves következményein túl, segíthet e fogalom megtisztításában és teológiai újragondolásában, hiszen a teológia feladata, hogy képes legyen minden korban, az adott kihívásokra megválaszolni, Istentől beszélni, s ennek következményeképp adekvát választ adni arra, mit jelent a bűn valósága az ember életében.¹¹

A szekularizáció azonban egyet jelent világunk gyors és igen összetett változásainak bizonyos fokú összességével, mely erősen kapcsolható az úgynevezett tudományos és technológiai fejlődéshez is. Ebben a környezetben, a bűn krízisében és a bűntudat megváltozásának egyik lehetséges okaként kell megemlítenünk a *modern, emberi vagy humán tudományok eredményeit*, melyek meghatározó módon járultak hozzá, hogy az emberi tudatot új szempontok alapján világítsák meg, s ezzel az ember belső döntéseit is befolyásolják. Ebben a „tudományos”, azaz a tudás hatalmával teli világban sokan érzik magukat bűnösnek, de mégis a bűn fogalmát és annak tartalmát illetően maguk is bizonytalanok és üresek.¹² Mindezek a tudományok – vizsgálataik során – az ember titkának és cselekedeteinek a teljességére próbáltak meg választ találni, de éppen e hibás törekvés miatt, hiszen a teljesség könnyen a leegyszerűsítéshez vezet, könnyen a biologizmus, a szociologizmus, a pszichologizmus csapdájába eshet. El kell azonban ismerni, hogy ezek az „antropológiák”¹³

¹¹ Mélyebb tanulmányozás végett lásd ROSANNA, E., „Secolarizzazione e colpa. Riflessioni sociologiche sulla secolarizzazione del senso di colpa nella società contemporanea”, in AVVV., *Valore e attualità del sacramento della Penitenza*, Roma 1974, 343–364. Továbbá BLOMME, R., *L'uomo peccatore*, Bologna 1971.

¹² Például a modern pszichológia eredményeként, a bűn tapasztalatát vizsgálva elsősorban azt a belső dinamizmust és folyamatot vizsgálja, melyek azt „létrehozzák”, a biológia az emberi ösztönvilág és az öröklött hajlamokat analizálja, a szociológia a környezet és a nevelés szempontjait tekinti elsődlegesnek, míg a kulturális antropológia a magatartásmódokat és az emberi szokásokat próbálta meg a bűn valóságának folyamatához kapcsolni.

¹³ Mint az ember titkára választ kereső tudományágak.

segíthetnek a morális tett dinamikájának helyesebb megértésében, s ennek következményeképp értékes támpontot adhatnak, hogy azt az úgynevezett külső feltételektől meg- és felszabadíthassuk.

Ez, egyrészt a bűn fogalmának filozófiai és olykor szélsőséges értelmezésének a felülmúlását jelenti, másrészt megnyitja az utat, hogy az emberi alapvető szabadsággal és a megtételhez elegendő képességgel való – amely mindig az adott helyzet hely-idő függvénye – kapcsolatot még teljesebben megérthessük.¹⁴

Egy következő döntő tényező, amit a bűn mai krízisének megértésében fontosnak találhatunk, az a tudat-változás, amit a valóság *közösségi*,¹⁵ társadalmi, akár politikai szemléletének és értelmezésének nevezhetünk. A cselekvő személy a mai társadalomban, önmagát már többé nem mint önmagába zárt, elszigetelt valóság értelmezi, hanem sokkal inkább egy olyan szociális közegbe illeszkedő létező, akit környezete jelentős mértékben meghatároz, döntését és ezzel jövőjét alakítja és értelmezi. Az elmúlt, szociálisan zártnak tekinthető társadalomban a bűnt elsősorban, mint az egyéni, individuális aszkézis egy formáját élték meg, mégpedig szoros összefüggésben a saját én-nel és a személyes tökéletesedéssel. A mai, sokkal nyitottabb és dinamikus társadalmi közegben a bűn is egyre inkább jelentős és meghatározó szociális és közösségi jelentésváltozást kap. A bűn gyakran az az emberi felelősség és szolidaritás hiánya, amit a személy másokkal és saját, személyes történelmével szemben tanúsít.

A bűn korunkra vonatkozó krízisének analizisekor ez a szempont nagy mértékben összefügg azzal az értelmezéssel, mely szerint a bűn valóságának legeredetibb jelentése, hogy az sohasem egy pillanatnyi magatartás, hanem egy igazi és autentikus, a világban megfigyelhető lét-mód.¹⁶

Manapság, különösen is a hívők körében, gyakran megfigyelhető egy olyan tendencia, amit a *bűn és a bűntudat misztikájának* is nevezhetnénk.¹⁷ A vallásos ember saját életében, jobban mint valaha, felismeri

¹⁴ Ehhez a kérdéshez lásd még RAHNER, K., „La colpa e la sua remissione al confine tra la teologia e la psicoterapia”, in *La Penitenza nella Chiesa*, Roma 1964, 129-155.

¹⁵ Itt az elnevezés sokszínűsége utalhat mindarra, amit a valóság közösségi értelme jelenthet.

¹⁶ A XX. század felszabadítás- és politikai teológiák irányzatai próbálták meg ezt a szempontot különösen is hangsúlyozni. A neves, ehhez az irányzathoz tartozó szerzőkön (Metz, Gutiérrez, Assman, Alves) túl meg kell említenünk még MARSCH, W. D., „La coscienza del peccato e »coscienza falsa«?”, in *Concilium* 6 (1970) 43-57.

¹⁷ Igen jelentős tanulmány ezen a téren: RAHNER, K., „A proposito della mistica del peccato”, in *Pericoli nel cattolicesimo d'oggi*, Alba 1964.

és megtapasztalja a bűn drámáját, s gyakran saját, személyes Istenkapcsolatában is a krisztusi feltétlen irgalmasságot megszólítva, ezzel már túlzott alibit és menedéket (azaz védelmet) állít saját maga számára. Ez a lét-mód könnyen odáig vezet, hogy azt gondolhatják, az egyetlen, s emiatt legtökéletesebb keresztény identitás, az ember bűnös létének tudata és elfogadása, amely lehetőséget ad az isteni szeretet teljes és tökéletes megnyilvánulásának. Következménye olykor súlyos is lehet, hiszen az Isten irgalmába fektetett túlzott bizakodás gyakran a bűn tudatos elkerülésének a szándékát is veszélyezteti és kisebbiti.

E látásmód háttereként a morális, az emberi moralitás negatív szemléletét találjuk. A hívő embernek, hogy Isten ajándékának vételére alkalmas legyen, saját etikájától kell megszabadulnia, ami mindig énközpontú és egoisztikus. Az ember farizeus lététől való meg- és felszabadulás tehát csak a bűn tapasztalatának valóságán keresztül érhető el, amely mindig rávilágít az emberi lét reális helyzetére Isten előtt, azaz hogy az emberi lét legbensőbb szüksége az Istentől kapott megváltás és üdvösség. A bűnnel való harc és a morális egyenesség pedig csak képmutatás és elbizakodottság. E szerint az értelmezés szerint a *bűn az emberi egzisztencia benső szükségessége*, ami nélkül Krisztus megváltó kegyelme nem mutatkozhat meg és nem működhet.¹⁸

Természetesen, ez az értelmezés is tartogat igazság-csírákat, hiszen a bűn minden ember élet-tapasztalata és „hozzátartozója”, s mint ilyen egyetlen lehetősége, hogy a Krisztusban megtapasztalható isteni erőhöz forduljon. Ezért, talán minden bűnös ember, aki vétkét felismeri, közelebb érzi magát Istenhez,¹⁹ de mégsem mondhatjuk, hogy a bűn a kegyelem szükséges és elengedhetetlen feltétele, hiszen sajátos természetét tekintve sohasem lehet érték, vagy valamilyen érték forrása.

A bűn felnőttként való értelmezése tehát lehetővé teszi, hogy a megtérő bűnös megtalálja a helyes egyensúlyt saját bűnös létének elfogadása és az ebből fakadó bűnösségével szemben a megfelelő harc, életmód megtalálása között.²⁰

¹⁸ Vö. PIANA, „Significato e dimensione del peccato”, 74.

¹⁹ A tékozló fiú evangéliumi története, mint a megtérés keresztény értelmének kulcsa.

²⁰ Alszegehy Zoltán, jezsuita teológus egyik személyesebb hangvételű írásában éppen arra az egyensúlyra hívja fel a figyelmet, amire minden embernek szüksége van, különösen is a papnak. Ld. ALSZEGHY, Z., „Anche il sacerdote ha bisogno di equilibrio”? in *Vita pastorale* 77 (1989)10 38-42. Az antropológiai vonatkozásokhoz lásd még ALSZEGHY, Z., „Crisi antropologica in teologia”, in *Asprenas* 18 (1971) 19-28.

A bűn valóságának korunkban erősen megtapasztalható krízise és válsága felszólítja a kérdező (teológus) személyt, hogy újra és újra megtalálja az Istenről és Általa, a saját képére teremtett emberről szóló beszéd eredetiségét. Csak egy helyes, a túlzott szentségi „lerakódástól” megszabadított Isten-arc lesz képes visszaállítani az embert a maga eredeti küldetéséhez, a történelem és a világhoz való felelősségvállalásban, és megadni neki a helyes szabadság-értelmezést. Ehhez hasonlóan csak egy, a határait és korlátjait ismerő ember lesz az, aki képes megérteni helyes módon, hogy a bűn mindenekelőtt egy negatív erő és valóság, amely a szabad, személyes döntés eredménye, s nem egyszerűen egy külső, környezeti hatás következménye.

2/ A teológia válasza

A kereszteny ember kötelessége, hogy a titok szolgálata²¹ során, megtalálja és felfedezze a bűn valóságának helyes értelmét.²² Ebben a munkájában az elsődleges hermeneutikai források: Isten Igéje, mint örök hivatkozás, s az adott, konkrét környezet, amelyben, mint az „idők jelében” fel kell ismernie Isten üzenetét. E két hermeneutikai hely dialektikus harmóniája segít felülemelkedni azon a látásmódon, miszerint a bűn „értelme” korunkban már teljesen kihalt, de segít megtalálni azt az értelmelési horizontot, miszerint a bűn valóságára is nagy hatással bírnak azok a változások, amelyek függvényében élünk. Vizsgálatunk során az első és legfontosabb megállapítás, amely mellett semmilyen teológiai analízis sem mehet el: a bűnről beszélni egyet jelent egy *teológiai való-*

²¹ Alszegehy számára a teológia és benne a teológus feladata mindenekelőtt a *titok szolgálata*, annak megértési lehetősége, illetve közlése és továbbadása. A teológia örök éltető ereje éppen abban áll, hogy mindig kérdez, s megpróbál az isteni közlés értelmére rábukkanni és azt felfedezni. Ez a hermeneutikai vizsgálat (mint a teológia metódusa) egyet jelent a hitletéteményben való növekedéssel (DV 8), s a kinyilatkoztatás „dolga-inak” megértésében való növekedéssel. Vö. ALSZEGHY, Z., „Sarà abolita la confessione? Riflessioni sopra una cronaca”, in *La Civiltà Cattolica* 121 (1970) 252-260.

²² A bűn valóságáról szóló számtalan bibliográfiai utalás közül csak a legfontosabbak említjük: SCHEFFCZYK, L., „Peccato”, in *Dizionario Teologico*, Brescia 1967, 586-596; RAHNER, K., „Dottrina sul peccato”, in Rahner, K. – Ernst, C. – Smyth, K. (edited by), *Sacramentum Mundi*, London 1968-1970, 215-233; BÖCKLE, F., „Il problema del peccato”, in *Matrimonio, penitenza, unzione*, Brescia 1971, 155-194; SCHOONENBERG, P., *Dal peccato alla redenzione*, Brescia 1970, ID, *La potenza del peccato*, Brescia 1970; MOLINARO, A., „Peccato”, in Barbaglio, G. – Dianich, S. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo ⁵1988, 1107-1119.

ságról szóló beszéddel.²³ A bűn, mint olyan, mindig a kinyilatkoztatás tárgya, s csak ezen belül nyer „értelmet” és kap „létjogosultságot”.²⁴ Isten az, aki feltárja az ember bűnös létét és vétkeinek aktualitását, s ugyanígy Ő mutatja meg, hogy mi a bűn, mi az eredete, mi a tartalma, s mi az orvossága.²⁵

1) Isten elutasítása

A bűn és a bűn tudatának vizsgálatában tehát a leglényegesebb elem, az Istenre²⁶ és a kinyilatkoztatásra való hivatkozás. A személyes bűn Isten akaratának tudatos és szándékos megsértése, elfordulás a Teremtőtől és a vele való barátság megszakítása.²⁷ A bűn teológiai (ami megkülönbözteti azt a véték morális fogalmától, s a pusztán törvényhozói kategóriától) meghatározásában a legalapvetőbb kategória az *Isten előtt való lét*.²⁸

Az egész üdvösség-történet²⁹ arról tanúskodik, hogy a bűn valósága minden esetben Isten és az ember szövetségkötésének varázslatos távlatán belül helyezkedik el, s azt bizonyos mértékben meg is határozza. A bibliai ember élete lényegében Istennel folytatott folyamatos és intenzív párbeszéd, melyben az ember, mint Teremtője képére teremtett lény, függ tőle, de ugyanakkor partnere is, hiszen képességet kapott arra, hogy

²³ Vö. MOLINARO, „Peccato”, 1108.

²⁴ A bűn megértésének hermeneutikai kritériuma és kulcsa tehát a keresztény egzisztencia krisztocentrikus dimenziója. Hiszen a keresztény ember nem a bűnnek, hanem a bűnök bocsánatát meghozó Krisztusnak hisz. Vö. PIANA, G., „Questioni intorno al peccato”, in *La Rivista Pastorale Liturgica* 126 (1984) 12.

²⁵ A bűn teológiájának vizsgálatához ld. még UBBIALI, S., „Il peccato. Per una riflessione sulla libertà colpevole alla luce della dottrina sacramentaria”, in *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 369-387.

²⁶ Ehhez hasonlóan a keresztény antropológia – szemben a többi antropológiával – legfontosabb kiindulópontja, hogy az embert úgy határozza meg, mint „Isten függvénye”.

²⁷ Vö. KRÁNITZ, M. – SZOPKÓ, M., *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, Budapest 2001, 30.

²⁸ „A kezdeti pillanat nem a „boldogtalan tudat”, hanem a „Szövetség”, a zsidók „Bérit”-je. Ez a találkozást és a párbeszédet megelőző dimenzió, amely megnyit valamit, mint az Isten látszólagos távolmaradása és csendje, mely az emberi üres és értelmetlen egzisztencia kiegészítője... A szövetség kötelékében válik érthetővé a bűn tudata, mint Isten szövetségének áthágása”. RICOUER, P., *Finitudine e colpa*, Bologna 1960, 299.

²⁹ A bűn mindig hozzátartozik az üdvösség valóságához, s abban kap magyarázatot: a nyugtalanság története mindig egy megfejthetetlen misztérium marad az üdvösség ti tokzatos történetén belül (1Jn 3,1-10; 2Tesz 2,7.30).

meghallja Isten Szavát és válaszoljon Neki, s ezáltal belépjen abba az éltető és személyes szeretet-közösségbe, amely az Isten akarata, aki elhatározta, hogy „világot” szeretne maga mellett. A bűn – ebben az öszövetségi látásmódban – a teremő és szövetségadó Istennel való gyermeki-fiúi kapcsolatnak az elutasítása, s ennek következményeképpen, az emberi lét legmélyebb jelentésének, azaz hivatásának a visszautasítása, illetve megtagadása. A dialógust megszakító ember Isten helyébe akar lépni,³⁰ s ez a szerepcsere, mint emberi szándék és a bűn alapja, világosan rajzolódik ki elénk a Teremtés könyvének, az eredeti bűn történetét bemutató elbeszélésében (Ter 3,1-24): egy saját autonóm etika igénye, s az ember Isten elől való elzárkózása, mint az önmegvalósítás túlzott követelménye. Conzelmann így fogalmaz: az ember nem más, mint Istennel való kapcsolata. „Akarom mondani: valójában mindaz vagyok, aki vagyok. Saját természetemmel ellentmondásban találok magam, azaz a bűnben, ami a saját magamtól való elidegenedés. A világot és Istent összekavarva, a világ azzá válik, ami nem önmagában, hanem egy erő, mely uralja az embert.”³¹

A prófétai hagyomány ezt az aspektust viszi tovább, s az isteni szövetséget, mint a házastársi hűséget mutatja be. A bűn a szövetség, a törvény, s ezzel együtt a legszemélyesebb emberi kapcsolat megsértése és áthágása. A legsúlyosabb bűn a bálványimádás, hiszen benne az ember a legteljesebb módon elfordul teremő Istentől.³²

Isten és az ember kapcsolatának, találkozásának a csúcspontja, s benne a bűn megértésének újszövetségi horizontja *Krisztus megváltó művében* mutatkozik meg. Isten Fia azért jött el a világra, hogy üdvösséget hozzon, mely a bűnök bocsánatában van. Ő az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűnét.³³ Krisztus titka feltárja az emberi lét igazi értelmét, az isten-emberi párbeszéd legkövetesebb módját, hiszen Ő Isten Szava és az ember válasza egyszerre, s ezáltal az isteni közlés alapja. Az üdvösség menetét, mint a szereteten alapuló isteni ajándékozást beárnyékolja a bűn valósága. Krisztus megváltó műve mindenekelőtt tehát a

³⁰ „A bűn lényege, a teremtés istenakarta, jó rendjének felforgatása: ezáltal megtörik a közösség Isten és az ember között, az emberek egymás-közi kapcsolataiban és a nem-emberi teremtésben. A közösség és a szövetség megtörésének fájdalmas következményei vannak az egész teremtésre.” SATTLER, D. – SCHNEIDER, TH., „Teremtés-tan”, in Schneider, Th. (szerk.) *A dogmatika kézikönyve I.*, Budapest 1997, 176.

³¹ CONZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 245-246.

³² Vö. GÁL, F., *Dogmatika I.*, Budapest 1990, 196. Továbbá COLLO, C., *Riconciliazione e penitenza. Comprendere Vivere Celebrare*, Cinisello Balsamo 1993, 28-29.

³³ Vö. Lk 1,77 és Jn 1,29.

bűnös állapotban lévő, s így az Isten szándékának ellentmondó emberiségnek a felszabadítása.³⁴ Krisztus húsvéti misztériuma ennek a győzelemnek a végérvényes jele és Isten és az emberiség kiengesztelődésének a kezdete. Az ember és a történelem keresztény látásmódjában, a bűn tehát, mint Isten és általa felkínált üdvösség tagadása, mindig egy negatív jelentéstartalom, amely kizárólag a feltámadt Krisztus titkába való bekapcsolódás és behelyeződés által válik felülmúlhatóvá.

Krisztus az isteni szeretet tökéletes kinyilatkoztatásával, mint az ellentmondás jele, képes feltárni a bűn igaz jelentését is.³⁵ A bűn, mint az emberi lét egyik legbensőbb valósága, csak a szeretet krisztusi ereje által múlik el és oltódik ki, s az ember egyedül ilyen módon lesz képes ismét az isteni életben részesedni, annak az életében, aki maga is szeretet, s akinek élete a szeretet.³⁶

Újszövetségi értelemben a bűn egyet jelent a Krisztussal szembeni eszkatológikus harcban való részvállalással, amelyben az ember magát Krisztuson kívülként és Vele szembenállóként határozza meg. Egyet jelent az Isten hívására adott negatív válasszal, aki pedig arra ösztönzi az embert, hogy a Krisztus jövetelével megszentelt jövőt együtt építse.

Összességében láthatjuk, hogy a bűn vizsgálata megérteti az emberi tudat számára, hogy a bűn jelentése mindenekelőtt vallásos, teológiai tartalom, s csak másodsorban etikai kérdés: azaz, elsősorban nem egy törvény vagy szabályrendszer felrúgása, hanem egy személyes, sőt talán a legszemélyesebb kapcsolat és éltető-viszony megszakítása.³⁷ Az üdvösség történetéből kirajzolódó összetett Isten-kép segít a bűn titkának valódi drámáját is megértenünk: Isten, aki egyszerre az igazságos és szigorú Bíró, éppen abszolút szentségéből és szeretetéből kiindulva, de

³⁴ Vö. PIANA, „Significato e dimensione del peccato”, 78-79.

³⁵ A bűn újszövetségi értelmezésének a szentírási előfeltétele a 2Kor 5,21 megértése: „Krisztus nevében kérlek: engesztelődjete ki Istennel! Ő a bűn hordozójává tette értünk azt, aki bűnt nem ismert, hogy általa Isten igazságának részesei legyünk”. Vö. MOLINARO, „Peccato”, 1108.

³⁶ Vö. BAUER, J. B., „Peccato”, in Rossano, P. – Ravasi, G. – Privitera S. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 1018.

³⁷ A mai erkölcszociológia egyik legfontosabb feladata az úgynevezett *kötelezettség-erkölcszociológia* felülmúlása, s ezzel együtt a *minőségi szabadság* felfedezése, melynek forrása egy bennünk levő természetes lendület az igazság és a jó felé. Vö. PINCKAERS, S. TH., *A keresztény erkölcszociológia forrásai, módszere, tartalma, története*, Budapest 2001, 471. Az erkölcszociológiának ez a megújulás-igénye szinkronban áll a II. Vatikáni Zsinat tanításával (OP 16), mely szeretné, hogy az erkölcszociológia tudományos kifejtése mindinkább a Szentírás tanúságából táplálkozzék.

ugyanakkor a jó Atya is, aki fiának tekinti a bűnös embert is, és megadja neki a visszatéréshez szükséges kegyelmi segítséget, ha a megtérő őszintén óhajtja és akarja azt. A bűn etikai dimenzióját is egy szélesebb összefüggésben kell látnunk, hiszen a megkötött szövetség mindig a konkrét viszonyban válik életté.

Bűn és megtérés – láthatjuk – igazán értelmet csak akkor kapnak, ha belehelyezzük őket a mindent átfogó üdvösség-történetbe, ami nem más, mint Isten dialógusa az emberiséggel, s éppen ezért a szabad válaszadásra való felszólítás.

2) Az emberi és a kozmikus szolidaritással való szakítás³⁸

Korunk mentalitásának és gondolkodásmódjának egyik alapvető jellegzetessége az emberek egyenlősége, és az erre való törekvésvágyuk. Ebből kifolyólag az a felelősségtudat, ami a személyt társai és a világban megfigyelhető társadalmi igazságosság, illetve igazságtalanság irányában soha nem látott módon vezérli és irányítja. A bűn mai értelmezésében ez a szociális „jelenség”, ami nem a bűn-esemény pszichológiai jellegét, hanem sokkal inkább az emberiség társadalmi egységének megsértését jelenti, igen nagy hatással bír. A kinyilatkoztatás valóságában azonban a bűnnek ez a szociális és kozmikus dimenziója igen világos. Az Istennel való filiális kapcsolat megszakítása magával hozza az embertársakkal és a világgal való kapcsolatok megromlását, illetve megszakadását (Ter 3,12-24), hiszen az isteni szövetséghez való hűség nemcsak istenszeretet, hanem emberszeretetet is jelent, amely konkrét tettekben mutatkozik meg, ez pedig a bűn esetében egyet jelent azzal, hogy az ember behódol és aláveti magát a rossz kozmikus hatalmának.

„A bűn, a hiány és elégtelenség, az Istennel szembeni autonóm bezárkózás állapota nem a cselekedetekben mutatkozik meg elsősorban, hanem azt a környezetet jelenti, amelyben a tettek születnek, s amelyből „élet-erőt” merítenek. Éppen ezért nagyon fontos összefüggés áll fenn a *bűn-állapot* és a *bűnös-tettek* között. A bűn kettős jellegében ez azt jelenti, hogy létezik a személyes és közösségi képtelenség az Isten irányába tartó megnyílásunkban, s a tettek, mint bűn, melyet élete folyamán az ember, mint bűnös helyzetben lévő betölt és véghezvisz.³⁹ Bűnös

³⁸ Vö. MONGILLO, F., „Peccato”, in Rossi, L. – Valsecchi, A. (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1987, 740. Továbbá PIANA, „Questioni intorno al peccato”, 13-15.

³⁹ Vö. MONGILLO, „Peccato”, 739.

tetteivel az ember elfogadja és együtt működik azzal a negatív állapottal, amely egyet jelent a bűn uralmával és hatalmával a világban.

A mai kor kereszténye igen is érzékeny a bűnnek eme szociális vagy interperszonális jellegére, melyben a bűnt elkövetve minden ember – sokszor anélkül, hogy tudná – maga is a bűnös állapot és a világ bűnös struktúrájának előmozdítója.⁴⁰

A bűn szociális jellege szoros és elválaszthatatlan összefüggésben van annak ekkleziológiai jelentésével, hiszen a bűnös, Isten szeretetét visszautasítva, nemcsak az őt körülvevő társadalmi valóságot, hanem ezzel együtt az egyházi közösséget is megsebzí. A bűnös személy, a Kereszttségében megkapott, alapvető küldetése és hivatása ellen vét, hiszen így már egyre kevésbé képes Isten szeretetének jelévé válni, egyre kevésbé lesz tanúja Krisztusnak, a rossz hatalma felett aratott győzelmének, s ezzel együtt szembehelyezkedik az egyház üdvözítő dinamizmusának és szentségének, amelybe mint megkeresztelt maga is aktívan kell, hogy bekapcsolódjék. A bűn közösségi – mind szociális, mind ekkleziológiai – jellege segít megértetni, hogy az Istennel való kiengesztelődés kizárólag a történelemmel való „megbékélés” által történik, amely magában foglalja az egyház eredeti feladatkörét, azaz hogy Isten Országának előhírnöke legyen, már itt a világban, s annak Isten adta lehetőségei és keretei között.⁴¹

3) Személyes, szabad döntés

A „bűn-meghatározások” gyakran kiemelik azt a tényt, hogy minden bűn végeredményben egy szabad, személyes döntés és cselekedet az ember részéről, mégpedig abban az értelemben, hogy a személy *szabad választásában* visszautasítja és elfordul Isten akaratától.⁴² Életének boldogulását és boldogságát ezáltal Istenen kívül keresi, s elkövetett tetteit – azaz bűneit – szabad, emberi döntésének eredményeképpen értelmezhetjük, amelyet természetesen minden esetben meghatároz az a

⁴⁰ Vö. FUCEK I., *Il peccato oggi*, Roma 1996, 38. Korábban elsősorban a bűnt, annak individuális értelmezésében tekintették, s ennek következményeképpen a bűn, a megtérés és megbánás valóságait túlságosan is privatizálták, azaz a magán-szférához kötötték. Ma éppen az ellenkezőjét tapasztalhatjuk, a bűn szocializációjával könnyen csak a politikai, társadalmi, szociális környezetet tesszük felelőssé az elkövetett tetteket illetően. Erről bővebben II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Kiengesztelődés és bűnbánat* 16, Budapest 1985, 36-39.

⁴¹ Vö. PIANA., „Significato e dimensione del peccato”, 83.

⁴² Vö. RAHNER, „Dottrina sul peccato”, 223-224.

környezet, a maga társadalmi, politikai és minden egyéb hatásával, amelyben él. Döntése pedig a saját *egzisztenciájának gyökerében* érinti őt.⁴³

A bűnnek ez a látásmódja a Szentírásban is igen világos. Az Istennel való személyes kapcsolat megromlása az ember belső lázadásának eredménye (Iz 1,2-4), amely az engedetlenségben, mint Isten meghallásának visszautasításában (Iz 5,24 és Oz 8,12), s ezzel a legmélyebb emberi büszkeségben nyilvánul meg (Jer 3,5, 11,4). Az Újszövetségben a bűn forrása, mint az ember bensőjében megszülető döntés és valóság még nagyobb szerepet kap, hiszen a jézusi örömhír lényege éppen a külső megfelelésen való túllátás és túlemelkedés, ami egyenesen – az atyai ház meghirdetésén keresztül – az ember legbenső valójáig, egészen a szívéig vezet, ahonnan minden rossz döntés és gondolat származik.⁴⁴ A Krisztus által elnyert szabadulás, melynek csúcsa a húsvéti titok, azt az állapotot teremti meg, melyben az ember, legbensőbb valóságával együtt kész az Istennel való újabb, tiszta és szabad találkozásra.

A bűn, mint szabad, személyes döntés értelmezése a teológia történetében mindig szoros összefüggésben állt az Istentől kapott talán legnagyobb, ugyanakkor legveszélyesebb ajándékkal, a szabadsággal, melynek tökéletlensége – hagyományos értelemben – egyet jelent a bűn elkövetésének lehetőségével. A mai antropológia az emberi döntésnek ezt a kissé leegyszerűsített nézetét a személy-fogalom és az ember-történetiségének újrafelfedezésével próbálja meg átértékelni és elfogadhatóvá tenni. Az emberi személy, mint nyitott valóság, mindig „megvalósulásban” lévő létező, s így döntései is csak a szándékkal, az akarati tényezővel együtt kapnak igazi jelentést, elválaszthatatlan egységben azzal az alapvető választással, amellyel életét, s jövőjét próbálja megvalósítani.

Így minden emberi döntés egy „nyílt” valóság, s következményekképp a bűn sem lehet elszigetelt, önmagában álló és érthető realitás, amely érthető lenne a személy saját „fejlődésben” levő, szabad és felelősségteljes személy konkrét életétől. Az alapvető választás, mely értelmet és magyarázatot ad az elszigeteltnek tűnő döntéseknek és tetteknek, s amely egy meghatározott tapasztalati világból származik, s megpróbálja az emberi személyt a maga teljességéhez elvezetni, még ha ez csak

⁴³ Vö. MONGILLO, „Peccato”, 742.

⁴⁴ Vö. Mk 7,21köv. A szív és a bűn kapcsolatáról lásd bővebben FUCEK, I., *Il peccato oggi, riflessione teologico-morale*, Roma 1996, 61-62.

részlegesen is lehetséges, az embert a maga *egzisztenciális valóságába* vezeti, mely neki életstílust ad, melyet a kis döntések hálójával épít és formál. A bűn ezen a horizonton, a személy megvalósulásában, egyet jelent a sajátos egzisztenciális struktúrájával és az alapvető kötelességével való szembehelyezkedéssel és szembenézéssel. A bűn tehát, az eredeti és hiteles „én” és a legmélyebb emberi személyiség vissza- és elutasítása.

2. Összegzés

A bűn személyes látásmódja azonban mindvégig elválaszthatatlan a fent vizsgált vallásos és szociális szempontoktól. Az ember arra kapott hivatást, hogy önmagát Istennel és az embertársaival való közösségében valósítsa meg, s mikor ezt a legszorosabb kapcsolatot (kommúnió) utasítja vissza, egyben saját küldetésének mond ellent.

SOLTÉSZ JÁNOS

AZ IMÁDSÁG LÉNYEGE ÉS KÜLÖNLEGES FAJTÁJÁNAK, A LITURGIKUS ÉNEKLÉSNEK MORALITÁSA

TARTALOM: Bevezetés; 1. Imádság, ember, természet; 2. Az imádság lényegi mozzanata; 3. Az imádság alapvető jellegzetességei; 4. Az ima, mint morális feladat és kötelesség; 5. Az imádság formái; 6. A liturgikus ének képmás mivolta; 7. A liturgikus éneklés morális cselekedet; Összefoglalás

Bevezetés

Az ember eredendően vallásos lény.¹ Isten iránti érzéket hordoz magában, ami azt jelenti, hogy megszólított létező, s teremtésénél fogva olyan adottságokkal rendelkezik, hogy képes válaszolni Teremtőjének. Nemcsak kereső lény, hanem Istenre rátaláló lény is. Ennek a rátalálásnak talán legfontosabb megnyilvánulása az imádság.

1. Imádság, ember, természet

Már okfejtésünk elején fel kell villantanunk, hogy milyen komoly és kötelező feladat az imádság az ember számára. Az ember Isten képmása, Őt képviseli a földön, kitüntetett méltósággal rendelkező lény, aki számára természetes kell, hogy legyen, hogy természetfeletti kapcsolatot kell fenntartania Teremtőjével, akihez, mint Atyához, gyermekként tartozik. Ugyanakkor e kapcsolattartás nemcsak önmaga miatt fontos. Az ember ugyanis teremtmény, de társ-teremtmény is a világban, a természetben, mely az emberben tér magához. Ő a teremtés csúcsa, a teremtésnek mintegy szószólója, a természet nevében, képviselőjében is imádja Istent, hódol Istennek. „A nagyvilág létével énekel, szavunkra vár, hogy hangja dal legyen” – mondja egy ifjúsági ének. Az öntudatlan lét és a tudatos szó együttese ad dallamot, így bizonyos szempontból Isten és a

¹ Tertullianus örökérvényű megállapításából kell kiindulnunk e téma tárgyalásánál, amit alapként tekintett mindig az erkölcszociológia. Vö. BODA, *Adjátok meg Istennek, ami Istené*, Budapest 1992, 13.

létezők kapcsolatának kulcsa az ember, az emberi tevékenység lesz, vagyis a dallam nem jön létre nélküle, s ez a dallam leginkább az imádságban realizálódik.

2. Az imádság lényegi mozzanata

Az imádság mindig a legfontosabb, a transzcendentális irányú nyitottság kifejezője. Az ember szellemi természeténél fogva előre s ugyanakkor fölfelé is tekintő lény. A végtelen Isten felé történő irányulása az imádságban konkrét alakot ölt,² így az imádság a legtermészetesebb módon vallásos cselekedet. Sőt! „Az ima maga a vallásos élet, mely az embert Istenhez emeli”,³ aki mellett elkötelezi magát.⁴ Az imádság, mint egyetemes vallási megnyilvánulás, kifejezetten aktuális a mai, nagyon világiassá vált világunkban, mert ahol az Isten maga kérdésessé válik, ott az imádság is.

Itt most fel kell tennünk egy érdekes kérdést: Vajon lehet-e szekularizálni az imádságot? A teológusok megkísérelték, s a következő jellemzők maradtak: az ilyen imádság nem lenne dialógus, hanem monológ, életünk „mély dimenziójának” bekapcsolásával. Nem Istent szólítja meg, hanem az embert tájékoztatja saját állapotáról. A transzcendentális „Te” helyébe tehát az ember, vagy az embertárs lép be, míg a lelki egészséget pusztán belső összeszedettség váltja fel. A végkövetkeztetés így hangzik: Ez a cselekvés már nem lesz imádság, csak valamilyen pszichológiai hadművelet, mivel annak lényege, döntő mozzanata az Istenhez fordulás. Kijelenthetjük, hogy az imádságot nem lehet szekularizálni úgy, hogy az imádság maradjon, ebben az esetben már másnak kell nevezni.

3. Az imádság alapvető jellegzetességei

Csodálatos megfogalmazásokkal találkozunk, ha az imádság tartalmát szeretnénk szavakba önteni. Az egyházatyák segítenek ebben leginkább. Damaszkuszi Szent János szerint: „a lélek fölemelkedése Istenhez”. Szent Ágoston Istenhez fordulásról beszél, ami befelé fordulás, vagy pontosabban az értelem befordulása Istenbe. (*Conversio*

² RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Teológiai Késszótár*, Budapest 1980, 779.

³ HIRSCHER, J. B., *Die christliche Moral*, III., 85.

⁴ Vö. BODA, op. cit., 17.; ELŐD, I., *Vallás és egyház*, Budapest 1981, 11.

mentis in Deum. Újplatonikus ízű szóhasználat, de egyértelműen keresztény tartalommal!) Nüsszai Szent Gergely, Szent Ágoston, Aranyszájú Szent János és Sínai Szent Nilus óta szinte minden egyházatyja Istennel történő beszélgetésnek – pontosan: „az ész beszéde Istenhez” – nevezi az imádságot. Aranyszájú folytatja is tovább a gondolatot: „Aki szereti Istent, az mindig úgy beszél Vele, mint Atyjával”. Kiemelkedik az atyáknál az imádság *antinómikus* jellege. Azt jelenti, hogy nem egyoldalú cselekedetről van szó, hanem valódi találkozásról, vagyis az ember képes meghallani, megérteni Isten válaszait könyörgésére.⁵ A dialógus szempontját természetesen analóg értelemben kell venni. A lényeg, hogy itt nem egyszerűen az értelem vagy a nyelv céltalan erőfeszítéséről van szó.

Egy újabb tulajdonsága az imának, hogy *ontológikus* jellegzetességgel bír. Nemcsak valóságos beszéd, hanem igazi találkozás révén egyesülés is az Istennel. Az ima minőségétől függően, az ember „Istenbe költözése”, és Istennel való „együtt létezése” valósul meg. Ez a tulajdonság azért is jelentős, mert így az imádság által az ember harmóniát visz a teremtett világba, s erősíti azt. Érthető ezek alapján, a keleti egyházból kiinduló, eléggé széles körben elterjedt meggyőződés, hogy különösen a szerzetesek fáradozásainak eredményeként, a földön sohasem fog megszűnni az imádság – természetesen hozzá kell ehhez gondolnunk az egyház, életállapottól nem függő, nagy imádkozóit is –, s ebből az egész világnak nagy haszna van, mert a világot tulajdonképpen az ima tartja fenn, ha az ima meggyengül, a világ is veszélybe kerül.⁶

Mindkét szempont kellőképp alátámasztja, hogy az ima egyéni- leg és közösségileg is morális feladat és kötelesség.

4. Az ima, mint morális feladat és kötelesség

Nem könnyű, s főleg nem divatos manapság sem az imát e szempontok szerint megközelíteni. Pedig mindkét Szövetség alátámasztja, hogy létezik és érvényben van az imára vonatkozó törvény a Tízparancsban (Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!⁷), s mivel az imádság jó cselekedet is, elég egyértelműen sugárzik belőle a kötelező feladat ereje. Már a racionalizmus és a deizmus követői harsányan

⁵ VALERIJ, L., *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*, Szeged 1993, 87.

⁶ Vö. VALERIJ, *op.cit.*, 87.

⁷ Vö. Kiv 20,2-5; MTörv 5,6-11. A szövegben szereplő idézet az úgynevezett pasztorális vagy kateketikai szempontú megfogalmazás.

felléptek ez ellen, mivel időpazarlásnak, s az emberi kötelezettségek alóli kibúvásnak tekintették az imát. A hamis misztika és a hitújítók képviselői az imádság törvényi szabályozása és érdemszerző mivolta ellen tiltakoztak. Az egyház ma is tanítja, hogy az ima érdemszerző és engesztelő jellegzetességet hordoz. Azt viszont nem írja elő, hogy az ember kizárólag érdemért vagy engesztelésért imádkozzon. Tanítása egyrészt arra vonatkozik, hogy az imának mind a földi, mind az örök életre vonatkozóan felmérhetetlen jelentősége van, másrészt az ima az embertől néha igen komoly erőfeszítést követel az emberi természet gyengeségeinek következtében. Az ima magasztos cselekvés, alapvetően hozzátartozik az istengyermeki mivolthoz. Ezért, bár helytelen lenne az imádságot csak a kötelezettség és a törvényi előírás szemszögéből vizsgálni, az egyház jogosnak érzi, hogy bizonyos minimum-követelményeket megfogalmazzon.⁸ Mindezt annak szellemében, hogy az ember kedvetlensége ne szabhasson mértéket az imának, viszont istengyermeki mivoltát komolyan véve, érezze életelemének a szeretetkapcsolat konkrét ápolását Istennel, mint gyermek az Atyjával, mint testvér és tanítvány Mesterével, Jézus Krisztussal, s mint az egyház közösségének tagja, vándorló és megdicsőült testvéreivel, az élő és a meghalt egyháztagokkal. Az imádság ugyanis mindenféle személyes kapcsolat alapvető hídja, melyre lépni kell, melyen járni kell. Az imádság szükséges az üdvösséghez.⁹

5. Az imádság formái

Három alapvető szempont ad most bizonyos áttekintést az imádságról. A legkézenfekvőbb az imádság célja vagy *témája* szerinti felosztás. Megkülönböztetünk dicsőítő, hálaadó, kérő és engesztelő imát.¹⁰ Van másféle csoportosítás is, pl.: könyörgés önmagunkért, közbenjárás másokért és hálaadás vagy dicsőítés.¹¹ Amennyiben a *személyességet* vesszük alapul, akkor egyéni és közösségi imát különböztetünk meg. Az egyéni az spontán, kötetlenebb, sajátos szabadság jellemzi. Mértékadó szempontja, hogy ne a közösségi ima rovására történjen. A közösségi imádsághoz Jézus különleges jelenlétét ígéri („Ha ketten vagy

⁸ HÄRING, B., *Krisztus törvénye*, II., Pannonhalma-Róma 1998, 212-213.

⁹ GILLET, L., *Az ortodox lelkiesség*, Pannonhalma 1999, 36.

¹⁰ Részletes kifejtés pl.: BODA, op. cit., 71-93.; *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 1994, 515-519.

¹¹ GILLET, op.cit., 36.

hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” – Mt 18,20.). Az egyén és a közösség harmóniája nyilvánul meg benne. Hatékonysága egyetértő kérés esetén nagyobb fokú az egyéninél. Egymás ellen sohasem szabad kijátszani e formákat. Utoljára, de nem utolsó sorban említjük a *kifejezés módja szerinti* csoportosítást. Ez alapján megkülönböztetjük a szóbeli (verbális), elmélkedő (meditatív) és a szemlélődő (kontemplatív) imádságot. Ezeken belül fajtákat csak az első, a szóbeli, tartalmaz, mégpedig a sajátos szabályozottsággal mondott (recitatív) és az énekes formát.¹² Az említett fajták bizonyos áttekintést adnak, nem kell túl szigorúan venni őket, mert átfedések lehetségesek az egyes formák között. A továbbiakban az énekes forma lelki és morális problémakörével foglalkozunk.

6. A liturgikus ének képmás mivolta

A keleti egyház liturgikus imádságát is meghatározza az ikontológia. Alapkérdésünk, amire keressük a választ, hogyan válik valóra ez a teológiai szempont a liturgikus éneklés kapcsán?

Maga a liturgia egyszerre két világban megy végbe: a láthatóban és a láthatatlanban, térben és a téren kívül, időben, de az örökkévalóságban érezheti magát az ember. Nagyon találóan mondta annakidején Kant – igaz más szempontból –, hogy „az ember két világ polgára”.¹³ A liturgiában megvalósuló „földi mennyország” kettőssége vonatkozik természetesen a liturgián résztvevő népre, az éneklőkre is. Legegyértelműbb kifejezője ennek a Kerub-ének, melyből kiderül, hogy az *éneklők* és a templomban imádkozók, az Isten trónját tartó kerubokat ábrázolják (eikonidzontes), s a bemenet pillanatában kerubokká válnak. A liturgia nem tagadja a látható világ realitását, hanem ikonná emeli azt. Ezzel határozottan abba a gondolkörbe vonja be az imádkozót, hogy élete egyszerre két síkon zajlik. Igyekszik e kettős sík felé irányítani az embert úgy, hogy a megfoghatatlan örökkévalóság minél érzékelhetőbb,

¹² A *Katolikus Egyház Katekizmusa* következőképp fogalmazza meg a szóbeli ima fontosságát: „A szóbeli ima a keresztyén imaélet elengedhetetlen része” (2701). „Az az igény, hogy belső imáinkhoz hozzákapsoljuk érzelmeinket, emberi természetünk követelménye. Test és lélek vagyunk, és szükségét érezzük annak, hogy érzelmeinket kifejezzük” (2702). „A legbensőbb imádság sem hanyagolhatja el a szóbeli imát. Az ima annyiban válik bensővé, amennyiben tudatosul bennünk az, hogy kihez beszélünk. Ekkor a szóbeli ima a szemlélődő imádság első módja lesz” (2704).

¹³ Vö. KECSKÉS, P., *A bölcsélet története*, Budapest 1981, 335.

tapinthatóbb legyen számára. A liturgia ezért kiragad a látható világból, lehetővé teszi, hogy a hívő részévé váljon az örökkévalóságnak, hogy ezáltal még jobban Isten képmásának, Jézus élő ikonjának érezze magát.¹⁴

Az *éneklés* imádságos életünk rendkívül fontos része, mert különleges értékes és hasznos kifejezőmód. A zene és az ének is képes arra, hogy megpendítse a lélek húrjait. Tudatos kifejezőmódként csak a képmás ember tudja használni. Az éneklés segítségével az ember teljesebben kapcsolódik be az imába, mert az ének „lényünk legmélyebb területeit érinti”.¹⁵ Úgy foghatjuk föl, mint az ember és az Isten kapcsolatának bensőben létrejövő lelki hidját vagy útját, ami valami kifejezhetetlen kifejezését teszi lehetővé, hisz az ének – talán profán értelemben is – mindig több mint ének. Már az ószövetségi Szentírás megajándékoz bennünket néhány – a liturgikus tevékenységgel, énekléssel kapcsolatos – mozzanattal, gondolattal. Dávid király olyan helyre akasztotta éjszaka is hárfáját, hogy húrjait megrezegtethesse a szél. Az ember lelke is talán ilyen hárfá a Szentlélek számára. S bizonyára nem vitatható, hogy a keresztény éneklés kapcsolatban van a Lélek sugallatával. Mind a keleti, mind a nyugati egyház őriz olyan dallamokat, melyek nem öregszenek, hanem – mint a szívről szokás mondani – az évek múlása ellenére örök fiataltságot hordoznak és sugároznak, melynek oka a Lélekkel való telítettség, „felkentség” ténye.¹⁶ Az éneklés ezért alkalmas lesz Isten képmása – az ember – számára hitvallás, Isten melletti elköteleződés és az embert újjáalakító öröm kifejezésére, ikon-valóságának gazdagítására.

A *liturgikus ének* is magán hordozza az ember istenképiséget növelő ikon jelleget. Már az ének szövege is igazolja ezt, hiszen az Istent ábrázoló Szóra épül, aki maga a Logosz, Jézus Krisztus, az Atya kimondott Szava. Az imádságok szövege, szavai ennek a Logosznak, a Szónak szilánkjai. A liturgikus zene és ének a „mennyei zene megjelenése a földön”.¹⁷ A liturgikus ének alkotása is ugyanolyan imádságos lelkületet

¹⁴ Vö. VALERIJ, *op. cit.*, 72.

¹⁵ CROISSANT, J., *A test a szépség temploma*, Homokkomárom 2000, 139.

¹⁶ Vö. *Op. ult cit.*, 139-140.

¹⁷ A „mennyei zene” kifejezés alapja bizonyára nem az ókorból ismert „szférák zenéje” kozmikus fogalomra megy vissza, sokkal inkább Izajás látomását fedezhetjük föl mögötte, aki hallja a „mennyei liturgiát, s az angyalok énekét: „Szent, szent, szent a Szeregek Ura, betölti az egész földet dicsősége!” (Iz 6,3.), s ennek a liturgiának a földi csak szerény mása. Az egész teremtés istendicsőítése mégis csak azáltal lehet teljes, hogy a két liturgia – az égi és a földi – összekapcsolódik, titokzatosan „együtt történik”, hisz az egész teremtésnek feladata összhangzóan dicsőíteni a Teremtő Istent.

és aszkézist tételez fel, mint az ikonfestészet. Az aszkézis megmutatkozik az egyértelműen előírt és pontosan papírra vetett hangsor és ütem határozott követésében, s igen magas fokú összeszedettséget és igényességet kíván az előadóktól is, hisz a legtöbb esetben az éneklés komoly egyéni teljesítmény és közösségi munka. A megvalósítandó harmónia elkötelezett énekeseket kíván. Nem véletlen a mondás sem, hogy „aki énekel, kétszeresen imádkozik.” S ugyanolyan fontos feladata az éneknek: nevelni az érzelmeket, emelkedetté tenni a lelket, s a kegyelem tüzét lángra lobbantani az emberekben. Ha az énekes úgy énekel, ahogy kell, nemcsak ajkával, hanem szívből, akkor olyan Istennek tetsző állapotba is kerül, mint azok az istenfélők, akik a Szentlélek erejében így tudták kifejezni Isten felé buzgó szeretetüket. Ezért az éneklés¹⁸ ikonná tevő szerepe megvalósulásának záloga az énekes személyes hitében, lelki tisztaságában, egy szóval Istenhez fűződő kapcsolatának minőségében van.¹⁹

7. A liturgikus éneklés morális cselekedet

Tertullianus volt talán az első, aki nagyon sok – elsősorban gyakorlati – szempontot összefoglalt hittanulók számára az imádságról. A moralitás legfontosabb elemei számára e szemszögből a következők: külső belső fegyelem az imádság közben, béke az embertársakkal, a lélek és a szív tisztasága, megfelelő testi magatartás és szerény hang. Tárgyalásunkban ez utóbbi különösen érdekes. A vámos alázatának kiemelése kapcsán a farizeussal szemben mondja a következőt: „A szavak hangzása tekintetében is visszafogottnak kell lennünk, vagy milyen tüdőre volna szükségünk, ha a szavakra kapnánk meghallgatást? De Isten nem a szavak, hanem a szív meghallgatója, mint figyelő.”²⁰ Ezen – inkább negatív – megfogalmazásban a hangzás mellett talán az ének s annak alázatos, összeszedett és igényes motivációja is benne van.

Szent Cyprianus mind gondolatait, mind kifejezéseit tekintve

¹⁸ Vö. IVANCSÓ, I., *Liturgikus konkordancia a „Dicsérjétek az Urat!” című görög katolikus énekeskönyv Oktoechosához*, Nyíregyháza 2001, 43-44. Érdekességgént érdemes megnézni a szerző művében, hogy az „ének” szó és származékai milyen formában, milyen tartalommal kapcsolatban fordulnak elő énekeskönyvünk énektárában. A harminc előfordulás túlnyomó többsége a hittel és Jézus életének legfőbb eseményeivel van kapcsolatban.

¹⁹ *Op. ult. cit.*, 73.

²⁰ SZABÓ, F., „*Így imádkozzatok!*”, Pannonhalma 1999, 27; Vö. Vanyó, L. (szerk.), *Tertullianus művei*, (Ókeresztény Írók 12), Budapest 1986, 196-197.

emlékeztet Tertullianusra. A Miatyánk magyarázatának bevezetőjében azt próbálja körvonalazni, hogyan kell Istent „lélekben és igazságban”²¹ imádni. „Az imádkozók beszéde és könyörgése legyen fegyelmezett, legyen benne nyugalom és méltóság... Az Isten színe előtt mind testtartásunkkal, mind hanghordozásunkkal tetszenünk kell... Isten nem a szavakra, hanem a szívre hallgat.”²² Ezek a gondolatok érvényesek az éneklésre is.

Órigenész „Az imádság” című műve valóságos gyöngyszem a teológiai irodalomban. Egyik barátjának és feleségének kérésére írta. Célja az volt, hogy válaszoljon azokra a kérdésekre, melyek abban az időben hamis nézetek hatására fölmerültek. Igazolnia kellett, hogy az imádság Isten változatlan elhatározásai ellenére sem haszontalan, illetve fölösleges. Különös értéke az írásnak, hogy szinte minden imádsággal kapcsolatos probléma fölmerül benne. Szempontunkból az imádság lelkiületéről szóló tárgyalás a legfontosabb, mely a szív és a lélek helyes állapotát taglalja. Az éneklésre nem tér ki külön, inkább a lélek emelkedettségéből lehet szerepére következtetni, illetve abból az utalásból, amikor az imádság fajtáinál példaként hozza Habakuk prófétát: „Habakuk próféta imája énekel. Uram, hallottam hangodat és megijedtem. Uram, szemléltem tetteidet és megrendültem.”²³ Ezen kívül sokszor beszél az imádkozók és az angyalok kapcsolatáról, az „új, kettős gyülekezet”-ről, mely a közös istendicsőítés köntösében az éneklésre burkolt utalást is tartalmaz.

Ezek után magától értetődő, hogy a liturgikus éneklés kérdéséhez óvatosan közelítettek a keleti atyák. Nagy Szent Bazil és Szent Atanáz alapján kaphatunk leginkább képet és tanácsokat a liturgikus éneklés képmásságot kifejező és növelő megvalósításáról. Gondolataikat első sorban a zsoltáreneklés kapcsán fogalmazták meg.²⁴

Szent Atanáz, aki jól ismerte a platonikus hagyomány tanítását az emberi lélek szolgálatáról,²⁵ az erények kapcsán pedig a rendezettség

²¹ Jn 4,24

²² Vanyó, L. (szerk.), *Szent Cyprianus művei*, (Ókeresztény Írók 15), Budapest 1999, 349. Vö. Lk 5,22 és Jel 2,3.

²³ SZABÓ, *op. cit.*, 85; vö. Hab 3,1-2.

²⁴ NAGY SZENT BAZIL, *Zsoltárkommentárok*, (Életszabályok IV), Orosz, A. (kiad.), Nyíregyháza 1998, 33-34. Az első zsoltárhoz írt kommentárjában írja, elmélkedve a szentírási könyvek jelentőségéről: „A Zsoltárok könyve viszont magába foglalja mindazt, ami a többiben hasznos... gondos lelkivezetéssel és kellemes hangzással éri el azt, hogy józan gondolkodásmódot alakítson ki a lelkünkben.”

²⁵ A tanítás gyökerei biztosan visszanyúlnak Püthagorászhoz, aki szerint a szellemi tevő-

és az elvégzett feladat termékenyítő erejéről, alapvetően pozitívan nyilatkozott az éneklésről, de veszélyt is érzett benne, és ezért fontos szempontnak tartotta az érzéki élvezet – a túlzásokra hajlamos – „gyönyörködtetés” távol tartását a liturgikus cselekménytől. Mégis kíváncsúnak mondja, hogy a „Szentírás szavai nemcsak folyamatos recitálással, hanem énekhangon is magasztalják az Istent”. Könnyebben tud az „Ige” ezáltal lelki harmóniát teremteni. Véleménye szerint az Úrnak is az az akarata, hogy „szavaink dallamossága lelkünk szellemi összhangjának legyen a szimbóluma”. Nyilván itt a lélek „zavartalan nyugalmanak” eszménye fogalmazódik meg, amire mindig is törekedtek a sivatagi atyák, s amihez az emberi természetből fakadóan sok tényezőt kell korában tartani.

A harmónia zenei ábrázolásának kiaknázását is megtalálhatjuk nála. A húros hangszereket a testrészek harmóniájának illusztrálásaként említi, míg a pengetés a Szentlélek indítatásának hagyományszerinti gondolatát jelképezi. Vagyis annyiban váljon mintegy hangszerré az ember, hogy minden testrésze figyeljen a lélekre, s így minden mozdulatában szolgálja Isten akaratát. E hangszerek között a „pszaltérion”²⁶ nevű hangszer azért is kiemelkedik, mert felülről kapja az indítást a harmonikus hangokhoz és ütemekhez, s ezzel különösen is tanúskodik az Isten kegyelméről. A zsoltárok éneklésének tehát Atanáz szerint, lelki haszna van, s a Szentírás egészéből azért is emelkedik ki a Zsoltárok könyve, mert a lélek vezetésének sajátos útját, mintáját tartalmazza, s ezáltal az *életszentséget* szolgáló életvitel irányításának, alakításának alig nélkülözhető eszköze.²⁷

Nagy Szent Bazil nagyon tudatosan tárgyalja és elemzi pozitívan a zsoltáreneklést, e köztudottan kényes témát, amikor gyógyszer bevételéhez használt édességhez hasonlítja a dallamok szerepét. Ezzel a korabeli felfogástól némileg eltérve utal a „gyönyörködtetés” fontosságá-

kenységek között az egyik legfontosabb a zene, mely nem kellemes hangzása, hanem harmóniája miatt a lélek tisztulásának fontos eszköze. Vö. NYÍRI, T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 1973, 42-43.

²⁶ A „pszaltérion” húros hangszer, amit pengetve szólaltatnak meg, a hárfának egy fajtája, a Zsoltárok zenei kíséreténél is használták. Haag, H. (hrsg.), *Bibel-Lexikon*, Leipzig 1968, 1421.

²⁷ A LXX, a Septuaginta „zsoltároskönyve... mérvadó lett a keresztény áhitat minden formájára nézve”. – Orosz, A. (szerk.), *A görög atyák Bibliája, I. A Teremtés könyve*, Nyíregyháza 2000, 8. Itt jegyezzük meg, hogy az éneklés Szent Atanázra vonatkozó szempontjait különösképp Orosz Atanáz szerzetes atya gondolatai nyomán ismertetjük, melyek több helyen támaszkodtak az *Epistula ad Marcellinum*-ra.

ra is, amit a „kellemes hangzás” kifejezés igazol.²⁸ Fölfedezte az éneklés pedagógiai vonatkozását. Kimondja, hogy ezek segítik a tantételek befo-gadását. A fiatalok vagy az erkölcsi élet szempontjából éretlenek lelke az énekléssel együtt nevelést kap az igazságra.²⁹ Nagy Szent Bazil egész működésének pasztorális alapelve, célja volt a hívek javának előmozdí-tása. E két alapelv maga köré is gyűjti mindazokat az elemeket, melyeket a liturgikus éneklés sajátosságaként, morális feladatként és lelki haszon-ként összefoglalhatunk.³⁰

(a) *Közösségalkotás*. – Ennek első mozzanata a közösség meg-teremtése. A Zsoltáréneklés ilyen jellegű hatását nyilvánítja ki erőteljes-sen, amikor azt írja: „A Zsoltár egybegyűjti a barátokat, egységre vezeti a szembenállókat”.³¹ Az ősegyházból megelevenedik itt az „egy hang”, „egy száj – egy szív” eszmény.³² A zsoltározás tehát békét teremt, létre-hozza a közösséget, az ellentéteket elsimítva megkönnyíti a tanulást és az elmélkedést,³³ segíti a jó talajba hullott mag életfeltételeinek biztosí-tását és magasabb hozamú termését. Az együtténeklés képes áthidalni a nemzedékek közötti választóvonalakat a gyerekek, a fiatalok, a felnőttek és az idősek között. Emellett összeköt „különböző műveltségű, érzelmi és értelmi töltöttségű embereket.”³⁴ A másik szempont *a közösség meg-erősítése*. A 45. zsoltárhoz írt magyarázatában hangsúlyozottan a temp-lomba hívja a rábízottakat. Mivel az üldözések ideje már elmúlt, ezért Bazil szerint a közösséget a templomban való összejövétel kell hogy megerősítse, az otthonoknak pedig inkább az a feladatuk, hogy visszhan-gozzák a templomban megtanultakat.³⁵ A közösség mindig egyénekből áll. Ezért a közösség alakulásának s főképp milyenségének fokmérője az egyes *tagok viselkedése*, s annak fejlődése. Bazil atya gondolkodása szerint először is tehát járni kell templomba és ott az imádságnak megfe-

²⁸ Az ókori szónokok a hasznosság mellett különösen ügyeltek a beszéd „gyönyörködtető” elvére is, s talán ez indokolja, hogy a keresztény írók tartózkodóbbak lettek ezzel az elvvel kapcsolatban. Vö. *Zsoltárkommentárok*, 9.

²⁹ *Ibid.*, 34.

³⁰ Az említett szempontok a zsoltárok imádkozásának és főleg a liturgikus éneklés vonatkozásában leginkább Szent Bazil műveihez kapcsolódnak, ezért szerepel a továbbiak-ban is az ő neve alatt az összeállítás.

³¹ *Zsoltárkommentárok*, 34-35.

³² Vö. Róm 15,6

³³ *Zsoltárkommentárok*, 10.

³⁴ PREGUN, I., *Az éneklés fontossága a görög katolikus liturgiában*, (kézirat), Budapest 1996, 1.

³⁵ *Zsoltárkommentárok*, 15.

elő lelkülettel viselkedni: „Aki az Úr templomában van, az ne mondjon semmi rosszat vagy hiábavalóságot... Az Ő templomában mindenki dicsőséget zeng.”³⁶ Vannak ugyanis olyanok, akik „alighogy elhagyták otthonukat és a templomba sietnek, máris a maguk hasznára törekcszenek, és oda sem figyelnek Isten szavaira... Nem keseregnek akkor sem, ha bűneik eszükbe jutnak, nem félnek az ítélettől, hanem nevetgélnek és... az imádság házát hosszan elnyúló beszélgetések színhelyévé teszik... Te meg nemcsak magad nem zenged a dicséretet, hanem még a másikat is megakadályozod ebben... Istennek ugyanis nem hiányzik a te dicsőítő szavad, hanem azt akarja, hogy méltó légy arra, hogy majd megdicsőülj.”³⁷ Látszik, hogy a nagy egyházatya nem jár a fellegekben hallgatóival kapcsolatban. „Hányan hiszik csak, hogy zsoltárt énekelnek, de valójában nem is azt teszik” – figyelmeztet kissé fenyegetően. Később tanácsokat fogalmaz meg híveinek, hallgatóinak, hogy viselkedésüket helyes irányba tereljék.³⁸ A kialakult közösség fontos következménye a tagokban az *egyháztudat*. A keresztény hívek számára sem mindig magától értetődő ez a fogalom, de ha jó közösség alakult ki, akkor lassan egyértelművé válik. Az egyházhoz tartozás sok-sok élményen keresztül emelkedik a tudatosság szintjére. Ebben a közös imádságokon túl a templomi liturgikus éneklésnek komoly szerepe van, mely mindig képes vonzani a közösség tagjait. Nem véletlen tapasztalat van amögött a keleti egyházban, hogy az igazi Szent Liturgia mindig énekes. Sajátosan valósul meg a pap és a hívek közös, egymásnak válaszoló, párbeszédnek ható éneklésében a „leiton-ergon”, a „közös munka”, mint legmagasabb szintű istentdicsőítés, istentisztelet. Ezért a liturgia sem válik soha magánüggé, privát cselekménnyé.³⁹ Az egyháztudat megerősítésében, formálásában az egyházközség tagjaiból szervezett kórusoknak – természetesen nem kizárólagos szerepet adva ezeknek –, s a közösség számára tartott különféle közösségi énekléseknek ma is igen jelentős szerepe van. Nem véletlen, hogy Nagy Szent Bazilt liturgia-szerzőként is ünnepli a keleti egyház.

(b) *Lelkiség*. – A megfelelő belső állapot kialakításának szempontjait foglalhatjuk itt össze. Amiből a nagy egyházatya is kiindul, az a *megtérés* lelkülete. Az egyház már nem ószövetségi szemléletű, hanem egészen új lelkületű, valódi istentiszteletet kíván. Ehhez nem megfelelő

³⁶ Zsolt 28,9.

³⁷ *Zsoltárkommentárok*, 75.

³⁸ *Zsoltárkommentárok*, 14.

³⁹ Vö. PREGUN, *op. cit.*, 1.

az a háttér, amit az egyéni dicsőség keresése, az anyagiaknak való lekötöttség és a testi élvezetek kedvelése teremt, tehát az igazi imádkozás és éneklés előfeltétele a megtérés, a bűnbánat. Az embernek maga elé kell állítania Isten ítéletét, mely „üdvös félelmet, megszentelő félelmet” eredményez, ami csak haszonnal jár. Ha ez a fajta félelem nem fegyelmezi életünket, lehetetlen a testben végbevinni a megszentelődést – fejt ki sokrétűen a félelmet Bazil atya a 33. zsoltár elemzésénél.⁴⁰ A megtérés útján nem elég elindulni, meg is kell rajta maradni. A „tízúrú hárfá” példája a *Tízparancsolat* megtartására serkentse a mindenkori imádkozót, de mivel Jézus tanítása alapján a keresztény egyház ezen túlmutat, ezért azt nem „a betű szerint régi módon, hanem a Lélek új módján” kell megtartani.⁴¹ Így teljesül a 32. zsoltár szava: „Énekeljete az Úrnak új éneket!” Az életünket most már az evangélium szerint kell alakítanunk, ami a Tízparancs újszövetségi fényben való értelmezésében és megtartásában különösképp realizálódik.⁴² Ami a megtérést továbbviszi, s a benső vizsgálatának állandó tükre lesz, az a *tiszta szív* fogalma. „Nem ad... dicsőséget és tiszteletet az Úrnak az... akinek a szíve távol van az Istentől.” Legyen közel az ember szíve Istenhez, s ezt biztosítja a megtérő lelkiület ébrentartása, a vallásos cselekedetek őszinte megvalósítása.⁴³ A köszívnek meg kell enyhülnie, és mélyen érző szívvé kell válnia. Az 1. zsoltár elemzésénél utalást találunk arra, hogy amint az élőlények esetében is a természet először a szívet formálja meg, úgy a lelki élet központja is a szív. „Nem zeng igazi éneket az Úrnak az, aki csak szájával mondja el a zsoltár szavait, hanem azok, akiknek zsoltáréneke tiszta szívből fakad.”⁴⁴

Nincs is olyan egyházatya, aki az imádságos lelkiület feltételeként nem idézné és elemezné a szív helyes állapotát. S nem lényegtelen, hogy a zsoltározás maga, mint rendteremtő lehetőség, mily fontos a tiszta szív és lelkiület megőrzése szempontjából: „A zsoltár elűzi a gonosz lelkeket, s az angyalok segítségét biztosítja. Fegyverül szolgál az éjszakai félelmekkel szemben, s nyugalmat ad a napközben végzett fáradozó-sokra. Biztos védelmet jelent a gyermekeknek, ékességet a serdülőknél, biztató vigasztalást az öregeknek, és a legillendőbb ékszer az asszonyoknak. A pusztaságot lakott helyé teszi, s kijózanítja a köztereken

⁴⁰ Vö. *Zsoltárkommentárok*, 142-149.

⁴¹ Vö. Róm 7,6

⁴² Zsolt 32,3

⁴³ *Zsoltárkommentárok*, 16.

⁴⁴ *Zsoltárkommentárok*, 85.

járókat.”⁴⁵ Ebből a sok lelki adományból bizonyára a liturgikus énekeket szívből éneklők is részesülnek.

(c) *Erős és személyes hit.* – Az Úr ugyanis olyan istentiszteletre hív, mely csak „tisztá hitből fakadhat”. Abban van meg ez, aki „helyesen beszél Istenről, s nem tér el attól az igaz hitvallástól, amely az Atyára és az ő Fiának istenségére és a Szentlelkének dicsőségére vonatkozik”. Sok veszély és támadás lehetősége veszi körül a hívő embert, de bízson az Úrban, és ne inogjon meg: „Némely lelkek pedig, akik nem fogadták be magukba az idegen eredetű tévtanok magvait, az Úr menyasszonyának nyomában mennek, vagyis a menyasszonnyal együtt „vezetik őket a királyhoz”.⁴⁶ A keleti liturgia szent szövegeit az egyetemes egyház nagy dogmatikusai, az első egyetemes zsinatok határozatainak megfogalmazói írták. A keleti liturgia éneklőit ezért úgy lehet tekinteni, mint akik az egyetemes egyház hittankönyvét éneklük. A keleti liturgia úgynevezett „locus theologicus”, a hit tanításának forrása és alapja.⁴⁷ Így amit éneklünk, azt hinnünk is kell, s a liturgia éneklése megerősíti, elmélyíti egyre személyesebbé teszi a hitet. Ez magyarázza, hogy a keleti szertartású keresztények számára miért központi jelentőségű a liturgia, s a liturgikus életben való aktív részvétel. A liturgikus éneklés elősegíti az ember boldogságát is, mivel boldog igazán csak az lesz, „akiben nem támad kétség Istennel, az ítélettel és az eljövendő jutalmazással”, vagyis Isten igazságaival kapcsolatban.⁴⁸

(d) *Aktív élet.* – Nagy Szent Bazil egészen konkrét – az imádságra alapozott és a gyakorlatban megvalósított – aktív életvitelt vár el a keresztényektől, mert csak ez vezet el az embert a szemlélődés és a tökéletesség magasabb régióiba. „Véleményem szerint a lelki ruhát olyankor szőjük meg, amikor a hittanítás elméletéhez a megfelelő gyakorlat társul...”⁴⁹ A közös éneklés nem válhat a passzivitás melegágyává. Számtalan útbaigazítást kapunk általa a bűnbánatra és az erények gyakorlására. Énekeink bemutatják, hogy milyen az Isten, felgerjesztve bennünk a felelősséget a halálunk utáni ítélet és élet, s a mennyei liturgiában való részvétel vágya alapján. „Micsoda bölcs gondolata a tanítómesternek, hogy... egyszerre énekelhetünk és megtanulhatjuk azt, ami hasznunkra válik... A bátorság nagyszerűségét, az igazságosság pontos-

⁴⁵ Zsoltárkommentárok, 35.

⁴⁶ Zsoltárkommentárok, 250.

⁴⁷ Vö. PREGUN, *op.cit.*, 2.

⁴⁸ Zsoltárkommentárok, 24-25.

⁴⁹ Zsoltárkommentárok, 250.

ságát, a tiszteletreméltó mértékletességet, a tökéletes bölcsesség megkülönböztetését, a megtérés módját és a türelem mértékét. Vagyis mindazt, amit csak a jóról el lehet mondani.”⁵⁰

(e) *Végso cél elérése.* – Nyilván valahol ez a legfontosabb szempont, amit a zsoltározás, imádkozás, éneklés szolgálni kíván. Bazil atya az 1. zsoltár kommentálásánál már kiemeli, hogy a zsoltár írója rengeteg fáradtsággal járó munkára akar bennünket biztatni. A földi élet útja ugyanis fáradtságos és fájdalommal teli, ezért az atléták, a vándorlók, a hajózók és a földművesek tevékenységét idézi fel, akik jobban végzik munkájukat, ha látják végét, eredményességének biztosítékát. Ezért világossá tette üzenetében az Isten, hogy nem hiába fáradunk, de szükséges, hogy „az eljövendő javak élvezete felé igyekezzünk”. A nagy tanítómester pedig az Igazság Lelke által bölcsen és egyszerű módszerrel efelé a jó cél felé segíti életünket.⁵¹ Senki nem kételkedhet tehát abban, hogy hasznos és érdemes imádságban, énekekben Istenhez fordulni.

Összefoglalás

Danilovics János görög katolikus külhelynök írta – több mint 125 éve – énekeskönyvének védelmében: „Sürgössé teszi azt a hívek valláserkölcsei érdeke, kik a könyv híjával minden lelki épülés nélkül hallgatnák végig a templomi szertartásokat...”⁵² Az egykor elhangzott valláserkölcsei sürgetéshez mi most az énekléssel kapcsolatos fontosabb erkölcsi kérdések átgondolásával csatlakoztunk, mivel úgy érezhetjük, hogy ma is „sürgető szükség van” – különösen a mi szertartásainkban – a szép liturgikus éneklésre. Figyelmeztessenek bennünket az elmondott szempontok az énekléssel kapcsolatos tanúságtevő kötelességünk gyümölcsöző megvalósítására. Ezen a területen ugyanis mindenkinek vannak egyéni, testi-lelki vonatkozású feladatai, melyek felelős teljesítése a modern hitvallás és tanúságtétel formája, és mások életét is döntően befolyásoló eszköz lehet. Növekedjen hát liturgikus éneklésünk komoly felfogása és megvalósítása által saját képmisságunk, s fejlődjön ezek révén másoké is javukra és Isten mind nagyobb dicsőségére!

⁵⁰ *Zsoltárkommentárok*, 36.

⁵¹ *Zsoltárkommentárok*, 38.

⁵² IVANCSÓ, I., *Danilovics János Általános egyházi énekkönyve*, Nyíregyháza 2003, 7.

JANKA GYÖRGY

AZ EZERÉVES EGRI EGYHÁZMEGYE ÉS A GÖRÖG KATOLIKUSOK*

TARTALOM: 1. Előzmények; 2. Az unió; 3. Az egri püspökök tevékenysége az uniók időszakában; 1/ Lippay György (1637-1642); 2/ Jakusics György (1642-1647); 3/ Kisdi Benedek (1648-1660); 4/ Fenesy György (1686-1699); 5/ Telekesy István (1699-1715); 6/ Erdődy Gábor (1715-1744); 7/ Barkóczy Ferenc (1744-1761); 8/ Eszterházy Károly (1761-1799); 4. Összegzés

Az ezer éve Szent István által alapított egri püspökség évszázadaiból a legszűkebben számítva is 125 év egészen különleges módon összefonódott a magyarországi görög katolikusok sorsával, s így történelmüknek egy közös fejezetet alkotott. A millennium kapcsán e közös fejezet lapjaiból szeretnék néhány jelentősebbet feleleveníteni.

1. Előzmények

Noha a magyarság térítését a keleti egyház szerzetespapjai kezdték meg, sőt, az ország első püspökét *Hierotheoszt* a konstantinápolyi pátriárka szentelte fel és küldte hazánkba, Géza fejedelem kérésére népünk megtérítését a római egyház papjai fejezték be, s első szent királyunk tíz római katolikus egyházmegyét alapított, köztük az egrit.¹ A vallásukat görög szertartás szerint élő hívek tehát római katolikus főpásztorok *iurisdictionja* alá kerültek, ennél fogva az 1054-es egyházszakadást követően is egységben maradtak a katolikus egyházzal.² Így érthető, miért fordult Imre királyunk 1204-ben III. Ince pápához, hogy a keleti szertartású magyarok számára külön, az apostoli Szentszéknek közvetlenül alárendelt egyházmegyét létesítsen. A püspökség felállítására azonban nem került sor, amiben szerepe lehetett a negyedik keresztes

* A 2004. március 15-én Egerben rendezett millenniumi tudományos konferencián elhangzott előadás szövege.

¹ TÖRÖK, J., *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete*, (Keresztény századok), Budapest 2002, 32-63.

² *Op. ult. cit.*, 191-195.

hadjárat s Konstantinápoly elfoglalása után bekövetkező szemléletváltásnak római kúriai körökben.³

A tatárjárás rabló mongol nyilai nagy pusztítást vittek végbe a magyarság, s keleti szertartású kolostorok és hívek körében is.

A tizenegy vármegyére kiterjedő egri püspökség területén jelentékeny számban a tatárjárást követően, a XIII. század második feléből kezdődően áramlottak be ortodox nemzetiségek, melyek a XVII. század elejéig alakították ki a román, ruszin, szlovák, rác, német és magyar etnikai elemekből kifejlődött kárpátaljai népességet.

A honkeresők papjaikat is magukkal hozták, s falvakban kis fatemplomokat építettek. A papok nem alkottak nyugati mintára felépített egyházi szervezetet, s a papjelöltek külföldön élő ortodox püspökökkel szenteltették fel magukat. Később kolostori központok jöttek létre, melyeknek apátjai kiterjesztették joghatóságukat a környéken élő papokra is. Az egri püspökség területén a legjelentősebb kolostor a XIV. század végén, Podóliából Magyarországra menekült *Koriatovics Teodor* herceg által, Szent Miklós püspök tiszteletére alapított Munkács-Csernekhegyi kolostor volt. E kolostor első ismert apátja *Lukács* presbíter 1458-ból; első püspöke *János* (1491-1498), második ismert püspöke a tűzvészt követő újjáépítés után 1551-ben *László*. E püspökök jurisdikciójuk minden keleti szertartású hívőre való kiterjesztésével – legyen az ruszin, román vagy magyar – hozták létre a munkácsi egyházmegyét, mely a XVII. század első negyedében már az alföldi parókiákat is magába foglalta. Királyaink úgynevezett oltalomlevelet állítottak ki számukra, melyben a papoktól engedelmességet követeltek, a földesuraktól pedig szabad mozgásteret a püspök számára.⁴

Mindezek mellett, vagy éppen ellenére, a hívők és a papok jobbagysorban, teljes kiszolgáltatottságban éltek. A munkácsi püspökség területén a lévő kilenc nagy és több kisebb uradalom tulajdonosai kényük-kedvük szerint kegyúri s földesúri jogokat gyakoroltak felettük. Komoly papképzésről intézmények híján nem lehet beszélni. Ez egyébként a korszakra jellemző probléma is volt, gondoljunk az egri főpásztorok szemináriumalapítási erőfeszítéseire.

³ TÖRÖK, J., *A tizenharmadik század magyar egyháztörténete*, (Keresztény századok), Budapest 2003, 195-197; PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza 1990, I. 56-57.

⁴ BOTLIK, J., *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646-1997)*, Budapest 1997, 9-15.

A püspök helyzete sem volt sokkal különb. Egyedül Bereg vármegye ismerte el nemesei sorában, mások, különösen is a munkácsi várurak jobbágyként kezelték őket. S noha Bethlen Gábor, majd I. Rákóczi György erdélyi fejedelem oltalomlevél helyett püspöki kinevezést adott a munkácsi főpásztoroknak, ez helyzetükön semmit sem változtatott.⁵

2. Az unió

A XVII. század sorsfordító eseményei ilyen társadalmi, politikai és egyéni körülmények között köszöntöttek a munkácsi joghatóság alatt élő, egyre számosabb hívet és papot jelentő keleti egyházra.

Sorsfordító események: *Forgách Ferenc*, majd *Pázmány Péter* esztergomi érseksége, mely a magyar katolikus egyház megújulását, megerősödését, majd virágzását hozta; a katolikus egyházba újra visszatérő főúri családokat követve – a „cuius regio, eius religio” elv nyomán – jobbágyok ezrei lettek újra katolikusok.⁶

A katolikus restauráció, a trienti reformok és misszió lendületében előretörő római egyház, s a hitviták tüzeiben égő protestáns erdélyi fejedelmek egyre nagyobb érdeklődést tanúsítottak az eddig csak éppen eltűrt skizmatikusok irányába, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy a maguk számára megnyerjék őket. *Bethlen Gábor* a kálvini tanokkal szimpatizáló *Kürillosz Lukárisz* konstantinápolyi pátriárka segítségével akarta a reformációt terjeszteni, I. Rákóczi György pedig az ortodox egyházat református szuperintendensek felügyelete alá helyezte, s Erdélyben kényszerítette a híveket a román nyelv liturgikus használatára, s kálvinista szellemű káté elfogadására. A kálvini szellem azonban annyira távol állt a görög szertartástól, hogy a hívek többsége hű maradt rítusához.⁷

A rítushoz való ragaszkodás miatt a ferences, pálos és jezsuita misszió sem tudott tömeges eredményt felmutatni, amikor a latin szertartásra való térítés szándékával léptek fel a missziós atyák.⁸ Az egyetlen járható út az 1596-ban Bresztben aláírt unió volt, amely úgy teremtette

⁵ PIRIGYI, I., *Parthén Péter püspök emlékére. Az ungvári unió 350. évfordulójára*, Szakoly 1996, 10-13.

⁶ HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, München 1973, 230-277.

⁷ PIRIGYI, *A magyarországi görögkatolikusok*, I. 83-86.

⁸ LACKO, M., *Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum ecclesia catholica*, Roma 1955, 34-40.

meg az egységet Rómával, hogy a szertartást csorbíthatatlanul hagyta, ugyanakkor a klérus lelki színvonalát, képzését, társadalmi helyzetét felemelte.

Ennek példájára kívánta az 1605-ben katolikus hitre tért *Homonnai Drugeth György*, Ung és Zemplén vármegyék leghatalmasabb földesura, a Lengyelországból meghívott *Krupeczky Atanáz* przemysli görög katolikus püspök segítségével, uradalmában megvalósítani az uniót 1613-14-ben, ami a nem kellő előkészítés miatt meghiúsult. Ugyanakkor a kapcsolat nem szakadt meg a lengyelországi egyesültekkel, s a katolikus jelenlét erősítésére Homonnai Drugeth György Homonnán jezsuita kollégiumot alapított.⁹

3. Az egri püspökök tevékenysége az uniók időszakában

1/ Lippay György (1637-1642)

Az első egri főpásztor, aki behatóan ismerte az egyházmegyéje területén élő keleti szertartású keresztények sorsát, sőt, igazán pártfogolta őket, az *Lippay György* volt (1637-42). 1640-ben Drugeth János országbíró egyetértésével a homonnai jezsuita kollégiumot Ungvárra helyezte át, s két éven keresztül titkos tárgyalásokat folytatott *Taraszovics Bazil* munkácsi püspökkel az unióról. A minden bizonnyal Lengyelországból származó *Taraszovics* I. Rákóczi György erdélyi fejedelem nevezte ki munkácsi és máramarosi püspökké 1633-ban, miután annak elődje *Gregorovics István* végrendeletileg őt nevezte meg utódjául, s a papság támogatta. *Taraszovics* 1640. december 13-án Jászóra készült, hogy ott a katolikus hitvallást letegye *Lippay* kezébe, amikor liturgia közben rátörtek *Ballingh János* munkácsi várkapitány katonái, s őt az oltár mellől püspöki liturgikus ruhájában elhurcolták a városon keresztül, majd a várban vásra verve tartották, jószágait elkobozták. A bebörtönzött püspök érdekében azonban széleskörű összefogás bontakozott ki, melynek során maga az uralkodó III. Ferdinánd király, sőt, a *Lippay* püspök által tájékoztatott Apostoli Szentszék is fellépett.¹⁰ Ránk maradt *Lippay György* egri püspök 1641. március 15-én kelt, s a Hitterjesztés Kongregációnak vezetőjéhez, *Palotto bíboros*hoz címzett levele. Ebben beszámol, hogy „kétéves fáradozás gyümölcszeként tért a skizmatikus

⁹ *Ibid.*, 47-51.

¹⁰ LACKO, M., „Die Uzhoroder Union” in *Ostkirchliche Studien* 8 (1959) 10-15.

görögök pátriárkája a katolikus hitre, és nemcsak a saját, hanem alárendelt híveinek a megtérését is megígérte, akiknek száma százezerre tehető!¹¹ Az egri érseki levéltárban fennmaradt és Sugár István által ismertetett összefoglalás szerint a püspök leírja, hogy ezek oroszul, szlovákul vagy ószlávul beszélnek, a Kárpátokban és Erdély és Moldva határában laknak, jobbágyként mezőgazdasággal és állattenyésztéssel foglalkoznak, a munkácsi várban pátriárkájuk van, ez a bazilita kolostorban lakik, melynek 4-5 falu a dotációja. Görög rítusúak, az ószláv nyelvet használják, ezért a latint csak kezdetlegesen ismerik. Pátriárkájukon keresztül lehet őket megtérésre vezetni.

Az unió érdekében konkrét javaslatokat is tesz: szükséges lenne egy bazilita kolostor templommal együtt való alapítása, legalább 10 szerzetessel, alapítványi fenntartásban két éven belül. Az unió anyagi hátterének biztosítására legalább 4000 aranydukátot kellene a Szent-széeknek szánni, melyből ezer aranyat Bécsben kellene alumnusok tartására fordítani, a maradék háromezerből pedig Magyarországon kellene 20 papnövendék számára egy szemináriumot, 20 nemes ifjú számára pedig egy konviktust alapítani. Az is üdvös lenne, ha rutén fiatalok Rómában a *Collegium Graecumban* tanulhatnának.¹²

Végül is Taraszovics 1642 májusában, Bécsben, a laxenburgi császári rezidencia kápolnájában, III. Ferdinánd császár és király Gaspare Mattei apostoli nuncius és Lippay György egri püspök jelenlétében letette a katolikus hitvallást. Ám székhelyére a református I. Rákóczi György miatt nem térhetett vissza, ezért Lippay György püspök közbenjárására az államkincstár kis házat vásárolt számára a Szabolcs megyei Kállóban, és innen gyakorolta joghatóságát a katolikus uralom alatt lévő területek papjai fölött. Élete végén mégis visszatért Munkácsra, hogy onnan eltávolíthassa a helyére állított és a protestáns tanokra hajló papot, s ő jelölhesse ki utódát: az unió elkötelezett hívét és apostolát, Parthén Péter bazilitát.¹³

2/ Jakusics György (1642-1647)

Lippay püspököt az uralkodó 1642-ben esztergomi érsekké nevezte ki, s a továbbiakban onnan volt a görög szertartású rutének legön-

¹¹ HODINKA, A., *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára*, Ungvár 1911, Nr. 71, 93.

¹² SUGÁR, I., *Az egri püspökök története*, Budapest 1984, 315-317.

¹³ LACKO, *Unio Uzhorodensis*, 80-86.

zetlenebb és legáldozatosabb támogatója. Utóda Jakusics György lett az egri püspöki székhelyben 1642-től 1647-ig.¹⁴ Az ő püspökségének kezdetén telepedett le *Parthén Péter* bazilita Ungváron (1643), aki a Lengyelországból érkezett *Kosoviczki Gábor* bazilitával együtt egy éven keresztül készítették elő a papok és hívek körében az uniót. 1645 decemberében Ungváron elhunyt Drugeth János országbíró, akinek felesége Jakusics Anna az új egri püspök testvére volt. Jakusics püspök Ungvárra utazott sógora temetésére, s több hónapot töltött itt, hogy testvérének gyászát enyhítse. Ez adott alkalmat arra, hogy fogadja a két bazilitát, tárgyaljon velük, s hogy végül az ő nevében hívjanak egybe egy gyűlést a Drugethek és Ung, Zemplén, és Sáros vármegyék katolikus földesurai alatt élő keleti szertartású papok számára. 63 pap, a munkácsi egyházmegye papságának mintegy 10 %-a elfogadta a Rómával való egyesülést (létszámuk jelzi, hogy elhatározásuk teljesen önkéntes volt). 1646. április 24-én az ungvári vár kápolnájában került sor a katolikus hitvallás letételére, s kijelentették, hogy elfogadják a katolikus egyház tanítását, X. Ince pápát és utódait legfőbb pásztoruknak ismerik el. Ennek fejében három feltételt támasztottak:

1. A görög egyház rítusa teljes egészében sértetlen marad.
2. Püspökeiket a papok szinódusa választja, a pápa pedig megerősíti.
3. A Rómával egyesült papok megkapják mindazon egyházi jogokat és kiváltságokat, melyek Magyarországon a római katolikus papokat megilletik.¹⁵

3/ Kisdi Benedek (1648-1660)

Az uniót az 1647-ben elhunyt Jakusics György utóda, *Kisdi Benedek* püspök (1648-60)¹⁶ megerősítette Ungváron, s az 1648-ban megtartott nagyszombati nemzeti zsinat is – melyen *Parthén* és *Kosoviczki* vezetésével megjelent az egyesült papság delegációja – tudomásul vette.

1651-től *Parthén Péter* lett a munkácsi püspök. Lippay György már esztergomi érsekként megszerezte számára Rómától VII. Sándor pápától a püspöki megerősítést (1655). I. Lipót császártól és királytól pedig a királyi kinevezést munkácsi görög szertartású egyesült püspökké

¹⁴ SUGÁR, *op. cit.*, 319-323.

¹⁵ PIRIGYI, *Parthén Péter*, 19-24.

¹⁶ SUGÁR, *op. cit.*, 326-330.

(1659. november 10.),¹⁷ s élete végén beköltözhetett a munkácsi püspöki székhelyre is. Tevékenységének eredményeként kezdeti 63-ról 500 fölé emelte az egyesült klérus számát.

1665, Parthén Péter halála után az unió ügye megtorpant. Ennek elsődleges oka az volt, hogy a király és a munkácsi uradalom urai nem tudtak megegyezni a püspökség betöltésének jogáról, a Szentszék pedig nem fordított kellő figyelmet a kérdésre. Ennél fogva 25 év alatt kilenc különböző rangú főpap kormányozta a munkácsi püspökséget, vagy annak egyes részeit, így teljes fejetlenség uralkodott.¹⁸ Ezekben az években az egri püspökök sem mérték fel az unió jelentőségét, minden erejüket a protestánsokkal való küzdelem kötötte le. Ebben az időben kivételt a Szegedy Ferenc Lóránt egri püspökkel (1669-1675) jó kapcsolatban álló *Benkovich Ágoston* pálos szerzetes, később rend-és missziófőnök, majd váradi püspök (1682-1702) képez, aki ruszin nyelvismeretével igyekszik felkarolni a munkácsi püspökség ügyét. Ő kérte meg *Kollonics Lipót*ot 1688-ban, hogy töltsen be a munkácsi püspöki széket, aki 1689-ben Rómából *De Camelis János József* bazilitát kérte fel püspöknek (1689-1706).¹⁹

4/ Fenesy György (1686-1699)

De Camelis püspök kinevezésével jelentős fordulat következett be a munkácsi püspökség történetében s az unió fogalmának értelmezésében. VIII. Sándor pápa ugyanis őt apostoli vikáriussá és szebaszei címzetes püspökké nevezte ki.²⁰ I. Lipót pedig munkácsi püspöknek, de azzal a kikötéssel, hogy ő és utódai az egri püspököknek, mint annak helyettesei mindenkor engedelmesskedjenek.²¹ Mindez kánonjogi zűrzavarhoz vezetett, hisz egyrészt az apostoli vikárius közvetlenül a Szentszék alá van rendelve és nem függhet egy másik megyéspüspöktől, más-

¹⁷ HODINKA, *op. cit.*, Nr. 134, 179-181, Nr. 138, 183-185.

¹⁸ PIRIGYI, I., „A munkácsi püspökség története Parthén Pétertől De Camillis János József püspökgig”, in *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*, Nyíregyháza 1996, 15-28.

¹⁹ VÉGHSEŐ, T., „Pálos hithirdetők kapcsolatai Északkelet-Magyarország görög katolikusaival (1642-1682)”, in *Athanasiana* 12 (2001) 75-78; ID., „Benkovich Ágoston váradi püspök működésének görög katolikus vonatkozásai (1682-1702)”, in *Athanasiana* 16 (2003) 104-106.

²⁰ HODINKA, *op. cit.*, Nr. 236, 289-290.

²¹ *Op. ult. cit.*, Nr. 240, 296-297.

részt a király által kinevezett megyéspüspököket pedig valójában rítushely-nökké fokozta le.²² Ugyanakkor rávilágít ez a helyzet arra, hogy mintegy ötven évvel az ungvári unió után már nem a megnyerés, hanem inkább a joghatóságba beolvasztás lett Kollonich Lipót célja. Ebben Fenesy György egri püspök támogatta a prímást,²³ sőt, barátját *Kecskeméti János* jezsuitát megbízta az unitus püspök függő helyzetének kánonjogi megalapozásával. Ennek lényege, hogy az egyházmegye területén teljes joghatósággal az egri püspök rendelkezik, a munkácsi püspök komolyabb ügyekben csak az ő engedélyével járhat el. Szintén a latin ordinárius joga eldönteni, hogy a görög paróchia önálló-e, vagy csak a latin plébánia filiája, valamint, hogy a görög lelkész önálló paróchus-e vagy csak a latin plébános helyettese.²⁴

De Camelis a függést nem ismerte el, híveitől tizedet szedett és püspöki jogait gyakorolta: zsinatokat tartott és igyekezett a hit- és vallás-erkölcsi életét fellendíteni.

Fenesy György egri püspök működése alatt (1686-1699) nagy jelentőségű esemény volt a Pócsi Mária kép könnyezése 1696. nov. 4-től dec. 8-ig. Az egri főpásztor *Pettes András* címzetes ansariai püspököt, nagyprépostot kérte meg a könnyezés csodájának kivizsgálásával, melyről hiteles jegyzőkönyvet készítettek *Csethe József* kanonokkal.²⁵ Szintén Fenesy püspöknek kellett gondoskodnia a kegykép Bécsbe történő elszállításáról is. Ugyanakkor Egerben a székesegyházban került elhelyezésre a kegykép másolata, valamint később a könnyek kendője, ápolva a Pócsi Szűzanya tiszteletét.²⁶

5/ Telekesy István (1699-1715)

De Camelis halálát követően, a Rákóczi szabadságharc háborús viszonyainak következményeképpen, más-más jelölteket kívánt a püspökség élére állítani a vezérlő fejedelem, a király, illetve a pápa. *Telekesy István* egri püspök (1699-1715), hogy véget vessen a fejjetlen-

²² HOLLÓS, J., „A bizánci egyházjog mint a Görög Katolikus Egyház jogforrása Magyarországon a XVII-XVIII. században”, in *Posztbizánci Közlemények* I (1994) 111-116.

²³ HODINKA, op. cit., Nr. 259, 319-321; Nr. 260, 322-334.

²⁴ PIRIGYI, *A magyarországi görögkatolikusok*, I. 145.

²⁵ JANKA, GY., „A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben”, in *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996 Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszü-lő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*, Nyíregyháza 1996, 131-147.

²⁶ JANKA, GY., „Az első pócsi kegykép története és irodalma”, in *Athanasiana* 3 (1996) 25-41; BUDA, P., „Az egri egyházmegye és a pócsi csoda”, in *ibid.*, 117-122.

ségnek, Rákóczi pártfogoltját, *Bizánczy Györgyöt* saját helynökének nevezte ki (1713). Végül III. Károly, majd Róma is elfogadta Bizánczy személyét.²⁷

6/ *Erdődy Gábor (1715-1744)*

Erdődy Gábor egri püspök (1715-1744) Bizánczyt rítushelynökévé nevezte ki, és hűségesküt követelt tőle. A görög egyesült püspök jogkörét és megélhetését oly szűkre szabta, hogy az ellene Rómához fordult. A Hitterjesztés Kongregációja 1718. június 20-án kimondta, hogy az egyesültek megyéspüspöke az egri püspök. Bizánci csak az ő engedélyével szentelhet papokat és építhet templomokat. Ennek szellemében Bizánczy utódai *Olsavszki Simon István* (1733-1734), *Blažovszki György Gábor* (1738-1742), *Olsavszky Mihály Mánuel* (1743-1767) mind hűségesküt tettek Erdődy Gábor egri püspöknek, aki joghatóságot gyakorolt felettük.²⁸

7/ *Barkóczy Ferenc (1744-1761)*

Gróf Erdődy Gábor halála után 1744-ben Mária Terézia gróf *Barkóczy Ferencet* nevezte ki egri püspökké (1744-1761), akit főpapi méltóságában XIV. Benedek pápa hamarosan megerősített. Barkóczy püspök egyházkormányzatát a harcos katolizációs szellem jellemezte. Ez megmutatkozott a kálvinistákkal szemben, a nyíregyházi lutheránusok vallásgyakorlásának kérdésében, vagy az egri görög keleti rácok toronyépítési ügyében.²⁹ Nem lehet csodálkozni tehát azon, hogy a görög egyesültek vonatkozásában is a fentebb már említett, Kecskeméti János jezsuita páter által kidolgozott pontok szellemében 1747. május 8-án a görög paróchosokat a latin plébánosok helyettesének, püspököket pedig saját rítushelynökének tekintette (1748. július 16.). A görög papság Barkóczy rendeletei ellen Rómához fordult, de a Szentszék a királynő közbenjárására megszüntette az eljárást. Mária Terézia hosszas vizsgálódás után 1756. szeptember 16-án úgy döntött, hogy a „status quo” megtartásával a

²⁷ JANKA, GY., „II. Rákóczi Ferenc valláspolitikája és a keleti keresztények”, in *Athanasiana* 18 (2004) 133-153.

²⁸ SUGÁR, *op. cit.*, 397; PIRIGYI, *A magyarországi görögkatolikusok*, I. 148-150.

²⁹ SUGÁR, *op. cit.*, 410-411. Barkóczy püspök nem akarta engedélyezni Nyíregyházán az evangélikusok szabad vallásgyakorlatát és csak a Helytartótanács nyomására engedélyezte az egri rácok toronyépítését.

görög szertartásokért a görög papok kapják meg a teljes stólát, ha szükséges a görögök templomokat építhetnek és papjaik a hívekkel szabadon érintkezhetnek. Ezzel egy időre helyreállt a béke.³⁰

Az 1747-es összeírás szerint a munkácsi egyházmegyében 538 paróchia volt. Az intézményes papképzés hiánya miatt Barkóczy püspök kérésére a királynő 1754-től kezdve évi 1200 forintot utaltatott ki a cassa parochorumból az egri papnevelde számára, hogy ott 6 görög egyesült papnövendék tanuljon. Barkóczy úgy döntött, négy rutén, kettő pedig román legyen. Szertartástanárként *Habina Péter* munkácsi egyházmegyes lelkész bízta meg.³¹ *Olsavszky Emanuel* munkácsi püspök, aki az egyházmegye legkiválóbb főpásztorai közé tartozott (1743-1767) – nevéhez fűződik a püspöki székház, egy két évfolyamos iskola alapítása, bilingvis ósláv és latin nyelvű tankönyv összeállítása és kiadása, a máriapócsi kegytemplom befejezése és a bazilita kolostor felépítése – szerette volna, ha a görög kispapok Munkácson tanulhattak volna, tervének megnyerte a királynőt, de a végrehajtásban halála megakadályozta.³²

8/ Eszterházy Károly (1761-1799)

Közben változás történt az egri egyházmegye élén is. Mária Terézia 1761 nyarán Barkóczy Ferencet esztergomi érsekké nevezte ki. Utódja Egerben *Gróf Eszterházy Károly* lett, az egyházmegye egyik legkiválóbb főpapja, aki 1762-ben foglalta el püspöki székét (1762-1799).

Eszterházy püspök a görögök vonatkozásában Barkóczy Ferenc nyomdokain haladt: teljes alárendeltséget követelt meg és ellenőrzési jogot gyakorolt minden jelentősebb ügyben.³³ Az akkor már húsz éve püspök Olsavszky Emánuel rítushelynökévé nevezte ki (1763.). Felújította Barkóczynak a görögöket alárendelő határozatát, sőt, azon túllépve kimondta, hogy minden vegyes szertartású házasságkötés esetén csakis a latin plébános az illetékes lelkész. Eszterházy püspök intézkedése felháborította a görög klérust és egyre fokozódott az ellentét a latin és a görög szertartású lelkészek között: utóbbiak úgy érezték, nemcsak lenézik, hanem már anyagilag ellehetetlenítik működésüket. Mindez

³⁰ PIRIGYI, *A magyarországi görögkatolikusok*, I. 157-158.

³¹ SUGÁR, *op. cit.*, 408. és 411.

³² UDVARI, I., *Ruszinok a XVIII. században*, Nyíregyháza 1992, 180-186.

³³ SUGÁR, *op. cit.*, 437-438.

kárörömmel töltötte el az unió ellenségeit, akik fokozták aktivitásukat az unió ellen.³⁴

1764-ben az egyesült papok egyházmegyei zsinatot tartottak, megfogalmazták sérelmeiket, s folyamodványukat Bécsbe vitték a királynőhöz, kérve: függetlenítse őket Egertől.

Eszterházy püspök 1765-ben 21 pontban cáfolta a görögök vádjait. Kifejtette: nincs szükség görög iskolákra, inkább a görögök is a latin iskolákat látogassák. Nincs szüksége a görögöknek nyomdára, helyesebb az egrit felszerelni szláv betűkkel. A görögök függetlensége indokolatlan, hiszen ő csak Róma rendeleteinek szellemében kormányoz, semmi újat sem tesz hozzá, s a függetlenség egyébként is veszélyes, mert majd később a hitbeli függetlenségre való törekvést hordozza magában csírájában.³⁵

Eszterházy érvei a királynőt nem győzték meg. 1766 januárjában megtiltotta Eszterháznak, hogy a Barkóczy-féle rendeletet alkalmazza: kérte, hogy ne nevezze a munkácsi püspököt helynökének, az egyesült papokat pedig plébános-helyettesnek, elrendelte, hogy a görög hívektől származó minden jövedelem (stóla, vagy éves) a görög papokat illessék. Mária Terézia rendeletét Olsavszky püspök kihirdette, Eszterházy püspök pedig ellentétes körlevelet bocsátott ki, amely fokozta az ellentéteket.

Ezek hatására Mária Terézia 1766. április 30-án kérelemmel fordult XIII. Kelemen pápához, hogy a munkácsi görög szertartású katolikus egyházmegyét állítsa fel. Róma információt kért a bécsi nunciatúrától és Eszterházy püspöktől. A nunciatúra a királynő álláspontját osztotta. Eszterházy püspök viszont 1767-ben terjedelmes dolgozatot írt „Opinio et informatio de episcopatu Gr. R. Munkaciensis non erigendo” címmel, mellyel négy évre megakadályozta a püspökség felállítását.³⁶

Ebben csokorba gyűjtötte azokat a zsinati és pápai megnyilatkozásokat, melyek a görögöket a latin egyház joga és rítusa alá helyezi. Elsőként a IV. Lateráni Zsinat „Quoniam in plerisque” c. 9. kánonját, mely Konstantinápoly elfoglalása, a latin császárság és latin patriarchátus kiépítése után, 1215-ben keletkezett, és megtiltotta, hogy azonos területen két egyenlő rangú és jogú főpásztor kormányozzon. Ugyanezt

³⁴ VANYÓ, T., *A bécsi pápai követség levéltárának iratai Magyarországról 1611-1786*, Budapest 1986, 108-114.

³⁵ BOSÁK, N., „Eszterházy Károly és a görög katolikusok”, in Kovács, B. (szerk.), *Eszterházy Károly emlékkönyv*, Eger 1999, 170-180.

³⁶ JANKA, GY., „A munkácsi egyházmegye felállítása”, in *Athanasiana* 4 (1997) 62-71.

mondta ki IV. Pius (1559-1565) „Romanus Pontifex” bullája, mely elrendeli, hogy a görög szertartásúak még ha püspökök is, annak a latin szertartású püspököknek a joghatósága alá tartoznak, akinek egyházmegyéjében élnek. Új püspökség felállítása olyan helyen, ahol egy másik már működik szükségtelen és meg nem engedhető.³⁷

XIII. Kelemen pápa Eszterházy érveit elfogadta s a munkácsi egyházmegye felállításához nem járult hozzá.

Róma döntését Olsavszky Emmánuel nem érte meg: néhány nappal előtte meghalt. Utóda Mária Terézia előterjesztésére *Bradács János* lett, akit XIII. Kelemen pápa rossi-i címzetes püspököknek és apostoli vikáriusnak nevezett ki.

A királynő felkérte Bradácsot, látogassa meg Eszterházy püspököt és állítsa helyre a békét.

Bradács János egri látogatására hosszas halogatás után 1769. szeptember 15-én került sor. Ennek során heves szóváltások közepette megtagadta a hűségeskü letételét az egri püspököknek, az ellentét véglegessé vált. Nem sokkal később az Egerben tanuló görög kispapok titokban elhagyták a szemináriumot és Munkácsra mentek. Vallomásuk alapján újabb 100 pontból álló panaszíratot nyújtottak be Bécsbe.³⁸

Ennek következményeképpen Mária Terézia 1770. május 12-én az új pápának XIV. Kelemennek (1769-1774) újra kérelmet adott be a munkácsi püspökség kánoni felállítása ügyében.

A királynő római ügyvédei olyan pápai megnyilatkozásokkal érveltek, melyek a görögök mellett szóltak: X. Leó (1513-1521) „Acceptimus” bullájára, mely kimondta: a latin püspök a latin szertartású hívek, a görög püspök a görög hívek felett gyakorol joghatóságot. Ezt VIII. Kelemen (1592-1603), valamint XIV. Benedek is (1740-1758) is megerősítette. Ennek és a királynő kifejezett sürgetésének hatására XIV. Kelemen 1771. szeptember 19-én kiadta az „Eximia regalium” kezdetű bullát, mellyel kánonilag felállította a munkácsi egyházmegyét. A bulla kimondja: a püspököt a király nevezi ki, a pápa megerősíti. Metropolitája az esztergomi érsek. Első valóságos megyéspüspöke *Bradács János* lett.³⁹

³⁷ PEKAR, B., *De erectione canonica eparchiae Mukacoviensis*, Roma 1956, 80-89.

³⁸ BOSÁK, *op. cit.*, 182-185.

³⁹ JANKA, GY., „A munkácsi egyházmegye”, 75-81.

4. Összegzés

Az 1000 éves egri egyházmegye történetének görögökkel együttes mintegy 125 éves szimbiózisa keresztmetszetét adja a részuniók egyetemes történetének. Láttuk, hogy az évszázadok során a Magyar Királyságba betelepülő honkereső ortodox keresztények hogyan találtak új hazára, majd szembe találkozva a római katolikus egyházzal, valamint a protestantizmussal, hitkeresőkké is lettek. Mivel vallási életük manifestációja rítusuk volt: tükre teológiájuknak, lelkiiségüknek, gondolat- és érzelmviláguknak, ehhez akár életül árán is ragaszkodtak. A protestantizmus ezért nem arathatott körükben sikert, csak úgy, mint a római szertartás. Az unió XVII. századi tágabb értelmezése viszont magával ragadta őket: csorbíthatatlanul megőrizni a szertartást, ugyanakkor általuk választott püspökükkel az élen elismerni Péter utódját, és helyreállítani az egyház egységét, mindezt társadalmi elismertségtől övezve.

Ennek szellemében vették nagy örömmel Lippay György, Jakusics György és Kisdi Benedek atyai támogatását, s 1646-tól egyre nagyobb számban kérték az egységet.

A XVIII. századra azonban megváltozott a helyzet. Az unió fogalmát már szigorúbban értelmezték: egység = egységesítés erős kézzel, alárendeléssel, ellenőrzéssel. Ennek szellemében kormányzott Fenesy, Telekesy, Erdődy, Barkóczy és Eszterházy püspök. Az unió mellett kitartó papság azonban ezt már nem akarta elfogadni. Ők az eredeti eszme után vágyakoztak. Ehhez segítséget paradox módon a felvilágosult jozefinista udvartól, s Mária Terézia apostoli királynőtől kaptak, aki kijárta számukra az önálló püspökséget. Látszólag tehát Eger veszteséget szenvedett, de csak látszólag, hisz az unió ügye nem rendült meg: a munkácsi egyházmegye virágozni kezdett, s megerősödött, arra a nívóra emelkedett, melyre szándékuk szerint Lippay és Jakusics püspökök indították.

Így a 125 év derűje és borúja, vitái és küzdelmei felmutatták a megoldást nyújtó végkifejletet: megélni a katolicitás örömét szabadon, testvériesen, úgy a római, mint a görög szertartásban is.

OROSZ ATHANÁZ

HOGYAN IS ÁLLUNK A 373. KÁNONNAL?

Számadás az ókeresztény fegyelmi rend és a legfrissebb források tükrében

TARTALOM: Bevezetés; 1. A papi nőtlenség és nős papság „apostoli eredetének” kérdése; 2. A nőtlenség és nős papság keleti hagyománya; 3. Isten akaratának kétféle megnyilvánulása; 4. Újabb nehézségek a papság és nőtlenség között lényegi kapcsolatot kimutató tanítóhivatali megnyilatkozások kapcsán; 5. Hol lehet egyensúlyban a két papi életforma?

Bevezetés

Miután az Európa-hírű Ivo Führer sankt galleni püspök és a luzerni katolikus szinódus hivatalosan is fölvetette a kötelező papi cölibátus módosításának lehetőségét,¹ a Svájci Katolikus Püspöki Kar kifejtette, hogy „nyitott ugyan az úgynevezett *virī probati*, vagyis a házasságukban és egyházi-polgári hivatalukban már kipróbált férfiak fölszentelése irányában”, ez az eshetőség azonban még nem tűnik aktuálisnak. Azon túl, hogy „a legutóbbi pápák és most II. János Pál a cölibátusnak kiemelkedően nagy jelentőséget tulajdonítottak”, maga a történelem is azt tanítja – hangzik a püspöki kar nyilatkozata –, „hogymindazok az egyházak, amelyek a cölibátust szabadon választhatóvá tették, azt egyszersmind megszüntették”. Márpedig a svájci püspökök szerint az Egyház elszegényedését jelentené, ha nem volna több nőtlenséges papja.²

Az érvelés egyik mondata a keleti hagyományok szempontjából nem kis mértékben „sántít”. Hiszen már a II. Vatikáni Zsinat *Határozata a papi szolgálatról és életéről* is úgy hivatkozott a keleti egyházak hagyományos gyakorlatára, mint ahol „*azokon kívül, akik az összes püspökkel együtt a kegyelem ajándékából a cölibátusra vállalkoztak*, vannak érdekekben gazdag, házaspapok is”.³ És – hogy csak a keleti szertartásúakra

¹ Vö. *Christ in der Gegenwart* 56 (2004) 121, vezércikk.

² *Zenit* (ZG04032510).

³ *Presbyterorum Ordinis* (= PO) 16. Magyarul: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, (Szent István kézilykönyvek 2), Budapest, 2000, 594. Kiemelés a cikk írójától.

vonatkozó legfrissebb hivatalos szabályt idézzük – a CCEO 373. kánonja szerint „A klerikusoknak a mennyek országáért választott, és a papsághoz annyira illő nőtlenységét mindenütt nagyra kell becsülni, amint azt tanúsítja az egyetemes Egyház hagyománya; úgyszintén tiszteletben kell tartani a házasság kötelékében levő klerikusok állapotát, amelyet az ősegyháznak és a keleti Egyházaknak gyakorlata évszázadokon át szentesített”.⁴ Tehát – legalábbis hivatalos szinten – még szó sincs a papi nőtlenység megszüntetéséről avagy háttérbe szorításáról. Sőt első látásra úgy tűnik, hogy „az Egyház elszegényedése” helyett keleti hagyományaink éppen a két életállapot egyensúlyban tartásával⁵ és kiegyensúlyozott megbecsülésével képviselnek páratlan gazdagságot. Hiszen nemcsak a szerzetesi és papi nőtleniséget (*sacerdotio tam congruus caelibatus*) illetik nagybecsüléssel, hanem a katolikus Egyházon belül egyedülálló módon tiszteletben tartják a házassági kötelékben élő klerikusok állapotát is.

S ezt bátran állíthatjuk annak a nőtlen papunknak jubileumi kötetében is, aki több évtizedes tanári és papnevelői működése során több száz nős papunk képzésében vállalt felelősséget.

Persze nem állhatunk meg az „első pillantásnál”, hiszen a téma súlya és egyetemes egyházi vonatkozása is komoly történelmi elemzést igényel attól, aki bármit is szeretne megállapítani a két életállapot egyensúlyával kapcsolatban.

A témát mindenekelőtt az ókeresztény egyház szempontjából kell megvizsgálnunk, hiszen ebben a korban alakult ki nyugaton a papi nőtleniségnek a keletiektől eltérő gyakorlata. Tisztáznunk kell, hogy van-e történelmi alap arra a római katolikus érvelésre, amely szerint a (kötelező) papi cölibátus már az ősegyház gyakorlatából, apostoli alapon vagy az apostoli atyák korából volna igazolható.⁶

⁴ Ford. Dr. Hollós János. Az eredeti latin szöveg: „Caelibatus clericorum propter regnum coelorum delectus et sacerdotio tam congruus ubique permagni faciendus est, prout fert universae Ecclesiae traditio; item status clericorum matrimonio iunctorum praxi Ecclesiae primaevae et Ecclesiarum orientalium per saecula sancitus in honore habendus est.” A fordító ez utóbbit (a nős klerikusok családi *állapotát*) a Kódexet magyarázó kötetében azzal kommentálja: „Ezt szentesíti az ősegyháznak és a keleti Egyházaknak évszázados gyakorlata”. Cikkünkben többek között ezt a mondatát is igyekszünk alátámasztani és igazolni az egy évtizede egyre többször ismételtetett és a CCEO 373. kánonját is támadó ellenkező értelmű állításokkal szemben.

⁵ Vö. NEDUNGATT, G., „Celibate and Married Clergy in CCEO Canon 373”, in *Studia canonica* 36 (2002) 129-167.

⁶ Vö. COCHINI, CH., *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Párizs-Namur 1981; CHOLIJ, R., *Clerical Celibacy in East and West*, Leominster 1989. A Rómában nagy örömmel fogadott és STICKLER, A. M., *Il celibato ecclesiastico: la sua storia e i*

Aztán át kell tekintenünk a tanítóhivatal múlt században megjelent megnyilatkozásait, s legalább nagy vonalakban fogalmat kell alkotnunk arról, hogy mely sajátjogú egyházak szűkítik az ősi hagyományban elismert („pluralista”) gyakorlatot,⁷ illetve hogy miként értelmezhető ma a nős papságra vonatkozó általános rendelkezést területi alapon beszűkítő 758. kánon (3. §) sokak által vitatható kérdése, és mennyiben érvényesek még az 1929/30-ban hozott római rendelkezések. Végül hazai részről pedig egyszer számot kell adnunk arról, hogy a Hittudományi Főiskolánkon több mint fél évszázad alatt végzett papnövendékeknek miért „csak” elenyészően kis százaléka döntött „a papsághoz annyira illő (*tam congruus*) nőtlenség” mellett.

1. A papi nőtlenség és nős papság „apostoli eredetének” kérdése

Közismert, hogy az ősegyházban voltak olyan elkötelezett aszkéták, akik radikálisan igyekeztek megélni a Mester által meghirdetett életeszmenyt. Szent Pál szerint „a nőtlennek arra van gondja, ami az Úr: hogyan járjon az Úr kedvében...”,⁸ amivel az egyház ügye természetesen mindig jól összefér. Ugyanakkor a főapostolok különböző életformáját bemutató 1Kor 9,5 tükrözi azt, hogy a népek nőtlennül misszionáló apostola nem azonosult az összes többi apostol életformájával és családi állapotával. Kétségtelen továbbá, hogy a II. század egyháza sem szűkölködött olyan elkötelezett aszkétákban, akik radikálisan igyekeztek megélni az önmeztartóztatás különböző formáit, s az önkéntes szüzessé-

suoi fondamentali teologici, Vatikánvárosban 1994-ben megjelent könyvében nagyra méltatott elméletet enyhén módosítva idézi föl RATZINGER, J., *A föld sója. Kereszténység és Katolikus Egyház az ezredfordulón. Beszélgetés Peter Seewalddal*, Budapest 1997, 159. a következő szavakkal: „Újabb kutatások mutatják, hogy a cölibátus sokkal régebbi, mint azt az általában ismert jogi források mutatják, visszanyúl a második századig. Kezdetben keleten is sokkal elterjedtebb volt, mint eddig gondoltuk.”

⁷ Jelenleg a 21 *sui iuris* egyház közül kettő nem teszi fakultatívvá a papi nőtlenséget. Vö. NEDUNGATT, *op. cit.*, 129 és 153, 57. láb.: „Ma a nős papság minden keleti katolikus egyházban elfogadott, a szír-malabár és a szír-malankár egyház kivételével... A bizánci rítusú egyházakban az egyházmegyes papság többsége nős, sőt egyesekben mindenki...”.

⁸ 1Kor 7,32. NEDUNGATT, *op. cit.*, 129. jeles exegéták (C. K. Barrett és J. Murphy – O Connor) 1. Kor levélhez fűzött magyarázatait összefoglalva tisztázza, hogy eredeti kontextusában olvasva Pál itt idézett mondata nem jelenthette azt, hogy a házasságban élők vallási szempontból csökkent értékűek, vagyis Isten szeretetében „megosztott szívűek” lennének. Szent Pál egyszerűen azt akarja, hogy a házasok és nős emberek egyaránt „mentesek legyenek a gondoktól”.

get is szükségesnek tartották. „Ha valaki az Úr teste iránti tiszteletből meg tud maradni szüzességben, maradjon meg, de ne dicsekedjék” – rendelkezik Antiochiai Szent Ignác.⁹

Az Egyház élén is álltak olyanok, akik életmódjukkal a Lk 20,36 ígértét igyekeztek tudatosítani: hogy „a feltámadás fiai, az Isten fiai”. Tehát akik Istentől arra kaptak hivatást, hogy a holtak közül feltámadott élők legyenek, akik szeretetközösségként annak az Országnak tanúi, amelyik Isten jelenlétéről tanúskodik mindenkinben és mindenben. Az első évszázadok keresztényeit állandóan fenyegető halálveszély a buzgóbbak számára inkább lehetőség volt az Isten Országával való teljes azonosulásra. Ez persze csak azok számára lehetett vonzó, „akik szemeiket az eljövendő életre szögezték”.¹⁰

Az életmódjukat meghatározó evangéliumi helyek közül érdemes még egyszer alaposabban is átgondolni Jézus szavait: „Akik [...] méltók rá, hogy eljussanak a másik világba és a halálból való feltámadásra, nem nősülnek és nem is mennek férjhez. Hiszen már [...] feltámadtak.” (Lk 20,34-36). Sokan még a Jelenések könyvének szép képét is idekapcsolták, mely az Isten Bárányának mennyei kíséretéhez tartozó száznegyvennégyezer szentet így jellemzi: „Asszonyt nem érintettek, szüzek maradtak, és mindenüvé követték a Bárányt, ahová ment. Ők megváltottak az emberek közül.”¹¹

Sok vita folyt már Alexandriai Kelemen *Szötteének* azon részletéről, amelyet kétféleképpen is lehet fordítani: „Az Apostol szívesen elfogad olyan férfit, akinek egy felesége van, legyen akár pap, diakónus, vagy világi; ha kifogástalanul él házasságában és üdvözülni fog a gyermekek elfogadása által”, illetve: „Az Apostol szívesen elfogad olyan férfit, akinek egy felesége van, legyen akár pap, diakónus, vagy világi, aki kifogástalanul él házasságában, mert üdvözülni fog a gyermekek elfogadása által”.¹²

A keleti szempontból igen jelentős szír kereszténység gyökeireit „a Szövetség fiainak”¹³ körében szokás keresni, mert az első egy-

⁹ „A Szent Polikárhoz írt levél” V, 2, in Vanyó, L. (szerk. és ford.), *Az Apostoli atyák, (Ökeresztény Írók 3)*, Budapest 1988, 194. Hozzáteszi azt is: „Ha dicsekedni fog, el fog veszni, s ha a püspöknél többre tartja magát, már a romlás áldozata.”

¹⁰ Vö. JÁKI, SZ., *A papi cölibátus teológiája*, Budapest 1998, 86.

¹¹ Jel 14,4-5

¹² COCHINI C., *Apostolic Origins of Priestly Celibacy*, San Francisco 1990, 151. Idézi JÁKI, op. cit., 90.

¹³ Vagy esetleg az „Eskü (vagy Feltámadás) fiainak” lehetne fordítani a szír *Bnai Qyama* kifejezést. Bővebben lásd a szír egyház és szerzetesség kezdeteit bemutató friss mo-

házközségek magvát mindenképpen ezek a házaseletről lemondó aszkéták képezték. A teljes szexuális önmegtartóztatás a IV. századi szír egyházban az életszentség (*kaddisuta*) egyik jellemző formája lett.¹⁴ Szent Efrém, a niszibiszi és edesszai diakónus nemcsak himnuszaival, hanem életformájával is hirdette, hogy az önmegtartóztatásnak megvan a helye az egyházi rendben, mert ő a keresztények fő céljának az erediti ártatlansághoz való visszatérést tekintette.¹⁵ Háránban Eteria úti-naplója az egyház liturgikus életét úgy mutatja be, hogy csak a „monazontesz”-hez hasonló klérus¹⁶ és a szerzetesek jelenlétéről szól, vagyis hogy a kereszténység csak teljes önmegtartóztatást gyakorló aszkétákra szűkül le.¹⁷

Jáki Szaniszló írásában így foglalja össze a III. századdal kapcsolatos kutatásokat: „az *ex prescriptione* néven ismert törvényes jogcím, amelyet Tertullianus olyan eredményesen használt a különféle eretnekek ellen, a papi cölibátusra is érvényes lehet: a papi cölibátus IV. századból származó határozott törvényi megfogalmazásai szerint csak úgy magyarázhatók, ha valamilyen apostoli utasításból erednek”.¹⁸ Mivel a tudós bencés Christian Cochini kutatásai alapján¹⁹ készpénznek veszi a (kötelező) papi cölibátus krisztusi és apostoli eredetét,²⁰ történelmileg

nográfiában ESCOLAN, P., *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique*, (Théologie historique, 109), Párizs 1999, 28-40.

¹⁴ Vat. syr. 501 kézirat fol. 23b szakaszát a szerveződő monasztikus szerzetesi intézményre vonatkoztatva magyarázza VÖÖBUS, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Leuven 1958, 108. A szír és perzsa aszketikus eszmények kialakulásához perdöntő bizonyítékokat szolgáltat ugyanez a mű a 109-169. oldalon.

¹⁵ Így szerezte vissza becsületét a szír igazhitűek körében is az az önmegtartóztatás, amelyet korábban az egész szír egyház gyakorolt. Bár a korábbi aszketikus mozgalmak örököseinek a konstantini fordulat után inkább csak a szektások és eretnekek tartották magukat.

¹⁶ Vö. 20,6; magyarul Ivancsó I. fordításában megjelent Nyíregyházán 1996-ban.

¹⁷ IVANCSÓ, *op. cit.*, 78. Ekkoriban persze ez már ritka példa, talán a Háránban sokáig fennmaradt pogány kultusz híveinek is tudható be.

¹⁸ JÁKI, *op. cit.*, 87. Egyébként Tertullianustól a cölibátus mellett leginkább a *De exhortatione castitatis* 10. fejezetében találhatók érvek (PL 2, 925).

¹⁹ COCHINI, CH., *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Párizs-Namur 1981.

²⁰ Ezt a tételt A. M. Stickler bíboros ugyan felkarolta (*Il celibato ecclesiastico*, Vatikánváros 1994), szaktudományos folyóiratokban azóta már többször cáfolták vagy pontosították (vö. COYLE, K., „Recent Views on the Origins of Clerical Celibacy: A Review of the Literature from 1980-1991”, in *Logos* 34 (1993) 480-531, főként 527.

egyáltalán nem bizonyítható módon az arianizmushoz kapcsolja a papi cölibátus relativizálását.

Kétségtelen, hogy a Szentföldön Caesareai Euszebiosz, Jeruzsálemi Szent Kírilloosz és a gyakran odalátogató Ciprusi Szent Epiphanosz már az oltárnál szolgálók teljes önmegtartóztatását hirdették.²¹ Mindenestre a IV. század előtt még mindenütt megszokottnak tűnt a házasság emberek püspökké vagy pappá szentelése,²² amit az egyháztörténet-író Szókratész beszámolója szerint maguk a Nikaiai Zsinat atyái szentesítettek.²³ Igaz ugyan, hogy a „Paphnutiosz-epizód” történeti hitelességét meg lehet kérdőjelezni, de azt semmiképpen, hogy a IV. és V. század során Keleten sokfelé magától értetődő volt a nős emberek pappá (sőt püspökké) szentelése.

Ezért is tűnik egyoldalúnak Jáki Szaniszló imént idézett művének „A patrisztikus papság” című fejezetében szereplő általánosítása, amely szerint bizonyos területeken „a IV. és V. század során elterjedt a cölibátus áthágása, főleg Keleten. Ezek ariánusok által uralt területek voltak, ahol az ariánus klérus, beleértve a püspököket, nem tartózkodott a házasságtól.” Vajon tehát Nüsszai Szent Gergely²⁴ és az ortodoxia többi oszlopát, vagy például Ptolemaiszi Szüneszioszt is „a Jézus abszolút teljességébe vetett erős hit” meghamisítói közé kellene sorolni csak azért, mert nős ember létére lett püspök? S R. Cholij atyával együtt feltételeznünk kellene azt, hogy eredetileg a papszentelés nem is csak házasság-

²¹ EUSZEBIOSZ, „De demonstratione evangelica” I, 9; PG 22, 82: „Illik, hogy a fölszentelt férfiak és azok, akik az istentisztelet szolgálatát végzik, ezentúl tartózkodjanak a feleségükkel folytatott házastársi kapcsolatoktól”. Vö. EUSZEBIOSZ, „Egyháztörténete”, X, 4; magyarul: *Ókeresztény Írók* 5, 406-425; illetve EPIPHANIOSZ „Panarion” (= Contra haer.) 59,4; GCS 31, 367-368: „Krisztus megtestesülése óta Isten szent Igéje nem engedi a papsághoz azokat, akik egyszer már megnősültek [...] a papság méltósága miatt”. KÜRILLOSZ, „Catech.”, XII, 25; PG 35, 757 A (Vanyó, L. ford. és kiad.), *Jeruzsálemi szent Kírilloosz összes művei*, Budapest 1995, 127.

²² MEYENDORFF, J., *Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az Egyház 450 és 680 között*, Budapest 2001, 76.

²³ Hist. Eccl. I,11; PG 67, 101 C –102 B, magyarul: *Ókeresztény Írók* 9, 75-76. A ma már igen vitatott hitelességű beszámoló szerint a szigorúan ellenőrizendő papi nőtlenység bevezetőivel szemben egy Paphnutiosz nevű püspök indítványozta, hogy „mivel tisztas a házastársi együttlét és tiszta a házasság, ne okozzanak túlzott szigorral kárt az egyháznak, mert nem mindenki képes elviselni a szenvedélytelenség aszkézisét”. Szavai „az egész papi gyűlést meggyőzték”, s a zsinati atyák „rábízták mindenkre, hogy maga döntse el, érintkezik-e feleségével”.

²⁴ Nüssza püspöke sokszor nagyrabecsúlással szólt feleségéről. Vö. CLÉMENT, R., „La vie du clergé marié en Orient”, *POC* 16 (1966) 354-378.

sági akadállyá vált, hanem teljes önmegtartóztatásra kötelezte a (mind keleti, mind nyugati) klérus tagjait?²⁵ Milyen egyháztörténelmi alapon állíthatnánk az imént említett ukrán kánonjogással azt, hogy „a Nikaiai I. Egyetemes Zsinat idején még minden klerikus szigorú (teljes) önmegtartóztatásra volt kötelezve”?²⁶

A szélsőséges vélemények helyett a kezdetekre vonatkozólag megmaradhatunk annál a biztos megállapításnál, hogy „az egyetemes egyházban a cölibátust az első századokban nagyra becsülték, de kötelezővé először a szerzetesek körében vált”.²⁷ Márpedig ha a szerzetesség kezdeteit legkorábban a III. századra tehetjük, akkor a kötelező cölibátust is ekkortól és szerzetesi körökből eredeztethetjük, s kár volna a papi nőtlenség kötelezettségét már az ősegyházra vagy az apostoli korra visszavezetni. Az ilyen törekvésekkel szemben Erdő Péter bíboros úr korábbi szócikkét idézve leszögezhetjük, hogy „Keleten azoknak, akik nem éreztek elhivatottságot a cölibátusra, engedélyezték a házasságot. Így rendelkezett 314: az ankürai, 325: a nikaiai, 350 k. a gangrai zsinat”.²⁸

A teljes papi önmegtartóztatást elrendelő első (nyugati) zsinati határozatot csak a IV. század kezdetén, az elvirai zsinaton hozták meg. A 33. kánon szerint a Granada mellett összegyűlt püspökök úgy határoztak, „hogy a püspökök, papok és diakónusok, s az oltár szolgálatára rendelt összes klerikusok tartózkodjanak feleségüktől és a gyermeknemzéstől. Aki ezt nem tartaná meg, zárják ki a klerikusok közül.”²⁹ Kétségtelen, hogy a kánon szövegéből legkisebb jele sem érezhető az önigazo-

²⁵ *Clerical Celibacy in East and West*, Leominster 1989, 37-53. a Trullói zsinat 6. kánonja kapcsán az ok-okozati összefüggést igyekszik kimutatni már az első fél évezredben is az *impedimentum ordinis* és a megözvegyült fõlszentelt papok teljes önmegtartóztatási köteleessége között. Tehát hogy a fõlszentelt papok (vagy papnék) ugyanazon okból nem nõsülhettek újra, mint ami miatt a nõtlen klerikusok nem köthettek már házasságot: mert esetleges házasságkötésük ellenkezett volna a fõlszenteléskor vállalt teljes önmegtartóztatási kötelezettségükkel.

²⁶ ID., *op. cit.*, 60, amit a 78-8. oldalon lévõ „The Council of Nicea (325) c. fejezet igyekszik bizonyítani.

²⁷ ERDŐ, P., „Cölibátus”, in *Magyar Katolikus Lexikon* II, Budapest [é. n.], 291.

²⁸ Uo. – Vö. L'HUILLIER, P., *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, New York 1996, 35: „We must deduce that the fathers of the first ecumenical council wanted to impose celibacy or a separation from their wives on the members of the clergy? Such an interpretation is totally excluded.”

²⁹ ERDŐ, *op. cit.*, 291-292. Az elvirai zsinatot 300 k.-re datálja. Vö. COCHINI, *op. cit.*, 159. Egyes nem-katolikus szerzők, köztük L'HUILLIER, *op. cit.*, 36 egészen a 306-311 közötti időszakig tolják ki a zsinat időpontját.

lás vagy leszűkítés igényének. Ebből egyes nyugati kommentátorok arra következtetnek, hogy e mögött már „hosszantartó, szilárd hagyomány áll”.³⁰ A következő századokban Nyugaton aztán végleg a papi nőtlenség mindenkre kötelező előírása mellett döntöttek. Keleten ezzel szemben továbbra is egynevezű embereket fogadtak el papoknak és diakónusoknak.³¹ A Keleten elfogadott szabályzatot a császári palota Trullon nevű („kupolás”) csarnokában tartott zsinat (691-692) szentesítette, amelynek a bizánci világ egyetemes tekintélyt tulajdonított.³² Ez a zsinat megerősítette azt a szabályt is, hogy főllesztelt papok már nem nősülhetnek, de a nős papoknak megengedte a házastársi jogaikkal élelét.³³ Sem a keleti, sem a nyugati megoldást nem fogadták el vita nélkül. A kétfajta fegyelemnek mind a tényleges gyakorlatában, mind támogatóinak indítékai között voltak változatok. Ezen indítékok között megtalálhatjuk a szexualitással kapcsolatos különféle felfogásokat, az Ószövetségből örökölt rituális tisztaság fogalmának továbbélését;³⁴ anyagi szempontok is felmerültek az örökösödéssel kapcsolatban, amelyből a papok gyermekei hasznot húzhattak.³⁵ Mivel azonban ennek a zsinatnak a megítélése az ortodox Keleten alapvetően más, mint Nyugaton, itt most egy-két részletben is próbáljuk rekonstruálni a cölibátus gyakorlatára, illetve a „rituális” önmegtartóztatás szempontjaira vonatkozó előzményeket.

2. A nőtlenség és nős papság keleti hagyománya

Keleten a nős papság elvét szentesítették már a gangrai zsinat (Kr. u. 340 körül) óta: „Ha valaki úgy tartja, hogy nem szabad áldoznia, ha nős pap végzi a liturgiát, közösiíttessék ki”.³⁶ Továbbá az ún. „Apostoli Kánonok” – a 4. század antiochiai egyházának szabályzatát tükrözve – kijelentik, hogy „egy püspök, presbiter vagy diakónus ne üzze el feleségét vallási buzgóságból”.³⁷ (Erre hivatkozott jóval később a Trullai

³⁰ Vö. JÁKI, *op. cit.*, 92.

³¹ MEYENDORFF, *op. cit.*, 75.

³² Vö. ERDŐ, *op. cit.*, 291. és CHOLIJ, *op. cit.*, 1-4.

³³ Magyarátához vö. JÁKI, *op. cit.*, 119. és 121; valamint CHOLIJ, *op. cit.*, 116-117.

³⁴ Vö. CROUZEL, H., „Celibato e continenza ecclesiastica nella Chiesa primitiva: i motivi”, in Coppens, J. (a cura di), *Sacerdozio e celibato, Studi storici e teologici*, Milano-Roma 1975, 455-504.

³⁵ Vö. MEYENDORFF, *op. cit.*, 76.

³⁶ 4. kánon, in *Ókeresztény Írók* 5, Budapest 1983, 333. Vö. MEYENDORFF, *op. cit.*, 77.

³⁷ 5. kánon, in BERKI, F., *Kánonok könyve*, Budapest 1946, 19. Vö. SALACHAS, D.,

zsinat 6. kánonja, amely egyúttal azt is kijelenti, hogy „semmiképpen sem törvényes, ha valamely szubdiakónus, diakónus vagy pap szentelése után házasságot köt, ha pedig ezt merészeli megtenni, tétessék le”.³⁸⁾ A 13. kánon explicit említést tesz a nyugati kötelező cölibátus gyakorlatára, illetve hogy szentelés előtt a már nős jelöltek ünnepélyesen fogadják meg, hogy már nem fognak házaseletet élni. Keleten viszont a zsinati atyák azt akarják, „hogy a szent rendekben lévő férfiak törvényes házassága ezentúl legyen mindenben szilárd, tehát semmiképpen sem szabad feloldani feleségükkel való egységüket, sem pedig visszatartani őket a megfelelő időben élt házaselettől”.³⁹⁾ Ez utóbbi utalás az eukharisztia végzésének előestéjén betartandó „rituális” önmegtartóztatásra vonatkozik.

Szókrateész *Egyháztörténetének* V. könyvében fejti ki véleményét azokról az eltérésekről, amelyek a házassággal, az eukharisztikus összejövetelekkel és a többi egyházi szertartással kapcsolatban fordulnak elő.⁴⁰⁾ Thesszáliában „lefokozzák az olyan klerikust, aki felszentelése után azzal az asszonnyal hál, akit azelőtt törvényesen vett feleségül” – állapítja meg az egyháztörténet-író. – A keletiek viszont „szabad döntés alapján tartózkodnak a feleségüktől, ha akarnak, de nem kényszerítő törvény nyomására teszik ezt. Hiszen sokuk püspöki tisztségük ideje alatt törvényes házasságból származó gyermekeket is nemzett”.⁴¹⁾ Ez fontos tanúságtétel arról, hogy a „rituális” önmegtartóztatás sem volt mindig feltétlenül szükséges.

A történetíró Szókrateész születése után egy évvel mondhatta el Konstantinápolyban azt a 37. beszédét Nazianzi Sz. Gergely, amelyben Krisztus tanítványainak azokat a szavait elemzi, amelyek szerint „Ha így áll a dolog az asszonnyal kapcsolatban, akkor nem is érdemes házasodni (Mt 19,10) – Megéri házasodni? Én igenlem. A házasságot mindenki tartsa tiszteltben, házaseletek legyenek tiszták (Zsid 13,4). Érdemes a mértéktartóknak, nem érdemes a kielégíthetetleneknek, akik a kielégülés többre akarják tartani a testet. Amennyiben a házasság csak ebben áll:

„Le statut juridique des prêtres mariés: genèse et législation actuelle”, in *Proche-Orient Chrétien* 44 (1994) 83. Az Apostoli kánonokhoz vö. Erdő P. Bevezetése az *Ókeresztény Írók* 5. kötetéhez, 41-42.

³⁸⁾ Vö. SALACHAS, „Le statut”, 84. és MEYENDORFF, *op. cit.*, 76.

³⁹⁾ Vö. SALACHAS, „Le statut”, 85, aki ennek magyarázatában utal arra is, hogy VI. Pál *Sacerdotalis caelibatus* kezdetű enciklikája a 38. pontban hivatkozik a keleti egyház ilyen jellegű egyházfegyelmeire és az ott működő nős papságra.

⁴⁰⁾ 22. fejezet. „Hist. Eccl.”, 5, 22 (*Ókeresztény Írók* 9, 358). Vö. P. MELONI – R. J. DE SIMONE, „Digiuno e Astinenza”, *DPAC* I, 953-957.

⁴¹⁾ SZÓKRATÉSZ, „Hist. Eccl.”, 5, 22 (*Ókeresztény Írók* 9, 359-360).

esküvő, házastársi egyesülés, utódok nemzésének vágya, úgy jó a házasság. Ez sokakat tesz Istennek tetszővé. De ha feltűzeli a testet, és tövissekkal övezi, és a bűn útjának bizonyul, akkor én is azt mondom: nem érdemes házasodni.⁴²

Érdekes szintézist ad a gondolatmenet folytatásában a „Teológus” a sokaknál ellentmondásba került két életformáról. „Szép a házasság, de nem mondhatom fenségesebbnek a szüzességnél. De még a szüzesség sem volna valami nagy ügy, ha nem lenne a szépek szépe. Ne haragudjatok meg rám, akik a házasságban éltek. Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek (ApCsel 5,29). Viszont kapcsolódjatok egybe, szüzek és feleségek, és váljatok eggyé az Úrban, legyenek egymás ékességei. Mert ha nem lennének házások, nem lennének hajadonok vagy nőtlének sem. Mert ugyan honnan jött ebbe az életbe a szűz? A házasság pedig nem volna oly tiszteletreméltó, ha nem ajándékozna meg a szüzesség gyümölcsével ezt az életet és Istent...”⁴³ Ez tűnik a keleti „egyensúly” egyik legszebb megfogalmazásának.

Aztán a Teológus egyik konstantinápolyi utódja, Aranyszájú Szent János is elsősorban a szüzességet tekinti Istennek tetsző állapotnak,⁴⁴ bár az „egyensúlyt” lelkipásztori intelmeiben és szentírás-magyarázataiban ő is igyekszik megtartani. *A papi méltóságról* szóló párbeszédben explicite nem foglal állást a kérdésben, de nyilvánvalóvá teszi, hogy a papnak „nagyobb tisztaságra van szüksége”, mint a szerzeteseknek, „hogy lelkét minden szennytől tisztán tarthassa s lelke szépségét minden mocsoktól érintetlenül őrizhesse meg”.⁴⁵ De nemcsak a szerzetesekénél nagyobb tisztaság követelménye, hanem a nőkkel való érintkezés veszélyeinek⁴⁶ fölvezetése is arra a következtetésre juttatta a (főként nyugati) kutatókat, hogy az Aranyszájú számára a cölibátus volt az

⁴² „Az evangélium ígéről: Amikor Jézus befejezte ezeket a szavait (Mt 19,1-12)”, in Vanyó, L. (szerk.), *Nazianzosi Sz. Gergely beszédei*, (Ókeresztény Írók 17), Budapest 2001, 219-220.

⁴³ „Az evangélium ígéről...” (ford. Vanyó, L.), 221.

⁴⁴ Vö. „In epist. I ad Tim. Hom.” IX, 1, PG 62, 545; „De virg.” XXXIV, SC 125, 198 sk. Erre hivatkozik a II. Vatikáni Zsinat az Egyházzól szóló dogmatikus konstitúció 42. pontjában.

⁴⁵ VI, 2; PG 48, 679AB. ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *A papi méltóságról*, Szeged 1928, 135. Magyarázatához vö. LOHBRUNNER, M., *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung*, (Hereditas 5), Bonn 1993. és JÁKI, op. cit., 136.

⁴⁶ VI, 8; *uo.*, 148.

ideális papi állapot.⁴⁷ Palladiosztól tudjuk, hogy Szent János micsoda küzdelmet folytatott a joghatósága alá tartozó püspökök tisztaságáért: miután 401 tavaszán az efezusi perben hat püspököt is letett simóniáért, helyettük cölebsz utódokat állított (*aeipaidesz*).⁴⁸

Mindenesetre a CCEO 373. kánonja legkisebb mértékben sem mond ellen a szüzesség elsődlegességét valló Teológus Gergely, vagy Aranyszájú Szent János tanításának – állapítja meg a keleti kánon-jogász,⁴⁹ bár „a szüzesség egyfajta történelmietlen teológiája hosszasan uralta a keresztény hagyományt, a szenteléshez kapcsolódó papi cölibátus ideológiáját táplálva, mint(ha csakis ez lenne) a Krisztus és az Egyház iránti teljes és „osztatlan szeretet” választása”.⁵⁰ Petro B. T. Bilaniuk ukrán teológus hosszabb esszében is képviseli azt, hogy a IV. század előtt a papi cölibátus csakis szabadon választható volt, s hogy a nők papok szabadon élhettek házastársi jogaikkal, valamint hogy Róma azóta helyezkedett ellenséges álláspontra a női papsággal kapcsolatban, mióta területén kihalt a görög nyelv használata.⁵¹

Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a nők papok, diakónusok és szubdiakónusok rituális önmegtartóztatását az eukharisztia végzésének előestéjén Keleten is előírták,⁵² de a mindennapi liturgia hiányában ez nem vonta maga után, hogy a papok egész életre szőlőn tartózkodjanak a feleségükkel való együttéléstől.⁵³ Jáki Szaniszló nem egészen megalapozott, általánosító megjegyzései is ebből indulnak ki: „Nem csoda, hogy nőtlén világi papokat egyre kevésbé türtek meg. Teljes mértékben a 13. kánon volt felelős azért, hogy minden papra rákényszerítették a házasságot, kivéve persze a szerzeteseket. A XI. században már egy nőtlén férfi sem remélhette, hogy fölszentelik világi papnak a görög és szláv egyházakban. Mi több, azt is állították, hogy az ilyen szenteléseket apostoli rendelkezés tiltja. A nőtlén papokat rövidesen püspöki palotákba

⁴⁷ WENGER, A., „Jean Chrysostome”, in *DSp* VIII, 344: «par toute l’œuvre de Chrysostome, le statut idéal du prêtre est le célibat».

⁴⁸ PALLADIOSZ, „Dialogus”, XIII-XV, PG 47, 45-51. Vö. WENGER, *op. cit.*, 344.

⁴⁹ NEDUNGATT, *op. cit.*, 152-153.

⁵⁰ NEDUNGATT, *op. cit.*, 154.

⁵¹ „Celibacy and Eastern Tradition”, in Frein, G. H. (edit by), *Celibacy: The Necessary Option*, New York 1968, 32-72, amit hevesen bírál JÁKI, *op. cit.*, 131-132.

⁵² A trullai 13. kánon rendelkezését tükrözi a Nagy Euchologion legtöbb kiadása, akárcsak a Rómában 1950-ben kiadott görög Hieratikon, amelynek 89. oldalán „Az isteni és szent Liturgiáról” rendelkező első mondat szerint a celebránsnak „estétől kezdve önmegtartóztatást kell gyakorolnia”.

⁵³ Vö. SALACHAS, „Le statut”, 80-90; és CHOLIJ, *op. cit.*, 116.

zárták és irodai munkát bízta rájuk...”⁵⁴

A keresztény Kelet a cölibátust és önmegtartóztatást általában nem annyira a rituális tisztaság megőrzéseként, hanem sokkal inkább az eszkatologikus parúzia aszketikus előrevetítéseként értelmezi, mikor nem lesz „sem férfi, sem nő”. Ezért az ilyenfajta aszketizmus megfelelő kontextusát a szerzetesi fegyelemben látták.⁵⁵ Ennek ellenére a keleti kánonjogász, J. Zónarasz még a XII. században is azt vallja, hogy az önmegtartóztatás teszi képessé a papokat arra, hogy betöltsék közbenjárói feladatukat: „De ha ugyanezek az emberek önhibájukkal megfosztják magukat a beszéd szabadságától, hogyan fogják betölteni közbenjáró feladatukat másokért?”⁵⁶

3. Isten akaratának kétféle megnyilvánulása

A nős papságra vonatkozó zsinati elveket és általános jogi rendelkezést, illetve az azt területi alapon beszűkítő CCEO 758. kánon 3. §-át akkor tudjuk megérteni, ha figyelembe vesszük az uniók után a II. évezredben kialakult új elveket és helyzetet. A keleti Egyház nős klérusa ugyan megmaradt és jelen volt a katolikus Egyházban, de az I. Vatikáni Zsinaton Melchior Nasarian örmény érsek már nyíltan szorgalmazta a nőtlen papok képzését, arra hivatkozva, hogy a papi nőtlenység mindenki-re kötelező előírása nélkül csak a problémák gyarapodnak, mert a nőtlen papok azok, akik teljesen át tudják adni magukat nyájuk szolgálatára. A kötelező cölibátus szíreknél és kopt egyesülteknél történt bevezetése nem vert fel nagy port Európában.⁵⁷

Annál közelebről érintette a magyar görög katolikus közvéleményt az a döntés, amelyet „felsőbb utasításra” hajtott végre 1872-ben a Gyulafehérvár-Fogarasi Főegyházmegye Szinódusa, s amely szerint tapintatosan szorgalmazni kell a cölibátust a papságra készülők köré-

⁵⁴ *Op. cit.*, 129. hivatkozik CHOLIJ, *op. cit.*, 134-135.-re.

⁵⁵ MEYENDORFF, *op. cit.*, 80.

⁵⁶ PG 138, 32. CHOLIJ, *op. cit.*, 7.-ről idézi JÁKI, *op. cit.*, 128, ahol „önhibájuk”-on „az önmegtartóztatás megszegését” érti. Ugyanezt igazolja és általánosítja az egész patrisztikus korra: COCHINI, C., „Fondamenti storici del celibato sacerdotale”, in *Sacrum Ministerium* 3 (1997) 75-76.

⁵⁷ A szír sarfehi szinóduson 1888-ban, a koptoknál pedig 1898-ban vezették be ezt, azzal a sajátosan unionista engedménnyel, hogy azért „az egyesült testvéreikhez csatlakozó kopt orthodox papok megmaradhatnak házasság állapotukban”. CHOLIJ, *op. cit.*, 175.-öt idézi e szavakkal JÁKI, *op. cit.*, 133. A szír malabároknál és malankároknál a papi cölibátus mindmáig kötelező maradt.

ben.⁵⁸ X. Pius instrukciója a napi áldozásról a rituális önmegtartóztatás keleti szabályaival egybevetve gyakorlatilag ugyanerre az eredményre vezetett. XI. Pius pedig *Ad Catholici sacerdotii* című enciklikájában a cölibátust „a katolikus papság egyik legtisztább dicsőségének” tekintette, amely „nézetünk szerint jobban megfelel Jézus szentséges Szíve óhajának és szándékának a papi lelkek javára”.⁵⁹ Mégis ugyanakkor a XIII. Leó pápa óta alkalmazott unionista elképzelések szellemében határozott megértéséről biztosította a keletieket: „Nem akarjuk, hogy amit a papi cölibátus ajánlására mondunk, bárki is úgy értelmezze, mintha bármi módon is szándékunkban lett volna bírálni vagy netán helyteleníteni a keleti egyházban törvényesen fennálló eltérő fegyelmet”.⁶⁰

A II. Vatikáni Zsinat ezen a téren komoly áttörést jelentett. Az *Egyházzal* szóló dogmatikus konstitúció szerint az evangéliumi tanácsok közül „kimagaslik az isteni kegyelemnek az a drága ajándéka, melyet az Atya egyeseknek megad, tudniillik hogy szüzességben, illetve cölibátusban élve könnyebben tudják osztatlan szívvel csak Istennek szentelni magukat. Ezt a mennyek országáért vállalt tökéletes önmegtartóztatást az Egyház mindig nagy tiszteletben tartotta...”⁶¹ Aztán a *Határozat a papi szolgálatról és életéről* így rendelkezik: „A cölibátus sok szempontból nagyon megfelel a papságnak... A mennyek országáért vállalt szüzesség, illetve cölibátus által a papok új és sajátos értelemben szentelődnek Krisztusnak, könnyebben ragaszkodnak hozzá osztatlan szívvel, benne és általa szabadabban szentelik életüket Isten és az emberek szolgálatára [...]. Ily módon tehát az emberek előtt megvallják, hogy osztatlanul oda akarják adni magukat a rájuk bízott feladatnak, tudniillik hogy a híveket eljegyezzék egy férfival és tiszta szűzként vezessék őket Krisztushoz; így arra az Istentől alapított és a jövőben beteljesedő, titokzatos házasságra utalnak, mely által Krisztus az Egyház egyetlen jegyese.”⁶² A két Korintusi levélre hivatkozó utalás⁶³ után még egy a Lk 20,36-ra történő eszkatológikus utalást olvashatunk, amely szerint a cölebsz papok „élő jeleivé válnak annak a hit és a szeretet által már jelenlévő, eljövendő világnak, melyben a föltámadás gyermekei nem nőszülnek és férjhez sem mennek”. Mindenesetre a *Presbyterorum Ordinis* még határozottan

⁵⁸ JÁKI, *op. cit.*, 133.

⁵⁹ XI. Pius pápa apostoli körlevele a katolikus papságról, Budapest 1936, 32.

⁶⁰ Uo., 36. Mindkettőt idézi JÁKI, *op. cit.*, 134.

⁶¹ *Lumen Gentium* (LG) 42. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 187.

⁶² PO 16. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 594-595.

⁶³ 1Kor 7,32-34 és 2 Kor 11,2

tisztázta, hogy „a papi cölibátus nem a papság természetéből fakadó követelmény, miként ez nyilvánvaló az ősegyház gyakorlatából és a keleti egyházak hagyományából, ahol azokon kívül, akik az összes püspökkel együtt a kegyelem ajándékából a cölibátusra vállalkoztak, vannak érdemekben gazdag, házas papok is”.⁶⁴ Igen jelentős ez a tisztázás, hiszen a korábbi latin érvelésekhez képest új elemet is tartalmaz, s végre tisztázza, hogy a papi cölibátus sem a papság természetéből, sem az ősegyház gyakorlatából nem igazolható kizárólagosan és egyértelműen, amint ezt korábbi és későbbi megnyilatkozások igyekeztek megtenni.

A *papképzésről* szóló *határozat* pedig így rendelkezik a papok felkészítéséről: „Azokat a növendékeket, akik saját szertartásuk szent és szilárd törvényei szerint a papi cölibátus tiszteletreméltó hagyományát követik, lelkiismeretes gondossággal kell erre az állapotra nevelni”. A továbbiakban itt is megismétlődik az 1. Korintusi levélre és Lk 20,36-ra történő utalás, amelynek értelmében a cölebsz papok „a papi szolgálatban mindenkinek mindene tudnak lenni”. Majd ugyanez az *Optatam Totius* dekrétum tisztázza azt is, hogy itt karizmáról, kegyelmi és mégis „kiimádkozható” ajándékról van szó: „Mélyen érezzék át, milyen hálás szívvel kell vállalniuk ezt az állapotot, nemcsak mint az egyházi törvény parancsát, hanem mint Istennek alázattal kiesendő drága ajándékát is”.⁶⁵ Mégis, sem ez a dekrétum, sem a *Presbyterorum Ordinis* nem vonja kétségbe, hogy a női papság (Keleten) teljesen hiteles, Istentől érkező hivatást képvisel, és mivel a keleti egyházakban bőven „vannak érdemekben gazdag, házas papok is” (16), életállapotuk ugyanúgy „szent hivatáson” alapul, mint a nőtlen papoké. A korábbi szokásoktól eltérően a Zsinat nem állapít meg értékrendi különbséget a keleti női és a latin nőtlen papság között, azt sem állítja, hogy csak a papi cölibátus volna Isten akaratából, hanem az Egyházzal szóló dogmatikus konstitúció értelmében „az Úr által meghívott és a maga számára elkülönített” klerikusoknak tekinti azokat, akik „a szolgák feladataira készülnek”.⁶⁶

⁶⁴ PO 16. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 594. A továbbiakban „e Szentséges Zsinat... nagy szeretettel buzdítja azokat, akik mint házas emberek vették föl az egyházi rendet, hogy tartsanak ki szent hivatásukban”.

⁶⁵ *Optatam Totius* (OT) 10. A két zsinati dekrétum által fölvetett probléma háttéréről részletes beszámolót ad PETRA, B., *Preti sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, Bologna 2004, 36-56.

⁶⁶ LG 41. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 185. Vö. PETRA, *op. cit.*, 56.

4. Újabb nehézségek a papság és nőtlenség között lényegi kapcsolatot kimutató tanítóhivatali megnyilatkozások kapcsán

Hosszan elemezhetnénk még a nős papság jogi helyzetét a két Kódex megjelenése óta⁶⁷ és különösen is a CCEO fényében. Ezt azonban már többen is megtették.⁶⁸ Az általános rendelkezéseken túl nem szabad figyelmen kívül hagynunk azokat az újabb és újabb pápai megnyilatkozásokat sem, amelyek évről évre tanúskodnak arról, hogy a legutóbbi pápák a cölibátusnak mindig kiemelkedően nagy jelentőséget tulajdonítottak, és egyik-másik nyilatkozatukban teológiailag annyira lényegi kapcsolatot mutattak ki a papság és nőtlenség között, hogy ezzel nem kis mértékben relativizálták a nős papság értékét.⁶⁹ VI. Pál hangsúlyozza azt, hogy mivel „Keleten a püspökség nőtlen papok számára van fenntartva és a fölszentelt papok már nem köthetnek házasságot”, így ezek a keleti egyházak is „bizonyos pontig megtartották a cölebsz papság eszményét”. Ehhez a gondolathoz hasonló J. Ratzinger bíboros kissé leegyszerűsített fejtegetése is: „az ortodox egyházakban az egyik oldalon megvan a teljes értékű papság, ők a szerzetespapok, s egyedül ők lehetnek püspökök. Mellettük vannak a világi papok, akik ha nősülni akarnak, papszentelés előtt meg kell nősülniük, de alig lelkipásztorkodnak, valószínűleg csak az istentiszteletben szolgálnak.”⁷⁰ A Hittani Kongregáció prefektusának legutóbbi mondatában szerepelő, nem eléggé megalapozott állításai persze nem tévedhetetlen nyilatkozatban, hanem Peter Seewaldnak adott interjújában hangzottak el, s a gondolatmenet célja már eleve úgy fogalmazódott meg, hogy a cölebsz papságról folytatott vitában „nem lehet minden további nélkül az ortodox egyházakra... hivatkozni”.⁷¹ Tehát az az állítás, amely szerint a nős „világi papok alig

⁶⁷ A CIC 277. kánonja mint *A sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli rendelkezés értelmében „az egész latin egyház számára” elrendelt törvény – „miközben pozitív módon mutatja be a celibátust, mint Isten különös ajándékát” – természetesen kizárja a nős papság lehetőségét: „A klerikusok kötelesek a mennyek országa kedvéért örökös és teljes önmegtartóztatásban élni, ezért meg kell tartaniuk a celibátust, mely Isten különös ajándéka...” – Vö. ERDŐ, *op. cit.*, 294.

⁶⁸ Vö. YAACOU, A., „Les prêtres mariés selon le Code des Canons des Églises Orientales”, in *Proche-Orient Chrétien* 44 (1994) 91-108; NEDUNGATT, G., *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Rome 2002, 287-303.

⁶⁹ VI. Pál *Sacerdotalis caelibatus* kezdetű enciklikája, 40. II. János Pál pápa *Pastores dabo vobis* című apostoli buzdítása a 29. pontban szólt hasonlóképpen a témáról.

⁷⁰ Vö. RATZINGER, *op. cit.*, 162.

⁷¹ *Uo.*, 161-162.

lelkipásztorkodnak”, valószínűleg egy prae-conceptio által meghatározott tételként született.⁷²

Mindenesetre II. János Pál pápa *Pastores dabo vobis* című apostoli buzdítása is a VI. Páléhoz hasonló vonalon érvel tovább: „A [...] cölibátusban eredeti jelentését őrzi a tisztaság, azaz az emberi nemiség, melyet úgy élnek meg, mint a közösség szeretetének és a személyek közötti odaadásnak hiteles megnyilvánulását és értékes szolgálatát. A tisztaság e jelentése még a szüzességben is megmarad, mely valósággá teszi, éppen a házasságról való lemondás által, a test »jegyesi jelentését« a Jézus Krisztussal és Egyházával megélt közösségben és a nekik szóló személyes odaadásban.” – Így hangzik a nem egészen pontosnak tűnő hivatalos magyar fordítás.⁷³ A második mondat helyett „A tisztaság e jelentése teljes egészében a szüzességben van meg” tűnik pontosabbnak.

Aztán a »jegyesi jelentésre«⁷⁴ visszatérve a Szentatya hangsúlyozza, hogy itt nemcsak külső egyházfegyelmi rendelkezésről van szó, hanem a Völegény-Krisztushoz való hasonlóság eszményével lényegi, benső kapcsolatot mutat ki a papság és nőtlenség között: „az Egyház akaratának végső indoka a kötelék, amely a cölibátust az ordinációhoz köti, mely arra irányul, hogy a pap Jézus Krisztushoz, az Egyház Fejéhez és Völegényéhez váljék hasonlóvá. Az Egyház ugyanis mint Jézus Krisztus Menyasszonya azt akarja, hogy a pap ugyanazzal a teljes és kizárólagos szeretettel szeresse, mint amellyel Krisztus szereti.”⁷⁵ Éppen

⁷² Az egyházi rend ortodox szemléletéhez ettől igencsak különböző magyarázatot nyújt a nős papságról TREMBELAS, P. N., *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique* III, Párizs-Chevetogne 1968, 319-338, főként 324-325.

⁷³ Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores Dabo Vobis* di sua Santità GIOVANNI PAOLO II all'episcopato, al clero e ai fedeli circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, Città del Vaticano, 1992, 72: „Questo significato sussiste pienamente nella verginità, che realizza, pur nella rinuncia al matrimonio, il «significato sponsale» del corpo...” (29.) Ennek az olasz szövegnek talán jobban megfelelne ez a megfogalmazás: „A cölibátusban eredeti jelentését őrzi a tisztaság, vagyis az az emberi nemiség, melyet úgy élnek meg, mint a közösség szeretetének és a személyek közötti odaadásnak hiteles megnyilvánulását és értékes szolgálatát. A tisztaság e jelentése *teljes egészében* a szüzességben van meg, mely valósággá teszi, éppen a házasságról való lemondás által, a test »jegyesi jelentését« [...] a nekik szóló személyes odaadásban.”

⁷⁴ A pap Egyházzal kötött jegyességének tanítóhivatali alkalmazásáról és H. Doms életművének meghatározó szerepéről lásd PETRA, *Preti sposati*, 136-161, illetve *Pastores dabo vobis* „jegyesi” szimbolizmusához vö. *uo.*, 163-169.

⁷⁵ 29. §. A papság és nőtlenség között itt bemutatott benső kapcsolat P. Gefaell (Clerical

ezért érdekes, hogy miközben II. János Pál pápa teológiailag szükségesnek tartja a papsághoz a nőtlenséget, „érintetlenül” hagyja „más (vagy bizonyos) keleti egyházak hagyományát”, illetve a már VI. Pál *Sacerdotalis caelibatus* enciklikájában kiváltságot nyert konvertita nős papságot.⁷⁶ Miután az apostoli buzdítás lényegi kapcsolatba hozta a cölibátust a pappá szenteléssel, egyszerre „felmentést” ad ez alól a katolikus Egyházzal való egység „nagyobb érdeke” alapján azoknak, akik már nős papként kerültek közösségbe a Római Egyházzal.⁷⁷ Kérdés, hogy olyan kegyről van-e szó, amelyet a Szentszék a saját katolikus teológiai okfejtése *ellenére is* megad (bizonyos megszorító korlátok között) a hozzá járuló keletieknek, vagy alapvető jogról, amelyet akkor viszont teológiailag is össze lehetne hangolni az imént kifejtett meggyőződéssel. Ez utóbbi ugyanis elkerülhetetlenül dilemmához vezet. Mert ha a tanítóhivatal a pappá szentelést nemcsak a Jó Pásztorhoz való hasonlóság, hanem a »jegyesi jelentésre« hivatkozva a Völegény-Krisztushoz való hasonlóság eszményéhez ennyire feltétlenül köti, mi a helyzet azokkal a nős papokkal, akik már a Krisztus – Egyház jegyesi kapcsolatot nem e „kizárólagos szeretettel”, tehát szüzi önmegtartóztatásban, hanem a házasság szentségében élnek meg és képviselik?⁷⁸ Őket – illetve pappá szentelésüket – már nem tekintené a katolikus Egyház teológiailag ugyanolyan hitelesnek, mint a cölibátusban élőket?⁷⁹ Mert ha a kötelék, amely a cölibátust az ordinációhoz köti, náluk elképzelhetetlen, akkor pusztán csak a keleti kódex keretében kellene „tisztelőtben tartani a házasság kötelékében levő klerikusok állapotát”, de a római katolikus teológia keretében már figyelembe sem kell venni azt?

Ugyanebben a horizontban értelmezhetjük a *Katolikus Egyház*

Celibacy, 89) elemzése szerint egyenesen „az egyházi rend szentségének természetéből” fakad, ezért ő így foglalja össze a fejezet mondanivalóját: „Il presbitero è Cristo ed egli dà se stesso in una donazione sponsale alla Chiesa, alle anime, in modo esclusivo.” E fejezethez lásd PETRA, *Preti sposati*, 130-143. megjegyzéseit.

⁷⁶ „Anélkül, hogy elítélnénk más (alcuni) Keleti Egyházak hagyományát és a megtért nős papok különleges eseteit, akiknek VI. Pál pápa *Sacerdotalis Caelibatus* enciklikája kivételt biztosít...” (29. §.).

⁷⁷ Vö. PETRA, *Preti sposati*, 131-143. elemzését és kérdésfelvetéseit.

⁷⁸ Hiszen a *Lumen Gentium* 11. által is hangoztatott hittétel az, hogy Krisztus jegyesi szeretetét éppen a házastársak képviselik a házasság szentségében úgy, hogy többek között még a házassáletben is „Krisztus és az Egyház egysége és termékeny szeretete misztériumában részesednek (*participant*)”.

⁷⁹ Vö. PETRA, *Preti sposati*, 170-172.: „L’inevitabile dilemma di PDV”.

*Katekizmus*a (= *KEK*) két idevonatkozó paragrafusát. Az 1579. pontban a latin egyházi rendet tárgyaló *Katekizmus* leszögezi: „Mivel a papok arra kaptak meghívást, hogy megosztottság nélkül az Úrnak és az ő dolgainak szenteljék magukat, Istennek és az embereknek teljes egészében odaadják magukat. A nőtlenség (coelibatus – *sic!*) jele annak az új életnek, aminek szolgálatára az Egyház szolgálja föl lett szentelve, és ezt vidám szívvel fogadva a pap sugárzó módon Isten uralmát hirdeti”.⁸⁰ Ez az optimista zárómondat a II. Vatikáni Zsinat *Presbyterorum Ordinis* határozatának 16. §-át idézi. Egyúttal azonban az első mondat újra csak arra utal, hogy a cölibátus biztosítja a teljes odaadottságot, s így a *KEK* is benső, lényegi kapcsolatot mutat ki a papság és nőtlenség között, mintha ez a dolog természeténél fogva a pappá szenteléssel kapcsolódna egybe. Szerencsére kiegészíti ezt az 1580. pont: „A keleti egyházakban évszázadok óta más egyházfegyelmem van érvényben: a püspököket kizárólagosan a cölibátusban élő papok közül választják, azonban nők embereket is föl lehet szentelni diakónussá vagy áldozópappá. Ez a gyakorlat hosszú idő óta törvényesnek számít, ezek a papok gyümölcsöző szolgálatot teljesítenek közösségeik kebelén.” Eddig tehát a *KEK* földéli azt a szemléletet, amelyet a II. Vatikáni Zsinatnak a papi szolgálatról hozott határozatában láthattunk. S kiegészíti az iménti megállapítást azzal az állítással, amely a *CCEO* 373. kánonjához hasonlóan újra csak a szüzesség vagy cölibátus fontosságát vallja: „Egyébként a papok cölibátusa a keleti egyházakban nagy tiszteletnek örvend, és számos pap választja teljesen szabadon Isten országáért”.⁸¹ Végül a *KEK* itt idézett 1580. §-ának utolsó mondata utalást tesz az ordo házassági akadály-jellegére, hiszen a *CIC* 1087. és a *CCEO* 804. kánonja egyaránt érvénytelennek nyilvánítja a szent rendek fölvétele után megkísérelt házasságkötést. A mind a nyugati, mind pedig a keleti egyházakra vonatkoztatott állítás azonban teljes egészében csak a Katolikus Egyház tanítását fejezi ki, hiszen bár az általános ortodox egyházi gyakorlatban is hasonló alapelv működik,⁸² de ott az egyházi oikonomia elvét a katolikus gyakorlattól eltérően is

⁸⁰ *A Katolikus Egyház Katekizmus*a, Budapest [é. n.], 325.

⁸¹ *Uo.*, 325. Csak eme utolsó mondat kapcsán nyitott kérdés az, hogy valóban „számos pap választja”-e azt, és hogy még véletlenül sincs-e igaza a svájci püspöki karnak abban, hogy „azok az egyházak, amelyek a cölibátust szabadon választhatóvá tették, azt egyszersmind megszüntették” (vö. Zenit – német híranyaga, 2004. 03. 25. 10).

⁸² Vö. ERDŐ, *op. cit.*, 291.

alkalmazzák ezekre az esetekre.⁸³

Említésre méltó még a papi nőtlenség ügyében a Klérus-Kongregáció által épp tíz éve kiadott *Tota Ecclesia* instrukció 57-59. pontja. Ezekben az – egyébként kifejezetten latin rítusúaknak íródott – instrukció teológiaiilag erősíti meg a már a *KEK*-ben is fölsímt lényegi kapcsolatot a papság és nőtlenség között. A II. János Pál pápa által 1994. január 31-én jóváhagyott rendelkezés elismeri a cölibátus karizma-jellegét, majd pedig a *Presbyterorum Ordinis* 16-ra és VI. Pál *Sacerdotalis caelibatus* enciklikájának 14. pontjára hivatkozva újra csak hangsúlyozza a cölibátus szoros kapcsolatát „a szent fölszenteléssel, mely a papot az Egyház fejéhez és Völegényéhez, Jézus Krisztushoz teszi hasonlóvá”.⁸⁴ Tisztázza, hogy itt nemcsak külsődleges (*extrinsecus*) kötelékről van szó, amelyet csak egyházi törvénykezés kívánna meg, hanem szabadon fölvetett „teológiai jellegű” kötelékről, amely annak a sajátos eljegyzettségnek a jele, amely a szentelésben valósul meg. Az 59. pont szerint „a cölibátus [...] önátadás Krisztusban és Krisztussal az ő Egyházának”, s a „mindent” elhagyó apostolok példájára hivatkozva az instrukció állást foglal az egyháztörténeti vitában is: „Ezért az Egyház az apostoli kortól kezdve meg akarta tartani papjai örök megtartóztatásának ajándékát, s úgy igyekezett, hogy a szentelésre a nőtlenek közül válassza ki a jelölteket”.⁸⁵ Itt is egyértelmű tehát a nőtlen állapot hozzákapcsolása a szenteléshez, mely „a papot az Egyház Völegényéhez, Krisztushoz teszi hasonlóvá”.⁸⁶ Csak az érdekes, hogy e mélyreható teológiai érvelés után mily könnyen túlteszi magát az instrukció a keleti egyházfegyelem által fölvetett problémán, amelyet egyszerűen nem tart a latin egyházfegyelemmel „ellenkezőnek”, minthogy hivatkozhat a keleti püspökök

⁸³ Vö. PETRA, B., *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1992, 105-131.

⁸⁴ 58. §. Az említett karizma a fejezet közepén már „jogi kötelékkel szankcionált ajándék” lesz, amely súlyos „erkölcsi kötelezettséggel” jár.

⁸⁵ „Per tale motivo la Chiesa, fin dai tempi apostolici, ha voluto conservare il dono della continenza perpetua dei chierici e si è orientata a scegliere i candidati all’ordine sacro tra i celibi”. A megjegyzésben felsorolt 2Tesz 2,15; 1Kor 7,5; 9,5; 1Tim 3,2.12; 5,9; Tit 1,6.8 hivatkozások és ehhez kapcsolt szövegek arról tanúskodnak, hogy a Kongregáció a COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal* által kidolgozott elméletet tette magáévá, jóllehet az említett újszövetségi helyek nem egyértelműen csak úgy érthetők, ahogyan Cochini és R. Cholij értelmezik azokat.

⁸⁶ Csak az a kérdés marad teológiaiilag megválaszolatlan, hogy akkor a jelöltek miért a diakónus-szentelés előtt tették és teszik mindmáig a nőtlenségi ígéretet? S hogy akkor a nem nők diakónusoknak miért kell nőtlenségnek maradniuk? Vö. PETRA, *Preti sposati*, 181.

cölibátusra és arra, hogy a fölszentelt papok már a keleti egyházakban sem köthetnek házasságot. Nem véletlen, hogy egy minap megjelent jószándékú elemzés kissé povokativ szóval „a katolicitás elfeledésének” jeleit mutatja ki e latin rítusúaknak íródott instrukció említett fejezeteiben.⁸⁷

Hasonló II. János Pál pápa *Pastores dabo vobis* című apostoli buzdításának érveléséhez az a két kis szakasz, amelyben a Klérus-Kongregáció 2002. augusztus 4-én kiadott instrukciója mutatja be a lelkipásztorkodáshoz szükséges cölibátust: „A pap Krisztushoz ontológiaiilag hasonló léte az alap a közösség szolgálatára rendelt léthez. A teljes Krisztushoz tartozásból – amit a szent cölibátus megfelelően hangsúlyoz és nyilvánvalóvá tesz – fakad, hogy a pap mindenki szolgálatára áll. A cölibátus csodálatos ajándéka ugyanis a megfeszített és föltámadott Krisztus és a megváltott, megújított emberiség közötti jegyesi odaadáshoz való hasonlóságból kapja fényét és motivációját.”⁸⁸ A „cölibátus csodálatos ajándéka” kifejezés a *Tota Ecclesia* 59. pontját eleveníti föl abban az értelemben, ahogyan az *Optatam Totius* zsinati dekrétum tisztázta azt, hogy itt karizmáról van szó. De ennél lényegesebbnek tűnik itt is a jegyes-Krisztushoz való hasonlóság eszményével történő érvelés. S a papság és nőtlenség közötti ontológiai kapcsolat bizonyításának igénye itt is eléggé nyilvánvaló az instrukció 9. pontjából: „Az Egyház életének, hogy fejlődni tudjon, szüksége van [...] a papokra, akik teljesen hasonlóak Krisztushoz, megfelelnek annak a meghívásnak, hogy teljesen azonosuljanak Krisztussal, öbenne és övele gyakorolják a főpásztor Krisztusban látható erőnyeket, s akik a megfeszített és föltámadott Krisztus és a megváltott, megújított emberiség közötti jegyesi odaadáshoz való hasonlóságból kapják a fényt és motivációt. Szüksége van olyan a papokra, akik az egység és a testvéri odaadás forrásai akarnak lenni mindenki – különösen a leginkább rászoruló – számára, olyan emberekre, akik papi identitásuk példaképét a Jó Pásztorban keresik, s e példaképet belsőleg is, külsőleg is követik”. Ezek a záró szavak vonatkoztatják igazából Krisztus „megváltott, megújított” jegyesére, az Egyházra azt a jegyesmodellt, amellyel II. János Pál pápa és közvetlen munkatársai igyekeznek több mint egy évtizede teológiaiilag is igazolni a lelkipásztorkodás-

⁸⁷ Uo., 178. A szerző a II. János Pál pápa által V. Ivanovtól átvett és 1981 óta rendszeresen megismételt „két tüdő” metaforát használja bevezető fejezetében (15-34) „a katolicitás” modelljeként, s ehhez képest érzi visszalépésnek a „polimorf tanítóhivatalt” problémásnak talált állításait.

⁸⁸ *A pap mint a plébániai közösség pásztora és vezetője*, 5. §.

hoz szükséges cölibátust.⁸⁹

5. Hol lehet egyensúlyban a két papi életforma?

Végül vizsgáljuk meg, hogyan értelmezhető ma a nős papságra vonatkozó általános rendelkezést területi alapon beszűkítő 758. kánon 3. §-a!

A II. Vatikáni Zsinat *Határozata a keleti egyházakról* területi beszűkítés nélkül kötelez mindenkit „bárhol a világon” a rítus (vagyis a keleti egyházfegyelem) megbecsülésére (OE 4), amely „a Kelet Egyházainak... joguk és kötelességük” (OE 5). Mégis köztudott, hogy 1890 óta a nős papságra vonatkozó általános rendelkezéseket és ősi egyházfegyelmet újabb és újabb területi alapon beszűkítő rendelkezések korlátozták.⁹⁰ Ezek közül a leghíresebbek a Keleti Egyházak Kongregációja által 1929-1930-ban hozott rendelkezések voltak, amelyek fokozatosan megtiltották a nős papság működését egész Amerika és Ausztrália területén.⁹¹ Ennek következményeként a keleti (ruthén) katolikus egyház tagjai tömegesen tértek át ortodoxnak, úgyhogy ma az Egyesült Államok orosz ortodox egyházának csaknem 90 %-a hajdani katolikus vagy katolikusok leszármazottja.⁹²

Mindenesetre az 1929-1930-ban hozott három rendelkezés szerepel a CCEO 758. kánon 3. § forrásai között, így a szentelési feltételek területi alapon történő meghatározásához járulhatnak hozzá. A CCEO 758. kánon 3. §-a eredeti latin szövegében így hangzik: „Circa coniugatos ad ordines sacros admittendos servetur ius particulare propriae Ecclesiae sui iuris vel normae speciales a Sede Apostolica statutae”. Bizonyos értelmezések szerint a CCEO meghirdetése (főként

⁸⁹ Vö. PETRA, *Preti sposati*, 184. elemzését.

⁹⁰ Vö. NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code*, 302.

⁹¹ A *Cum data fuerit* kezdetű dekrétum (1929. márc. 1), in AAS 21 (1929) 152-159; *Qua sollerti alacritate* dekrétum (1930. máj. 24), in AAS 22 (1930) 99-105. és a *Graeci Rutheni Ritus* dekrétum (1929. márc. 1), in AAS 22 (1930) 346-354. A betiltás oka a latin hívek „súlyos megbotrántoztatása” volt. Vö. NEDUNGATT, „Celibate and Married Clergy”, 160. A dekrétumok tragikus következménye a katolikus egyház tömeges elhagyása lett, így mára az Egyesült Államokban már kb. 1.300 000 hajdani görög katolikus lett az ortodox egyház tagja és csak 400 000 tartozik a Rómával egyesült ukrán egyházhoz.

⁹² Vö. ROSCANU, R., „Gondolatok a görög katolikus szórványról és mai szerepéről”, in Orosz, L. (szerk.), *Orientalium Dignitas. A XIII. Leó pápa által kiadott „Keletiek méltósága” kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpozion anyaga. 1994. november 2-4*, Nyíregyháza 1995, 199.

az azt bemutató pápai beszéd 9. §-a) elvileg már megszüntette a korábbi három rendelkezést.⁹³

Kétségtelen azonban, hogy azóta is történtek olyan lépések, amelyek a „közjó” latin értelmezésére hivatkozva fenntartják az 1929-1930-ban hozott rendelkezések érvényét.⁹⁴ Ide tartozik a Keleti Kongregáció válasza a Pittsburgh-i *sui iuris* Egyháznak, amelyben a Kongregáció megerősítette a korábbi tilalmat.⁹⁵ De ezt erősítik meg VI. Pál és II. János Pál pápáknak az illetékes pátriárkához, illetve nagyérsekhez intézett levelei is,⁹⁶ valamint a Keleti Kongregáció 1992-ben tartott rendkívüli ülése, amelyen ez volt a téma, de nem történt változtatás a korábbi három rendelkezés érvényén.

Végül tehát hazai részről kellene számot adnunk arról, hogy a Görög Katolikus Hittudományi Főiskolánkon több mint fél évszázad alatt végzett papnövendékeknek miért „csak” elenyészően kis százaléka⁹⁷ döntött „a papsághoz annyira illő nőtlenség” mellett. Hiszen a többi görög katolikus egyházban egyáltalán nem ilyen az arány. A közel-keleti görög katolikusoknál olykor fele-fele arány mutatható ki,⁹⁸ a szomszéd országokban pedig a nős papság túlnyomóan nagy száma ellenére is minden *sui iuris* Egyháznak szép számmal vannak nőtlen papi hivatásai is. Talán a jubiláló prelátus úr nyugdíjba vonulása óta az élő példa, illet-

⁹³ Vö. CHOLIJ, R., „An Eastern Catholic Married Clergy in North America: Recent Changes in Legal Status and Ecclesiological Perspective”, in *Studia canonica* 31 (1997) 311-339. cikkében felvázolt elméleteket.

⁹⁴ Vö. MOTIUK, D., „The Code of Canons of the Eastern Churches: some Ten Years Later”, in *Studia canonica* 36 (2002) 216: „Marco Brogi, then Undersecretary of the Eastern Congregation [...] added that, while the particular law of the Ukrainian Church allows married men to the priesthood, the special norms of the Holy See limit the practice to Ukraine. In 1995 [...] Brogi reiterated the opinion that the prohibition banning ordination of married men in North America remains in effect [...]”.

⁹⁵ Uo., 216-217. Vö. RACHFORD, N., „Norms of Particular Law for the Byzantine Metropolitan Church *sui iuris* of Pittsburgh, USA”, in *CLSA Proceedings* 62 (2000) 233-243.

⁹⁶ NEDUNGATT, „Celibate and Married Clergy”, 162. hivatkozik VI. Pál Szilipij bíborosnak és V. Maximosz Hakim pátriárkának, és II. János Pál pápának V. Maximosz Hakim pátriárkához intézett ilyen tartalmú leveleire.

⁹⁷ Több mint 220 papból 9 pap szentelődött föl cölebszként, akiknek többsége nem egyházmegyes pap, hanem szerzetes. Vö. Janka Gy. (szerk.), *Örökség és Küldetés 1950-2000. A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Athanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia anyaga. 2000. október 2-3.*, Nyíregyháza 2001, 240-241.

⁹⁸ Vö. SICKING, T., „Quelques données statistiques”, in *Proche-Orient Chrétien* 44 (1994) 69.

ve a nőtlen papi példakép is hiányzik, hiszen azóta egyáltalán nincs egyházmegyes cölebsz pap a magyar görög katolikus teológiai tanári karban.

Persze az sem zárható ki, hogy a bizalom vagy a szükséges nagylelkűség hiányzik, vagy talán egyszerűen az Úr nem ad itt annyi nőtlen papi hivatást, mint másfelé. Talán ez volna a legegyszerűbb válasz. Az sem kizárt, hogy sok keleti (ortodox) egyháznak az a sajátossága jelenik meg mostanában nálunk is, hogy jóformán csak nős klérus és a cölibátust Isten országáért közösségben vállaló szerzetesség marad időtálló. Mindenesetre ha valamiféle „szociális kényszer”⁹⁹ folytán *ad absurdum* az Istennek szentelt szüzesség és nőtlenség teljesen kiveszne részegyházunkból, az nemcsak az egyházkormányzatban okozna nehezen pótolható hiányokat, hanem tragikusabb következményekkel is járhatna, hiszen a történelem tanúsága szerint olyan egyház, amelyben egészen elfogyott volna a nőtlen papi hivatás, nemigen maradhatott fenn.

⁹⁹ Vö. CHOLIJ, *Clerical Celibacy in East*, 132-140.

GÁNICZ ENDRE

AZ ÓSZÖVETSÉG BOLDOG EMBERE A ZSOLT 1 TÜKRÉBEN

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Az 1. zsoltár; 1/ A zsoltár helye a Zsoltárok könyvében és az első századok értelmezésében; 2/ A zsoltár értelmezési lehetőségei; 3/ A zsoltár irodalmi szerkezete; 4/ A zsoltár szimbólumai; 3. A zsoltár értelmezése; 1/ Az igaz és útja; 2/ Az istentelen és útja; 4. Összefoglalás.

1. Bevezetés

A Szentírásban sokat olvashatunk az emberek szomorúságairól, bajairól, betegségeiről, problémáiról, ugyanakkor mind az Ó-, mind az Újszövetségben világosan előtérbe kerül, hogy nem ez az ember „normális”, a teremtés rendje szerinti, eredeti állapota. Az az ember, aki csak önmagának él, kizárólag önmagára számít és nem bízik az Istenben, nem jut el arra a boldogságra, amelyre ember-léténél fogva irányul és hivatott. Az ókori görögök úgy gondolták, hogy az a boldog, akinek nincsen semmi gondja, és nem szenved. Ennek következtében leginkább az isteneket tekintették boldogoknak.¹ A Szentírás boldogság-tartalmába enged bepillantást és további elmélyülést – mivel csak a Biblia önkényesen kiválasztott szövegéről van szó, a teljesség igénye nélkül – a Zsoltárok könyve első részének vizsgálata.

2. Az 1. zsoltár

1/ A zsoltár helye a Zsoltárok könyvében és az első századok értelmezésében

Az Ószövetségben található Zsoltárok könyve egy gyűjtemény, melynek végső formája egy záró redakció során jött létre legkésőbb a Kr. e. III. században. A doxológiákkal lezárt öt részt² keretbe foglalja az

¹ Vö. HAAG, H., *Bibliai lexikon*, Budapest 1989, 175-176.

² Az öt doxológia a Zsoltárok könyvében: 41,14; 72,19; 89,53; 106,48; 150,1-5.

1. és a 150. zsoltár.³ A Zsolt 1-ről *Guardini* azt írja, hogy olyan, mint egy bejárat, amely a többi zsoltár világára nyílik. Tudatosan megszerkesztett zsoltárról van szó, hiszen betűivel is igyekszik szimbolizálni tartalmát: a héber abc első betűjével, az „alef”-fel kezdődik, míg utolsó betűje a „tau”, ugyanazon abc utolsó mássalhangzója. Így végső soron a teljességet, az életet is szimbolizálja. A Tórát elfogadó, aszerint élő ember gyümölcsöző fához hasonló. A Teremtés könyvének első lapjain szereplő „élet fája” (Ter 2,9) szintén keretet alkot a Biblia utolsó lapjain szereplő „élet fájával” (Jel 2,7), melyre itt, a biblikus imádság kezdetén is utalás történik.⁴

Ezt a zsoltárt elsősorban nem költői vagy ideológiai értéke miatt fogadták lelkesedéssel, hanem a gyűjteményben elfoglalt helye miatt, amelyet bevezetésnek tekinthetünk. A zsidóság a rákövetkező zsoltárral együtt egységnek tekinti, amit az egyházatyák egy része is követ (így pl. Szent Jusztinusz). Tanúja még ennek a D-kódex is, amely az ApCsel 13,33-ban Szent Pál Zsolt 1 idézetét említve a Zsolt 2,7 szövegét hozza.⁵

Az első és a második zsoltár egybeolvasztása az első keresztény századokban érthető, hiszen a helyes élet antropológikus-etikus perspektívája került kapcsolatba a remény teológiai-messiási perspektívájával. Mindkét zsoltár „árva”, azaz a legtöbb zsoltártól eltérően nem rendelkeznek felirattal.⁶ Azon 50 zsoltár közé tartoznak, amelyeknek nem jelölték meg a szerzőjét.⁷ Ezt az első két zsoltárt a két boldogság közös belső kerete is összeköti („Boldog az az ember, aki nem követi a gonoszok tanácsát...” (Zsolt 1,1) és „Boldogok mindazok, akik benne bíznak!” (Zsolt 2,12)⁸).⁹

2/ A zsoltár értelmezési lehetőségei

Több kutató – köztük *Brownlee* – egységben látja a két első zsoltárt és szerintük a király koronázási szertartásában az áldás-boldog-

³ Vö. RÓZSA, H., *Ószövetségi bevezető*, Budapest 1999, 198-199.

⁴ Vö. RAVASI, G., *Il libro dei Salmi Commento e attualizzazione Volume I*, Bologna 1988, 70.

⁵ Vö. *Jubileumi Kommentár A Szentírás magyarázata II. kötet Az Ószövetség könyveinek magyarázata Zsoltárok könyve – Malakiás könyve*, Budapest 1995, 543.

⁶ A felirat tartalmazhatja egy személy vagy zenészcsoporthoz megnevezését, a zsoltárok műfaját, vagy a történelmi körülményeket.

⁷ Vö. MINISSALE, A. (szerk.), *Piccolo dizionario biblico*, Milano 1988, 285.

⁸ Vö. *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Budapest 1997, 552.

⁹ Vö. RAVASI, *op. cit.*, 71.

ság stílusához tartozó „igazság tábláját” jelentené, amely a jövő kormányzásának alapját képezi. Mezopotámiában kapcsolatba hozták a királyt a folyó mellé ültetett fával, a Targum pedig az Éden fájával azonosítja a Zsolt 1-ben szereplő fát. A fa szimbólumának szabad fejlődése azonban nem teszi lehetővé, hogy „királyi”, monarchikus olvasatot lássunk minden egyes olyan szövegben, ahol valamilyen növény szerepel.

Mások a bölcsességi zsoltárok közé sorolják a bevezető zsoltárt, és úgy vélik, hogy az az emberhez szóló isteni kinyilatkoztatásnak a dicsérete. A zsoltár elején szereplő „boldogság” azonban nem azonos az „áldással”, így nem tartozik a bölcsességi irodalom sajátosságai közé. Inkább a kultusz sajátos nyelvezetéhez áll közelebb, a makarizmusokhoz, amely kétség kívül sokkal régebbi a bölcsességi „boldogságnál”. Nagyon sok boldogságot találhatunk a liturgikus zsoltárokbán.¹⁰ Nem szabad azonban ezt az értelmezést sem abszolutizálni, mint ahogy Weiser tette, aki azt állította, hogy ez a zsoltár nem más, mint „az Isten és Izrael közötti szövetség megújításának ünnepi himnusza a sátoros ünnepen”.¹¹ Quesson is osztja Weiser véleményét, ám a szövetség ünnepét nem lehet igazolni, ami az egész hipotézist alapjaiban rendíti meg. Nem lehet nagyon pontosan meghatározni ennek a zsoltárnak a műfaját, hiszen nincs pontos *Sitz im Leben*-je sem. Arra szánták, hogy bevezettként szolgáljon az egész Zsoltárok könyvének. Megtalálható benne a bölcsességi jelleg is, de mégsem határolható el a többiektől élesen. Egyszerű és világos ellentétpárjainak köszönhetően programszerű szintézist alkot, és azt tanítja, hogy „az ember boldogsága és romlása ott dől el, amibe az ember azért kapaszkodik, hogy az életet szívja magába, mint azt a fa teszi a gyökereivel”.¹²

3/ A zsoltár irodalmi szerkezete

A jó és a rossz, az áldás és az átok alapvető ellentéte a zsoltár szerkezetében is megfigyelhető. A fő hangsúly természetes a pozitív értéket képviselőre esik, de az antitézis másik szereplőjének bemutatása sem marad el. A zsoltár két részre osztható, a választóvonal a 3. és 4. vers között található. Ezt a felosztást alátámasztja a „két út” klasszikus szimbolikája is. Az 1-3 versek az igazat és „útját” mutatják be három

¹⁰ Ezek a következők: Zsolt 2,12; 32,1-2; 33,12; 34,9; 40,5; 41,2; 65,5; 84,5,6,13; 89,16; 94,12; 106,3; 112,1; 127,5; 128,1,2; 137,8,9; 144,15; 146,5.

¹¹ Vö. RAVASI, *op. cit.*, 72-74.

¹² *Ibid.*

lépésben: egy tagadás (1. v), egy állítás (2. v) és egy szimbólum (3. v) formájában. A 4-6 versek pedig az istentelent és „útját” ismertetik szintén három lépésben: egy szimbólum (4. v), egy tagadás (5. v) és a végső antitézis (6. v) segítségével.

4/ A zsoltár szimbólumai

Az 1. és a 6. versekben megtalálható „két út” szimbóluma alapvetően rányomja bélyegét az egész zsoltárra és az összes többi szimbólumot is meghatározza. A Szentírás lapjain és az extrabiblikus iratokban¹³ is sok helyen megtalálható ez a szimbólum. A %r<D, vagyis az út egyben életet, magatartást, életerőt, hatalmat is jelent. A szabad akaratral rendelkező ember előtt megnyíló választási lehetőség az Istentől kapott szabadság ajándéka, melyért az ember mindig felelősséggel is tartozik. A bölcsességi teológia ezt az ellentétpárt leginkább a világosság-sötétség ellentétével fejezi ki. A deuteronomisztikus teológia talán még közelebb áll a zsoltárunkhoz az élet és a halál alapvető választásában, ahol a törvény foglalja el a központi helyet.

A másik kiemelkedő szimbólum a „fa” növényi szimbóluma, amelynek előzményét Jeremiás prófétánál találjuk (Jer 17,7-8).¹⁴ Iskolásabb jellegénél fogva a Zsolt 1-et sokan egészen a Kr. e. III. századra datálják. A fa szimbólumához szorosan kötődik a víz kozmikus szimbóluma. Az élő víz az Istent szimbolizálja, melyhez szorosan kapcsolódik az Ezekiel próféta könyvében szereplő, templomból fakadó víz (Ez 47,12). *Chouraqui* az igaz emberen kívül a Tóra szimbólumának is tartja a fát, s ez a törvény teszi lehetővé az igaz ember számára a helyes életvitelt.

A növényi szimbólumhoz közel áll a „pelyva” negatív, mezőgazdasági szimbóluma. Ez a fa szilárdságával szemben az istentelenek állhatatlanságának képi kifejezésére szolgál. Ez az a gabonaburok, amelyet a rostálás során könnyű tömege miatt messzire elfúj a szél.¹⁵ Míg

¹³ Ide tartozik a qumrani közösség Szabályzatának egy egész paragrafusa, a Didakhé, Barnabás levele illetve a Korán is.

¹⁴ „Áldott az a férfi, aki az Úrban bíz, és az Úr lesz bizodalma! Olyan lesz, mint a víz mellé ültetett fa, mely a folyóhoz eresztí gyökereit: nem fél, ha jön a hőség, lombja zöldellni fog; száraz esztendőben sem aggódik, és nem szűnik meg gyümölcsöt teremni.”

¹⁵ Vö. WALVOORD, J. F. – ZUCK, R. B., *A Biblia ismerete. Kommentársorozat III. Ezsdrás – Énekek éneke*, Budapest 1999, 208.

Jób (Jób 21,18) panaszában épp az ellenkezőjét állítja a zsoltárban elhangzottaknak, a Szentírás többi helye párhuzamban áll a mi szövegünkkel: Zsolt 18,43; 35,5; 83,14; Ám 9,9; Oz 13,3; Iz 17,13; 29,5.¹⁶

A jogi szimbolizmus is jelentős szerepet játszik a szövegben, hiszen a ~Wq (felállni, lábra állni) ige gyakran szerepel a zsoltároknak. Az 5. versben található ige azt fejezi ki, hogy valaki beszélni kezd a saját védelmében. A jogi körbe való tartozást megerősíti az, hogy a zsoltáros azt írja az istentelenekről, hogy a gyülekezet nem menti fel őket.

A kozmikus szimbólumok sora (levegő, föld, víz, búza, szél) tovább színesíti ennek a zsoltárnak a szimbólum-palettáját. A föld az a szilárd, biztos hely, ahol az ember él, mely az életet, termékenységet biztosító vízzel együtt alkotja az igazság földi keretét. Ezzel szemben az istentelent a szárazság, terméketlenség, instabilitás jellemzi, ezért hasonlítja a zsoltáros a pelyvához. A zsoltár időszimbóluma kettős: létezik egy lineáris idő, ami nem más, mint a gyümölcs megéréséig tartó idő; és létezik egy másik ciklikus időrend, amely folyamatos és önmagába tér vissza, ez a törvény éjjel-nappal történő meditálása. A kettő egyesül az évszakok és a termény betakarításának idejében. Így egy folytonos ismétlődésről van szó, amelynek azonban megvan a maga konkrét célja. Ezzel párhuzamosan azt is mondhatjuk, hogy az igaz ember a Tóra elmélkedésének ciklusában lineárisan a megérés, érettség felé halad. Az istentelen ezzel szemben egy üresnek mondható ciklusban él, melynek drámai vége a szétszórás. A minőségi szimbólum abban segíti az olvasót és imádkozót, hogy az igazat magányosnak, nélkülözöttnek lássa, míg az istentelent tömegnek, amely a szétszórás után azonban sokkal rosszabb helyzetbe kerül, mint az igaz. A dinamikus szimbólum a mozgások és helyzetek segítségével mutatja be a három fázist: az 1. versben található „követ”, „áll”, „ül” igék megfelelnek a járás, a haladás és a megérkezés fázisának. Ezzel szemben a 4. verstől kezdődően a szél kiszámíthatatlanságához hasonlóan az istentelenek „elveszettek”, „meg nem állnak ítéletkor”, valamint „elvész az istentelenek ösvénye”. Ez a rövid zsoltár az élet alapvető döntését mutatja be, úgy, hogy felvonultatja az emberi létezés helyszínét tér és időbeli síkon, valamint az élet megnyilvánulásait. Mindez a vándorlás és választás alapjául szolgál, emberek vagyunk...¹⁷

¹⁶ Vö. RAVASI, *op. cit.*, 75-77.

¹⁷ *Ibid.*, 78-79.

3. A zsoltár értelmezése

1/ Az igaz és útja

A hegyi beszédhez hasonlóan az igaz magatartását itt is a boldogság jellemzi, amelynek hangneme inkább bölcsességi, mint prófétaikus. A 112. zsoltárral nagy hasonlóságot mutató szövegünkben is a prófétai irodalom buzdítása és a papi irodalom áldása helyett a zsoltáros az igaz, Istenre hagyatkozó ember boldogságát ecseteli hatásosan. Ez a boldogság nem erkölcsi szabályok szigorú és következetes betartásából származik, hanem abból a kölcsönös szeretetből, ami a szövetségben álló Isten és hívő között fennáll. Ezért örömteli az, amit a zsoltáros közvetít, hiszen minden hiteles vallásosságot ez mozgat. Még *Pascal* is azt mondta, hogy senki sem olyan boldog, mint egy igaz keresztény. A héber *vyaih'-yrev.a*; kifejezésben az első szó nagyon szuggesztív, formailag egy többes számú *status constructus*nak tűnik, többen *genitivus interjection*nak tartják.¹⁸ Szó szerinti fordítása: „az ember boldogsága”. A kultikus áldás-átok fogalom párral ellentétben a boldogságnak nincs szüksége egy liturgikus cselekményre, mivel egy állapotot, egy fennálló helyzetet jelöl, amely az Istenhez vezet.

Az első vers az igaz útját először negatívan mutatja be három olyan magatartást elutasítva, amely egyértelműen az istentelenek sajátja. Ezzel a zsoltáros a többiektől elkülönültnek mutatja be az igazat (bár ez nem farizeusi értelemben történik), aki az árral szemben halad, kitart saját hite, véleménye mellett. Így akadályozza meg, hogy a hűtlen és igazságtalan világban mindenkin eluralkodjon a gonoszság.

A gonoszság körébe tartozó három kifejezés közül az első a ~y[iv'r>, amely a Példabeszédek könyvében az igaz ellentétpárja. Jelentése az a gonosz, aki az Istennel és az emberekkel szemben áll, ennél fogva istentelen, amelyet a LXX és a Vulgata fordításában szereplő szavak is tanúsítanak. A zsoltárokból teodiceai problémát jelent ennek a gonosznak a gazdagsága az igazak szegénységével szemben, mivel a hagyományos zsidó felfogás szerint az Istennel való kapcsolat helyessége már itt a földi életben is tükröződik: akinek jól megy sora, annak az Istennel való kapcsolata rendben van, akinek pedig nem, az nem az Isten

¹⁸ Vö. GESENIUS', W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962, 75.

parancsai szerint él, hiszen a Törvény megtartása biztosítja a zsidó ember számára az Isten előtti igaz voltot.

A második, még mindig elég általános kifejezés a ~yaiJ'x;, azok a bűnösök, akik „cél tévesztettek”, akikre életük ragyogó külső megjelenése ellenére pusztulás vár. A LXX ezt az újszövetségben is megtalálható a`martwlo,j kifejezéssel fordítja.

A harmadik kifejezés a legritkábban fordul elő a három közül és nem csak a Példabeszédek könyvében található meg, a ~ycile, amelyet legtöbbször „gúnyolódóknak”, „kinevetőknek” szoktak fordítani. Nem az általános értelemben vett kritikusokról van szó, hiszen ezek közé sorolhatjuk a prófétákat is, hanem azokról, akik még az Istent is kigúnyolják, mivel azt gondolják, hogy nem foglalkozik a világgal és az emberiséggel.¹⁹ A Péld 22,10 segítségével még egyértelműbbé válik, hogy ez a „gúnyolódó” olyan ember, aki káoszt és gyűlöletet kelt. Ez annál súlyosabb, mivel egy olyan világban került megfogalmazásra, ahol a szó nagyon sokat számított. Összegezve a három jelzőt azt mondhatjuk, hogy a zsoltáros az igaz olyan általános bemutatását akarta adni, amely szembenáll mindazzal, aki lenézi az embereket és megveti az Istent.

Az igék szintjén is megfigyelhetjük az igaz elkülönülését az istentelenektől. Az első az egyszerű %l;h' ige, jelentése „menni”. Olyan perfectumban áll, amelynek a jelentése jelen idejű és a gyakoriságot, általános cselekvést fejezi ki. A következő ige az dm'l' „állni”, hallgatásra kész állapotban jelentéssel. Az utolsó ige a leghosszabb időtartamú, ami teljes részvételt fejez ki, a bv;y". A helymeghatározások kiegészítik ezeket az igéket: az elsőhöz a hc"[e „terv”, „tanács”, „útmutatás” szó társul, ami teljes mértékben kizárja az igaz és az istentelenek együttműködését, mind elvi, mind fizikális síkon, vagyis az igaz semmiképpen sem lép közösségre az istentelenekkel. A második igéhez („áll”) a „bűnösök útja” társul, amely így egyedülálló a Zsoltárok könyvében. Az út, mint magatartás az előző tagadás alátámasztására szolgál. A harmadik a bv'Am, a „gyülekezet”, a „klub”, ami a teljes elvi és gyakorlati hozzátartozást fejezi ki. Az igaz ereje az a botrány, amelyet az istenteleneknek okoz.²⁰

Azt követően, hogy a zsoltáros bemutatta, hogy mi nem jellemző az igazra, a 2. versben pozitívan, az előzővel ellentétes módon is

¹⁹ Vö. Zsolt 14; 44,4b; Iz 5,19; 29,15-16.20)

²⁰ Vö. Bölcs 2,12.14-15

bemutatja a tulajdonságait. Az ő útja a Tórához kapcsolódik, amely kétszer is előfordul ebben a versben, mintegy megerősítve központi szerepét. Nem rideg parancsok gyűjteményének tartja, hanem isteni kinyilatkoztatásnak, amelyre az ember örömmel válaszolhat, mivel az Isten által felkínált szövetség kifejező eszköze. A hívő ember lelkes állapotának első kifejezése a #p,x^e „öröm” szó. Ezzel nem a jogi értelemben vett nyugalmat helyezi előtérbe a szent szerző, mint aki megfizette a császárnak fizetendő adót, hanem arra utal, aki az Istennel való személyes közösségből és az ő akaratának teljesítéséből meríti az örömet. A Zsolt 19,8-9²¹ írja le ennek az örömnak az okát: az embernek nem kell a távolban keresnie az Istent, mert Ő mindig mellettünk és velünk van. A Zsoltárok könyvében belül itt a 2. versben fordul elő először Jahve neve, méghozzá a Törvénnyel szoros kapcsolatban. A boldog ember állapota leírásának második pozitív kifejezése talán még érdekesebb. A hg'h' ige egy *verbum dicendi*, melynek az ugaritiban a jelentése „halkan számolni” volt. Az Ószövetségben a galamb turbékolását (Iz 38,14), az oroszlán ordítását (Iz 31,4), az emberekre vonatkozóan pedig az intellektuális cselekvéssel összekötött mormolást, ritkábban a siránkozást jelenti. Ez utóbbiakban közös a hang halk kiejtése, aminek a következménye, hogy a Vulgata „meditabur”-ral fordítja. Valószínűleg a Tóra olvasásának teljes embert igénybe vevő valóságának kifejezéséről van szó, hiszen az ortodox zsidók mindmáig egész testük mozgatásával imádkoznak. Az állhatatosan és hangosan elmondott ima izraelita jellegzetesség.

A 3. vers tartalmazza a fa szimbólumot, amely szemben áll az elszáradó fűvel és így a biztonságot, stabilitást sugallja. Ennek az élet-erőnek a biztosítója a gl,P,, ami Mezopotámiában az év nagy részét uraló szárazság miatt kifejlesztett vízrendszert, csatornát jelenti. Ezzel még a puszta fája is szemben áll, amely nagyon gyorsan tüzelő anyaggá válik, míg a zöldellő fának bőséges a lombozata és gyümölcse. Az „átültetés” jele annak, hogy az igaz olyan közösségbe kerül, ahol egy szent közösség éltető ereje segíti. Ennek az optimizmusnak az alapja a már korábban említett hagyományos *retributív* zsidó gondolkodás, amely egyértelműen az igaz jólétét tanítja. A 3. vers végén található „Boldogul minden dolgában” (szó szerint: „és minden, amit tesz, sikerül”) – amely

²¹ „Szeplőtelen az Úr törvénye, felüdíti a lelket, az Úr rendelete megbízható, bölcsességet ad a kisedeknek. Egyenesek az Úr végzései, vidámmá teszik a szívet, világos az Úr parancsa, felvilágosítja a szemet.”

feltehetően egy lapszéli jegyzet vagyis glossza volt –, a jóban való megmaradás végső jele. Ez a versrészlet egy olyan bátor hitre utal, amely minden látszólagos külső ellentmondás ellenére is bízik abban, hogy az élet törvényei megegyeznek az Istenéivel.²²

2/ Az istentelen és útja

Ebben a khiasztikus, egymást keresztező szerkezetű zsoltárban a 4-6 verseket a pelyva szimbológiája vezeti be, amely a zöldellő fa ellentéte.²³ Egy kifejezett, határozott tagadással kezdődik a 4. vers, amely a LXX megdupláz, talán azért, mert ebben a versrészben nem találunk ígét. Ez a görög fordítás a szétszórás tényét még azzal a megállapítással nyújtja meg, hogy kiterjeszti azt „a föld egész felszínére”. A viharos szél egyértelműen annak a legfőbb bíró haragjának a jele, aki a viharra hagyja az istentelent.

Az 5. versben a negatív kijelentés – mint láttuk – a jogi szférába tartozik, a ~Wq ige alapjelentése „felállni egy bírósági tárgyaláson védekezni”. Néhány kutató úgy gondolja, hogy itt egyszerűen csak szociális és kultikus kiközösítésről van szó. Mások eszkatológikus szempontból közelítik meg ezt a szövegrészt, és úgy vélik, hogy az istentelenek az utolsó ítéletkor nem fognak tudni felállni beszélni és ezért mindörökké ki lesznek zárva az igazak közösségéből. A LXX fordítás és a Vulgata még egy lépést tettek előre ennek az ígének az értelmezésében és az Ószövetségi és a qumráni jelentéstartalmat figyelmen kívül hagyva fordították: „az istentelenek nem fognak feltámadni az ítéletkor”. Néhány egyházatya ezért ezt a szöveget a végső feltámadás bizonyítékai közé sorolta, amely *implicite* magában foglalja az igazak feltámadását, ami későn, a makkabeus korban jelent meg. Leginkább arra az isteni ítéletre lehet gondolni, amely már jelen van a történelem eseményeiben. Ezzel már elkezdődött az az ítélet, melynek befejezése a transzcendens ítélet lesz. Szintén a hagyományos *retributív* tételről van szó, amelyben megtalálhatjuk a János által kifejtett „megvalósult eszkatológiának” a nyomát: „aki nem hisz, az már ítélet alá esett” (Jn 3,18).

A 6. vers az előző folytatásaként az egész zsoltárt egy közmonddal zárja le, amely nagyon megosztott. Egyrészt megtalálhatjuk benne

²² Vö. RAVASI, *op. cit.*, 79-83.

²³ Vö. THORDAY, A. (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2002, 809.

az Isten gyöngédségét, aki ismeri az igazak útját. A zsoltárban az ítélet-napi szabadítás ettől az ismerettől függ.²⁴ A héber [d;y" ige nagyon tág jelentéstartalommal bír, amely magába foglalja az értelmet, akaratot, gyengédséget. Ozeás „szeretetéhez”, valamint Ámosz „kiválasztásához” hasonlítható. A hívő ember léte az Isten szeretetéből származik, „mielőtt megformáltak az anyaméhben, ismertelek”, ennek következménye, hogy az Úr minden körülmény között segíti az Őt félőt. Ez a bizalmi kapcsolat megtalálható más keleti népeknél is, pl. az egyiptomiaknál Amenofisz sztéléje tesz erről tanúságot. Másrészt az istentelenek útja elvész, amely egy zsákutca, hiszen eleve bukásra van ítélve. Isten a léte-zésünk alapja, aki tőle letávolodik, az élettől távolodik el.²⁵

4. Összefoglalás

Minden ember boldog akar lenni, de nem mindegy ezt hogyan éri el. Az Ószövetségben a Zsolt 1 tanítása szerint az a boldog, aki az Úr törvényeit tartja mindig szeme előtt, aszerint él. A Zsolt 1 bevezetésként szolgál az egész Zsoltárok könyvéhez. Két fő részre osztható: az elsőben (1-3 v.) az igaz ember tulajdonságait írja le először negatív, majd pozitív módon. A második részben (4-6 v.) pedig az istentelenek ismertetőjegyeit sorolja fel. A zsoltár gazdag szimbólumokban, melyek közül kiemelkedik a fa-pelyva ellentéte. A szilárdság és állhatatlanság szimbólumai olyan képek, amelyekből – élettapasztalata segítségével – mindenki hamar megértheti, hogy az igazi boldogság csak a zsoltárban leírt módon érhető el. A teljes szövegben érezhető a hagyományos zsidó *retribúciós* elmélet, amely még tovább növeli a Törvény szerinti élet jelentőségét és értékét.

²⁴ WALVOORD, *op. cit.*, 210.

²⁵ Vö. RAVASI, *op. cit.*, 83-85.

TARJÁNYI BÉLA

CIGÁNYOK, CIGÁNY NYELV(EK), CIGÁNY BIBLIAFORDÍTÁS

TARTALOM: Bevezetés; 1. A cigányság múltja; 2. A cigány nyelv(ek); 3. Cigány irodalmi nyelv; 4. Cigány bibliafordítás; 5. Mit remélünk?

Bevezetés

A Közös Európába tömörült, illetve oda igyekvő európai országok sok problémával szembesülnek ma, s ezek egyike a cigányság jelenléte, mindenekelőtt a közép- és kelet-európai országokban, miután itt él a világ 15-17 millió¹ cigányságának mintegy háromnegyede.²

A Katolikus Egyház számára is kiemelten fontos a cigányság kérdése, jobban mondva a cigányság megnyerése és lelki gondozása, hiszen az Egyháznak kétezer éve Krisztustól kapott elsődleges feladata minden nép evangelizációja, köztük a menekülteké és a vándoroké is. Ez utóbbi feladatot vállalta fel a *Menekültek és Vándorok Pasztorációjának Pápai Tanácsa*, amely V. Világkongresszusát a cigánypasztoráció témájában rendezte 2003 június 30. és július 7. között, első ízben Rómán kívül – nem véletlenül – éppen Magyarországon.³

¹ Leo Cornelio SVD becslése, lásd alább. Más kutatók eltérő becsült számokat adnak: „A Föld cigány népességéről nem áll módunkban pontos statisztikával szolgálni, de azt tudjuk, hogy a cigányoknak vannak csoportjaik Kelet- és Nyugat-Európa minden országában, a Közel-Keleten, az egykori Szovjetunió területein csakúgy, mint Észak-Afrikában, Észak- és Dél-Amerikában, Ausztráliában, vagy éppen Új-Zélandon. Az angol szociológus, Thomas Acton becslése szerint lélekszámuk Indián kívül 10-12 millióra tehető, és talán 20 millióan lehetnek azok a „rokon” népek, akik magán az indiai szubkontinensen élnek. Jean-Pierre Liégeois az Európában élő „cigányok” és „utazók” számát minimum 7, maximum 8,5 millióra becsüli. Lásd PRÓNAI, Cs., *Cigánykutatás és kulturális antropológia*, Budapest-Kaposvár 1995, 8.

² „It is estimated that there are about 17 million Gypsies scattered around the globe. Approximately 75% of them live in countries of Central and Eastern Europe.”

CORNELIO, L. SVD, (India), in *People on the Move*, XXXV/93 (Suppl) (2003) 24.

³ A teljes dokumentációt lásd *ibid.*, 1-428.

Ezen a kongresszuson nem más, mint a Magyar Köztársaság elnöke, *dr. Mádl Ferenc* mondta a következőket: „A cigánypasztoráció feladatai közül a következő kettő szorosan összetartozik: Isten Szava és a másik ember elfogadása”.⁴ Egészen természetes tehát, hogy a Kongresszuson felmerült annak szükségessége, hogy mindenütt rendelkezésre álljon, illetve elkészüljön a Szentírás megfelelő, cigány nyelvű fordítása.⁵

Amikor azonban konkrét határozatra került volna sor, a Kongresszus is szembesült azzal a problémával, ami mindmáig megakadályozta azt, hogy megszülessék egy cigány nyelvű teljes bibliafordítás: a cigány nyelv(ek) és nyelvjárások sokfélesége, szövevényessége. A Kongresszus *Záródokumentumában* ezt olvassuk: „A liturgia témája is felveti a nyelv kérdését, és annak szükségességét, hogy a bibliai szövegek rendelkezésre álljanak. A nyelv (illetve a cigányok nyelvei) a Kongresszuson nehéz és kínos kérdésnek bizonyult. De szeretnénk mindenkinek, aki ezen a pasztorális területen dolgozik, felhívni a figyelmét erre, amit még fel kell tární, de ami életfontosságú jelentőséggel bír. Hogy megkönnyítse a Szentírás »fordításával« kapcsolatos erőfeszítéseket, a Kongresszus azt javasolta, hogy mindenki közölje a Pápai Tanáccsal a jelenlegi helyzetre vonatkozó adatokat. Ebből a célból felkéri a Kongresszus a Bizottságokat, az egyes országokban megbízott promótorokat, valamint a Kongresszus minden olyan résztvevőjét, akinek az országában ilyen szervezetek nincsenek, hogy amint lehet, tájékoztassák a Pápai Tanácsot a jelen helyzetről, az eddig megjelent kiadványokról, a meglévő liturgikus szövegekről, a tervezett kiadványokról, és ha lehetséges, arról is, hogy Testvéreink és Nővéreink Krisztusban cigány nyelven mit adtak ki eddig a Szentírásból. Ha lehetséges, adjanak tájékoztatást minden liturgikus kezdeményezésről is, amely ebben az irányban történt.”⁶

Nagyon örvendetes, hogy a Katolikus Egyház megfelelő fóruma, a *Menekültek és Vándorok Pasztorációjának Pápai Tanácsa* – a Világkongresszus ösztönzésére – végre komolyan napirendre tűzte a cigány bibliafordítás kérdését. Még akkor is, ha ez egyelőre az információgyűjtés szakaszában tart, majd következik azok kiértékelése, idővel pedig – remélhetőleg – a konkrét kezdeményezés és kivitelezés.

⁴ *Ibid.*, 19.

⁵ Vö. *Záródokumentum*, I,9,a: „Es wäre vorteilhaft, eine Bibelübersetzung in den örtlichen Sprachen der Zigeuner zu haben. So könnte man die schon zur Verfügung stehenden koordinieren und eventuell andere Übersetzungen beinhalten, besonders auch für die Liturgie”, in *People on the Move*, 403.

⁶ *Ibid.*, 406.

Hogyan lehetséges az, hogy ez a kérdés még csak most került napirendre? Miért van az, hogy egy 15-17 milliós nép nyelvére eddig nem sikerült lefordítani a teljes Szentírást? És protestáns testvéreink, akik akárhányszor néhányszáz-ezres nép számára is készítenek fordítást, miért nem tudták ezt mindmáig megoldani? Erről a kérdésről, valamint az általunk vállalt merész megoldásról, a *Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat* gondozásában készülő teljes cigány (lovári) bibliafordításról szeretnénk a továbbiakban beszélni. Ezt megelőzően azonban szükségesnek látszik, hogy röviden visszatekintsünk a cigányság eredetére és múltjára, szóljunk jelenlegi helyzetükről, és bemutassuk nyelvük (nyelveik) sokrétűségét és gazdagságát – amely egyben problémánk egyik legfőbb forrása.

1. A cigányság múltja

„Európa népei között egyszerre csak megjelent egy nép, igazság szerint nem tudhatva senki, hogy honnan került. Elszéledt földrészünkön a hódítás vágyának jele nélkül, de egyszersmind anélkül is, hogy a letelepedésre engedélyt kért volna. Nem kíván leigázni senkit, de az alattvalóságot is megtagadja.”⁷ Liszt Ferenc másfél évszázaddal ezelőtt írt megállapítása rendkívül találó, és igen jól jellemzi a helyzetet.

Az eredet kérdését illetően egyetlen dolog látszik biztosnak: az, hogy a cigányok Indiából származnak. Erre vonatkozó írásos feljegyzések, illetve szájhagyományok hiányában a nyelvtudomány ad választ erre a kérdésre: a cigány dialektusok nagy mértékben eltérnek egymástól, de alapvető szókincsük ma is közös, és ez legnagyobbbrészt *ind* eredetű. Tisztázatlan viszont, hogy miért indultak útnak. Az ok talán a mohamedán hódítás volt, amikor 1001-ben Mahmud szultán elfoglalta az indiai Pandzsáb legnagyobb részét.⁸

Az 1000 körülre tehető indulásuk és Európába érkezésük közötti időről sem írásos feljegyzések, sem saját szóbeli hagyományaik nincsenek. A legbiztosabb támpontot szókincsük vizsgálata szolgáltatja: a vándorlásaik során felvett kölcsönszavak.⁹ Ennek alapján kirajzolódik

⁷ LISZT, F., *A cigányokról és a cigányok zenéjéről*, Pest 1861, 5.

⁸ LIGETI, GY., „A cigányok Magyarországon”, in *Magyarországi cigányok*, Budapest 1998, 4.

⁹ „A szókincs összetételében is híven mutatja az évszázados hányódást országról országra. Az ind alapréteg mellett, útközben egy sereg szó rétegződött a cigányság nyelvére, így Perzsiában pl. bacht [baxt] (szerencse), zor (erő), sir (foghagyma), tover (fejsze), az

előttünk vándorlásuk útvonala: Pandzsáb, Perzsia, Kis-Ázsia (a Kelet-Római Birodalom), Balkán, Kárpát medence, Európa országai.

A Kárpát medencébe való érkezésüket illetően hasznos eligazítást ad számunkra Vekerdi József: Az egyes csoportok közötti nyelvi és néprajzi különbségek a cigányság eredetére és történelmi tényezőkre vezethetők vissza. Eredetük annyiban meghatározó, hogy Indiából indultak útnak, és az ottani kasztrendszer következményeként az egyes csoportok (foglalkozások) következetesen elkülönültek egymástól. Emellett a különböző cigány csoportok különböző időpontokban és különböző irányból vándoroltak be hazánkba. A magyar cigányok a török hódoltság alatt érkeztek Szerbia felől. Elmagyarosodásuk részben hosszabb itt-tartózkodásuk következménye, részben annak tulajdonítható, hogy a nemcigány lakosságnak végeztek szolgáltatásokat (muzsikálás, vályogvetés, kovácmesterség, háztartási kisegítő munkák stb.). A fűdőző cigányok első hulláma valószínűleg a Kiskunság benépesítésének korában (1760-as évek) érkezett Erdélyből. A vend csoport az osztrák-horvát határvidékről érkezett a 19. sz. első felében. Az oláh cigányok bevándorlása csak a 19. sz. második felében és a 20. sz. elején történt Erdélyen keresztül a Havasalföldről, így ez a csoport mind nyelvét, mind kultúráját és hagyományos magatartási formáit a legerősebben őrzi. Ebben közrejátszott az a tényező is, hogy a legjelentősebb hazai oláh cigány csoport, a lovári, egészen a 20. sz. harmincas éveig vándorló életmódot folytatott, és a többi csoportnál nagyobb mértékben távol tudta magát tartani nemcigány környezetétől. A német cigány csoport zömmel a hitleri üldözések elől menekült hazánkba Ausztria bekebelezése után.¹⁰

2. A cigány nyelv(ek)

A cigányság nyelve igen sokrétű, számos eltérő változatot, dialektust különböztethetünk meg benne. Rostás-Farkas György szerint¹¹ a

anatóliai örmények között arcić [arhich] (ólom), koćak [kochak] (gomb), pativ [patyiv] (tisztesség, becsület), chumer [xumer] (tészta), Görögországban foro (vásár, város), lulud'i [luludyi] (virág), paramiča [paramica] (mese), kokalo (csont), a délszlávok körében duma (beszéd), vreme (idő), časo [chaso] (óra), pracho [praxo] (por), és a románoknál muca (macska), inke (még), ferī (csak), rota (kerék), és természetesen Magyarországon is, vő. akar (akár), čengovo [cino klopoto] (csengő), hataro (határ), mulatij (mulat) stb.” HUTTERER, M., „Hogyan beszélnek a cigányok?”, in *Világ Ifjúsága*, XXI/7 (1967) 14.

¹⁰ Vö. VEKERDI, J., *Cigány nyelvjárási népmesék*, Debrecen 1985, 19-24.

¹¹ ROSTÁS-FARKAS, GY., *Ósi cigány mesterségek és foglalkozások*, 2000, 8-16.

cigányokat nyelvük alapján a következőképpen osztályozhatjuk: 1. szír cigányok, 2. örmény cigányok, 3. európai cigányok (kárpáti cigányok, oláh cigányok). Az európai (oláh) cigányok legfontosabb törzsei, illetve dialektusai: lovári (vö. lóvé = pénz; eredetileg kovácsok, később löke-reskedők), mashári (vö. masho = hal; eredetileg halászok, később alkalmi munkából éltek), khelderáshi (vö. kheldera = üst, üstfoltozók), dirzári (vö. dirza = rongy, használt ruha gyűjtők), kherári (vö. kher = ház, házalók, ház-lakók), churári (vö. churo = rosta, shuri = kés, rostakészítők, köszörűsök), colári (vö. colo = vászon, lepedő, szőnyeg; kereskedők), bugári v. dugári (vö. dugo = dög, elhullott állatok bőrével foglalkoztak), chandári (vö. chandro = ékszer, ezüst- és aranyművesek, kereskedők), khasári (vö. khas = széna, szénagyűjtők, vályogvetők), gurvári (vö. guruv = ökör, marha, pásztorok, marhahajcsárok), ursári (vö. urso = medve, medvetáncoltatók), cerhári v. dromári (vö. cerha = sátor, drom = út; sátoros [vándorló] cigányok), bodvári (vö. bódé, bódéskocsisok, [híres lótolvajok]), romano rom v. xarkomári („román cigány”; vö. xarkom = réz; rézművesek), patrinári (vö. patrin = levél, lombsátorlakók).

Vekerdi József nyelvész a cigány dialektusok tanulmányozása során kialakult álláspontját a következőkben foglalja össze:

– A magyarországi cigány származású, cigányul is beszélő lakosság cigány nyelve négy, egymástól erősen eltérő nyelvjárásra oszlik. Ezek a következők: oláh cigány (vlah), fődozó cigány (gurvári), magyar cigány (romungro) és német cigány (szinto). Ezek között a nyelvjárások között az eltérés olyan erős, hogy az egyes nyelvjárási csoportok beszélői nem értik meg egymást. Körülbelül olyan fokú a különbség, mint az egyes szláv vagy germán nyelvek között. Tekintettel arra, hogy a nyelvjárás és nyelv közötti különbség alapvető ismérve a kommunikáció szintjének elérése, ami az egyes nyelvjárások beszélői között nem valósul meg, a „cigány nyelvjárások” megjelölés tulajdonképpen pontatlan, helyett inkább „cigány nyelvekről” kell beszélnünk. A különböző cigány csoportok által beszélt nyelveket helyesebb „cigány nyelvcsaládnak” neveznünk, mint ahogy „szláv nyelvcsaládról” vagy „finnugor nyelvcsaládról” is beszélünk. Cigány „nyelvjárásokról” akkor célszerű beszélni, ha az egyes cigány nyelveken belüli eltérésekről van szó. Ennek értelmében Magyarországon négy cigány nyelvet különböztethetünk meg, amelyek mindegyike több nyelvjárásra oszlik. Az ilyen értelemben vett nyelvjárások közötti különbség igen csekély, kb. olyan fokú, mint az egyes magyar nyelvjárások között.

– Az oláh cigány (vlah) nyelvjárásai: lovári (a „ló” szóból; ez a túlnyomó többség), máshári (a román „masa”, bocskor szóból; majdnem teljesen azonos a lovárral), valamint a khelderári (üstfoltozó). Kisebb lélekszámú a drizári (rongyszedő), a cerhári (sátoros), a kherári (házaló) és a colári (szőnyeges) csoport.

– A fődozó cigány (gurvári) nyelvjárási csoport nyelve az erdélyi magyar cigány csoportéval rokon. A Kiskunságban maskar, a Nyírségben rendszerint cerhári néven emlegetik magukat.

– A magyar cigány (romungro) nyelvet beszélő csoport nyelve közeli rokona a vend cigány nyelvnek, a kettő szinte egy közös nyelvjárásnak tekinthető. A magyar cigány nyelvjárásokban a legerősebb a magyar nyelvi hatás mind a szókincsben, mind a kiejtésben. A romungro eredetű cigányok többsége már nem beszéli nyelvét.

– A német cigány (szinto) nyelvi csoport száma Magyarországon igen csekély (néhány száz fő). A szinto nyelv szókincsének mintegy 40%-a német kölcsönszó.¹²

Figyelemre méltó, hogy egyik szerző sem említi az úgynevezett *beás* cigányokat, illetve a *beás* cigány nyelvet. Azért nem, mert a *beás* cigányok nyelve teljesen elrománosodott: ők valójában a román nyelv nyelvújítás előtti változatát [ó-román] beszélik.¹³

Mindegyik cigány nyelvről, nyelvjárásról elmondhatjuk a következőket:

a. az eredeti (hind) szókincsét őrzi, de különböző mértékben (sok eredeti szó és kifejezés feledésbe merült);

b. tartalmazza a vándorlás során felvett jövevényszavakat (eltérő módon: a vándorlási útvonaltól függően);

c. rendszeresen használja a tartózkodási hely többségi nyelvének szavait és kifejezésit.¹⁴

Ez utóbbi azért van így, mert nagyon sok újabbleletű szó és kifejezés hiányzik (a cigány nyelv nem ment át olyan nyelvrejlődésen, mint

¹² Vö. VEKERDI, *op. cit.*, uo.

¹³ „Még e század elején volt egy nagyobb bevándorlás a Bánátból is. Ennek a cigány népcsoportnak a nyelve elrománosodott. A magukat *beás*-oknak nevező cigányok az ó-román nyelv egy részét elsajátították és ma is használják.” – VARGA, I., *Kik is a cigányok?*, 53. „A *beás* cigányok 90 százaléka hazánk déli megyéiben telepedett le.” *Ibid.*, 55.

¹⁴ Példa (romungro): Géja peske o Janchi, világo te probinen ando baro vesh. Odoj sine deshuduj chora. Odona ase chora senje, hodj je filléri sine lengo életo... Elment (magának) Jancsi, világot próbálni, a nagy erdőbe. Ott volt tizenkét betyár. Azok olyan betyárok voltak, hogy egy fillér volt az életük... – VEKERDI, *op. cit.*, 366-367.

más, modern nyelvek, pl. nyelvújítás, idegen szavak beépülése stb.), másrészt maguk a cigányok – ha egyáltalán tudnak cigányul – többnyire jobban és könnyebben tudnak beszélni a többségi nép nyelvén, mint a sajátjukon.

A nyelvi sokféleséget látva nem csoda, hogy vannak kutatók, akik egyenesen tagadják, hogy a világ cigányságát egységes népnek, egy nemzetnek lehet tekinteni: „E »transznacionális« [több nemzethez is tartozó] (Kende) – vagy méginkább: »transzkulturális« (Piasere) – kisebbség bolygónk valamennyi földrészén megtalálható, noha éppannyira helytelen őket egyetlen népnek tekintenünk, akár az »indianokat«. Több cigánykutató egyetért abban, hogy a cigányok közül mindannyian megjelölik, hogy melyik csoporthoz tartoznak, és így megkülönböztetik magukat más, hasonló egységek tagjaitól. Franciaországi és olaszországi példák azt mutatják, hogy a különböző csoportok nem nevezik meg magukat együttesen, és »semelyikük sem nevezi magát cigánynak« (Piasere, Williams). Az a »tény«, hogy mégis homogén egységet alkotnának, úgy tűnik, »pusztán a szomszédos népcsoportok képzeletében létezik, akik közelségük ellenére mit sem tudnak szomszédaik etnikai sokszínűségéről« (Formoso). Csalog Zsolt szerint a cigányság kategóriája, fogalma nem más, mint »társadalmi tudatunkban egy bonyolult történeti úton előállott tükröződés (jelentős részben hamis tükröződés) reális, de kényszerű átvételek.«¹⁵

Mivel a különböző csoportok zártak maradtak, egymástól tudatosan elszigetelődtek (pl. nem házasodtak a többi törzs tagjaival), más nyelvet beszéltek, egymástól eltérő utat jártak, és vándorlásuk során különböző sorsot éltek meg, soha nem tudtak (és nem is akartak) igazán egy néppé kovácsolódni. Egyébként érdemes számításba vennünk a szemléletbeli különbséget is. A mi („gádzsó”) gondolkodásunk szerint a világban sokféle nemzet van, és köztük „a cigányok”. A cigányok gondolkodása szerint viszont sokféle cigány törzs [nép] van a világban, és „a gádzsók” népe (= nem cigányok: magyar gádzsó, német gádzsó stb.). Vagy még inkább: Sokféle foglalkozást űző csoport van a világon: lókereskedők (lovári), üstfoltozók (khelderáshi), házalók (kherári) stb. – és a földművesek (gádzsók¹⁶). (Az egyes cigány dialektusok valójában a különböző cigány foglalkozási csoportok szaknyelvei [voltak].)

¹⁵ Vö. PRÓNAI, *op. cit.*, 8-9.

¹⁶ A gádzsó szó eredeti jelentése földműves, paraszt: *Gadjo literally means peasant.* CORNELIO, L. L., *op. cit.*, 23.

A középkori, feudális Európában ezekre a csoportokra (szolgáltatásokra) szükség volt, ezért az egyes cigány csoportok (törzsek) évszázadokon át vándorolva zavartalanul végezheték eredeti foglalkozásukat, és meg is tudtak abból élni – anélkül, hogy földet szerezve letelepedtek volna, és maguk is földművesekké váltak volna. Elsősorban azok a területek voltak kedvelt tartózkodási helyeik, ahol a feudális rendszer a legtovább érvényben maradt, és ahol az iparosodás csak jelentős késéssel, a 19. sz. második felében indult meg: a Balkánon és a Kárpát-medencében. Egyes törzsek kiszolgálták a helyi földműves lakosság igényeit (kovácsok, üstfoltozók, köszörűsök, rézművesek, teknővájók stb.), mások a letelepedett földműves lakosság számára végeztek hasznos tevékenységet (lókereskedés, szénagyűjtés, vályogvetés, rongyszedés, elhullott állatok feldolgozása stb.).

Az iparosodás és a városiasodás azonban ezekben az országokban is alapvetően megváltoztatta a társadalmi berendezkedést és a lakosság igényeit. A falusi lakoságnak egyszerre csak nem volt többé szüksége a fenti szolgáltatásokra, amelyek a legtöbb cigány csoport létalapját jelentették. Ilyen körülmények között igazi csoda, hogy az egyes cigány csoportok váltani tudtak, és nemcsak a feudalizmus évszázadaiban, hanem napjainkig meg tudták őrizni saját önazonosságukat, idegen népek között ide-oda vonulva, saját otthon, haza alapítása nélkül is. Azt is lehet mondani: a túlélés művészei, hiszen eredeti megélhetési forrásaikat elsöpörte az európai társadalmak átalakulása.

Hegelnek a történelemről vallott felfogása szerint csak azok a népek érdemesek a feljegyzésre, amelyek államot alkottak. A cigányság törzsei azonban rációznak erre: saját haza, ország, állam nélkül is ezer év óta jelen vannak Európa és a világ népei között, és őrzik identitásukat. Más népek vagy eltűntek a népek tengerében (pl. az egész Európában szerteáramló kelták), vagy saját területet foglalva, egy tömbben lakva egységesítették nemzetüket, kialakították közös nyelvüket és kultúrájukat. A cigányság köréből azonban hiányzott az a két réteg, amely elengedhetetlenül szükséges a hon-foglalásokhoz: nem voltak közöttük sem harcos (fegyveres) csoportok (amelyek leigáztak volna más népeket, elfoglaltak volna földterületeket), sem földművesek (akik letelepedtek volna, hogy megműveljék az elfoglalt földeket, és így megteremtsék a tartós lakóhelyet és megélhetést az egész nép számára). Hogy ilyen körülmények között a cigányok hogyan maradhattak meg cigánynak, az sokáig foglalkoztatni fogja még a kutatókat. Valószínű, hogy az egyes csoportok zártsága mellett a szüntelen mozgásnak, az állandó vándorlás-

nak is elsődleges szerepe volt önazonosságuk megőrzésében: mivel folyton vándoroltak – nagyon összetartó, zárt csoportokban –, ezeket a közösségeket nem érthette sehol olyan tartós külső hatás, amely úgy átformálta, átalakította volna őket, hogy elveszítsék faji, nyelvi, kulturális identitásukat.

3. Cigány irodalmi nyelv

A fentiek ismeretében teljességgel nyilvánvaló, hogy a cigány irodalmi nyelv megteremtése nem egyszerű feladat. Hiszen egyrészt az egyes csoportok (törzsek, nyelvjárások képviselői) következetesen elhatárolódnak egymástól, másrészt egyedül a kárpáti (oláh) cigány nyelven belül 16 nyelvjárást különböztethetünk meg (lásd fentebb, Rostás-Farkas György felsorolása). Van, akinek az a véleménye, hogy mindegyik nyelvet (nyelvjárást) irodalmi szintre kell emelni, és oktatni az iskolákban:

„Lehet, hogy hosszú időt kell még megérnünk ahhoz, hogy a közös sorsunkat közös nyelv is összekösse, de addig is segítsük egymást nyelvjárásaink egyenértékű fejlesztésében, mert nagyobb kár érheti kultúránkat nyelvjárásaink erőszakolt egyesítésével, mintsem azt egy ránk kényszerített egységes oktatási nyelv ígéretével, illetve vélt előnyével azt ellensúlyozni tudnánk. Az időnek kell megérlelnie népünket ahhoz, hogy a különböző nyelvjárásokon induló iskolai oktatásunk előbb-utóbb – de mindenképp az önálló nyelvjárást beszélő népcsoportjaink önkéntes és szabad döntése alapján – közös nyelvtan- és szókincshasználat felé közelítsenek.”¹⁷

Ez a rendkívül vonzó és emberséges, de eléggé irreális célkitűzés is azt jelzi, hogy az egyes csoportok nem igazán szeretnék összeolvadni, egy néppé, egy nemzetté válni (csak kifelé lépnek fel egységesen). Természetesen vannak olyanok is, akik – éppen fordított sorrendben – először egy nyelvjárást igyekeznek az irodalmi nyelv szintjére emelni, és így, a közös irodalmi nyelv által egységesíteni a cigányságot. A legmegfelelőbbnek a lovári nyelvjárást tekinthetjük, mert ez őrzött meg legtöbbet az ősi hind örökségből (szókincsből), és éppen ezért előbb a Berlini, majd a Göttingeni *Cigány Világkongresszus* (1971, illetve 1981) ezt a nyelvjárást választotta ki, mint a világ cigánységának leendő irodalmi nyelvét. Miközben ezt a nyelvet a modern irodalmi nyelvek szintjére fejlesztik, a többi nyelvjárás követői dönthetnek: vagy

¹⁷ BERTÉNYI, J., *Roma nyelvújítási Kódex*, Pécs 1992 11.

átveszik ezt, s gyermekeiket az iskolákban erre tanítatják, vagy tovább őrzik a sajátjukat. (Később talán adaptálhatják majd saját nyelvükre a lovári nyelv területén elért eredményeket.)

Az említett kongresszusok óta eltelt idő is az ott hozott döntés helyességét látszik igazolni. A lovári nyelvnek szótára, nyelvtana jelent meg, és egyre több lovári nyelvű publikáció, műfordítás lát napvilágot. Az általunk ismert kísérletek a szentírási szövegek lefordítására és publikálására többségükben szintén ezen a nyelven történtek.¹⁸

A lovári nyelvet illetően megtörtént a helyesírás (írásmód) egy-ségesítése is. Ez is elengedhetetlenül szükséges, mert a különböző nyelv-járások, sőt a nyelvjárási csoportok is eltér(het)nek egymástól az azonos szavak (hangok) kiejtésében. A nyelv eredetileg nagyon gazdag volt hangokban: a hindi nyelvben ma is 11 magánhangzó és 33 mássalhangzó van.¹⁹ Később, az idegenben vándorló csoportok sok ősi, sajátos hangot elvesztettek, tájszólásonként különböző mértékben. A mai lovári nyelvészek (írásban) már csak 5 magánhangzót és 28 mássalhangzót különböztetnek meg.²⁰

4. Cigány bibliafordítás

A Magyar Katolikus Egyház készséggel felvállalja a cigányság lelki gondozását. Annál is inkább, mert nem közömbös számára, hogy ezek a honfitársaink, akik hazánk lakosságának egyre növekvő hányadát képezik (jelenleg kb. 6-8 %), ismerik-e és követik-e a keresztény értékrendet. S mivel a Balkán és Kárpát-medence Európának az a része, ahol arányában a legtöbb cigány él, elsősorban a Magyar Katolikus Egyház a hivatott arra, hogy élen járjon a cigányság evangelizálásában. Könnyebbséget jelent, hogy a Kárpát-medencében élő cigányok nagy része magyarul is tud, így megszólításukhoz és megnyerésükhöz már adott egy közvetítő nyelv. Ugyanakkor Egyházunk kezdetektől fogva követett gyakorlata – és egyben feladata –, hogy Isten szavát minden népnek a saját nyelvén hirdesse és közvetítse.

A Bibliának cigány nyelvre történő lefordítására számos próbálkozás történt már. Hiszen nincs más több milliós népcsoport a vilá-

¹⁸ *Matevesko Evangeliumo*, ford. Choli-Daróczi József; *Nyevo Kethanipe*, ford. Choli-Daróczi József; *Nevo Sovlahardo Cidipe*, ford. Trifun Dimic, Novi Sad 1990; *Cinori Biblia*, ford. André Barthélémy, Estella 1982.

¹⁹ Dévanagári nyelvjárás, lásd Fodor, I. (szerk.), *A világ nyelvei*, Budapest 1999, 921-922.

²⁰ Vö. Rostás-Farkas, Gy. – Karsai, E., *Cigány-magyar, magyar-cigány szótár*, Budapest 2001, 9-10.

gon, melynek nyelvére le ne fordították volna már a Szentírást. Különösen a stuttgarti székhelyű protestáns bibliaterjesztő szervezet, az Egyesült Bibliatársaságok (*United Bible Societies, Vereinigte Bibelgesellschaften*) tesz meg mindent azért, hogy minél több nép saját nyelvén olvashassa a Bibliát.

Nem véletlen azonban, hogy cigány nyelvre eddig senkinek sem sikerült lefordítania a teljes Szentírást. Erre számos kísérlet történt, az *Egyesült Bibliatársaságok* több nemzetközi konferenciát is rendezett már e célból, a *Szent Jeromos Bibliatársulat* és a magyar protestáns Bibliatársaság is szervezett a témában országos konferenciát (a cigány szervezetek és cigányokkal foglalkozó lelkipásztorok, lelkészek bevonásával) – ezek a kezdeményezések azonban sorra eredménytelenül zárultak. A nehézségek mindig ugyanazok:²¹ Melyik nyelvre fordítsunk? Ki tudja elkészíteni a fordítást? Hogyan pótolhatjuk a hiányzó szavakat? Ki fogja ellenőrizni a szöveget? Mennyien fogják azt megérteni, olvasni?

Ezen – valós – problémák mérlegelése és megoldása hosszú éveket vehet igénybe, és ha egy fordító bizottság majdan dolgozni is kezd, a fordítás, egyeztetés, lektorálás munkálatai még akár évtizedekig is eltarthatnak. Ezért választottunk egy olyan megoldást, amely ma már szokatlan: egy fordító fordít, egy lektor lektorál, és egy szakember ellenőrzi a szöveget. Manapság valójában nem szokás már, hogy az egész Bibliát egyetlen ember fordítja le. De azok a fordítások, amelyeket egykor, az első európai fordítások hőskorában egy-egy ember készített (pl. Luther, Károli, Káldi stb.) mégis jó és időtálló fordításoknak bizonyultak. Nem okvetlenül azért, mert jók voltak, hanem mert sokan olvasták, és így a bibliafordítás szövege formálta, teremtette, egységesítette magát a nyelvet.

Mindezek ismeretében vállaltuk annak kockázatát, hogy megbízunk egy fordítót (Vesho Farkas Zoltán műfordító) és egy lektort (Ruva Pál Sándor nyelvész), és – természetesen és szükségszerűen – éveken át finanszírozzuk a fordító lelkes és fáradhatatlan munkáját. Megállapodásunk értelmében a fordító a lovári nyelvet használja, a lovári nyelv szókincsét kiegészíti más dialektusokban fennmaradt eredeti cigány szavakkal, szóképzéssel, hindi szavak (szótövek) fölvételével, nemzetközi kifejezések honosításával. (A magyar kölcsönszavak használatát igyekszünk következetesen elkerülni.) Az új szavak listáját és azok (magyar) jelentését a bibliakiadás végén közöljük. A fordítónak több könyve és műfordítása jelent már meg cigány nyelven. Harmadik éve rendületlenül dolgozik a fordítá-

²¹ Vö. fentebb, a Vándorok Pasztorációjának világkongresszusával kapcsolatban.

son, elkészült az Újszövetséggel és az Ószövetségnek mintegy a felével. A lektort az Oktatási Minisztérium által is alkalmazta már cigány nyelvi szakértőként, ő a *Nemzetközi Cigány Nyelvi Konferencia* alapító tagja. Egyik megjelent könyve bibliai történetek lovári fordítását tartalmazza.

Tekintettel arra, hogy a nyelv szókincse meglehetősen szűk körű, jó nyelvérzéssel könnyű eljutni arra a szintre, hogy megértsük a cigány szöveget. Ez a tény tette lehetővé, hogy az elkészült fordítást szakmailag, illetve teológiailag ellenőrizni tudja *Tarjányi Béla* (a szentírástudomány tanára, aki már az 1973-as Új Katolikus Bibliafordítás készítésében is részt vett, a 90-es években pedig vezette a Káldi-Neovulgáta Bibliakiadás revíziós munkálatait).

Az Újszövetség szövege 2002-ben elkészült, 2003-ban pedig, miután a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia a kiadását engedélyezte, megjelent a *Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat* kiadásában, mégpedig kétnyelvű (cigány-magyar) formátumban. A kétnyelvű kiadás nagymértékben megkönnyíti a kiadvány használatát. A közöttünk és környezetünkben (Kárpát-medencében) élő cigányok nagy része magyarul is beszél, így a más cigány nyelvet (dialektust) beszélő romák is megérthetik és elsajátíthatják ezt a szöveget a magyar alapján. Ugyanakkor a cigánysággal foglalkozó magyar pedagógusok, lelkipásztorok stb. is könnyebben megérthetik és használhatják a cigány Biblia-szöveget.

A teljes Biblia fordítása 2004-ben befejeződik, ezt követi a lektorálás, és a Püspök Kar jóváhagyásának megkérése. Bízunk abban, hogy a világon az első teljes Biblia cigányul legkésőbb 2005-ben megjelenhet.

5. Mit remélünk?

Nem reméljük, hogy minden cigány nyelvész meg lesz elégedve ezzel a fordítással, és maradéktalanul jónak tartja a fordítást, a benne található nyelvi megoldásokat, az egész alkotást.

Nem reméljük, hogy a más dialektust beszélő összes cigány örömmel üdvözli a lovári fordítást, és boldogan olvasni, használni, tanulni kezdi azt.

Nem reméljük, hogy minden cigány mielőbb igyekszik megszerezni és rendszeresen olvasni, forgatni ezt az Újszövetséget, aztán pedig a teljes Bibliát.

Reméljük viszont, hogy a Romák Népe elismeri és értékeli fáradozásunkat, legalább mint gesztust a többségi nemzet, s a Magyar Katolikus Egyház részéről.

Reméljük, hogy ez a fordítás is hozzájárul ahhoz, hogy a cigány nyelv valóban modern, irodalmi nyelvvé váljék.

Reméljük, hogy – mindenekelőtt a kétnyelvű Újszövetség – hasznos segítség lesz a cigánysággal foglalkozó lelkipásztorok, hitoktatók, pedagógusok számára.

Reméljük, hogy a többi dialektust beszélő cigányok közül is sokan eljutnak arra szintre, hogy ezt a fordítást megértsék és lelki haszonnal olvassák.

És reméljük, hogy úttörő vállalkozásunkat hasonlóak fogják követni: bibliafordítások más nyelvjárásban, vagy ennél még jobbak lovári nyelven.

Azt mondjuk: „Ne (csak) kenyeret adj az éhezőknek, hanem vetőmagot is, ne csak halat, hanem hálót is!” Mondjuk ki hát ezt is: A keresztény embernek nem csak szeretnie kell Roma Testvérét krisztusi szeretettel, hanem meg is kell őt tanítania a krisztusi szeretetre.

Hisszük, hogy ez a törekvés nem reménytelen.

Mert hisszük, hogy a cigányság körében is sokan vannak, akik nyitottak és fogékonyak a Szentírás tanítása, erkölcsi értékei iránt, és nem csak azt várják, hogy szeressék, segítsék őket, hanem ők is Isten Szavának, Krisztus tanításának szellemében akarnak és tudnak élni.

A Biblián keresztül azzal akarjuk megajándékozni a Romák Népet, ami számunkra is a legnagyobb kincs: az evangéliumi szeretet szerinti gondolkodással és étellel.

Irodalom (válogatás)²²

A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422-1985. (Bp., 1986.)

A Magyarországon 1893. január 31-én végrehajtott cigányösszeírás eredményei (Bp., 1895.)

Achim, Viorel: Cigányok a román történelemben, Bp., Osiris, 2001, 254 o.

Aronson, E.: A társas lény: KJK, Budapest, 1993.

Bajor Nagy Ernő [szerk.]: Életünk-történelem. Budapest, 1978.

²² Itt mindenben megtartottuk a szerző által alkalmazott (bár a miénktől sokban eltérő) metodológiát.

- Bana József: A cigányság helyhez kötése a nyugat-dunántúli megyékben a XIX-XX. század fordulóján. A Dunántúl településtörténete VII. VEAB Veszprém, 1989.
- Bari Károly: Az erdő anyja. Gondolat, Budapest, 1990.
- Bari Károly: Cigány folklór: Magyarország-Románia 1999.
- Bari Károly: Tűzpiros kígyócska. Gondolat, Budapest, 1985.
- Bartók Béla: Cigányzene? – Magyar zene? (Bp., 1956.)
- Báthory János: A cigányság a politika tükrében. Világosság, 1988. 8-9. sz.
- Báthory János: A „cigánykérdés”. In: Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? Szegő László [szerk]. Kozmosz Könyvek, Budapest, 1983.
- Báthory János: A nemzeti egységtörekvések és a cigány etnikai mozgalom. Phralipe, 1995. 7-8-9. sz
- Bauer Nándorné: Milyen út vár rájuk? Veszprém, MPI, 2001, 90 o.
- Békési József: Cigányok a Körösök mentén. Szeged, 1985.
- Bencsik István: A Magyarországon élő cigánylakosság társadalmi beilleszkedése az 1970-es évektől napjainkig. Kiadja az ELTE Bölcsészettudományi Kar Tudományos Szocializmus Információs és Továbbképzési Intézete, 1988.
- Berey Katalin – Horváth Ágota: Esély nélkül. Vita Kiadó, 1990.
- Berey Katalin: A cigánytelepek felszámolása és újratermelődése. In: Cigánylét. Utasi Ágnes, Mészáros Ágnes [szerk.] MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest, 1991.
- Berey Katalin: A szociális követelményeknek meg nem felelő telepek felszámolása. In: Berey Katalin – Horváth Ágota: Esély nélkül. Vita Kiadó, Budapest, 1990.
- Berkovits György: Befejezetlen házak. Valóság, 1971. 10. sz.
- Bertényi József: Roma nyelvújítási kódex: magyar változat, Pécs, Editio Be-Ra, 1992, 47 o.
- Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó, 1971-ben végzett kutatásról. (Kutatásvezető: Kemény István.) Budapest, 1976.
- Bódi Zsuzsa: Gyermekelet – táplálkozás cigány közösségekben (Bp., 1995.)
- Bokor Ágnes: A hagyományos szegénység szigetei: a cigány telepek. In: Peremhelyzetek. Utasi Ágnes [szerk.]. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1987.
- Choli Daróczi József: Rom Som folyóiratok
- Cigány Interkulturális Alapterv (Szerk.: Menyhért Ildikó – Bp., 1996.)

- Cigány nevelés és kultúra, szerkesztette: Rács Gyöngyi, Guliver Lap- és Könyvkiadó, 1994, 93 o.
- Cigány nevelés és kultúra (Szerk.: Rács Gyöngyi – Bp., 1991.)
- Cigánylét (Szerk.: Utasi Ágnes, Mészáros Ágnes – Budapest., 1991.)
- Cigányok. Honnét jöttek – merre tartanak? (Szerk.: Szegő László – Bp., 1983.)
- Cigányság és kultúra. Kultúra és közösség (Szerk.: Vitányi Iván – Bp., 1989.)
- Cigányvizsgálatok [Szerk.: Andor Mihály] (Bp., 1982.)
- Crowe, David M. – Kolsti, John [szerk.]: The Gypsies of Eastern Europe. M.E. Sharpe, Inc. 1991.
- Crowe, David M.: A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia. I. B. Tauris, 1995. Csalog Zsolt: A cigánykérdés Magyarországon 1980 előtt. Kézirat.
- Csalog Zsolt: Cigányon nem fog az átok (Bp., 1988.)
- Csalog Zsolt: Etnikum? Faj? Réteg? Adalékok a „cigányság” fogalmához. Világosság, 1973. 1. sz.
- Csalog Zsolt: Jegyzetek a cigányság támogatásának kérdéseiről. (1982) In: Cigányügyi tanulmányok és dokumentumok. Szociálpolitikai Értesítő, 1984. 2. sz.
- Csenki Imre és Csenki Sándor: Cigány népballadák és keservesek. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1980. Csikváry Antal [szerk.]: Zenei kisköőr. Zeneműkiadó Vállalat, Budapest, 1962.
- Csongor Anna-Szuhay Péter: Cigánykultúra – cigánykutatások (Bp., 1992.)
- Demeter Zayzom Mária (szerk.), Kisebbségek Magyarországon, Budapest, Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal, 2000.
- Diósi Ágnes: Cigányút (Bp., 1988.)
- Diósi Ágnes: Szűz Mária zsebkendője, Bp., Kozmosz Könyvkiadó, 1990
- Dokumentumok a „Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetsége 1957-1961” életéből. Kiadja a Népművelési Intézet Művelődési Otthon és Klub Osztálya, 1986. február.
- Dombai Vilmos: Cigányságunk helyzete (1931.)
- Dr. Nemes Alajos rendőr alezredes: A cigánylakosság helyzetének megjavításáról szóló párthatározat végrehajtásának tapasztalatai Baranya megyében. Belügyi Szemle, 1963.
- Egy igaz történet részletekben (Bp., 1994.)
- Egyszer karolj át egy fát! [Cigányalmanach] (Szerk.: Murányi Gábor – Bp., 1986.)

- Eperjessy Ernő: Három sorsmadár – Örtilosí beás cigány népmesék (Bp., 1991.)
- Erdős Kamill cigánytanulmányai. Békéscsaba, 1989.
- Erdős Kamill: A magyarországi cigánykérdés. In: Erdős Kamill cigánytanulmányai. Békéscsaba, 1989.
- Erdős Kamill: A magyarországi cigányság. (Törzsek, nemzetségek.) Néprajzi Közlemények III. évfolyam 1-2. szám Budapest, 1958.
- Erdős Kamill: Békés megyei cigányok és cigány dialektusok Magyarországon (Gyula, 1979.)
- Erdős Kamill: Cigány tanulmányai (Békéscsaba, 1989.)
- Erdős Kamill: Gondolatok a cigányproblémákról, 1960-ban. In: Erdős Kamill cigánytanulmányai. Békéscsaba, 1989. 190-202. o.
- Faludi András: Cigányok... Kossuth, Budapest. 1964.
- Farkas Kálmán: Értetek kiáltok [esszék, riportok...] (Nyíregyháza, 1992.)
- Fáy István: A cigányokról (Századunk, 1842/32. sz.)
- Fekete korall – antológia (Szerk.: Choli Daróczi József – Bp., 1981)
- Ferge Zsuzsa: A szociálpolitika értelmezése. In: Ferge Zsuzsa: Szociálpolitika és társadalom. Az ELTE Szociológiai Intézet Szociálpolitikai Tan-
szék és a T-Twins Kiadói és Tipográfiai KFT. kiadványa. 1991.
- Forray R. Katalin – Hegedűs András: A cigány etnikum újjászületőben (Bp., 1990.)
- Fraser, Sir Angus: A cigányok története (Bp., 1996.)
- Gans, H. J.: Mire szolgálnak az érdemtelen szegények? – avagy a legalsó osztály szerepe Amerikában. Esély, 1992/3.
- Giddens, Anthony: Szociológia. Osiris, Budapest, 1995.
- Glück Éva: A cigányság kapcsolata a kereszténységgel a szentségek tükrében, PPKE HTK, 1998, 55 o.
- Grabócz Gábor-Kovalcsik Katalin: A mesemondó Rostás Mihály (Bp., 1988.)
- Gronemeyer, Reimer – Rakelman, Georgia: Die Zigeuner. DuMont, Köln, 1988.
- Gyerekcigány [pedagógiai tanulmányok] (Szerk.: Farkas Endre – Bp., 1994.)
- Gyergyói Sándor: Kirekesztéstől a beilleszkedésig I-II. (Debrecen, 1990.)
- Győrök Ferenc Dr.: A cigánylakosság társadalmi beilleszkedése. Vitázáró cikk. Belügyi Szemle, 1963. 7. sz. Gyuró Imre: Életmód vagy cigánykérdés? Szabolcs-Szatmári Szemle, 1974. I. sz.

- Hann Endre – Tomka Miklós – Pártos Ferenc: A közvélemény a cigányokról. In: Tanulmányok, beszámolók, jelentések (XI) Tömegkommunikációs Kutatóközpont: Budapest, 1979.
- Hegedűs Sándor: Cigány irodalmi kislexikon, Bp., Konsept-H, 2000, 99 o.
- Hegedűs Sándor: Cigány kronológia, Piliscsaba: Konsept-H, cop. 2000, 144 o.
- Hegedűs T. András: A cigányság képe a magyar sajtóban (1985-1986). Kultúra és Közösség 1989. 1.
- Heinczinger János: Fejezetek a cigánykérdés alakulásáról, In: Fejér megyei történeti évkönyv. 1978, Székesfehérvár
- Hoóz István: A cigány és a nem cigány népesség társadalmi és kulturális helyzetében levő fontosabb különbségekről. Állam és Igazgatás, 1975. 1. sz.
- Horváth Ferenc: A telepeken lakó cigányok helyzete. Belügyi Szemle, 1963. 2.
- Horváth Mihály Dr.: A cigány lakosság egészségügyi helyzete egy magyarországi megyében. In: Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? Szegő László [szerk.]. Kozmosz Könyvek, 1983. 284-299. o.
- Horváth Miklós: A cigánykérdés megyénkben. Szabolcs-Szatmári Szemle, 1971. 1. sz.
- Horváth Rudolf: A magyarországi kóbor cigányok eredete, életmódja, szokásai (Szeged, 1979.)
- Huszóczy Miklós: A cigány lakosság lakásgondjainak megoldásával kapcsolatos feladatokról és intézkedésekről. In: Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? Szegő László [szerk.]. Kozmosz Könyvek, 1983. 270-283. o.
- Huttenbach, Henry R. [szerk.]: The Gypsies in Eastern Europe. Nationalities Papers, Volume XIX/Number 3/ Winter, 1991.
- Hutterer Miklós: A lovári cigány dialektus leíró nyelvtana: hangtan, szóképzés, alaktan, szótár, Bp., Magyar Nyelvtudományi Társaság, 1967, 94 o.
- Irodalmi szöveggyűjtemény [Válogatás a világirodalom cigány tárgyú írásaiból] (Szerk.: Hegedűs Sándor-Varga Ilona – Bp., 1994.)
- Irodalmi szöveggyűjtemény [Válogatás magyar szerzők cigány tárgyú írásaiból] (Szerk.: Hegedűs Sándor-Varga Ilona – Bp., 1996.)
- Jegyzőkönyv a cigánykutatással foglalkozó 1969. június 8-i konferenciáról. Kiadja a TIT Szociológiai és Néprajzi Csoportja. Budapest, 1969.

- József főherceg cigány levelezése, Szekszárd, Romológiai Kutatóintézet 125 o.
- József főherceg: A mi nomádjaink (Élet, 1893/7. szám)
- József főherceg: Cigány nyelvtan – Románo Csibákero Sziklaribe (Bp., 1883.)
- Kálmán András: A magyar cigányok problémája. Társadalmi Szemle, 1946. 8-9.
- Karsai Ervin: A romani – cigány – stilsztika vázlata, Anda Romani Kultúra Alapítvány, 1999, 176 o.
- Karsai Ervin: Cigány nyelv és kultúra, Gyula, Anda Romana Kultúra Alapítvány
- Karsai Ervin: La romana shibaki: Fonetika, Anda Romani Kultúra Alapítvány, 1999, 96 o.
- Karsai László: A cigánykérdés Magyarországon 1919-1945, Cserépfalvi, cop. 1992, 197 o.
- Kemény István: A magyarországi cigány lakosság, Valóság 1974/1.
- Kemény István: Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó 1971-ben végzett kutatásról (Bp., 1976.)
- Kertesi Gábor: A cigány népesség Magyarországon: dokumentáció és adattár, Bp.: Socio-typo, 1998, 467 o.
- Kertesi Gábor: Megalázottak és megszomorítottak. Esély, 1996/3.
- Koós Ede: Cigánypasztoráció, inkultúráció avagy a cigány kultúra értékeinek integrációja az Egyház kultúrkincstárában, PPKE HTK, 2002, 63 o.
- Koós Roland: Cigánypasztorációs kezdeményezések az oktatás-nevelés területén, PPKE HTK, 2003, 54 o.
- Kozák Istvánné dr.: Cigányok a társadalmi munkamegosztásban. In: Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? Szegő László [szeré.]. Kozmosz Könyvek, 1983.
- Kozák Istvánné dr.: Cigányság és életmódváltás. Magyar Hírlap, Tanácsok Fóruma (melléklet) 1981. március 3. Kroó György: Rácz Aladár. Zeneműkiadó, Budapest, 1979.
- Kozák Istvánné dr.: A cigánylakosság helyzetének javítása érdekében hozott központi határozatok végrehajtását akadályozó tényezők. (1982) In: Cigányügyi tanulmányok és dokumentumok. Szociálpolitikai Értesítő, 1984. 2.
- Kun Dezső Dr.: Cigányok. Borsodi Szemle, 1968. 2. sz. 56-64. o.
- Ladányi János: Szabadságvesztés-büntetésüket töltők lakóhelyeinek térbeni elhelyezkedése Budapesten. Tér és társadalom, 1991.

- Lakatos Menyhért: A cigánykérdésről. Utólagos kerekasztal beszélgetés. Kritika, 1977. 6. sz.
- Lakatos Menyhért: Cigányközösségek – cigánytelepek (Valóság, 1971. / 4. sz.)
- Ligeti György: Bevezetés a magyarországi cigányság kultúrájába. CD-ROM, Calibra Kiadó, Budapest, 1997. Liszt F.: A cigányokról és a cigányok zenéjéről. Pest, 1861. 5.
- Ligeti György: Magyarországi cigányok, Bp. Körtánc Egyesület, 1998, 91 o.
- Markó Mihály: Czigányzenészek albuma (Bp., 1896.)
- Marosán Józsefné – Váczi Józsefné: Hozzászólás a cigánylakosság társadalmi beilleszkedésével kapcsolatos vitához. Belügyi Szemle, 1963. 6. sz.
- Másság – azonosság I. kötet [szerk.: Demeterné Zayzon Márta] (Bp., 1994.)
- Mészáros György: A magyarországi szinto cigányok: történetük és nyelvük, Bp., Magyar Nyelvtudományi Társaság, 1980, 40 o.
- Mezei Barna [szerk.]: A magyar cigánykérdés dokumentumokban 1422-1985. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1986. p: 23.
- Mucsi György: Hozzászólás Dr. Nemes Alajos „A cigánylakosság helyzetének megjavításáról szóló párthatározat végrehajtásának tapasztalatai Baranya megyében” című cikkéhez. Belügyi Szemle, 1963. 4. sz. 73-76. o.
- Nyíró András – Szakadát István: Politika. Magyarország 1944-1989. CD-ROM, Aula Kiadó, 1994.
- Nagyidai Sztójka Ferenc: Ő császári és magyar királyi fensége József főherceg magyar és cigány nyelvű gyökszótára. Románé ólává. Iskolai és utazási használatra (Kalocsa, 1886., bővített kiadás: Baka, 1890.)
- Ortutay István: József főherceg élete (Szeged, 1915) – Pallas Nagylexikona (Bp., 1893.)
- Pártos Ferenc: A cigányokra vonatkozó társadalompolitikai kérdések hatékonysága. Magyar Tudomány, 1981. 1. sz. 25-34. o.
- Póczik Szilveszter: Cigányok és idegenek: Társadalmi és kriminológiai tanulmányok, Miskolc, Felsőmagyarország, 1999, 341 o.
- Pogány György – Bán Géza: A magyarországi cigányság foglalkoztatottsági problémái. Munkaügyi Szemle, 1958. 5. sz.
- Pogány György – Bán Géza: A magyarországi cigányság helyzetéről. Budapest, 1957. KÉZIRAT Pongrácz Aladár – Rohánszky Mihály: Néhány gondolat a cigánykérdésről Valóság, 1963. 3. sz. Sárosi Bálint: Cigányzene... Budapest, Gondolat, 1971.

- Porzsolt Kálmán: A mi cigány hírünk (Pesti Hírlap, 1907. VIII. 6.)
- Prónai Csaba, Cigánykutatás és kulturális antropológia, Budapest-Kaposvár, 1995, Kiadta: az ELTE BTK Kulturális Antropológiai Tanszéki Szakcsoportja és a kaposvári Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődése Tanszéke.
- Romano Rácz Sándor: Kárpáti cigány-magyar, magyar-kárpáti cigány szótár és nyelvtan, Bp., Balassi, 1994, 136 o.
- Rostás-Farkas György – Karsai Ervin: A cigányok hiedelemvilága (Pécs, 1990. – Bp., 1992.)
- Rostás-Farkas György – Karsai Ervin: A cigányok története (Bp., 1990. – Bp., 1992.)
- Rostás-Farkas György, Karsai Ervin: Cigány-magyar, magyar-cigány szótár, Bp., Kossuth, 2001, 318 o.
- Rostás-Farkas György: Ősi cigány mesterségek és foglalkozások, Bp., Cigány Tud. és Műv. Társ. 2000, 123 o.
- Rostás-Farkas György: Cigányságom vállalom (Bp., 1992.)
- Schiffer János – Dobos János: A cigánylakossággal kapcsolatos problémák a Szovjetunióban. Belügyi Szemle, 1963. 3. sz. 66-72. o.
- Siklós László: Cigányok a társadalom szorításában. Alföld, 1971. 11. sz.
- Somogyi István: A cigánylakosság néhány munkaügyi kérdése. Munkaügyi Szemle, 1974. 4. sz.
- Stewart, Michael: Daltestvérek T-Twins Kiadó, MTA Szociológiai Intézet, Budapest, 1994.
- Szapu Magda: Halotti szokások és hiedelmek a kaposszentjakabi oláh cigányoknál (Bp., 1984)
- Szegő László: A cigány nyelvű irodalom történetének rövid vázlata (Forrás, 1975/5-6. sz.)
- Szegő László [szerk.]: Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? Kozmosz Könyvek, 1983.
- Szepesi József: Putrik és paloták – riportok (Bp., 1996.)
- Szőke Judit dr.-Osztójkán Béla: Hogyan kell? [Kisebbségi autonómiák, roma önkormányzatok (Bp., 1994.)
- Szücs Gábor: A cigány kisebbség integrációs problémái Magyarországon, ELTE ÁJK JTI Társadalombiztosítási Szak, 2001, 41 o.
- Szuhay Péter – Barati Antónia (szerk.): „A világ létra, melyen az egyik fel, a másik le megy.” Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből. Budapest, 1993.
- Szuhay Péter: A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája, Bp., Panoráma, 1999, 205 o.

- Szuhay Péter: Cigány kultúra. A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról. BUKSZ, 1995. 3. (ősz) sz.
- Tamás Ervin – Révész Tamás: Búcsú a cigányteleptől (Bp., 1977.)
- Thewrewk István: József főherceg (Bp., 1893.)
- Turóczi Károly: A cigánylakosság társadalmi beilleszkedésével kapcsolatos vitához. Belügyi Szemle, 1963. 5. sz.
- Turóczi Károly: A cigányság társadalmi beilleszkedéséről. Valóság, 1962. 6. sz.
- Utasí Ágnes – Mészáros Ágnes [szerk.]: Cigánylét. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest, 1991.
- Várnagy Elemér: Cigány népi kultúra a Kárpát medencében 18-19. sz., Salgótarján, Mikszáth, 1993, 272 o.
- Vekerdi József: A cigány népmese (Bp., 1974.)
- Vekerdi József: A magyarországi oláh cigány nyelvjárás mondattana, Bp., Magyar Nyelvtudományi Társaság, 1974, 164 o.
- Vekerdi József: A magyarországi cigány nyelvjárások szótára, Pécs, JPTE Tanárképző Kara 1983, 246 o.
- Vekerdi József: A magyarországi cigánykutatások története (Debrecen, 1982.)
- Vekerdi József: Cigány nyelvjárasi népmesék (Debrecen, 1985.)
- Vendég Sándor: A magyarországi cigánylakosság között végzendő munka időszerű feladatai. Tájékoztató, 1960. 2. sz.
- Viorel Achim, Cigányok a román történelemben, Budapest, Osiris, 2001.
- Zagyva Imre: A cigánylakosság helyzetének egyes kérdései. Állam és Igazgatás, 1970. 1. sz.

SUMMARIA

Patristische Auslegung des „*Beatus vir*“ vom hl. Ignatios von Antiochien bis zur Zeit Basilios' des Großen (Orosz Athanáz)

Die große Bedeutung von Psalm 1 innerhalb der Psalmsammlung ist heutzutage weithin anerkannt. Sie war aber auch im patristischen Zeitalter so gedeutet. Dieser Psalm mit seiner programmatischen Verbindung von Tora- und Weisheitsfrömmigkeit wurde von Gregorius von Nyssa als Einleitung des Gesamtkorpus des Psalter gewertet. Die ersten Worte des Psalmes waren auch anthropologisch und ethisch relevant, weil im „*Beatus vir*“ schon ein Program der Seligkeit für alle angegeben wurde.

Die früheste Bezugnahme auf Ps 1 findet sich bei Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Magnesier. Die wichtigsten Auslegungen des ganzen Psalmes im zweiten Jahrhundert finden sich aber erst bei Justin und im Barnabasbrief. Die langen Psalmenzitate im Dialog mit Tryphon und in der Apologie des Martyrers und die für heutige Leser sonderbar klingenden paränetischen Verwendungen des Ps 1 im Barnabasbrief weisen einige direkten Berührungen auf. Die Aussagen im Ps 1,3 über den Gerechten (δικαίος) und der Baum (ξύλον) neben der Fluss als Hinweis auf das Kreuz werden christologisch aufgefasst. Man sieht auch eine tauftheologische Deutung, wo der Gerechte vom Ps 1,1 als der Getaufte interpretiert wird. Bei beiden Apologeten zeichnet sich auch eine paränetische Interpretationsweise, die die weisheitlich-mahnende Ausrichtung von Ps 1 aufnimmt und in dem δικαίος den Christ sieht. In Barn 10,10 werden die negativen Aussagen von Ps 1,1 zur Absicherung einer paränetischen allegorischen Auslegung alttestamentlicher Speiseverbote herangezogen. Die Analyse von D.-A. Koch hilft uns, bei diesen beiden Autoren die in Ps 1 ausgesprochene Lebensverheissung an den Gerechten neu zu hören und im eschatologischen Horizont zu interpretieren. Nur kurz beschäftigen wir uns mit den christologischen-ekkesiologischen Aktualisatio-

nen der Homilie von Hippolyt *Eis tous psalmous* und mit zwei Psalmen-Auslegungen von Origenes.

Wichtiger in der Auslegungsgeschichte sind die Epistula des hl. Athanasius an Marcellinus und die Psalmenhomilien des hl. Basilios. Diese Kirchenväter geben eine Reihe von Prinzipien zum Lesen und Meditation von Psalm 1. Der hl. Basilios und sein Bruder, Gregorius von Nyssa betrachten den „*Beatus vir*“ als Einleitung der ganzen Psalmen-sammlung und des christlichen Lebens. Nach ihrer Meinung findet man hier den „Herz“ des Gesamtkorpus des Psalter und die Prinzipien der Seligkeit und Endziel aller Gläubigen: dem guten Gott ähnlich werden. Die größte Ideen des Theaitetos von Platon klingen hier nach.

San Giovanni Crisostomo
il „beatus vir“ nel culto liturgico della Chiesa bizantina
(Ivancsó István)

San Giovanni Crisostomo uno tra i più grandi Padri della Chiesa orientale, ha una grande venerazione. Durante l'anno liturgico bizantino si commemora la sua festa quattro volte, e con questo fatto – in questa forma – la sua venerazione è rilevante. Nonostante ciò – secondo la nostra conoscenza – la sua vita non è stata ancora presentata dal punto di vista liturgico.

Nel lavoro presente intendiamo rispondere a questo bisogno. Vogliamo riassumere la dottrina del nostro Santo in base ai testi liturgici della Chiesa bizantina, tralasciare però i dettagli dei libri di patrologia e di storia dei dogmi.

Per il giorno 14 settembre sta scritto nel libro liturgico: “Dormizione del nostro santo padre Giovanni Crisostomo di Costantinopoli. A motivo della festa dell’Esaltazione, la sua memoria è trasferita al mese di novembre”. E davvero, il 13 novembre vi si trovano i suoi testi liturgici sotto il titolo: „Memoria del nostro santo padre Giovanni Crisostomo arcivescovo di Costantinopoli (407)“.

Esiste ancora una festa del Santo il 27 gennaio: “Traslazione delle reliquie del nostro santo padre Giovanni Crisostomo nell’anno 438”. Infine, si trova inserito il suo culto anche tra i tre grandi gerarchi quando si celebra „la memoria dei nostri santi padri e maestri universali, Basilio il grande, Gregorio il teologo e Giovanni Crisostomo“.

Nel titolo del saggio abbiamo scritto che San Giovanni Crisostomo è il “*beatus vir*”. Perché e come possiamo dire che egli è “uomo beato”? In tre maniere intendiamo verificare il fatto in base ai suoi testi liturgici. 1. La sua partecipazione al mistero pasquale di Gesù Cristo; 2. Ci dà un esempio che anche noi possiamo parteciparne come lui; 3. Con la sua protezione ci aiuta ad ottenere questo fine. – Poi presentiamo anche alcuni brani della sua vita descritti nei testi liturgici. Infine, raccogliamo dagli inni i suoi epiteti, partendo dall’attributo “Crisostomo”, che riguardano l’oro.

È da notare che negli inni della sua festa di novembre si trova sedici volte – in forme variate – l’espressione “beato” attribuite a San Giovanni Crisostomo.

Gli aspetti del suo culto sono riassunti, tra gli altri, nell’inno seguente: “O padre che godi della vita vera, per la quale hai lottato con tutte le forze sulla terra, rendendoti mirabile per la vita angelica, acquisendo la lingua di Cristo e la bocca serena, supplica, o ispirato, per la salvezza di quelli che con fede in modo speciale ti proclamano beato”.

Oltre tutto questo però si può osservare un fatto che sarebbe importante: nei testi liturgici della festa di San Giovanni Crisostomo non si trova nessun riferimento né alla Divina Liturgia che porta il suo nome, né al fatto che egli cominciò la sua composizione.

Varrebbe la pena analizzare, in un saggio più ampio, i testi liturgici delle due altre feste di San Giovanni Crisostomo, e confrontare le constatazioni e conclusioni di questo lavoro, per ottenere un quadro d’insieme più ampio. Però, si potrà farlo con risultato soltanto dopo la pubblicazione integra dei testi liturgici.

**Autonomia disciplinare come carattere del fenomeno
dell’Ecclesia sui iuris: ambito e funzioni**
(Szabó Péter)

Diversi autori hanno già trattato il tema del diritto particolare *sui iuris*, argomento del presente studio. Questi lavori hanno abbozzato la tipologia del diritto particolare, così come si evince dal Codice, hanno riassunto le intenzioni della codificazione riguardo a questo, hanno proposto degli schemi per lo svolgimento felice della codificazione particolare presso le Chiese orientali e hanno passato brevemente in rassegna le norme emanate dopo la promulgazione del CCEO. Finora,

invece, è stata prestata meno attenzione all'esame dei *limiti tecnici* della legislazione *sui iuris*, sebbene fosse chiaro che tale aspetto fosse d'importanza decisiva sotto diverse prospettive. Il presente studio riflette su questo argomento, attraverso i seguenti passi: 1. Brevi osservazioni intorno alla (mancata) determinazione giuridica della competenza degli organi sinodali nel CCEO; 2. Sfere di competenza normativa dei sinodi d'Oriente: 2.1 Sfere di competenza della legislazione *sui iuris* ricavabili con certezza dai riferimenti dello *ius commune* oppure dell'*iter* della codificazione; 2.2 Analisi dell'ulteriore sfera di competenza normativa *sui iuris*. Esame dei confini legali tra norme "conformi" e norme "conflittuali" rispetto al diritto superiore; 3. Brevi osservazioni sulla *funzione* dell'autonomia dei legislatori locali.

Per vedere, se un Sinodo possa emanare una norma superiore (una *lex particularis Ecclesiae sui iuris*) bisogna esaminare in fondo due cose in due passi conseguenti: (1) Esiste o meno un *motivo* legittimo per promulgare tale norma? Se la risposta è affermativa, dobbiamo vedere (2) se l'organo concreto in questione abbia la *competenza* di farlo o meno? In base ad un'analisi di questi aspetti, sembra poter sollevare con ragione ulteriori *possibili* ambiti di competenza del governo superiore di tipo normativo. Infatti, oltre a poter dare norme nei casi espressamente *riferiti* ed in quei *omessi* dal Codice, sembra che i Sinodi deliberativi d'Oriente in ragione della protezione della *communio ecclesiastica* possano *moderare* anche tali competenze, le quali sono espressamente attribuite dallo *ius commune* ad autorità a loro inferiori. Ovviamente tali atti richiedono un caso di una vera *necessitas Ecclesiae*, e possono essere effettuati sempre solo entro i limiti indispensabili richiesti dalla situazione.

**Kenotic character of the finite freedom's creation in
Hans Urs von Balthasar's Theo-drama
(Kruppa Tamás)**

Balthasar understands the immanent Trinity: absolut love as absolut self-surrender. This kenotic approach led to an understanding of infinite freedom as „letting-be” [*Sein-lassen*] and „making-room” [*Raumgeben*]. The Father is God as the One who without reserve pours himself out in an utterly free love. This divine, gratuitous selflessness is the generation of the Son, who is God as the One, who with neither reserve nor with demand, receives all that he is from the Father. The Spirit

as the personal unity of the Father and the Son, is God as the One who personifies the ever-greater fruitfulness and freedom of this kenotic love. In according to Balthasar, the Spirit is the witness that the God, who freely gives himself away in a selfsurrendering love, in the same time does not loose himself.

Spirit, both immanently and economically, is God in his ability to give himself away and still remain God. For Balthasar, the possibility of the world of finite freedom, and the real drama of the confrontation between divine and human freedom exist precisely because of the [*Ur-drama*] of the kenotic, trinitarian love. This means ultimately that the world of human freedom finds its possibility and its real „home” in the realm of the Spirit.

...it is the drama of the „emptying” of the Father’s heart, in the generation of the Son, that contains and surpasses all possible drama between God and a world. For any world only has its place within that distinction between Father and Son that is maintained and bridged by the Holy Spirit.

We would like to show how Balthasar understands the creation of free, finite spirit and the world of finite freedom – following S. Bulgakov – from a specifically trinitarian perspective, as a second divine kenosis.

Balthasar calls the Holy Spirit the freedom of God in person, God’s freedom par excellence. As such, the Spirit is God’s absolute boundlessness. Through the Holy Spirit God already in the immanent Trinity is able to share himself, to give himself away completely without losing himself or being diminished in any way. This eternal, gracious self-emptying of the Father is the inner-trinitarian foundation for what, in the economy of salvation, we call grace.

From a kenotic perspective, Balthasar understands the Spirit as the identity in God of self-possession and self-surrender, of absolute freedom and gratuitous indebtedness. Precisely as the Spirit of the Father and Son, She is the expression in person of the eternal fidelity of God’s boundless freedom. And in the Spirit, God is also able to be ever-greater, ever-new outside himself too. According to Balthasar, finite freedom as a real sharing, a real participation in God’s own freedom, possible only by virtue of the trinitarian structure of infinite freedom. Through the Spirit, God shares his freedom in a second kenosis the creation of the world of finite freedom and finite spirit. This second kenosis is not identical with, rather analogous to the inner-trinitarian kenosis.

The fundamental paradox of human freedom lies in a tension. As finite, it is radically contingent, it cannot ground itself, or guarantee its existence and fulfillment. Nonetheless, human freedom is a real sharing in God's infinite freedom, by virtue of its ground and graced fulfillment, not in itself, but in the freedom of the incarnate Son. For Balthasar, true freedom is communion in difference with divine freedom by virtue of God's free self-donation in Jesus Christ, the concrete analogy of freedom, and the union we have with Christ in the Holy Spirit.

Thus from the very beginning, finite spirit is created for gracious union with and fulfillment in absolute Spirit. It is the Holy Spirit who is and brings about this „communion-in-difference” between God and individual human beings. The Holy Spirit is God's freedom in person, and the graciously given personal share in God's freedom. In this sense, the Spirit is the One, who sets us free, frees us into the freedom of Christ.

For the Christian, the answer to the question as to how finite freedom can be a true sharing in infinite freedom receives its answer in the incarnate Son, where infinite freedom and finite freedom are one, without confusion, and without division. But the „Gestalt” of Jesus Christ one cannot understand, except in a trinitarian way.

Il peccato – l'uomo è all'ombra d'Adamo (Seszták István)

Il peccato è uno dei grandi enigmi della storia dell'umanità. La speculazione filosofica e la riflessione teologica di ogni epoca hanno tentato di dare un'interpretazione di questo “mistero sconosciuto” che non solo appartiene all'esperienza fondamentale dell'esistenza umana, ma la anche spesso determina. La rivelazione divina è la manifestazione continua dell'amore di Dio, alla quale la realtà del peccato costituisce un vero ostacolo. Questo presente lavoro vuol essere un breve riassunto della teologia del peccato, in quanto il parlare del peccato è sempre una realtà teologica, infatti il peccato come tale riceve senso e diritto di esistere soltanto dentro nella rivelazione, dove il Creatore è Colui che parla dell'esistenza peccatrice dell'uomo, ma è Lui stesso che giudica e salva l'uomo peccatore.

Nella prima parte del lavoro si parla della crisi attuale della comprensione del peccato nella nostra epoca, che è in stretta

connessione con lo smarrimento del senso del peccato, che trova la sua radice nella coscienza cambiata dell'uomo. In questa società secolarizzata l'uomo anche peccatore perde ogni riferimento ad un mondo trascendente dove il Dio personale rimane sempre Dio della storia e dell'umanità. Anche a livello dei valori morali si rende conto che loro hanno perso il loro legame con l'eterno, e si parla piuttosto delle responsabilità terrestri. Questa nuova visione dell'uomo e del mondo demistifica una concezione "sacrale" del peccato. La secolarizzazione porta con sé la crisi delle forme false di religiosità e della corrispondente falsa concezione di Dio. In rapporto al tema del peccato un altro significato particolare sono gli esiti delle scienze umane, e poi l'altro fattore è il fenomeno della politicizzazione della realtà. Il peccato in questo senso viene definito come una grave irresponsabilità nei confronti degli altri e della storia, come mancanza di solidarietà. Infine nel mutamento radicale della coscienza del peccato viene menzionata la "mistica del peccato", secondo la quale l'unico modo per essere cristiani è quello di sapere di essere peccatori e di riconoscerlo. Non conta tanto evitare il peccato, ma avere fiducia nella grazia divina che ci libera.

La seconda parte del lavoro prova dare una risposta teologica adeguata alla problematica del peccato, la quale consiste una riscoperta del senso autentico del peccato. Il peccato è prima di tutto un "rifiuto di Dio", una offesa fatta a Dio e rottura dell'amicizia con lui. Con il peccato l'uomo rifiuta il rapporto filiale della creazione offerta nell'alleanza ed anche rinnega la sua propria vocazione. Allo stesso tempo il peccato è anche la rottura della solidarietà umana e cosmica. La dimensione sociale e cosmica del mistero del peccato ha anche una portata ecclesiale. Il peccato è sempre un'azione umana e frutto della libera decisione dell'uomo.

Qualsiasi analisi del peccato, in teologia, non è mai l'ultima parola, essa serve solamente per comprendere la forza della salvezza che ci libera dal peccato.

Das Wesen des Gebetes und seine spezielle Art, der liturgische Gesang aus moralische Hinsicht
(Soltész János)

Das Gebet zeigt den Menschen auf den Knien, beziehungsweise in der Haltung der tiefsten Erfahrt, der Erkenntnis seiner Kleinheit vor

dem unendlich großen Heiligen Gott. Das Gebet hebt aber zugleich den Menschen über alles Geschaffene hinaus bis unmittelbar vor das Antlitz Gottes. Im Gebet spricht der Mensch mit Gott. Das Gebet ist darum der größte Akt, dessen der Mensch fähig ist. Das größte am Gebet, seine eigentlichste Wirklichkeit ist nicht das bloße Denken an Gott, nicht das Zurücklassen alles Geschaffenen im Denken und Wollen, beziehungsweise das Betrachten des Geschöpflichen im Lichte des Göttlichen.

Die ungeheuerste Wahrheit am Gebet ist, daß es ein wirklicher Verkehr mit Gott ist, daß wir wirklich bei Gott sind im Gebet, weil Gott wirklich Sich zu uns herabneigt, uns anspricht, uns auf unser Antworten wieder Antwort gibt. Das Gebet ist nicht einseitiger Akt, sondern ein Begegnung Gottes und des Menschen in Wort und Antwort, in Liebe und Gegenliebe, in Gnadenanregung und Mitwirkung. Gebet ist Dialog, Zwiesprache. Darum ist das Nachdenken über Gott erst dann wirklich Gebet, wenn wir unser Herz, unsere Person in Bewegung auf Gott hinsetzen. Das Gebet ist immer antinomisch und ontologisch und eine Aufgabe für alle menschliche Person.

Die Väter haben sehr viel und praktische Forderungen für die Christen über das Gebet zusammengefaßt, besonders Heilige Basileos der Große in seinem Psalmkommentar. Seine Ratschläge sehr wichtige und nützliche sind für die betende und liturgische Gesänge singende Christen. Diese schöne liturgische Tätigkeit zeigt besonders, daß der Mensch eine Ikone des Gottes hat.

A che punto siamo con il can. 373?
Resoconto nello specchio della disciplina paleocristiana e delle fonti
più recenti
(Orosz Athanáz)

A proposito della legge del celibato ecclesiastico, la Conferenza Episcopale Svizzera ha recentemente rinnegato l'opportunità di un cambiamento eventuale dichiarando che tutte le Chiese che hanno reso facoltativo il celibato, lo hanno abrogato. In questo lavoro non pretendiamo di risolvere questa difficoltà della Chiesa latina, ma – dal punto di vista greco cattolico ungherese – cerchiamo di andare più a fondo. Secondo il c. 373 del *CCEO* infatti, “il celibato dei chierici *sacerdotio tam congruus* dev'essere tenuto ovunque in grandissima stima, secondo la tradizione della Chiesa universale; così pure

dev'essere tenuto in onore lo stato dei chierici uniti in matrimonio, sancito attraverso i secoli dalla prassi della Chiesa primitiva e delle Chiese orientali". A nostro avviso, quest'approccio al dono del celibato mantiene in equilibrio le differenti condizioni del clero uxorato e del clero celibe in un contesto dove celibato e matrimonio sono ambedue valori ecclesiali, senza essere pure un obbligo canonico. Si chiede in ogni caso un'indagine sulla realizzazione di quest'ideale nella prassi. Prima di tutto riesaminiamo le tesi Ch. Cochini e R. Cholij sull'origine apostolica del celibato ritenute dal card. Stickler "come i definitivi studi sul celibato dei chierici nella Chiesa cristiana". Nella prima parte dell'indagine attuale (dal punto di vista orientale) solleviamo alcuni punti interrogativi intorno alla disciplina – tenuto dallo studioso ucraino come "comune tra oriente ed occidente" – della continenza perfetta e del celibato obbligatorio nella Chiesa antica. Analizzando una serie di testi sulla stima del celibato ecclesiastico, arriviamo alla conclusione del card. Erdő secondo il quale "il celibato nella Chiesa universale, nei primi secoli era tenuto in grande stima, ma è divenuto obbligatorio per la prima volta tra i monaci". Dunque, l'origine del celibato ecclesiastico obbligatorio non sembra essere anteriore al sec. III, secolo dell'apparizione del monachesimo. Perciò non possiamo essere in accordo con R. Cholij nella sua critica sul c. 373 del *CCEO*. Infatti, il testo citato del *CCEO* è in armonia con la disciplina tradizionale sancita già nel Vaticano II con i decreti *LG*, *OT* e soprattutto *PO*. Il n. 16 del decreto *Presbyterorum Ordinis* infatti, parla di prassi che "*legitime viget*" nelle Chiese orientali, dove oltre ai vescovi e ai presbiteri che scelgono con l'aiuto della grazia il celibato, ci sono anche degli eccellenti presbiteri. Il problema sembra essere più recente. Con l'esort. apostolica *Pastores dabo vobis*, una coerenza nel rapporto (intrinseco) celibato-ordine sacro è stato legittimato teologicamente. A proposito della configurazione del sacerdote celibe a Gesù Cristo "sposo della Chiesa", che è basato sulla natura stessa del sacramento dell'ordine, solleviamo i punti interrogativi di B. Petrà: "Dal momento che ci sono sacerdoti cattolici (orientali...) validamente ordinati e insieme uxorati, ne viene che in sé non ci può essere contraddizione tra la configurazione sponsale del sacerdote determinata dall'ordinazione e la condizione coniugale determinata dal sacramento del matrimonio". La domanda c'interessa dal punto di vista orientale. Insieme con G. Nedungatt, vediamo una contraddizione tra i principi del n. 5 del decreto *OE* del Vaticano II e le restrizioni geografiche del *CCEO* (c. 758, § 3) della

disciplina orientale. D'altra parte osserviamo anche la situazione particolare della Chiesa greco-cattolica ungherese, dove la grande maggioranza del clero è sposato e la tendenza attuale rimane quasi esclusiva. Lo studio finisce con alcuni interrogativi a proposito delle cause e delle conseguenze di una tale tendenza che potrebbe arrivare ad un punto dove tutto il clero diocesano sarà sposato. Si potrebbe verificare la tesi elvetica, vale a dire che le Chiese che hanno reso facoltativo il celibato, lo hanno soppresso? Infatti, secondo la testimonianza della storia ecclesiastica, le Chiese, nelle quali il celibato viene totalmente perduto non possono più sussistere.

Le diocèse millénaire d'Eger et les grécocatholiques (Janka György)

La symbiose de l'histoire millénaire du diocèse d'Eger avec les grécocatholiques durant 125 ans donne une vue sur l'histoire universelle des unions partielles aussi. On voit que les chrétiens orthodoxes établis dans le Royaume Hongrois pendant des centaines d'années comment ont trouvé une nouvelle patrie, puis ici rencontrant l'Église catholique romaine aussi que le protestantisme comment se mettaient de chercher leur nouvelle foi. Puisque leur rite était la manifestation de leur foi – comme un miroir de leur théologie, de leur spiritualité, de leur monde le penser et sentir – ils voulaient le conserver même si cela leur coûtait la vie. C'est pourquoi le protestantisme ne pouvait pas avoir du succès parmi eux, aussi que le rite romain. Cependant l'interprétation large de l'union valable au 17^e siècle les renda enthousiastes: garder le cérémonial dans son intégrité, cependant reconnaître le descent de Saint Pierre avec l'évêque élu par eux à la tête, et restituer l'unité de l'Église, tout cela ayant la légitimation de la reconnaissance sociale.

Dans cet esprit ils ont accepté avec une grande joie le soutien paternel des évêques György Lippay, György Jakusics et celui de Benedek Kisdy et à partir de 1646 ils ont demandé l'union de plus en plus nombreux.

Mais au 18^e siècle la situation fut changée. La notion de l'unité avait reçue une interprétation plus stricte: l'union, c'est déjà l'unification de main forte, c'est la sousmission et le contrôle. Les évêques Fenesy, Telekesy, Erdödy, Barkóczy et Eszterházy ont dirigé dans cet esprit. Mais les prêtres maintenant l'unité ne voulaient plus accepter cela. Ils

souhaitaient sauvegarder l'idée originelle de l'union. Paradoxalement, ils ont reçu l'aide dans cette question de la Cour éclairée josephiste et de Marie Thérèse, la reine apostolique de la Hongrie qui proceda pour eux le diocèse indépendant. Il semble Eger essuya un échec, mais ce n'est qu'une défaite apparente: l'idée de l'union n'est pas ébranlée: l'évêché de Munkacs connut une période de prospérité, et arriva au niveau où l'ont poussé selon leur volonté les évêques Lippay et Jakusics.

De cette manière, les moments solennels et nuageux, les disputes et les combats représentaient la résolution: vivre la joie de la catholicité en liberté, fraternellement, comme dans le rite romain, aussi dans le rite grecque.

L'uomo beato nello specchio del Salmo 1° (Gánicz Endre)

Ogni uomo vuol diventare beato, ma non è uguale, in che modo vi si arriva. Nell'Antico Testamento secondo l'insegnamento del Salmo 1° è beato costui chi tiene sempre davanti a sé le leggi del Signore, chi vive secondo esse. Il Salmo 1° funziona come parte introduttrice del intero Libro dei Salmi. Si divide in due parti principanti: nella prima parte (vv. 1-3) vengono descritte le proprietà del uomo giusto prima in modo negativo, poi in modo positivo. Nella parte seconda (vv. 4-6) vengono elencate le caratteristiche degli empi. Il salmo è ricco di simboli, tra cui emerge quello dell'albero e della pula. I simboli della solidità e dell'inconsistenza sono delle immagini dai quali – con la propria esperienza di vita – ciascuno può capire presto che la vera beatitudine si può raggiungere solo nel modo descritto nel Salmo. Nell'intero testo si può sentire la tradizionale teoria ebraica della retribuzione, ciò aumenta ancora l'importanza e il valore della vita realizzata secondo la Legge.

PANAYIOTIS NELLAS

A LELKIÉLET FELTÉTELE: MEGVÁLTÁS KRISZTUSBAN¹

A lelki életnek, mint fizikai életnek, szüksége van egy ősré ahhoz, hogy létezzen. Ezért Kabaszilaszon fönntartja nézetét, miszerint, mielőtt az emberi faj új ősenek „áldott teste” Szűz Mária méhében a Szentlélek által megfogant volna, senki számára nem lehetséges a lelki élet élése. „Mielőtt ez az áldott test létezésbe jött, egyáltalán senki számára nem volt lehetséges lelki életet élni”.²

Ez a hatalom még a bukás előtti Ádámnak sem adatott meg. Mivel teremtett természete különbözött az Isten természetétől, és teljesen eltért attól. „Természetünk el volt különítve Istentől, azáltal, hogy különbözik Tőle mindenben amit ez bír, és azáltal, hogy semmi közöset nem bírunk Vele.” És ez azért volt, mert „Isten Önmaga maradt; természetünk pedig emberi volt és semmi több”.³

Természetesen Ádám Isten „képére” alkottatott. „Képiségének” megfelelő mértékben így megkapta a Lélek lehetétét, és ezáltal valóban „élő léleknek” bizonyult (Ter 2,7). De élete nem volt még teljesen lelki, helyesebben mondva ez még nem volt a Szentlélek igazi élete, amellyel Urunk áldott teste él, és amely az emberiségnek adatott Krisztus testében az Egyházban, Pünkösdkor. A bukás előtti embert, amint azt már elemzésünkben láthattuk, még képessé kellett tenni a hüposztatikus egység befogadására, mely által megtalálja igazi létét és a teljes lelki életet.

A bukás által az emberi természetet az istenitől elválasztó távolság tragikus dimenziókat vett föl. Autonóm életet, és nem az Isten lehe-

¹ Panayiotis Nellás, *Átistenülés Krisztusban* című könyvének második fejezetét a Krisztusban való lelki élet értelmezésének szenteli. Könyvének e terjedelmesebb része nem más, mint Kabaszilaszon krisztocentrikus antropológiájának egy tanulmánya. Tanulmányában a következő tartalmi felosztást követi: 1. A lelkiélet feltétele: megváltás Krisztusban; 2. A lelkiélet természete: a Krisztusban való élet; 3. A lelkiélet élése: Az ember krisztusivá válása a Krisztussal való közösség által; 4. A lelkiélet gyümölcsei: A teremtés átalakítása egyházi közösséggé az Úr testében. – E fordítás Nellás tanulmányának első részét tartalmazza.

² KABASZILASZ, *Élet Krisztusban*, 596B.

³ *Ibid.*, 572A

lete által ajándékozott életet választva, az ember fölruházta a bűnt léttel és étellel, bár lényegileg az nem rendelkezik léttel.

Egy ilyen autonómia felállításának az elkerülhetetlen eredménye – amely minden bűn gyökere – a bűnös cselekedeteknek a megjelenése, melyek Kabaszilas szerint két elemet bírnak magukban, magát a cselekedetet és a „traumát”.⁴ A cselekedet teremti a traumaszenvedélyt, és ez vágyakozva keresi a szenvedélyek vigasztalását, mely a bűnös cselekedet gyümölcse. Ily módon a bűn habitusa megteremtődik, mely az emberben második természetté válik. A bűn, mintegy második természet, befödi az embert annak sötétségével, belefojtja őt a „feledékenység”⁵ mélységébe és „eltüntté” teszi őt.⁶ A kép elhomályosul, az ember megkülönböztető „alakja” és „formája” megromlik, és az emberi természet összeomlik, Kabaszilas kifejezésével⁷ olyan, „mint az anyag forma vagy alak nélkül”.⁸

Az ismételt bűnös cselekedetek – a szükségeket a szükségek ki-elégítése követi a bűn által; a szenvedélyeket a pedig szenvedélyek ki-elégítése követi az érzéki örömek által – az események egyfajta folytatását teremti a külső világban, és érzelmek folyamatát az emberi személyben, és így az élet impresszióját adják, bár a valóságban nem tesznek mást, mint elrejtik az igazi élet hiányát. Ez a lelki halál. „Hasonló módon, a bűn nem ismer határt, minthogy a szokás növeli a cselekedeteket, és a cselekedetek halmozása súlyosbítja a szokást. Így a gonoszságok kölcsönösen megerősödtek és folyamatosan fejlődtek úgy, hogy »a bűn életre kelt, de én meghaltam«”.⁹

Mégis, az élet impressziója, melyre utaltam, nem pusztán fantázia. Az emberiség „anyaga” a bukás után is folytatta szerveződését és életét magában, fölruházva lélekkel és értelemmel, mivel Isten így teremtette azt, és senki sem képes lerombolni azt, amit Isten teremt. Ily módon szemlélve az ember a teremtesen belül nem szűnik meg valóságnak lenni, élni, mozogni és alkotni. De élete és mozgása ezentúl biológiai funkciójú. Az „erők, melyek képessé tették, hogy éljen, mellyel felruháztatott, és amely bizonyos fokig lelki volt, közönséges lett, bebörtönzött az

⁴ *Ibid.*, 536A-537B.

⁵ *Ibid.*, 413C.

⁶ Theomitor, 64.

⁷ KABASZILASZ, *Élet Krisztusban*, 70.

⁸ *Ibid.*, 537D.

⁹ *Ibid.*, 563B; „A bűn élő volt és az igazi élet számára lehetetlen volt, hogy bennünk növekedjék.” (513A)

anyagba, és ahelyett, hogy „lelki érzékek” felé emelkedne, visszasüllyedt az egyszerű pszichoszomatikus, biológiai funkciókhoz, a „bőr köntöshöz” (Ter 3,21). Így, amikor a fiziológiai kimerültség bekövetkezik, és amikor az emberi szervezet biológiai ciklusa befejeződik, a test megszűnik befogadni a táplálékot és levegőt, mely által az élet a romlás állapotában fönntartatik, nem elég erős ahhoz, hogy az emberi személyt fönntartsa és meghal. Ez a természetes halál.¹⁰

Világossá válik tehát, hogy három dolog van, mely az embert elválasztja Istentől, és akadályt gördít a lelki élet elé: természet, bűn és halál.

Mégis, mindezeket a „Megváltó sikeresen visszaállította. Az első emberségünk fölvétele által, a másodikat kereszthalála által, és végül a harmadik akadályt, a halál uralmát pedig föltámadása által természetünkől teljesen megsemmisítette.¹¹ És így, „miután... minden akadály elhárított, semmi sincs, ami megakadályozza a Szentlelket, hogy minden emberre kiáradjon”.¹²

Az a mód, ahogyan Krisztus legyőzte ezt a három akadályt, valamint ennek a győzelemnek a jelentősége – az igazi emberi természet kinyilvánítása, s annak igazi élete és valós dimenziói – Kabaszilasznál bizonyos fokig feldolgozásra került.

Az Úr „áldott testének” születésével a két természet – az isteni és emberi – egysége létrejött, mely addig „el volt választva” egymástól; a távolság közöttük megszűnt, „minthogy a közös hüposztázisz mindkét természetre nézve közös lévén, megsemmisíti az istenség és emberség közti távolságot”;¹³ és a természetek közötti különbség is megszűnt, mivel születése által Krisztus „az egész emberi fajt magába fogadta”.¹⁴ A hüposztatikus egység újjáteremtí az embert, a bukás előtti ikonikus létét újra teljessé téve. Ezért, az Úr „áldott testének” a Szűz Mária általi fogadása új emberi ontológiát vezet be, és Krisztus az emberiség valós őst alkotja.

¹⁰ A romlottságba való bebörtönözöttség mellett a bűnnek vannak más aspektusai is. A bűn egyfajta „betegség” az emberben, „anarchia” a teremtésben, az ördögnek való „szolgaság”, „önhittség és ellenségeskedés” Isten ellen. Mindezek, azokkal a sajátos szempontokkal kiegészítve, amelyekkel Krisztus az emberiséget megszabadítja ezektől a pontoktól, részletesen érintve van könyvemben, *I peri dikaioseos tou anthropou didaskalia Nikolaou tou Kavasila*. Ezért itt csak sematikus módon érintem ezeket a kérdéseket.

¹¹ KABASZILASZ, *Élet Krisztusban*, 572CD.

¹² *Ibid.*, 572C.

¹³ *Ibid.*, 572B.

¹⁴ *Ibid.*, 681A.

Szent élete, könyörületes művei és természetfeletti csodái által Jézus, az Istenember, kinyilatkoztatja az Istent a világnak, mivel Isten az, aki cselekszik, és ugyanakkor bemutatja az ember igazi természetét, mivel minden műve teremtett emberi természete által lett véghezvive.

A szenvedés, sebek és az Úr áldott testének kereszten való áldozata által, a bűn és a sátán ember feletti uralma megszűnt, az emberi természet megszabadított az Isten felé irányuló ellenségeskedéstől, és az ördög szolgasága alól, meggyógyult, visszanyerte eredeti szépségét és megigazult. Az Úr sebei az emberiség számára a gyógyulás eszközévé lett. „Amikor Krisztus a keresztre emelkedett, meghalt és feltámadt, akkor győzedelmeskedett az emberi szabadság, az emberi szépség és forma akkor teremtett.”¹⁵

Az Úr áldott testének föltámadása által az emberi természet megszabadult az enyészet és halál szolgaságából. Az Úr az Ő születésével magára vette a romlást, mely Ádámmal kezdődött, és éppen ezért halt meg.¹⁶ Halála nemcsak a kereszttel következő következménye volt, hanem a megtestesülés végső célja. Mégis, leszállva a halálhoz, a Logosz megújította az egyetemes emberiséget, és romolhatatlanná tette az Általa fölvetett emberi természettel együtt, és annak segítségével. Éppen úgy, ahogyan a kereszten az emberi természet megtisztult a bűntől az Úr vére által, úgy a sírban organikus módon megtisztult az a halál állapotából, oldalra fektetve a földi „bőr köntöst” azaz oldalra fektetve a halandóságot. Mert a harmadnapig tartó síri nyugvása által az Úr jóvátételt adott éppen a földön, azért az adósságért, melyet Ádám bukása által maga szerzett a földön – egy olyan adósságért, mely az „árnyékot vetett test”¹⁷ formáját veszi fel, a „bőr köntösöket”, a test biológiai természetét és szerkezetét. És újraöltöztetve az emberi természetet – mintha az egy összezúzott és lerombolt szobor lenne¹⁸ – újra fölemelte lelkivé és romolhatatlanná. Jézus valóságos emberi teste a föltámadás után halhatatlan¹⁹ és lelki²⁰ testté lett, az idő és tér korlátaitól mentes, természeténél fogva fölruházva az új lelki érzékekkel és funkciókkal, és mint ilyen jelenített meg. „Természetünk célként kezdettől fogva magában hordozza a halhatatlanságot; de ezt csak később, Megváltónk testében szerezte meg, aki, amikor a halál-

¹⁵ *Ibid.*, 537C.

¹⁶ *Ibid.*, 680B.

¹⁷ *Ibid.*, 493B.

¹⁸ *Ibid.*, 540C.

¹⁹ *Ibid.*, 645B.

²⁰ *Ibid.*, 645C.

ból a halhatatlan életre föltámadt, nemünk számára a halhatatlanság úttörője lett.²¹

Így Urunk föltámadt és áldott teste, melyben az új istenemberi lelki érzékek működnek – lelki látás, lelki ízlelés, lelki hallás stb. – az emberiség új „típusává” válik. Az Úr föltámadott, áldott teste a tökéletes ember, a theantroposz, az Isten-Ember megvalósulása és kinyilvánítása. „A Megváltó volt az első és egyetlen személy, aki megmutatta nekünk az igazi emberséget, mely tökéletes az élet és minden egyéb szempont tekintetében.”²²

Az Úr áldott teste nem más, mint az Egyház. A „krisztusi test”, melyben a Lélek lakozik, mint ekleziális közösség lett kinyilvánítva, és ezáltal azt a helyet alkotja, amelyben az új lelki életet élik a hívek, és amelyben a megváltás konkréttá válik. A krisztusi test e szervezetében a Főnek a lelki élete árad szét a tagokra és ad nekik életet. Ebben az értelemben az Egyház teremtése a lelki élet második feltételét alkotja, és az Egyház maga a megváltás második aspektusa. Krisztus nem egy egyszerű szabadító, aki a szabadítás után az embert sorsára hagyja, azután, hogy rájuk bízta bölcs tanítását. Sokkal inkább, egy új helyet alkot számukra, hogy abban éljenek. És ez a hely az Ő teste.

Az ember Isten ismeretére való eljutása, és akarátának az isteni akarathoz való alakítása a lelki élet harmadik feltétele és a megváltás harmadik szempontja. Az Isten ismerete megvilágosítja az embert, és az Isten szeretete életet ajándékozik számára. A helyes ismeret és a szeretet helyes gyakorlása által az ember fölemelkedhet Krisztusban a „képmás” létéből a Képhez magához, pontosabban mondvá megérkezhet a Hasonlatosságához.

Forrás: NELLAS, P., *Deification in Christ – The Nature of the Human Person*, New York 1987, 109-114.

(Fordította: Sivadó Csaba)

²¹ *Ibid.*, 680C.

²² *Ibid.*, 680C.

JANKA FERENC

EGY HOLLANDIAI TANULMÁNYÚT MARGÓJÁRA

2004. március 15-től 18-ig egy hollandiai tanulmányúton vehettem részt, Turcsik László, önkormányzati képviselőnk, a Szakolyi Fogytékos Otthon és Megyei Módszertani Intézet igazgatója jóvoltából, egy kedves úti társasággal, amelyben többek között szerepeltek: Cserbán Józsefné, aki a sikeres pályázatot nagy szakmai hozzáértéssel elkészítette, dr. Sátorhegyi Éva gyermekpszichiáter, a Kislétai Gyermek Fogytékos Otthon Igazgató Főorvosa, dr. Gergely Piroska, a Megyei Önkormányzat képviselőjében és munkatársaik.

Az utazás célja a fogytékos emberekkel világszínvonalon foglalkozó *Nieuw Baalderborg* alapítvány tevékenységének megtekintése, tapasztalatszerzés volt. Az út során a beszélgetéseinkből is, de leginkább Jan Bast vezérigazgató úrral való találkozások kapcsán vált számomra világossá, hogy mennyire fontos tudatosan megfogalmazni élményeinket, értékrendünket, észrevételeinket másokkal megosztani, mások benyomásait meghallgatni, és meglátásaikból tanulni. Részben ettől a felismeréstől indítva, részben azért, mert nem tudtam hallgatni róla, a következő vasárnap Nyírszőlősen a homíliában a soros evangéliumi szakasz néhány kulcsmozzanatát kapcsoltam össze hollandiai útról való beszámolóval. Ennek szerkesztett változatát elküldtem az útitársaimnak is, majd a Holland delegáció ittlétekor visszajutott vendéglátóinkhoz. Ezt a reflexiót szeretném itt is hozzáférhetővé tenni.

Az evangélium vezérmotívumai szinte magától kínálták a gondolatmenetet. A perikópa Szent Márk beszámolója volt a megszállott fiú meggyógyításáról (Mk 9,14-32).

„Amikor visszatértek a tanítványokhoz, nagy tömeget láttak körülöttük, és írástudókat, akik vitatkoztak velük. Amint az egész néptömeg meglátta Jézust, egyszerre mindnyájan elcsodálkoztak, majd odasiettek hozzá és köszöntötték őt. Jézus megkérdezte őket: »Miről vitatkoztok egymással?« A tömegből valaki ezt felelte: »Mester! Elhoztam hozzád a fiamat, akiben néma lélek van, mindenütt megragadja őt, a földhöz vágja, ő pedig tajtékzik, a fogait csikorgatja és megmerevedik. Szóltam a tanítványaidnak, hogy üzzék ki, de nem tudták.« Ő így szólt hozzájuk:

»Ó, te hitetlen nemzedék! Meddig legyek még veletek, meddig türjelek még titeket? Hozzátok őt ide!« Erre odavitték hozzá. Amint a gyermek meglátta őt, a lélek azonnal rángatni kezdte, és a földre esve tajtékozott és fetrengett. Ő megkérdezte az apját: »Mennyi ideje, hogy ebbe a bajba esett?« Az ezt válaszolta: »Gyermekekora óta. Sokszor tűzbe és vízbe vetette őt, hogy elveszítse. De ha valamit tehetsz, légy segítségünkre, könyörülj rajtunk.« Jézus így szólt hozzá: »Minden lehetséges annak, aki hisz!« A gyermek apja azonnal felkiáltott: »Hiszek! Segíts az én hitetlenségemen!« Amikor Jézus látta, hogy a tömeg összefut, megfenyegette a tisztátalan lelket, és azt mondta neki: »Te süket és néma lélek! Parancsolom neked, menj ki belőle, és többé bele ne menj!« Erre az elkezdett kiáltozni és össze-vissza rángatva kiment belőle. A gyermek pedig olyan lett, mint a halott, mire sokan azt mondták, hogy meghalt. Jézus pedig kézen fogva fölemelte őt; az pedig fölkel. Mikor aztán bement a házba, külön megkérdezték őt tanítványai: »Mi miért nem tudtuk kiűzni?« Azt felelte nekik: »Ez a fajzat nem megy ki másképpen, mint imádság és böjt által.« Ezután eltávoztak onnan és átmentek Galileán; Ő azonban nem akarta, hogy valaki megtudja ezt. Oktatta ugyanis tanítványait, és elmondta nekik, hogy az Emberfiát az emberek kezébe adják, megölik őt, de miután megölték, harmadnapra feltámad. Azok nem értették ezt a beszédet, de nem merték őt megkérdezni.”

Az evangéliumban elhangzott: *Minden lehetséges annak aki hisz!*

Hollandiában járva, ez az egyik mondat, ami ezt a kis népet jellemezhetné. Olyan csodára voltak képesek, ami az úrból is láthatóan hirdeti ennek a maroknyi népnek a hitét, bátorságát és élni akarását: megépítették a nagy gátat. A holdról két emberkéz alkotta létesítmény látszik: a kínai nagy fal, és a hollandiai nagy gát. A gáttal nemcsak megvédték magukat a tengertől, hanem földet hódítottak el tőle. Ha a nagy gát zsilipjei tönkre mennének, percek alatt elöntené a holland mélyföld nagy részét a tenger. A hollandoktól tanulhatunk élni akarást, hűséget. Nem vándoroltak ki Amerikába, nem sopánkodtak, hanem építettek. Belülről építették meg annak a bizonyosságát, hogy sok minden lehetséges annak, aki hisz.

A hollandok másik jellemzője a természethez fűződő meghitt viszony. A csatornák mentén vadkacsák tanyáznak, karcsú gémekek bókászhatnak, kecses hattyúk úsznak a vízen vagy szállnak mesésen a légtérben. A zöld fűvű kertekben póni termetű fríz lovacskák legelésznek, a pázsitokon bárányok játszanak, kecskék pihennek. A vadnyulak

fülelnek, vagy riadtan száguldanak, szelíd őzcsapatok legelnek ugrásra készen...

A természet szeretetéről a lakások melletti apró kertek is vallanak. Hollandiában nagyon drágák a telkek. Csak a legszükségesebb területet foglalják le a házak körül. Ezeket azonban művészi ízléssel elrendezve és a jó kertész gondosságával ápolva tartják rendben. A lakások méretére az ésszerű takarékoság a jellemző. Küllemüket meghatározza az egyszerűség és összetartozás, a feltűnési vágy kerülése. A téglával burkolt falak puritánsága mögött persze kiváló szigetelés segíti a takarékoságot, a nagy üvegfelületű nappaliki ablakán talán nemcsak a gyakran kevés fényt nyújtó felhős időjárás miatt nincs függöny, hanem mert az emberek nem félnek a másik tekintetétől, és nem is tola-kodnak illetlen kíváncsisággal a másik család életébe. A kerteteket nem övezi magas beton vagy acélkerítés, a sövény vagy az alacsony díszkerítés csak jelzésszerű. Olyan emberek élnek itt, akik már évszázadok óta a demokrácia jogot biztosító és szeretetet előmozdító közegében növekednek.

A hivatalos program célja a fogyatékos emberekkel foglalkozó világhírű holland alapítvány a *Nieuw Baalderborg* meglátogatása volt. Ennek vezérigazgatója *Jan Bast* úr sugárzó egyéniségű ember. Aki vele találkozik, érzi a jó vezető minden tulajdonságát: világos intellektust, empátikus figyelmet, tapintatos határozottságot, bizalmat, amellyel feladatot ad és atyai szigort, amellyel szembesít saját teljesítményünkkel, hozzáállásunkkal. Engem különösen megérintett figyelmessége, amikor a kölcsönös bemutatkozások során hangsúlyozta, hogy ez az alapítvány egy keresztény alapítvány, és ezért örül, hogy a küldöttségben egy lelkipásztor is jelen van. Az alapítvány tevékenységének keresztény jellegéről azonban nem elsősorban a szavak, vagy a falakon függő keresztelbeszéltek, nem is csak az, hogy a gondozottak étkezés előtt imádkoztak, hanem például és főként a vezérigazgató életszemlélete és viselkedése. Egy ebéd alatti szűkebb körű beszélgetésben elmondta, hogy az *ember lehet boldog, akinek szabad a szíve és szeretni tud*. A magánjöveldelméből negyven másik holland családdal együtt rendszeresen egy bizonyos százalékkal szegény magyar családokat támogatnak Tiszalökön, s amikor ezért kifejeztem a személyes nagyrabecsülésemet csak annyit mondott: „mi olyan sokat kaptunk, talentumokat, demokráciát, lehetőségeket, anyagi eszközöket, hogy amit teszünk, az természetes. A magyarországi körülmények között helytállni sokkal nagyobb tisztesség! Persze sok ember él úgy, hogy gyűjt és gyűjt, de aki adni tud, csak az találhatja meg igazán lelki örömet.” Ezek után már nem lepett meg, hogy

az ápoló személyzet milyen derűs szeretettel foglalkozott a rájuk bízottakkal. A kiváló technikai feltételeken túl talán ez volt a legjellemzőbb motívuma az alapítvány mentalitásának.

Mi mért nem tudtuk meggyógyítani? – kérdezték Jézust a tanítványok.

Azon túl, hogy jó lenne a csodálatos gyógyítás képességével rendelkezni, a fogyatékosokat, a betegeket, a szükségét szenvedőket egy kézérintéssel meggyógyítani, még egyéb gyógyításra szoruló területek is világossá váltak hazafelé közeledve bennem is, bennünk is. Miért tud egy nép magának ilyen rendezett, mértéktartó országot teremteni, s miért nem tudunk mi? Miért tudnak a hollandok ésszerűen és mértéktartóan táplálkozni, az utak mindkét oldalán kiépített kerékpárútjaikon egészségesen sokat mozogva közlekedni, a forgalomlassítással és a körforgalmakkal meggátolni a lakott területeken az esztelen száguldozást, a környezetüket szeméttől mentesen megőrizni? Miért maradhat meg itt a családi kötődés minden nehézség ellenére, s miért csak nálunk vannak sajnos nagy számban családi törődés nélkül, csak állami gondoskodásban felnövekvő egészséges, vagy fogyatékos emberek? Miért lakhatnak ott integrálva fogyatékosok és egészségesek, s miért nincs ez még itt nálunk? Egyre nyilvánvalóbb számomra, hogy az a kép, amit a vasfüggönyön inneni ember a „nyugatról” kialakított nagymértékben téves. Igaz, hogy van Amszterdamban egy városrész, ahol prostituáltak kínálják testüket sikátorok kirakataiban állva, ahol a kábítószeres cigaretta illata terjeng, és ahova éjszaka nem tanácsos elsétálni. De ez csak egy nagyon kicsi és viszonylag jól ellenőrzött terület. Az átlag holland szorgalmas, takarékos, tisztességes és családcentrikus. Így van ez Amerikában is. A Hollywoodi filmek gátlástalan egoizmussal, felelőtlen közömbösséggel, élvhajász kényelmességgel és erkölcstelenséggel teli világa nem az átlag Amerika. Egy kanadai származású római jezsuita professzor Kelet-Európában járva még a legszegényebb házakon is parabola antennákat látott. Az volt a véleménye, hogy a pusztító atlanti forgószél végigsöpör ezen a tájon. Mert az emberek úgy vannak itt erre felkészülve, mint Franciaország a második világháborúra, a hitleri invázióra. Az első világháború eszközeivel, lovasságával és primitív technikájával próbáltak a tankokkal, repülőgépekkel, gépfegyverekkel szembeszállni... s Franciaország három nap alatt elesett.

Ez a fajzat nem űzhető ki másként csak imádsággal és böjttel!

Az imádság az Istennel való eleven kapcsolat. Nem azt jelenti, hogy amit kérek, az azonnal teljesül. Noha az ember Isten segítségével

alkalmasint emberfeletti erőfeszítésre képes lehet. Gátat építhet, hitből táplálkozva a maga és övéi szolgálatába állíthatja a természet, vagy saját természetének erőit. Az ima képessé tesz bizonyos helyzetek, vagy önmagam elfogadására, elviselésére. Az Istennel való meghitt kapcsolat segít továbbá annak megkülönböztetésében, hogy mi az, amit el kell fogadnom, és mi az, aminek a megváltoztatására törekednem kell. Lehet, hogy imánk nem gyógyítja meg a fogyatékosokat, de a keresztény szellemű gondoskodás életüket emberhez méltóvá teszi. Sőt néha mi, magunkat épnek és egészségesnek gondolók viselkedünk úgy, mint az a beteg fiú: vágyaink ide-oda rángatnak, dühünkben fogunkat csikorgatjuk, álláspontunkban hajthatatlanul megmerevedünk. Cserbánné Anikó mondta el egyik idős fogyatékos barátjának „Báronak” meglátását, aki látva az ő túlhajszoltságát és idegességét megjegyezte: „Anikó néni, maguk itt úgy viselkednek, mintha a bolondok házában lennének!” A fogyatékos emberek a maguk módján és mértékéig tudnak szeretetet elfogadni és adni, és ezt spontán meg is teszik, mert tiszta, áttetsző emberek. A fizikailag és mentálisan ép embereknél a szeretet spontaneitása egyáltalán nem magától értetődő. Miért? Mert ez a fajzat nem üzhető ki másként csak imával és böjttel. Az ima során megtapasztalom azt, hogy az Isten szeret, és ez tesz képessé az önátadó és önfeláldozó szeretetre. A böjt az önfegyelemre, a mértékletességre, és javak megosztására készítet. Arra hogy testünk és képességeink ne a maguk mohó és önző sodrása szerint áradjanak és apadjanak, hanem hogy „megzabolázzuk a tengert”, sőt, hogy természeti erőinket az értelem a szorgalom és az összefogás révén magunk és közösségünk szolgálatába állítsuk.

Hiszek Uram, segíts az én hitetlenségemen!

Jó volt, szép volt Hollandiában. Az itthoni szemetes útszéleket, gondozatlan parcellákat, ápolatlan emberi kapcsolatokat, az oktalan rivalizálást, a parlagfűhöz hasonlóan burjánzó lét- és értékbizonytalanságot látva nem felhőtlen a hazatérés. Ugyanakkor a beteg fiáért könyörgő apa feltétlen hűsége gyermekéhez arra tanít, hogy nem szabad elmenekülni, s a tehetetlen tanítványok után magához Jézushoz kell fordulni szükségünkben. Tőle lehet megtanulni a szív szabadságát és a szeretet képességét. A vele való kapcsolat az imádság, az ő követése az aszkézis. Az ő példája tanít arra, hogy az emberek esendősége és gonoszsága ellenére sem érdemes más választ adni az élet kihívásaira, mint a szeretetet. Ez vezetheti a fogyatékos embertestvéreinkkel való kapcsolatunkat a tőlük való félelemtől, helyzetük ignorálásától, vagy a rajtuk való sajnálkozáson túl a segítő, helyzetbe hozó, szubszidiáris szeretetet megtapasz-

találásának és gyakorlásának helyévé. Ez a jézusi mentalitás segít felfedeztetni velünk saját fogyatékoságainkat, rossz beidegződéseinket, saját testi-lelki egészségünket, családi, emberi kapcsolatainkat megbetegítő bűneinket. Jézus szeretetének hatalma szabadíthat meg minket a birtoklási vágy rákosan burjánzó betegségétől, és szabadít fel a test mértéktelenségére, az anyagaik józan használatára, a lelki egészségre, és az okos szeretet bölcsességére.

Az igazgató úrral való beszélgetés utolsó pontja a konkrét teendők megbeszélése volt. A lelki élet nagy mesterei vallják, hogy az ember valamilyen nemes indíttatás hatására ne egyszerre mindent akarjon megváltoztatni, hanem csak egy dolgot, de azt következetesen. Hogy kinek mi az az egy dolog, azt nem az én feladatom meghatározni. De remélem, hogy a hollandiai példa segít bennünket abban, hogy legalább egy terület kijelöljünk, azt hittel és reménnyel teli fáradozással szabaddá tegyünk a szívünkben, hogy így jobban tudjunk szeretni, és boldogabbak lehessünk.

Uram, ha valamit tehetsz, légy segítségünkre!

Jézus így szólt: Minden lehetséges annak, aki hisz!

Hiszek! Segíts az én hitetlenségemen!

ÖBBÁGY LÁSZLÓ

A KATEKÉTA ÉS A LITURGIKUS ÉV*

TARTALOM: Bevezetés; I. Jézus (és a katekéta) programja; 1. A katekéta örömhírt visz; 2. Örömhírt – a szegényeknek; 3. Jézust elutasítják; II. Katekéta mivoltunk mintája: az Istenszülő Szűz; III. Katekézisünk a kereszttövében zajlik; 1. A teológus (katekéta) Isten Szavát fürkészi; 2. A teológus (katekéta) Isten szavának kutatója, befogadója, hirdetője – az egyházban; 3. Az egyház, eme tűzben született közösség a szentségekben adja tovább „a Tüzeset”, közvetíti az isteni életet; IV. A templom szentélyében nevel(ked)ni; V. Katekézisünk kronemikai tényezői; 1. Az idő „hazugságai”; 2. Kronosz és kairosz; 3. Kronemikus kommunikáció; VI. Mindent megadni...; VII. Jó nekünk itt lenni! VIII. Utunk közben...; IX. Egy tanácstalan fiatal.

Bevezetés

A katekétának kötelessége, hogy rendszeresen részt vegyen az előírt továbbképzéseken, hogy igyekezzon lépést tartani hivatásának szakmai fejlődésével, hogy szellemileg és lelkileg is folyamatosan „topon legyen”, hiszen élete, munkája példa és minta a rábízottak számára.

Azt is tudjuk ugyanakkor, hogy folyamatosan „topon lenni” lehetetlen, s talán már e „menedzser típusú” megfogalmazás iróniája is sejteti, hogy a katekéta önnevelésében másféle szempontokat keresünk, másmilyen megközelítésre törekszünk. Arra szeretnénk ráirányítani a figyelmet, hogy a liturgikus esztendő, amelyet a katekéta – hiszen rendszeresen részt vesz a vásár- és ünnepnapok templomi szertartásokon – magától értetődő természetességgel él, különösebb továbbképzési program, különösebb „befektetés” nélkül is milyen gazdag lehetőséget kínál önnevelésre, töltekezésre, katekéta mivoltunkban való megerősödésünkre. Némi belső figyelemmel ez a lehetőség folyamatos valóság lehet.¹

* Az írás a hajdúdorogi Pedagógiai és Kateketikai Továbbképző Konferencián 2003. október 21-én elhangzott *Ünnepeink kateketikai megközelítése* című előadás szerkesztett, rövidített változata.

¹ Természetesen nincs alkalmunk a teljes liturgikus esztendőt átfogni, egyrészt a téma gazdagsága miatt, másrészt azért, mert néhány nagyobb ünnepkör (legfőképp a nagyböjt-húsvét-pünkösd vonulata, elsősorban annak rendkívül aktuális katekumenális

I. Jézus (és a katekéta) programja

Szeptember 1. Az egyházi év kezdete

Minden kezdet nehéz – de a jó kezdés meghatározhatja, vagy legalábbis megalapozhatja az egész tanévet.

Görög egyházunkban szeptember elseje, az egyházi év kezdete egybeesik az iskolai tanév kezdetével. A liturgiában elhangzó evangéliumi részlet is a kezdetről szól: Jézus nyilvános működésének kezdetét olvassuk a názareti zsinagógában (Lk 4,16kk), ahol programként hangzik el: „Az Úr lelke rajtam. Ő küldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek”.

1. A katekéta örömhírt visz

Gyakorta esünk abba a hibába, hogy – ha talán nem is csinálunk „bűn-ügyet” az „öröm-ügyből”² –, mégsem tudjuk eléggé érzékeltetni az evangélium felemelő tisztaságát, átlényegítő örömét, Isten szeretetének egész életünket átjáró jóhírét. Mintha nem tudna érvényesülni, nem tudna fölébe nőni az örömhír a „tananyagnak” – miközben a „tananyag” maga az örömhír. Ha ezt a tanév elején a katekéta tudatosítja, és órái tervezésekor rendszeresen figyel rá, bármely témakörben átjárja majd szavait a jóhír bizonyossága – ugyanakkor nem fog görcsölni az étellel, a munkájával óhatatlanul együtt járó és nem egyszer tanári szempontból kényelmetlen spontán szituációkban sem.

Az *arkhé* szó kezdetet is, lényeket is jelent.³ Ahogyan a hitoktató most elkezd a katekézist, abban benne kell lennie a lényeknek, az életünknek, egyéniségünknek, ünnepeinknek és hétköznapijainkat, hittanóráinkat és azon túli tevékenységünket egyaránt átjáró evangéliumi örömnek is. A katekézis csak akkor lesz kérügmátikus, ha a katekéta egyénisége sugározni tudja a názareti zsinagógában elhangzott izajási/jézusi mondatot: „elküldött, hogy örömhírt vigyek”.

vonzatai miatt) föltétlen önálló tanulmány igényét veti fel. Írásunk tehát a teljes liturgikus évet tekintve töredékes, bízunk mégis abban, hogy megközelítése segítséget ad és továbbgondolásra serkenti az olvasót, mindenekelőtt a katekétákat.

² Vö. FARKAS, J. „Bűn-ügy lett az öröm-ügyből”, in *Több az élet*, Budapest 1988, 30-31.

³ Vö. TARJÁNYI, B. *Az örömhír Márk evangélista szerint. A Mk 1,1-15 magyarázata*, Budapest 1998, 10.

2. Örömhírt – a szegényeknek

Fontos szólnunk a katekézis során ekkor is, más alkalmakkor is az anyagiakról. Az anyagi értékekről, az anyagiak eszköz-jellegéről, illetve az anyagiasság veszélyeiről – de az embert megalázó nyomorról, illetve a relatív szegény életmód erényéről és áldásairól is.⁴

Itt és most azonban talán fontosabb arra figyelnünk, amit az érintett evangéliumi szakasszal kapcsolatban egy régi bölcs katekéta, Órigenész fogalmazott meg. Ő a „szegény” szót nem az anyagiak értelmében használja. Szerinte a szegények azok (azok a népek, azok az emberek), akik még nem ismerik Krisztust, akikhez nem jutott még el az evangélium jó híre.⁵ – Így induljon a tanév: ahogyan „ő, a gazdag, éretünk szegénnyé lett, hogy bennünket gazdaggá tegyen”,⁶ úgy kell jelen lennünk a ránk bízottak, az evangéliumot nem ismerő vagy kevésbé ismerő „szegények” között hitünk gazdagságával, amelyet megosztani, amellyel másokat is gazdaggá tenni leghőbb vágyunk.⁷

3. Jézust elutasítják

A názáreti „bemutatkozás”, a kezdet tehát nem igazán sikeres. De valójában az evangélium egészét jellemzi ez a mozzanat, Betlehemtől a Golgotáig. Hol elutasítják, hol kihasználják Mesterünket; hol visszaél-

⁴ Tanítványaink közül sokak családjá küzd komoly megélhetési gondokkal; ezeket soha nem szabad bagatellizálni és nem szabad azonnal anyagiasságról beszélni, ha valaki jobb körülmények között szeretne élni. (Miközben a gyerekekben kialakuló anyagiasság szemléletet valóban nyesegetnünk kell.)

⁵ Vö. ÓRIGENÉSZ, „32. Homília”, in Rauer, M. (Hg.), *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronimus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Leipzig 1930, 192-195.

⁶ 2Kor 8,9

⁷ Természetesen a jézusi programbeszéd „hogy örömhírt vigyék a szegényeknek” mondatát a szöveg szó szerinti értelmét tekintve is át kell elmélnünk. Nem bújhatunk el ugyanis a tény elől, hogy tömegével vannak körülöttünk hátrányos helyzetű emberek, családok, gyermekek, akik a szó szoros értelmében is a legszegényebbek közé tartoznak, s akik éppen ezért az egyház gondolkodásában, értékrendjében prioritást élveznek. „Az egyház mindenki egyháza, különösen a szegényeké.” (CONGAR, Y., *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965, 121.) – Másik megjegyzésünk: a „hitünk gazdagságát megosztani” semmiképp sem jelenti azt, hogy mi magunk már „készen lennénk” a hitünkkel és nem szorulnánk további gazdagodásra. Hiteles katekéta csak az lehet, aki maga is készséges, odahallgató, hitében gazdagodni vágyó tanítvány marad.

nek jóságával, hol ellenségeskedést szül megelőző, kezdeményező szerepére. A szeretet sebeit szenvedti Urunk egész életében.⁸

Nem hinném, hogy van katekéta, aki ne tapasztalta volna még meg az elutasítás gyötrelmes élményét. Amikor „kiteszi a lelkét”, hogy összeszedje a gyerekeket, amikor odaadó lelkesedéssel igyekszik maga köré gyűjteni a fiatalokat, amikor felnőtt katekézist próbál szervezni – és gyűlnék a kudarcélmények, nincs ereje megszólító szavunknak. Az evangélium talaján, a keresztség misztériumának összefüggésében értelmet nyernek „kateketikai kudarcaink” is. A hitoktató lustaságára soha nincs mentség; ha azonban mindent megtettünk, mégsem látunk eredményt, csak a kudarc és elutasítás az osztályrészünk, evangéliumi vigasz, hogy a legfőbb katekéta, Jézus Urunk nyomdokaiban járunk.

II. Katekéta mivoltunk mintája: az Istenszülő Szűz

Szeptember 8. Szűz Mária születése – és egyéb Mária-ünnepek

1. A születésnap örömteli színfolt hétköznapijainkban, és magától értetődik, hogy ez a nap a születésnapját ünneplő személyről szól.

Mária születésnapja Jézusról szól. A liturgikus ünneplés nem ragad meg az apokrif evangélium kedves beszámolójánál, hanem teológiai aspektusba helyezi azt. A tropár egyfajta „átírata” a karácsonyi tropárnak: ott az Igazság Napjaként imádjuk Krisztust, itt annak örülünk, hogy Máriából tündöklék fel majd az Igazság Napja, Krisztus Istenünk. És már itt elmondjuk a megváltás eseményét: Ő, aki majd feltündöklék a Szűztől, áldást hozott ránk, meghíúsította a halált, és örök életet ajándékozott nekünk. – Katekéta-mivoltunk mintája: a Jézussal élő, vele közösséget vállaló, őrá mutató Mária.⁹

2. A legtöbb Mária-ünnep liturgiájának apostoli szakaszaként a Filippi-levél közismert Krisztus-himnuszát olvassuk (Fil 2,5-11). Ez egyrészt – liturgikus szövegeinkkel és ikonográfiáinkkal együtt – jelzés arról, mennyire Krisztus-központú a Mária-tiszteletünk. Másrészt kateketikai lehetőség számunkra a keresztyén tanítás rövid, frappáns összefoglalására és a hiteles krisztusi életforma bemutatására.

⁸ Vö. BELON, G. „A szeretet szenvedései”, in *Bibliai elmélődések*, Budapest 1987, 495kk.

⁹ Egyházunk Máriát *Theodokhosznak* (Istent befogadónak), *Theophorosnak* (Istent hordozónak) és *Theotokosznak* (Istenszülőnek) nevezi. Ezek a kifejezések átvitt értelemben a katekétára is alkalmazhatók. Lásd részletesen: OBBÁGY, L. „Az Istenszülő Szűz egyházunk katekézisében”, in *Athanasiana* 3 (1996) 94-96.

Ez a néhány soros himnusz ugyanis – bocsánatot kérek a dogmatika és az erkölcsoteológia tanáraitól a kateketikai leegyszerűsítés miatt, de mégiscsak – tartalmazza a dogmatika és a morálteológia lényegét. Implicite benne foglaltatik ugyanis a Szentháromság-tan (az Atya-Fiú viszony mindenképpen); nyilvánvalóak a szövegben a krisztológia és a szoteriológia alapjai; a megtestesülés titkából kihagyhatatlan az Isten-szülő (mariológia); a Szentlélek nélkül pedig senki nem vallhatja: Jézus Krisztus az Úr (itt rejlik a pneumatológia). Természetesen magam is pontosan tudom, hogy ez a leegyszerűsítés túlzott és bizonyos körülmények között veszélyes is lehet. Gyakorlati tapasztalat mondatja velem mégis: ha a keresztény tanítást – főként felnőtt katekumenek számára – röviden és lényegre törően akarjuk megfogalmazni, nagy segítséget jelenthet e törekvésünkben a Filippi levél Krisztus-himnusza.

És hogy hol van itt az erkölcsstan? A keresztény élet: Krisztus követése. Az idézett himnusz pedig éppen erre szólít fel. Idézett szövegünk így kezdődik: „Ugyanarra törekedjete, ami Krisztus Jézusban volt”.¹⁰ Ezt követően van szó a *kenószisről*, az isteni önküresítésről, amely Jézus istenfiúi magatartása, de amely egyúttal – e felszólítás értelmében – a keresztény identitást is meghatározza. Ha ezt a mondatot tekintjük katekézisünkben az erkölcsi viselkedés alapjának és mércéjének, elkerülhetjük a csupán „hívó viselkedésre nevelés” kísértését és veszélyét.

III. Katekézisünk a kereszttövében zajlik *Szeptember 14. A Szent Kereszt felmagasztalása*

A keresztfelmagasztalás ünnepe már a tanév elején ráirányítja a figyelmünket arra, hogy katekézisünk a kereszttövében zajlik. Ezzel kapcsolatos gondolataink Remete Szent Antal felszólítására épülnek: „Úgy szemléljétek Krisztust a kereszten, mint ahogy a héberek nézték a Tüzeset a póznán!”

A szerzetesek atyja biztató szavainak háttérében a Keresztfelmagasztalás ünnepi elővecsernyéjének egyik ószövetségi olvasmánya áll. A Számok könyve elmondja, hogy amikor kigyók marták meg az izraelitákat a pusztában, Isten megparancsolta Mózesnek, készítsen rézkígyót,

¹⁰ Egyes fordításokban azt olvassuk: „Ugyanaz az érzés legyen bennetek”, vagy „Ugyanazon érzület legyen bennetek”, esetleg „Ugyanaz a lelkiület legyen bennetek” – de ha az eredeti szöveget pontosan akarjuk visszaadni, sem érzésről, érzületről nincs szó, egyszerűen: „Ugyanarra törekedjete...”

és tüzze egy póznára. Ha valakit megmart egy kígyó, és ránézett a „tüzes”-re, vagyis a rézkígyóra, meggyógyult.¹¹ – Egyházunk Jézus szavai nyomán a kereszt előképeként értelmezi a történetet: „Amint Mózes felemelte a kígyót a pusztában, úgy fogják felemelni az Emberfiát is, hogy aki hisz benne, el ne vesszen, hanem örökké éljen”.¹² A Kereszt-felmagasztalás kapcsán úgy szemléljük Krisztust, mint „a Tüzeset a póznán”, és így keressük egy új tanév indító gondolatait.

A teológus (katekéta) Isten szavának kutatója, befogadója és hirdetője. Az Egyházban él és teszi mindezt. Az Egyházban, amely a szentségekben az isteni élet közvetítője, napi lekipásztori munkájában pedig Krisztus segítő keze, tanító hangja. Szemléljük „a Tüzeset”, Krisztus keresztyént ezzel a háttér-horizonttal!

1. A teológus (katekéta) Isten Szavát fürkészi

Isten szava maga tűz. Tűz, amely mindenén áthatol. „Tüzzé teszszem szavamat a szádon”¹³ – hallja Jeremiás; amikor meg pöröl Istennel, maga mondja: „Ilyenkor mintha tűz gyúlt volna a szívemben, és átjárta minden csontomat”.¹⁴ Izajásnak tüzzel, izzó parázssal érinti meg ajkát az angyal, hogy megtisztítsa és Isten szava hirdetőjévé tegye.¹⁵

Ismert biblikusunk hasonlata szerint a leírt Szentírás olyan, mint egy tűzhányó maradványa; a biblikus feladata pedig nem az, hogy a hamut szortírozza, hanem hogy a lángot rekonstruálja. Ezt tesszük-e legalapvetőbb, minden teológiai stúdiumunkat megalapozó Szentírás-kutatásunk, biblikus tanulmányaink során? A „Tüzesre”, a keresztre szegezett Krisztusra nézve idézzük a zsoltárost: „megszámlálták minden csontomat...” – nem így szedjük-e ízeire, csontjaira, szótagjaira az Írás szövegeit néha, a valódi tartalomra, az igazi Üzenetre alig figyelve?

Olvassuk úgy, fürkésszük, forgassuk, emésszük úgy a szent szövegeket, hogy a láng legyen sajátunkká. Mint a prófétáié, akiről a költő azt írja: „Hajdan az én torz számat is érintette, akárcsak bölcs Izajásét, szénnel az Úr; lebegő parazsával úgy vallatta a szívem. A szén izzó, eleven volt, angyal fogta fogóval, s nézd: ’imhol vagyok én, küldj engem is el, hirdetni igédet’ – szóltam utána. És akit az Úr elküldött,

¹¹ Szám 21,8-9

¹² Jn 3,14-15

¹³ Jer 5,14

¹⁴ Jer 20,9

¹⁵ Vö. Iz 6,6-7

nincs kora annak, s nincs nyugodalma. A szén, az az angyali, égeti ajkát.”¹⁶

2. A teológus (katekéta) Isten szavának kutatója, befogadója, hirdetője – az egyházban

Az egyházban, amely igazán „tüzes” közösség, hiszen tűzben fogant a missziója, a küldetése. A pünkösdi Lélek lángja tette a félénk, bezárkózott apostolokat tüzes szavú ígehirdetőkké, akiknek munkája nyomán futótűzként terjedt el a krisztusi tanítás. És lánglelkű vértanúk példái, tanúságtevő szentek fáklyái szegélyezik azóta is az egyház kétezer éves útját.

De ha a keresztre, a „Tüzesre” nézek, el kell ismernem: nemcsak fáklyák, máglyák is voltak. Nemcsak lánglelkű apostolok, langyos hivatalnokok is akadtak. Nemcsak tisztas tanúságtétel, de bűn és gyarlóság is előfordult bőven. – Hogy képes vagyok-e mindezzel együtt hitemben és értelmemben elfogadni és tudatosítani, hogy Krisztus és az egyház elválaszthatatlanul tartozik össze, hogy a Jézus Krisztussal való találkozás autentikus helye az egyház – ez alapvető kérdés. – A püspöki pásztorboton ott a kígyó, ott a kereszt. Az egyházban a püspöki pásztorbot a „Tüzes”. Tudjuk, látjuk, elfogadjuk, felnézünk rá. És persze, ahogy illik, szenvedünk tőle néhanapján.

3. Az egyház, eme tűzben született közösség a szentségekben adja tovább „a Tüzeset”, közvetíti az isteni életet

Aki tűzzel és Szentlélekkel jött kereszteni, azzal leszünk eggyé a *keresztségben*. A „Tüzes” titkát, a halált és a feltámadást éljük meg személyes húsvétnek is nevezett első szentségünkben.

A *bérmálásban* leszünk igazán „tűzről pattantak”. Személyes pünkösdszünetben a Szentlélek lángja bélyegzi lelkünkbe Isten szeretetének pecsétjét. – Ha a keresztre nézek, megkérdezem: világító fáklya vagyunk-e, amint arra hivatva lennénk, avagy üszkös fadarab?

A *bűnbocsánat szentségében* – talán paradox a megfogalmazás, mégis mondom – bűneink tűzét az isteni szeretet lángja oltja el s gyűjti fel bennünk újra a jobbulás készségének szikráját.

Az *Eukarisztia* vétele előtt így imádkozunk: „Tüzzé és világossággá legyen számomra a te tisztaságos, életteremtő titkaid vétele, Üd-

¹⁶ Radnóti Miklós: Nyolcadik ecloga.

vözítóm...” Metafrasztész Szent Simon imájában pedig így fohászkodunk: „Odajárulok a legistenibb áldozáshoz. Alkotóm, ne engedj megégnem e részesülés által. Mert tűz vagy te, ki megégeted a méltatlanokat, de tisztíts meg engem minden salaktól.” Az áldoztatókanalat a liturgikus görög nyelv nem is „kanál”-nak, hanem „lavisz”-nak, „fogó”-nak mondja, az említett izajási látomásra, az angyal fogójára, az isteni parázssra utalva, s a pap mondja is áldozáskor a prófétai könyv szavait: „Íme, ez illeti ajkaidat, elvételik gonoszságod, és bűneid megtisztítatnak”.¹⁷ – Ugyanakkor, ha fölnézek a keresztre, a „Tüzesre”, szemlesütve, szégyenkezve vallom be: hétköznapi figyelmetlenségem, megszokásom szürkésege bizony nemegyszer égeti a tenyerem, amikor Krisztusomat – papként áldozva – a kezembe veszem.

Ott van még, de még mennyire, hogy ott van a tűz a *házasság szentségében* is. Mindnyájunk szerelmes életérzését fogalmazza meg a költő, amikor azt mondja: „A hatalmas szerelemnek megemészto tüze bánt, Te lehetsz írja sebemnek, gyönyörű kis tulipánt...” Az Énekek Énekében pedig azt olvassuk: „Mint a halál, olyan erős a szerelem; nyíla tüzes nyíl, az Úrnak lángja, tengernyi vizek sem tudják eloltani...”¹⁸ – És mégis: kihűlnék szerelmek a házasságban, ahelyett, hogy parázssá nemesednének.

Amikor egy fiatalember lefekszik az oltár elé, hogy az *egyházi rend szentségét* kérje, egész bizonyosan eltölti szívét a Jézus szavából eredő lelkesedés: „Azért jöttem, hogy tüzet gyújtsak, mi mást szeretnék, minthogy lángra lobbanjon...”¹⁹ – És mégsem gyújtunk, csak füstölgünk, meg égetünk. És nem kap tőlünk szikrát a harmadik évezred.

A keresztt Krisztusával talán a *betegek szentségében* vagyunk együtt leginkább. Amikor tüzel a homlok, ha lázas az ember, amikor tüzes kohó tud lenni a betegség, a testi-lelki szenvedés, akkor valóban meglátogat a „Tüzes”. Szenved velünk, szenvedünk vele.

4. És akik nem tudják, mit jelent az Írás mint Isten szava; akik csak egy jól szervezett intézményt látnak bennünk, s nem értik az egyház misztériumát; akiknek fogalmuk sincs róla, mik azok a szentségek; akik bármilyen oknál fogva nem lépik át a templom küszöbét – azok felé nincs szavunk? Ott visszakozik, bezárkózik a teológus, a katekéta? Előlük elzárva a „Tüzes”? Kateketikai/lelkipásztori munkánkban nincs kifele irányuló, missziós küldetése?

¹⁷ Iz 6,7

¹⁸ Én 8,6-7

¹⁹ Lk 12,49

Amikor az izraelitákat elhurcolták a babiloni fogságba, a papok elrejtették az oltáron őrzött tüzet. S amikor évtizedek múltán a fogság véget ért, a papok unokái mentek el keresni. Szomorúan tértek vissza, jelentették: „nem találtunk tüzet, csak zavaros vizet”. Nehemiás azonban azt mondta: „Hozzatok ide azt”. Odavitték, s amikor ráöntötte az oltárra, kigyulladt rajta a tűz.²⁰

Évtizedekig sokak előtt volt rejtve a tűz. A mai „unokák nemzedékének” kell újra megtalálnia és felmutatnia! Sokan, nagyon sokan keresik, de talán érthető, hogy a mai kavalkádban igen sokan nem tüzet találnak, csak zavaros vizet. Ne mosolyogjuk meg, és ne rójuk meg őket ezért. Zavaros vizüket – amelyben ott van keresésük minden gyötrelme és izzadtsága – hozzuk az oltárra, hogy tűz legyen belőle. – Mi ugyanakkor nem beszélhetünk mellé. Nekünk a tüzet, a „Tüzes” kell felmutatnunk. Mi a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki egyeseknek botrány, másoknak oktalanság, de mi tudjuk, hogy ő az Isten ereje és bölcsessége, s aki felnéz rá, a „Tüzesre”, megmenekül.

Rajtunk múlik, József Attila-i naivitás-e, hogy „valami nagy-nagy tüzet kéne rakni, hogy melegedjenek az emberek”; megmosolyogni való mese-e, hogy a didergő király fagyos szíve nem a kivágott erdők tüzeitől, hanem egy tiszta lelkű kislány szeretetétől melegszik fel; csak legenda-e, hogy a mezítlás testvér lába Szent Ferenc nyomaiban a hóban is bizseregni kezd; álom-e csupán Özséb, a pilisi erdő remetéjének látomása: összefogni a szétszórt kis lángocskákat, hogy tüzzé formálódva látható tanúi legyünk a „Tüzesnek”.

Pascal, a híres tudós évtizedekig őrzött kabátjába varrva egy kis papirost, rajta „csipkebokrának”, Istennel való személyes, bensőséges találkozásának dátumával, s ezekkel a szavakkal: tűz, tűz, tűz. – Az új tanév új lehetőségekkel, új szikrával, a Szentlélek új és új kegyelmével indul. Kezdjük a pózna, a „Tüzes” tövében, s legyen a kereszt lábánál elkezdett egész tanév tűz-közeleli állapot, csipkebokor, tűz-eset.

IV. A templom szentélyében nevel(ked)ni

November 21. Az Istenszülő templomba vezetése

Az Istenszülő templomba vezetésének eseménye a katekéták legkedvesebb ünnepe, akár „címünnepe” lehetne. Mi más lehetne ugyanis a katekéta célja, mint hogy az Isten házába vezesse, az Isten hajlékának miliójében nevelje a rábízott gyermekeket?

²⁰ Vö. 2Makk 1,19-22

Az ünnep liturgikus szövegei természetesen ezen a napon is üdvtörténeti tágasságba állítják az eseményt, hogy ne a tipegő kisgyermekre figyeljünk, hanem arra: Mária az Isten hajlékába jön, hogy aztán maga is Isten hajlékává legyen. Ő a mennyei palota; benne Isten „előkészíti a nászszobát, amelyben frigyre lép az emberrel”. S az Örömhírvételkor Gábor főangyal ennek „a templom szentélyében nevelkedett, hitel, bölcsességgel és szeplőtelen tisztasággal fölékesített Szűznek” hoz majd csókot a mennyből.

A liturgia üdvtörténeti mondandóján túl az ikon személyes lelkiéletünkre és lelkivezetésünkre is „rákérdez”. Az Istenszülő bemutatásának ikonján ugyanis előttünk áll a templom három része, amelyet az atyák a lelkiélet három állomásához: a megtisztulás, megvilágosodás és az Istennel való egyesülés útjához hasonlítanak. Zakariás a lépcső alsó fokán fogadja Máriát, majd elindulnak a lépcsőn fölfelé, és a csúcson ismét láthatóak, ahol a Szűzhöz egy angyal közeledik, hogy szolgáljon neki. Ez az egyesülés útjának kezdete, amelynek a célja a *theószisz*, az átistenülés. Ez a kép tehát a lelkiélet fokozatainak misztikus ikonja. „Számon kéri” saját lelkiéletünket és a ránk bízottakat is. Felhívja a figyelmünket arra a felelősségre, hogy nem elég csupán megtanítani az egyház tanítását, a lelkiélet útján is el kell indítanunk és kell tudnunk vezetni a ránk bízottakat. Ehhez az kell, hogy magunk is felfogjuk: mindnyájan az Énekek Éneke egyéni változatát éljük. Kérdés: hogy néz ki az én nászszobám?

V. Katekézisünk kronemikai tényezői

*Szilveszter – Újév*²¹

Az idővel való bánásmódunk erkölcsi felelősségének átgondolására ad lehetőséget esztendőről esztendőre a szilveszter és az újév.

1. Az idő „hazugságai”²²

Sok ellentmondás van abban, ahogyan az időt megéljük. Amikor boldogok vagyunk, szinte repül az idő, pörög az óra. Amikor bol-

²¹ Bár a polgári év utolsó s az új esztendő első napja nem egyházi ünnep (illetve ez utóbbi más jelentésben az), életünk rendjében mégis természetes, hogy ezeken a napokon végezzük el az idővel való számvetésünket.

²² Az idő „hazugságairól” ld. részletesen FARKAS, J., „Az idők gonoszak”, in *Több az élet*, Budapest 1988, 210-211.

dogtalanok, szomorúak vagyunk, akkor bezzeg nem siet. A szenvedés, a testi fájdalom, a magányosság egy-egy napja mintha egy örökkévalóságig tartana.

Melyek az idő „hazugságai”?

Elhíteti velünk, hogy „sose halunk meg.” Jobbára a fiatal kor éretlenségére jellemző szavak ezek, de sok idős ember is ilyen önámító felelőtlenséggel él.

Ugyanakkor azt is elhíteti velünk, hogy még sok időnk van, és ezzel az „ej, ráérünk arra még” patópáli mentalitására ösztönöz.

Becsap az idő ezzel ellenkező módon is: „most már késő, már nincs rá idő.” Nem lehet már jóvátenni, amit elmulasztottunk. Valóban végzetesen el lehet mulasztani bizonyos lehetőségeket, de több mulasztást lehetne mindig jóvátenni, mint amennyiről már eleve lemondunk.

Csalárd lehet az idő úgy is, hogy „cseppfolyóssá” válik: kifolyik a kezünkől. Nem tudjuk beosztani, irányítani az időnket, csak sodródunk vele.

Szívesen játsszuk a „semmire sincs időm” című játékot. Jó mentség ez a rendetlen élet igazolására.

Az is az idő „hazugsága”, hogy minden nap egyforma. Bár valóban mindegyik huszonnégy óra hosszúáig tart, nem igaz, hogy szürke hétköznapiokból áll az élet.

Hajlamosak vagyunk ciklikusnak tekinteni az idő forgását, mert az óránk úgy mutatja, hogy visszatér mindig arra a helyre, ahonnan kiindult; pedig azzal csak a múlását bizonygatja, a minőségét nem. Érdeemes ezért odafigyelnünk a bibliai idő-fogalomra, amely lineáris, amelyben soha vissza nem térő, „kiváltságos alkalmak” vannak.

2. Kronosz és kairosz

A *kronosz* a *kronológiából* kifolyólag közismert szó, a „hétköznapi” idő szava, a percek, órák, napok, évek egymásutánját jelzi. De vannak jeles napok is, amikor „sűrített”, amikor „Istennel telített” az idő, amikor válaszut elé kerülünk, amikor rácsodálkozunk az élet titkaira, amikor messzire ható döntéseink születnek, amikor az örökkévalóság „betör” az időbe. Ez a *kairosz*. „Isten idődarabokra tördelve ajándékoz meg minket az örökkévalósággal.”²³ A *kronosz* annyi, hogy múlik az idő – a *kairoszban* telik. Telik a zsákunk, gazdagszik, gyarapszik, értékeseb-

²³ *Op. ult. cit.*, 211.

bé lesz az életünk. A *kairoszt* nem órával mérjük, hanem a felelős döntések sorozatával.

Így természetesen az idővel való bánásmód felelőssége szorosan összefügg a szabadság felelősségével. Az ember „a múlt és a jövő – az őt megelőző, előzetesen meghatározó, egyúttal azonban előre megvont múlt és a kinnlevő, eljövendő, gondoskodást igénylő és gondot okozó jövő – között áll, s csak így: a szabadság és az elvégeztetés feszültségében valósítja meg létét és magát”.²⁴

3. Kronemikus kommunikáció

Ha nem is tudatosítjuk nap mint nap, az idő bizony kommunikációs kategória is.²⁵

A nonverbális kommunikációkutatás zsenge hajtása a kronemika, amely azt vizsgálja, hogy ki mivel mennyi időt tölt. Abból, ahogyan az idővel bánik valaki, lehet következtetni az értékrendjére. S hogy bármily sok elfoglaltsága, ügyes-bajos dolga közepette meg tudja-e valódi figyelemmel ajándékozni embertársait. Ebben mérhető az idővel való bánásmód etikai felelőssége. Aki ezt megérti – legyen bár tanulmányaiba merülő szerelmes fiatal, a munka frontján helytálló, kenyérkereső szülő, megtépzott tekintélyű pedagógus vagy ezer irányba szétszóródó lelkipásztor –, mind-mind azt kell kommunikálja: van időm rád, rendelkezésre állok. A katekéta még inkább felel azért, hogy kronemikus kommunikációja is értékrendjét tükrözze.

Keresztény emberként az idővel való bánásmódunkat az határozza meg – s azon törekszünk, hogy ez lássék is rajtunk –, hogy hisszük: időnk beletorkollik az örökkévalóságba, Isten boldog, örök életébe.

„*Taníts meg jobboldtól függő napjainkat számba venni, hogy bölcs szívet nyerhessünk!*” (Zsolt 90,12)

VI. Mindent megadni...

Pünkösdhétfő – és a keresztelés evangéliuma

Az édesapák, édesanyák nem egyszer fogalmazzák meg úgy szülői felelősségüket, hogy „mindent meg akarunk adni gyermekeink-

²⁴ NYÍRI, T, *Antropológiai vázlatok*, Budapest 1972, 105.

²⁵ Vö. FODORNÉ NAGY, S, *A katechetikai kommunikáció problémái*, Budapest 1996, 133kk.

nek”. A szándék dicséretes, mégis elhibázott, ha a „minden” csupán anyagiakra vonatkozik. A pünkösdhétfő – és egyébként minden keresztelelési szertartás – evangéliumi szakasza (Mt 28,16-20) segítheti a nevelés ezen aspektusát, hogy a „mindent megadni” elsősorban a mindennek Urába vetett bizalmat jelentse a hitben.

A feltámadt Jézus és a tanítványok találkozását Máté evangéliuma egészen röviden, de annál erőteljesebben mutatja be. A találkozás helyének megjelölése feltűnően tág és meghatározatlan: egy hegy Galileában. Már ez is arra enged következtetni, hogy az evangélista ebbe az egyetlen jelenetbe a feltámadt Jézussal való többszörös találkozás anyagát sűríti bele. Ezt azonban mesteri módon viszi végbe. A „minden” („pasz, panta”) szó négyszeres használata kapcsán fedezhetjük föl az evangélium befejező szakaszának lényegi mondandóját.²⁶

„*Minden* hatalom nekem adatott mennyben és a földön...” – Nem egyszer megjegyezték Jézusról egy-egy beszéde után: „Úgy tanít, mint akinek hatalma van”. Maga Jézus a bűnbocsánattal kapcsolatban utal hatalomra: „Tudjátok meg, hogy az Emberfiának van hatalma a földön a bűnök megbocsátására”. A feltámadásban Jézus Isten hatalmas Fiának bizonyult, s az ősegyház hatalmasnak, Úrnak és Messiásnak vallja őt. – Jézus hatalma ugyanakkor elválaszthatatlan szolgálatától. Benne a hatalmas Isten szolgává lett értünk, s a zsarnokokra és hatalmaskodókra utalva Jézus figyelmeztet is: „Köztetek ne így legyen. Hanem aki első akar lenni, legyen utolsó, és aki nagyobb akar lenni, legyen mindenkinek a szolgálója.” A tanítványai lábát megmosó Jézus követője számára a hatalom csakis a mások felelősségteljes szolgálata lehet; a szeretet hatalma s nem a hatalom szeretete.

„Tegyetek tanítványommá *minden* népet!” – A második „minden” az emberi közösség egészére, a tanítványok küldetésének egyetemességére utal. Az Ószövetségben is ott bujkál már a gondolat, hogy Isten szeretete a választott népen túl az egész emberiségre kiterjed.²⁷ – Jézus Krisztusban nyilvánvalóvá válik: „Isten azt akarja, hogy *minden* ember üdvözljön, és az igazság ismeretére jusson”. Hálója *minden* halat összefog. A lakomára *mindenkit* hív, hogy megteljék a háza. Tékozló szeretete, ha valaki *mindenét* eltékozolta, akkor is hazavár.

²⁶ Alábbi gondolatainkat Farkasfalvy Dénes biblikus elemzésére építettük. (*Szolgálat* 39, 15kk.)

²⁷ Szinte újszövetségi szemlélettel beszél erről a Jónás könyve; maga Jónás próféta alig akarja tudomásul venni Isten nagylelkűségét, amellyel megkegyelmez a bűnös Ninivének.

„Tanítsátok őket *mindannak* megtartására, amit parancsoltam nektek.” – Ez a harmadik „minden” a hithirdetés tartalmára utal. Mindaz, amit Jézus az apostoloknak tanított, továbbadásra vár. A teljes Krisztust kell az apostoloknak továbbadniuk; mindent, amit a Mester átadott nekik. „Aki csak egyet hagy is el a legkisebb parancsok közül, és úgy tanítja az embereket, igen kicsi lesz a mennyeknek országában.” Nem egyszer vonz a kísértés, hogy kissé „lejjebb szállítsuk” a hegyi beszédben Jézus által oly magasra tett lécet. A görög „haireó” („válogatok”) igéből származik a herezis, az eretnecség. A katekétának különösképpen tudnia kell: ha csak mazsolázni, tetszik/nem tetszik csemegézni szeretnénk, s nem vállaljuk fel a jézusi tanítás teljességét, meghamisítjuk az evangéliumot.

„Én veletek vagyok *minden* nap a világ végezetéig.” – Ez a negyedik „minden” a történelmi idő teljességét fogja át. De valójában itt már nemcsak kronológiai időről van szó. Itt már „megáll az idő”. Jézus személyes, élő valósága egyszer s mindenkorra az emberi történelem maradandó központjává, kovászává vált. – Buddha halála előtt így szólt tanítványához: „A tanítás, amelyet rátok hagyok, lesz a vezetőtök”. Jézus így búcsúzott övétől: „Én veletek vagyok minden nap”. Az apostolok tehát nemcsak egy tanítást, egy életbölcsest hirdetnek. „Amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit kezünk tapintott: az Élet Igéjét hirdetjük nektek. Igen, az Élet megjelent, láttuk, tanúságot teszünk róla és hirdetjük nektek...”

Máté evangéliumának záró jelenete Krisztust mint Pantokrátort, mint a *mindenek* Urát állítja elénk. Akinek *minden* hatalom adatott, aki *minden* néphez küldetett, aki *mindent* átadott nekünk, aki *minden* nap velünk marad. Jelen akar lenni a mindennapjainkban. Ha őt, a *mindenek Királyát* befogadjuk a szívünkbe, az életünkbe, akkor helyesen fogjuk érteni – és tanítani – a szülői felelősséget: igen, mi valóban „mindent” meg akarunk adni gyermekeinknek.

VII. Jó nekünk itt lenni!

Augusztus 6. Úrszínváltás ünnepe

Tanítsunk meg hittanosainknak minden fontosat: tízparancsot, főigazságokat, katekizmust, imákat és mindent-mindent, amit csak tudunk, ami csak előbbre vihet a hitben való nevelést! De soha ne feledjük: ha a ránk bízottak nem érzik jól magukat a közelünkben, a mondandónkkal sem fognak tudni azonosulni. Ha viszont a Tábor-hegyi öröm hatja át

a hittanóráinkat, akkor talán az sem olyan nagy baj, ha nem tanítunk meg annyira sok mindent és nem olyan eminensek a válaszok.

Félreértés ne essék: meggyőződésem, hogy nagyon nagy szükség van a keresztények körében a pontos és biztos tudásra, a hitbeli műveltségre. Mégis merem mondani – kérem, ne értsük és ne magyarázzuk félre –: a „jó nekünk itt lenni” élménye pótolja, ami a számon kérhető tudásból hiányzik. És a „ránk van jegyezve, Uram, orcád világossága; örömet adtál szívünkbe” Tábor hegyéről magunkkal vitt sugárzása mindennapi életünkben is lesz olyan meggyőző és magával ragadó a meggyőzendők felé, mint a katekizmus bebeflázott válaszai.

VIII. Utunk közben...

Augusztus 15. Az Istenszülő elszenderülése

A Mária-ünnepek közismert evangéliumi perikópája a betániai Mária és Márta története, amelynek a végéhez liturgikus előírásaink odakapcsolták a jónéhány verssel később elhangzó, Máriára vonatkozó boldogmondást.²⁸

A perikópa így kezdődik: „Betért Jézus egy faluba”. Bár a szövegösszefüggésből nyilvánvaló, hogy a Mester úton van, érdemes a részlet első két szavát is átgondolnunk: „útja közben” tér be Jézus a faluba.

Jézus egész életében úton van. Úton van már anyja méhében (Betlehem felé), majd az egyiptomi meneküléskor és 12 évesen a zarán doklaton. Úton van tanítói körútja során, bejárva egész Galileát. Úton van, felmegy Jeruzsálembe, ahol az Emberfiát elárulják; és úton van a kereszttúton a Golgotára. – Jézus útja azonban ennél is többet jelent. Jézus útja út az Atyától, az ő útja Isten útja az emberhez, hogy aztán kereszttútja végén halála és feltámadása az ember útja legyen Istenhez.²⁹ És itt kapcsolódik az evangéliumi részlet az ünnephez. Mária elszenderedése és mennybevétele ugyanis nem más, mint egy kis húsvét. A húsvét és a mennybemenetel kettős-egy titkában annak örültünk, hogy Jézussal emberi természetünk is jelen van az Atyánál; Mária mennybevétele pedig egy „közülünk való” is ott van már Istennél. Mária az üdvözült ember prototípusa, akiben szemlélhetjük, mi az Isten célja az emberrel.

Utunkat járjuk mindannyian. Út az életünk bölcsőtől a koporsó-

²⁸ Lk 10,38-42; 11,27-28

²⁹ Ezért is énekeltük húsvétkor, hogy Krisztus a mi pászkánk, akiben Isten ájtott az emberhez, akiben az ember átmegy az Istenhez.

ig, tipegéstől a csoszogásig. A katekéta nem csupán maga él abban a bizonyosságban, hogy ez az út nem céltalan, hanem mások lépteit is igyekszik úgy igazgatni, hogy életük útját értelmesen, hívő bizonyossággal járják végig.

IX. Egy tanácstalan fiatal

Augusztus 29. Keresztelő János fejtétele

Az egyházi év utolsó ünnepének időszakában (augusztus 29.) már az új tanévet készítjük elő. Ekkor áll elénk az evangéliumban egy részegen dorbézoló férfi, mellesleg nevelőapa (Heródes), egy kihívó, házasságtörő, az erkölcsi figyelmeztetést semmibe vevő nő, mellesleg anya (Heródiás) és egy táncot lejtő, de tánca bűnös érzékiségét talán még kevésbé felfogó fiatal lány (Szalóme). A részeg Heródes ígéretére a tanácstalan fiatal felteszi a kérdést anyjának: „Mit kérjek?” S halljuk a megdöbbentő választ: „Kérd egy tálon Keresztelő János fejét!”

Távol álljon tőlem, hogy a mai családok helyzetét általánosítsam, de nyilvánvaló, hogy legnagyobb sajnálatunkra – és ezt a gyakorló katekéták napi tapasztalatukból tudják s következményeit a bőrükön érzik – mai magyar életünk sok-sok hasonló családot rejt. Ahol a szülők többedik házasságban élnek s azt sem tartják életreszóló szövetségnek, ahol a szülői felelősség fájóan megkevesbedett, ahol a férfiak szenvedélybeteggé válnak s meghazudtolják apai méltóságukat, ahol az asszonyok hitelt adnak a média sugallta nő-ideálnak s felejtik anyai hivatásuk isteni ihletettségét, s amely családokban a tanácstalan, öntudatlanul is a lejtő felé induló gyermekek, kamaszok, fiatalok – ha egyáltalán kérdeznek még – átvitt értelemben ugyanezt a választ kapják: „Kérd egy tálon Keresztelő János fejét!”

Korunk embere felejtí az Istent, s lassanként kihúzza a talajt saját lába alól. „Fejét veszi” nem Keresztelő Jánosnak, de az örök értékeknek, s a házasság tisztaságának, a család méltóságának, a nevelés felelőségének is.

„Ki a betyár? Ki a szent? ... Ha a Mérték tönkrement, senki, semmi meg nem ment.”³⁰ Harcoljuk meg, érdemljük ki a bizalmat, hogy a legnehezebb családokból érkező fiatalok is merjék megkérdezni tőlünk: mit kérjek, s legyen esélyünk szólni a Mértékről, legyen esélyük élni a Mértéket. Az persze korántsem biztos, hogy a választ Keresztelő

³⁰ MÉCS, L, „Bakonyi látomás”, in *Üzenet. Válogatott versek*, Budapest 1982, 113-115.

János kemény, szigorú, itt-ott kissé mogorvának tűnő stílusában kell megfogalmaznunk; az személyre szabott, egyénnek szóló feleletként születik meg a szívünkben.

Börtön vagy fejvesztés talán nem fenyeget, de azt sem várhatjuk, hogy látványos eredmények hullanak majd az ölünkbe. A „kis örökök” azonban munkánk ezen területén is megadatnak, és ha csak némi kapaszkodót tudunk elrejteni a ránk bízottak mégoly kérgesnek is tűnő szívében, már teljesítettük evangéliumi hivatásunkat.

KRÓNIKA

Ezeréves az Egri Egyházmegye – Tudományos egyháztörténeti konferencia –

2004. március 13-án az Egri Egyházmegye alapításának 1000. és az Egri Érsekség alapításának 200. évfordulója alkalmából tudományos egyháztörténeti konferencia volt Egerben a Líceum dísztermében. A konferenciát dr. Seregély István egri érsek nyitotta meg, s a Magyar Katolikus Püspöki Kar részéről jelen volt dr. Erdő Péter bíboros, prímás esztergomi érsek, Bosák Nándor, dr. Veres András, Katona István püspökök. Görög katolikus egyházunkat dr. Pregun István főhelynök, főigazgató, dr. Ivancsó István rektor, tanári karunkat dr. Kruppa Tamás és Gánicz Endre főiskolai tanárok képviselték. A konferencián dr. *Török József* professzor az 1004-es alapítási dátumról, dr. *Besze Tibor* történész az egyházmegye Árpád-kori történetéről tartott előadást. *Ingrid Wuerth* jénai tudományos kutató és *Kuklay Antal* az egyházmegye területén született Szent Erzsébet-ről és kultuszáról tartottak igen

érdekes értekezést. *Watzatka Ágnes* zenetörténész az egri székesegyház leghíresebb karnagyának Zsasskovszky Ferencnek *Manuale musico- liturgicum* című kottáskönyvét mutatta be. Dr. *Janka György* főiskolai tanár az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok című előadásában az ungvári uniótól az önálló munkácsi egyházmegye felállításáig terjedő 125 év eseményeit, küzdelmeit tekintette át tényszerűen, kiemelve a püspökök céljait, indítékait. A számos pozitív visszhang jelezte, érdemes volt ezt a témát is a millennium kapcsán felidézni.
(*Janka György*)

Doktori szigorlat a Zeneművészeti Egyetemen

Ismét doktori védésre hívtak Intézményünkben szaktanárt. A Zeneművészeti Egyetemen 2004. március 26-án *Bubnó Tamás* készítette el és védte meg „A magyarországi és a Kárpátok-vidéki görög katolikus dallamok eredete és variánsai” című disszertációját. Mivel görög katolikus és liturgikus volt a témája, Ivancsó Istvánt

kérték fel a szigorlaton való részvételre, akinek az elnöki tisztet is el kellett látnia. Mindenesetre, témájában az első egyházzenei doktorunkat köszönhetjük majd a szigorló személyében.

(Ivancsó István)

Liturgikus Szabadegyetem Kolozsváron

Főiskolánkat egy újabb megtiszteltetés érte. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem R. K. Hittudományi Fakultásán szervezett színvonalas sorozatból álló Liturgikus Szabadegyetem egyik előadójának liturgikus tanárunkat, Ivancsó Istvánt kérték fel. A 2004. április 1-jei két részből álló előadás címe a következő volt: „Jézus Krisztus húsvéti misztériuma a bizánci egyház liturgiájában”. Az érdeklődést igazolta, hogy a nagy előadó terem teljesen megtelt. Az előadás után elhangzott kérdések, illetve megbeszélések tovább gazdagították az egyházunk liturgiájáról, illetve liturgikus szemléletéről szóló ismereteket.

(Ivancsó István)

Véghseő Tamás doktori értekezése és védése

2004. április 26-a igen jelentős nap és állomás nemcsak Véghseő Tamás kollégánk, hanem az egész Egyházmegye és a Hittudományi

Főiskola életében is, hiszen ezen a napon védte meg doktori értekezését a Pápai Római Gergely Egyetem Egyháztörténelem Fakultásán. Tézisének címe: *Ágoston Benkovich OSPPE (1630/31-1702) e la riforma cattolica nell'Ungheria (Benkovich Ágoston OSPPE és a katolikus reform Magyarországon)*. A bizottság (P. Josep Benítez SJ. elnök, Prof. Luigi Mezzadri CM témavezető, és P. Szilas László SJ.) egyöntetű véleménye, hogy a jelölt munkája és felkészültsége kiváló, azaz doktori fokozatának minősítése „summa cum laude”. Véghseő Tamás ezzel nem egyszerűen egy tudományos és igen színvonalas dolgozat munkáját fejezte be, hanem egy hosszú, kitartó és igen szorgalmas római és magyarországi kutatói tevékenységre tette fel a pontot, amely, mint alap az egyháztörténelem újdonsült doktora számára itthon a további munka és kutatás kovása lehet, Isten mindig nagyobb dicsőségére. Ehhez kívánunk bőséges áldást és jó egészséget, s kérjük Isten kegyelmét.

(Seszták István)

Liturgikus Szimpozion III.

Hittudományi Főiskolánk Liturgikus Tanszéke 2004. április 29-én immár a harmadik szimpozionzt szervezte. Ennek apropóját a Danilovics-énekkönyv, a 125 éve

alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve megjelenése szolgáltatta. Összesen öt előadás hangzott el. Püspök úr hivatalos elfoglaltsága miatt nem tudott részt venni a rendezvényen. Ezért a megnyitóban dr. Pregun István főigazgatónk köszöntötte a résztvevőket. Az első előadást Ivancsó István liturgikus tanszékvezető tartotta „Danilovics János életének és munkásságának főbb adatai” címmel. Már időszerű volt összefoglalni az életrajzot, ugyanis az első szimpozionból (betegség miatt) kimaradt. A második előadás Szabó Péter kánonjogi tanáré volt: „A liturgikus könyvek kiadásának jogtörténeti összefoglalása a görög katolikus egyházban”. A fő előadás ezek után következett ismét Ivancsó István liturgikus tanszékvezetőtől, akinek témája „Danilovics János Általános egyházi énekkönyve mint a fordító bizottság utolsó műve” volt. Ezt követte még két kiegészítő, de a fő mondanivalóhoz szervesen illeszkedő téma. Előbb Soltész János erkölcszociológiai tanszékvezető beszélt arról, mit jelent az „Imádság és liturgikus éneklés mint morális cselekedet”, majd pedig Gáncz Endre biblikus tanár „Bibliai imádkozók a bizánci liturgiában” címmel tartotta meg előadását a Danilovics által pályázati úton lefordíttatott pütkösi katavaszia alapján.

Mindezeket meglepően termékeny diszkusszió követte. Végül Pregun István főigazgató zárszava fejezte be a tudományos összejevetelt. A szimpozion a kispapok énekkarának két szép éneke foglalta keretbe. Bevezetőként a „Föltámadt Krisztus” éneket adták elő, zárásként pedig a „Szent, szent, szent” himnusz énekelték el három szólamban.

(Ivancsó István)

Az Ókeresztény Egyház Kutatóinak 32. Találkozója

Aranyszájú Szent János: Kelet és Nyugat a IV. és V. század fordulóján – ez volt a címe az *Augustinianum Patrisztikus Intézet* ez évi konferenciájának, amely a nagy keleti egyházatya végső száműzetésének 16. centenáriuma alkalmából teljesen „Khrüszoszto mosz”-ról szólt. Bár a múlt században is számos rangos konferencia szólt az Aranyszájúról, az időközben jócskán kibővült bibliográfia és a sok új kritikai kiadás és tisztázás indokoltta tette, hogy a Patrisztikus Intézet ezúttal is őt állítsa az érdeklődés középpontjába. Ma már újra kell értékelni sok olyan megállapítást is, amely a múlt században általános bevettnek számított.

A kibővült bibliográfiát és a kutatás új irányvonalait Wendy Mayer nyitóelőadása mutatta be.

Az ausztráliai professzornő sajátos stílusát szerencsésen kiegészítette *Panayotis Nicopoulos* athéni nyugalmazott professzor előadása Aranyszájú Szent Jánosnak Nyugattal, különösen is a pápával történt kapcsolattartásáról és levelezéséről szóló előadása.

Május 6. délutánjától másnap estig 3-3 munkacsoportban folytatódtak a csaknem ötven előadó előadásai és a viták. Az egyik szekcióban a szent egyházatya homíliáit, illetve később egyéb biblíamagyarázatait, a másik kettőben pedig a papsággal, szerzetességgel, a nők szerepével, a Birodalommal és még sok egyéb mással foglalkozó írásait elemezték. Néhány egészen technikai előadás egy-egy mű hitelességét vagy hamisítvány-voltát tisztázta. Sor került olykor udvarias de kemény vitákra is, amelyekből kiderült, hogy a hajdan sok előkelőség ellenkezését kiváltó konstantinápolyi érsek életműve most is tud megosztást hozni. De amint ez akadémikusok között már megszokott: a kávézaskor vagy a büfében a legelterjedtebb vélemények képviselői is jól megfértek egymás mellett.

Magyarországról ezúttal egy ortodox és egy görög katolikus előadó volt: *Bugár István* „A szavak és képek viszonylagos erejéről és képességeiről” szóló tanítást fejtegette Aranyszájú Szent János és kortársai életművé-

ben. Főiskolánkról pedig *Orosz Athanáz* a szent szerzőnek „A papi méltóságról” vallott tanait elemezte a híres dialógus alapján, amelyben Szent János „alapvető különbséget” lát „a szerzetesek aszkézise és a pap feladatai között”. Erről a műről egyébként még *P. Molac* francia teológus is jelentős előadást tartott, amelyben Nazianzi Szent Gergelynek egyik védőbeszédét („Számadás”) állította párhuzamba „A papi méltóságról” szóló párbeszéddel. Mindenesetre Aranyszájú Szent János e művének hiteleségét és eredetiségét most senki sem kérdőjelezte meg, holott a múlt században még ez is nemegyszer fölmerült.

A Rómában tanító *W. Turek* tanulságos előadást tartott Éli főpap alakjáról Aranyszájú Szent János biblíamagyarázataiban. A szent prédikátor főként „A szerzetesi élet ellenzői” ellen mondott beszédében taglalja a szülők gyermekeik iránti kötelességét: Éli főpaptól eltérően komoly gondot kell fordítaniuk a gyermeknevelésre, s ebből a célból akár csak egy átmeneti időre is a szerzetesek segítségét érdemes igénybe venniük, akik „lelki alternatívát” tudnak adni a társadalom olcsó kínálatával és sekély erkölcsi értékrendjével szemben. Érdekes kiegészítést adott mindehhez *A. Miranda* „Az életszentségről és a »lelki« értékekről Aranyszájú Szent János és

kortársai életművében”. De még akár több tucat előadás érdekes mozzanatait is föl lehetne sorolni.

Az utolsó napon a Szent Péter Bazilika tőszomszédságában lévő Augustinanum dísztermében G. Piccaluga professzornő foglalta össze Aranyaszájú Szent Jánosnak a színházhoz, templomhoz és egyházhoz való viszonyát, majd pedig a svájci R. Brändle tért ki arra, hogyan is fogadta el (illetve értékelte át) Aranyaszájú Szent János teológiáját a kortárs nyugati egyházatya, Szent Ágoston. Itt vált igazán világossá, hogy Kelet és Nyugat gondolkodásmódja már a IV. és V. század fordulóján is mennyire különbözni kezdett egymástól. (Orosz Athanáz)

Hospice konferencia

A Katolikus Szociális Módszertani Intézet rendezésében több előadást tartott 2004. április 21-én, a MKPK-Irodaház konferenciatermében Hazel Barthel aszszony, az USA-beli hospice ma is aktív vezéralakja, a Lion Health Service és az EMBI nemzetközi hospice consulting, management és oktatási cég elnöke, a Texas New Mexico Hospice Szervezet alelnöke és a Palliatív Gondozási Szervezet Etikai Bizottságának tagja. Elkötelezett keresztény, aki az életük végső szakaszában élők és a haldoklók szeretetteljes gon-

dozásáért munkálkodik. Már a magyarországi hospice-mozgalom indulásakor jelentős segítséget adott az első önkéntes munkatárs képzésben.

A rendezvény témaköre a következő volt: Felkészülés az életre – Felkészülés a halálra, Palliatív ellátás és spirituális ápolás. Megdöbbentőek voltak általános megállapításai. Véleménye szerint az USA a leghalátagadóbb társadalom, ami valaha létezett. Nem élnek együtt nemzedékek, ezért idős embert, beteget aránylag ritkán látnak a fiatalabb emberek. A halálról nem beszélnek, temetésre nem járnak. Több 30-40 éves ember még egyáltalán nem volt temetésen! Pedig a kor előhaladtával és kitolódásával jönnek a betegségek, s egy idő után a leépülés szinte minden szinten jelentkezik. Elképesztő adatok hangzottak el: pl. az idős-korúak aránya 1920-ban kb. 10 % volt, 2030-ban 60-65% várható! A hospice-ban gondozottak legnagyobb százalékban 80-90 év közöttiek, de egyre nő a 100 év fölöttiek száma is. Sok értelmetlen orvosi beavatkozást is végeznek 70 év fölött, melyeket jobban át kellene gondolni. A legnagyobb hiány, aminek betöltésére korlátlan igény van, valódi emberi, szeretetteljes bánásmód beszédben és cselekvésben mind az orvosok, mind az ápolók, mind a családtag-

ok vonatkozásában, illetve a különböző egészségügyi szintek és a családok harmonikus együttműködésének megvalósítása.

E rövid ismertetés befejezéseként lássuk az életvégi ápolás kapcsán az úgynevezett Milbank program alapelveit, amit e területen mindenütt elfogadnak. 1. Tisztelni kell mind az ápolók, mind a nővérek méltóságát, melyhez szorosan tartozik a beteg és a hozzátartozók tisztelete. 2. Legyünk érzékenyek és tartsuk tiszteletben a család és a beteg konkrét kívánságait. 3. A beteg választásának leginkább megfelelő mérték alkalmazása. 4. A fájdalom és más szimp-tómák enyhítése, el kell fogadni az ilyen irányú segítséget. 5. A pszichológiai, szociális, lelki-vallási problémák felmérése és kezelése. Segítővé kell válni. 6. Folyamatos ápolás biztosítása: kórház, hospice, otthoni környezet harmóniája. 7. Tegyük lehetővé minden olyan terápiát, mely valójában javíthatja a beteg életminőségét. A palliatív otthon nem jelenti a kezelések leállítását! 8. Legyen elérhető a palliatív és a hospice ápolás, de nem kell kényszeríteni. 9. Tartsuk tiszteletben a kezelés visszautasításának jogát! 10. Tartsuk tiszteletben az orvos felelősségét! 11. A klinikai és az evidencia alapú kutatásokat elő kell segíteni.

A palliatív medicina célja tehát az élet megerősítése és ugyanak-

kor a halál elfogadása, a halált nem siettetni, de nem is késleltetni. A fájdalmakat és az egyéb szimp-tómákat enyhíti – de nem eutanázia! Integrálja a betegkezelést. Támogató rendszer, mely azt akarja, hogy amennyire csak lehet, aktív életet élhessen a gondozott. A család támogatását mind a betegség alatt, mind a gyászban fontosnak tartja. Hítre és szeretetre épülő csapatmunka megszervezését igényli. „A vég mindig több mint a kezdet”.

A rendezvényen egyházunkat Jaczkó Sándor paróchus és Soltész János teológiai tanár képviselte.

(Soltész János)

EEC Kongresszus Budapesten

2004. május 26-31. között Budapesten tartotta két évente esedékes kongresszusát az Európai Kateketikai Munkaközösség (Equipe Europeenne de Cathechese). Ez a munkacsoport nem hivatalos egyházi fórum, tagjait nem püspökök delegálják, de képviselteti magát benne a teljes európai „élmezőny”, a kateketika és valláspedagógia legismertebb és -elismertebb szakemberei. (Hogy csak az olasz Emilio Alberichre vagy a kiváló szakkönyvei révén hazánkban is ismert osztrák Edgar Josef Korherre utaljak.) Megtiszteltetést és valódi élményt jelentett számomra, hogy – Udvardy György

püspök úr, a Magyar Katolikus Püspöki Kar Országos Hitoktatási Bizottsága elnökének meghívására, Magyarországról negyedmagammal – részt vehettem a kongresszus szakmai programján.

Az előadások és a különböző nyelvi csoportokban zajló szakmai beszélgetések egyaránt korunk katekézisének kihívásai, útkeresése körül zajlottak: Mit jelent a dialógus többkultúrájú és többvallású társadalmunkban? Milyen katekézis lehet eredményes a mai pluralista Európában? A hit hirdetése előtt milyen emberi értékekre neveljük a különböző háttérből érkező fiatalokat, hogy képesek legyenek a hit befogadására? Hogyan neveljünk dialógusra a katekézisben? Milyen kateketikai képességeket fejlesszünk a pluralista világ kihívásaival szemben és hogyan? Milyen katekézisre van szükség a dialógusra nyitott keresztény identitás érdekében?

Természetesen ahány szakember, annyi meglátás; ahány ország, annyi válasz. Bizony, volt olyan vélekedés is, amitől szinte megijedtem. (Pl. az ún. „berlini modell”, amely nyilván egy egészen speciális helyzetben, az iszlám igen komoly nagyságrendű jelenléte és az ateizmus rendkívüli előretörése közepette, egyfajta kényszerhelyzetben született.) Elmélyült bennem annak bizonyos-

sága, hogy az Európai Unióhoz idén csatlakozott országok katolikusai – megpróbált hitükkel, belső bizonyosságtól vezérelt, szerény, de határozott jelenlétükkel – igenis komoly erőt, pezsdülést jelenthetnek és megújulást hozhatnak a nagyszerű értékekkel rendelkező, de fáradtabbnak tűnő nyugat-európai katolikus közegbe. – Abban mindnyájan egyetértettünk, hogy rendkívüli kihívások előtt áll az egyház, amelyek között fontos feladatunk mind katolikus identitásunk megerősítése és a tanítás őrzése, mind a – többirányú – dialógus készségének továbbfejlesztése.

Nem titok – bár ez a tény a mi kritikánkat hosszú évek óta kiváltja –, hogy a liturgikus élmények útja egyre kevésbé meghatározó a nyugat-európai országok kateketikai gondolkodásában. A magyar szervezőket – Udvardy püspök úron kívül Fogassy Judit nővért és az OHB stábját – dicséri, hogy tettek arról: a kongresszus résztvevői a pünkösdi ünnepét két, jellegében különböző katolikus közösségben tölthessék, ahol a plébániai közösség tagjaival a vasárnapi szentmisén, illetve az ahhoz kapcsolódó beszélgetés keretében találkozhattak, és így a plébániai katekézis étellel teli valóságának élményeiben is részesülhettek. *(Obbágy László)*

DR. LIKI IMRE JÁNOS
O. S. B. M.

(1904 – 1961)



Dr. Liki Imre János, a Görög Katolikus Papnevelő Intézet első rektora, a Görög Katolikus Hittudományi Főiskola volt tanára, száz évvel ezelőtt született. Méltó tehát, hogy az utódok megemlékezzenek róla.

Máriapócsan, 1904. január 2-án látta meg a napvilágot.

Ungváron kezdte gimnáziumi tanulmányait 1914 és 1915 között, majd Nagyállóban folytatta 1918 és 1922 között.

Nem csak a papi hivatást választotta életcéljául, hanem a szerzetességet is. Így Munkácson belépett a csernekhegyi monostorban a bazilita rendbe, 1922. szeptember 16-án. Egyszerű fogadalmát ugyanitt tette le 1924. május 4-én. Teológiai tanulmányaira a rendi előjárók Rómába küldték (1924-

1931). Így azokat a Gregoriana egyetemen végezte. Ezek végeztével teológiai doktorátust szerzett. Ünnepestes nagyfogadalmát 1930. augusztus 24-én tette le Máriapócsan, s ugyanakkor pappá is szentelődött. Papi jelmondatául a következő idézetet választotta: „Te pap vagy örökké, Melkizedek rendje szerint”. Ám ő nem csak pap, hanem szerzetespap volt!

Szerzetesként több helyen élte életét és teljesítette szolgálatát. Előbb 1931-től Krisztinopolban, majd a Dobromilben a rendi főiskolán tanár volt. Aztán 1938-ban Máriapócsra rendelték, ahol lelkipásztori szolgálatot folytatott. Két év múlva, 1940-ben Ungváron lett házfőnök, majd 1943-ban Máriapócsan a bazilita rend magyar ágának főnöke.

Tanulmányait azonban – jó papként – nem fejezte be, mert 1944 és 1946 között előbb Debrecenben tanári diplomát szerzett, majd Szegeden az Apponyi Kollégiumban tanítóképző intézeti tanári oklevelet is.

A szerzetesi életben is előbbre jutott: 1945 és 1950 között Hajdúdorogon házfőnökként irányította a kis közösséget.

Miután rendtársa, dr. Dudás Miklós megyéspüspök – az ismert nehéz körülmények között – megalapította Nyíregyházán a Görög Katolikus Papnevelő Intézetet és Hittudományi Főiskolát, Liki atya lett annak az első rektora, 1950. október 1-jétől.

A szerzetesek szétszórását is itt élte meg, s még utána is rektor

volt egészen 1958-ig. Ekkor az állam megfosztotta a rektorságtól, sőt megvonta a papi működési engedélyét is. Így Hegedűs József Joakim atya mellett Bodrogkeresztúron telepedett le.

Tudományos munkásságot is folytatott; többek között cikkeket írt a *Keleti Egyház* című görög katolikus teológiai folyóiratba. A szerkesztésében is részt vállalt; 1940 márciusától 1943 februárjáig szerkesztő bizottsági tagja volt a folyóiratnak.

Bodrogkeresztúron hunyt el 1961. október 18-án. Temetésén – bár az akkori politikai helyzet miatt nagyon nehéz körülmények között történt – meglehetősen sok paptestvére vett részt.

(Ivancsó István)

ZENIT

**A II. ALEXIJ PÁTRIÁRKÁVAL VALÓ TALÁLKOZÁS
„ELSŐ LÉPÉS” A PÁRBESZÉD ÚTJÁN
– Kasper bíboros új reménységet lát –**

A Keresztény Egység Pápai Tanácsának képviselői szerint Walter Kasper bíborosnak II. Alexij pátriárkával való találkozása „első lépést” jelent a párbeszéd útján.

Kasper bíborost a pátriárka moszkvai látogatásának végén fogadta, szombaton. Az egyhetes látogatásnak az volt a célja, hogy a katolikus és az orosz ortodox egyház között fennálló félreértéseket tisztázzák. A találkozó folyamán II. Alexij megismételte a katolikus egyházzal szemben a vádakát, amint azt már bizonyos ideje teszi – mondta Kasper bíboros a vatikáni rádióban.

„Mindenesetre ez első lépés volt – magyarázta a kuriális bíboros –, számomra pedig megnyugtató, hogy ez a találkozó létrejött, de kezdetben a pátriárka az évek óta ismert érveit ismételte. A második szakaszban pedig eszmecserét folytattunk az érvekről és témákról”.

„Remélem, hogy ez szükséges volt – mondta Kasper –, Csak a közeljövőben láthatjuk majd, hogy a viták hangsúlya változik-e és hogy meg tudjuk-e találni a párbeszéd, a közös munka útját.”

A bíboros érkezése előtt heves viták folytak. Az orosz ortodox egyház kritizálta az önálló pátriárkátus felállítását Ukrajnában a Rómával egyesült bizánci rítusú katolikusok számára.

Az ukrán katolikus egyházat a Sztálin-uralom alatt üldözték. A kommunizmus bukása óta azonban újra kivirágzott.

A február 14-i állásfoglalásában Kasper bíboros kifejezésre juttatta, hogy a Szentszék az ortodox részről érkezett tiltakozásokat komolyan vette.

A szombati találkozón II. Alexij pátriárka kritikával illette II. János Pál pápa döntését is, amiért a 2002-es esztendőben négy egyházmegyét állított fel az Orosz Államszövetségben. Az egyáltalán nem volt „baráti lépés”, mondta a pátriárka az „Interfax”-nak adott nyilatkozatában. Ugyanúgy kritizálta a „prozelitizmust” és a katolikusnak egyháznak az árvaházakban végzett munkáját is” – közölte az orosz hírügynökség.

Egyes pontokon azonban egyetértés volt a Kasper bíboros és a pátriárka közötti megbeszélésen: például mindkét egyház fontosnak tartja a keresztény értékek védelmezését az Európai Unió alkotmányának megfogalmazásánál.

A látogatás egyik eredménye volt az a javaslat, hogy állítsanak fel egy munkacsoportot, amely a katolikus és orosz ortodox egyház közötti viszonytal foglalkozik. Ez az elgondolás a Kasper bíboros és Kirill szmolenszki és kalinyingrádi metropolita, a moszkvai pátriárkátus külügyi osztályának vezetője közötti találkozáson született. Ezeken túl a jövőben lehetséges a közös munkálkodás akadémiai területen is a katolikus intézmények és a moszkvai pátriárkátus között, mely többek között professzorok cseréjét is lehetővé teszi.

Forrás: Zenit. – Fordította: Ivancsó István.

ZENIT

LJUBOMIR HUSAR BÍBOROS LEVELE HÍVEINEK KASPER BÍBOROS MOSZKVAI LÁTOGATÁSÁRÓL

Az ukrán görög katolikus egyház kijevi és halicsi metropolíájának püspökei Kasper bíboros moszkvai látogatásának kapcsán a nyilvánossághoz és az egyház minden tagjához fordultak. Az ukrán görög katolikus egyház sajtóirodája március 1-jén hozta nyilvánosságra az ukrán püspökök szövegét, melyet az ukrán görög katolikus egyház papjaihoz, szerzeteseihez és minden hívőjéhez intéztek. Ebben a püspöki szövegben a görög katolikus egyház magatartásához választott útirányról, a pátriárkátus helyzetéről és eme kérdésnek erre a részegyházra vonatkozó fontosságáról van szó. Itt közöljük Ljubomir Husar bíborosnak, az ukrán görög katolikus egyház fejének a levelét.

Kedves Nővéreim és Fivéreim Krisztusban!

Kasper bíborosnak kevéssel ezelőtt történt moszkvai látogatása – melynek folyamán többek között egyházunk helyzetéről is tárgyaltak, különösen a görög katolikus egyház pátriárkátusának elismeréséről – nyilvános vitatéma lett nem csupán Ukrajnában, hanem az egész világon. Az a tény, hogy egyházunk belső fejlesztésének megbeszélése nem Kijevben, Lembergben vagy Rómában történt, hanem Moszkvában, s mindenekelőtt egyházunk egyetlen képviselője nélkül, sok hívőnket nyugtalansággal töltötte el, és részben felharagította. Ezért itt néhány szót szeretnénk szólni, hogy sok kérdést megválaszoljunk.

Először: Mindenekelőtt hangoztatni szeretnénk, hogy mi minden körülmények között meg akarjuk őrizni az egyensúlyt és a bölcsességet. Azoknak az eredményeknek, ahová eljutunk, józan elemzésre alapulnak, nem pedig előfeltételek befolyásolják őket. Azok a javaslatok, amelyeket minden érdeklődő és érdekelt elé tárunk, nem csak jogos kritikát, hanem pozitív perspektívát is felvázolnak, melyek megmutathatják a kiutat az ellentétekből. A Moszkvában történt tárgyalások egyáltalán nem húzzák keresztül a pátriárkátus kiépítésére vonatkozó szándékunkat, amit a püspöki szinódus már lezárt. Mi ezt az utat választottuk, és ez egyházunk

Isten-népének egyértelmű akaratát tükrözi. Továbbá, ennek az eredménynek pozitív következményei is lehetnek: Lehetséges, hogy a nyilvános figyelemfelkeltés, amit a fentemlített látogatás ébresztett, egyházunk ismeretének elmélyítéséhez és érveinek jobb megértéséhez vezet. Mint-hogy azonban senki jobban nem tudja a helyzetünket megvilágítani, mint saját magunk, ezt értelemmel és szívvel, nem pedig szomorúan tehetjük.

Minket az önazonosságunk jellemez. Egyházunk sajátossága abban van, hogy egyházi formánkat Bizáncból úgy örököltük, amint az volt, de mégis mindig Péter utódjával, Róma püspökével egyházi közösségben akartunk állni. Elődeink ezt még a breszti unió idején, a 16. század végén hangsúlyozták. Az ukrán görög katolikus egyháznak nem csak gazdag és messzire nyúló története van, amely a kijevi Rusz Vladimir által történt megkeresztelkedésének idejéig nyúlik vissza, hanem megőrizte a teológiai és egyházjogi örökségét, lelki hagyományát, valamint saját hierarchiával rendelkezik. Az egyházjog szerint az ukrán görög katolikus egyház sajátjogú egyház, nem pedig bármely egyház része; ezért a maga ekleziológiai természetének megfelelően fejlődik.

Egyházunk történetében sok nehéz időszak adódott: olyan idők, amelyekben elúzték a saját földjéről; olyan idők, amelyekben megvonták tőle a létjogosultságát; olyan idők, amelyekben fizikailag megsemmisítették vagy különböző eszközökkel korlátozták a lassú hanyatlás céljából. Isten keze volt az, amely bennünket ezen az egész időn át és a legnehezebb időkben is oltalmazott, és ma is lehetőséget ad nekünk a továbbfejlődésre.

Egyházunk Isten által történt eme oltalmazásnak és fejlődésének jele, annak törekvése a saját önazonossága és az egyházi jelenlét minden elemének újrafelfedezése felé: a mi vágyunk a pátriárkátus elismerésére. Ez nem a jelen mulékony gondolata. A kijevi Rusz pátriárkátusa tervének gyökerei egészen a 16-17. századig nyúlnak vissza, amikor a távolbalátó egyházi emberek az összes ukrán keresztény egyesítését látták lelki szemek előtt. Ennek a gondolatnak érdekes története van. Olykor megtörtént, hogy úgy tűnt, nincs tovább, aztán mindig újból és újabb erővel felragyogott. Így a múlt század 60-as éveiben, a második Vatikáni Zsinat folyamán, Szlipij pátriárka hangja volt, amely ezzel a gondolattal előállt, s ez a gondolat azóta is életben maradt, máig is, s mind erősebbé és behatóbbá válik. Ma mi, a kijevi és halicsi metropólia püspökei, az ukrán görög katolikus egyház, mélyen meg vagyunk győződve arról, hogy egyházunkban a pátriárkai struktúra az egyház és a nép egységéhez, valamint ezek fejlődéséhez szükséges. Ezt az állásfoglalást hozta

egyházunk minden püspöke a 2002-es szinóduson. Most ennek elismerését a szentatyától várjuk.

A szentatyá, II. János Pál pápa legfőbb pásztori szolgálatától kezdve síkraszállt egyházunkért, s ezzel tudatosította, hogy a szíven hordozza azt. A Szentszék képviselői még a kommunizmus idején nemzetközi fórumokon védelmezték egyházunk létjogosultságát. A kijevi Rusz megkeresztelkedésének ezeréves jubileumának ünnepe előtt tíz évvel püspökeink a szentatyát eme jubileum nagy ünneplésének tervéről értesítették. Ő nagy örömmel áldotta meg előkészületeinket, s válaszolt a moszkvai pátriárkátus részéről történt tiltakozásra az 1979-ben írt levélével, amelyben egyházunk létjogosultságát hangsúlyozta – a mi alapvető jogunkat. Később pedig, 1988-ban, a pápa személyesen vett részt azokon az ünnepségeken, melyek még Rómában történtek. A Szovjetunió összeomlása után II. János Pál pápa üdvözölte püspökeinket, akik föld alatt működtek, s bátorította őket az egyház újjáépítésére. S röviddel ezelőtt, 2001-ben, különböző tiltakozások ellenére is meglátogatta Ukrajnát, s több alkalommal főpásztori szózatával fordult egyházunk felé. Az ő utasítására látogatott el a 2003-as esztendőben Moszkvába Kasper bíboros, aki a nem-katolikus keresztény egyházakkal való kapcsolatok felelőse, s tárta a moszkvai pátriárkátus elé egyházunk helyzetét. Ez a pápának egy nagyon delikát gesztusa volt, mivel az ukrán görög katolikus egyház pátriárkátusa elismerésének lehetőségét előzetesen ismertté tette.

Sajnos, a Moszkvából és más ortodox egyházakból jött válaszok, olyan kijelentéseket tartalmaznak, melyeket az egyházak közötti párbeszédben kedvezőtleneknek kell tartani. Elegendő csupán arra a kitételre emlékeztetni, hogy a „római katolikus egyház a mi egyházunk jelenlétét fokozatosan csökkentheti”. Személyes sérelmekre szorítkoznak a pápa elleni nyilatkozatok, amelyeket csaknem nyomásgyakorlásként lehet szemlélni, hogy a pátriárkátus elismerése Rómával minden párbeszédet hosszú időre megszakítana. Az ilyen reakciók az ortodox egyházak vezetői részéről minden készség hiányát jelzik a történelmileg kialakult probléma megoldására, és így minden résztvevő kíváncsiának kielégítésére. Reméljük, hogy a jövőben azok az ortodox körök is szólásra jelentkeznek, melyek a konstruktív együttműködásban és a kölcsönös megértésben érdekeltek.

Arra gondolni, hogy az ukrán görög katolikus egyház törvényes fejlődése nem válhat diplomatikusszankciók tárgya, ma túl kevés. Nyugodtan és célratörően kell önállóságunkért dolgoznunk, valamint azon, hogy elmélyítsük az ismereteket egyházunk önértelmezéséről mint pátri-

árkai egyházzól, anélkül azonban, hogy kizárólag a külső vonásoknál maradnánk. Meg vagyunk győződve arról, hogy a pátriárkatusi struktúra hasznos nekünk is, valamint minden más ortodox egyháznak és keleti katolikus egyháznak is. Csak a saját önazonosságunk megőrzésének feltételével tudjuk a katolikus, azaz a mindent átfogó egyházat szolgálni. Az előítéletektől mentes párbeszéd, ugyanazokkal a jogokkal és mindenki érdekének figyelembe vételével, az egyházak közötti kapcsolatok normalizálásának céljával, mindenekelőtt a keleti katolikus egyházak továbbfejlődésének kérdésében, adhat új impulzusokat az ökumenikus párbeszédhez, amelynél minden diszkriminálást és őszintétlenséget ki kell zárni. De az ökumenének, amely méltó lehet erre a névre, nem szabad megmaradnia a puszta szavaknál, amelyeket a korabeli hangok könnyen legyőznek. Az ökumenének konkrétan és időtálló művekben kell megmutatkoznia, amelyek a párbeszédet folytató partnerek jó akaratát bizonyítják.

Az ukrán görög katolikus egyház pátriárkatusának státusza nem csak a püspöki szinódus egy határozata, amit a szentatyának meg kell erősítenie és jóvá kell hagynia. Ez a státusz elsősorban és mindenekelőtt az Isten népének kinyilvánított élete, amely kötelességeinek és felelősségének tudatában van. Ebből a nézőpontból a pátriárkátusról szóló viták a Szentlélek egy jele, hogy ezért a pátriárkátusért dolgoznunk kell, és neki életünkben és egyházunk életében helyet kell készítenünk. Ugyanakkor ez egyháznak ez az élete – Isten szent műve. Ennélfogva minden erőfeszítésünk, gondolkodásunk és cselekedetünk mellett az is fontos, hogy bizalmunkat Istenbe vessük. Így fordulunk mindnyájatokhoz azzal a kéréssel, hogy erre a szándéokra imádkozzatok, különösen most a Nagyböjtben.

Isten áldjon mindnyájatokat!

A kijevi és halicsi metropólia püspöki szinódusának nevében:

Ljubomir Husar bíboros
Lemberg, 2004. március 1.

Forrás: *Brief von Kardinal Ljubomir Husar, Oberhaupt der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine, an alle Gläubigen anlässlich des Besuchs von Kardinal Kasper in Moskau* – ZG04032313 – Fordította: Ivancsó István.

ZENIT

HIT ÉS VÉRTANÚSÁG

A vértanúság történetét a keleti katolikus egyházakban a hitvallók vére jelzi, ám még elég kevésbé ismert.

II. János Pál pápa felhívásának eleget téve – aki a *Tertio millennio adveniente* kezdetű apostoli levelében 1994. november 10-én a következőket írta: „A helyi egyházak tegyenek meg mindent annak érdekében, hogy ne vesszen ki azoknak emlékezete, akik vértanúságot szenvedtek, s gyűjtsék össze a szükséges dokumentumokat” – Achille Silvestrini bíboros 1998. október 22-24. között kortárs egyháztörténelmi konferenciát szervezett éppen a keleti katolikus egyházak vértanúinak témájából.

Ignace Moussa I. Daoud bíboros, a Keleti Kongregáció jelenlegi prefektusa, 2004. március 23-án délelőtt a vatikáni sajtóteremben bemutatta a „Fede e martiri – Le chiese orientali cattoliche nell’Europa del Novecento” [Hit és vértanúk – A keleti katolikus egyházak a huszadik század Európájában] (Libreria Editrice Vaticana), amely az elődje által szervezett konferencia anyagát adja közre.

„A bemutatott gazdag anyaghoz, a változatos részletezéshez – magyarázta a bíboros – hozzáfűztünk egy függelékot, mely az eddig még ki nem adott, a hatvanas évekig tartó dokumentumokat tartalmazza.”

„A kötetben – magyarázta Moussa I. Daoud – megtaláljuk a különböző keleti katolikus egyházak (ukrán, román, szlovák, rutén [és a magyarét is – *a ford. megjegyzése, aki írta és a konferencián előadta az anyagát*]) elnyomásának dokumentálását. Bár a történelem egy időre háttérbe szorította őket, újjáéledtek, s ma azon fáradoznak, hogy veszítések el üldöztetésük emlékét.”

„A nyilvánosságra hozatal nem hallgatja el a megannyi szenvedésért felelős személyeket. De nincs benne harag, neheztelés” – mondta a Keleti Kongregáció prefektusa.

Aztán Daoud bíboros bemutatta, a vértanúság hogyan egyesíti azt, amit a történelem megosztott: „A történelmileg nehéz viszonyok közepette sok esetben a »vértanúk százada« folyamán a keleti katolikusok és más felekezetek képviselői tudtak együtt szenvedni a börtönökben, a

gulágon, a kényszermunkatáborokban”. Majd hozzáfűzte: „Hogy folytassam a pápa szavait, ajándékba kaptuk a szentek, a vértanúk ökumenizmusának talán legmeggyőzőbb adományát”.

„Nincs neheztelés – ismétlem – azért sem, mert a vértanúk emlékezete mindig megtisztító” – erősítette meg Moussa I. Daoud.

A bíboros lezárásként azt emelte ki, hogy a mind a hitvallók, mind a vértanúk „imádságra ösztönöznek bennünket, apostolkodásra buzdítanak minket, megerősítenek bennünket a hitben. S közbenjárnak az Úrnál az ő egyházaikért, melyek már megismerték a gondviselésből fakadó újjászületést.”

„Az Úr kegyelme, miután »tűznyelvekben« leszállt, töltse be őket most a jövőendő reménységével!”

Forrás: *La storia del martirio nelle Chiese orientali cattoliche* – Z104032311 – Fordította: Ivancsó István

PAPI ÖNARCKÉPCSARNOKUNK 8.

Immár nyolcadik alkalommal jelentkezik ez a rovatunk. Az Intézményünkben végzett, illetve tanulmányaikat folytatott paptestvérek mutatkoznak be. Leírhatják mindazt, amit életükről, papi munkájukról az utókor számára méltónak találnak a megörökítésre. Most az 1969-ben és 1970-ben szenteltek kerülnek sorra.

GÁNICZ ENDRE Visszatekintés

Rövid története életemnek. Gánicz Endre vagyok, 1946. január 1-jén születtem Nyírgelsén. Édesapám Gánicz Endre gazdálkodó, édesanyám pedig Vadon Julianna háztartásbeli. Öt gyermek közül harmadiként születtem. Egy nővérem és egy húgom van, mindketten családosok. Már kiskoromtól az oltárnál ministráltam. Általános iskoláimat szülőfalumban végeztem 1952-től 1958-ig. Majd a nyírbátori Báthory István gimnázium tanulója lettem 1960-tól 1964-ig.

Nem kell mondanom, elég kemény évek voltak. Vallásgyűlölet, megfélemlítések. De gimnazistaként ugyanúgy ministráltam tovább. Bár figyelmeztettek, hogy ennek nem lesz jó vége, mégsem tanácsoltak el, hiszen egy jó érzésű igazgatóm volt, aki nem törődött a besúgókkal.

Ezek az évek voltak azok, amelyek megerősítettek abban, hogy a szemináriumba jelentkezsek. Ehhez járult hozzá volt paróchusom, Fodor István és családja s az Ő életük.

Egyetlen személyes élményt szeretnék elmondani, amely a mai napig él bennem.

Az ötvenes években feljelentették a paróchust, és el is ítélték, börtönbe került. Évek múlva szabadult, szabadulása után a megtelt templom hívei előtt csodálatos szentbeszédet mondott a megbocsátásról. Ebben hangzott el ez a mondat: tudom, ki volt, aki ide juttatott. Megdobott kövel és én ezt a követ fölvettem de nem dobom vissza, hanem megcsókolom azt!

Alázatossága, szelídsége, pontossága érlelte bennem a Krisztus iránti elkötelezettségemet.

Ez az elhatározás érettségi után, 1964 júniusában realizálódott, vagyis jelentkeztem a Hittudományi Főiskolára.

Mint megszeppent diák álltam a felvételi bizottság – dr. Dudás Miklós püspök úr és a tanári kar – előtt, akik meg akartak győződni tudásomról. Négy jelentkező volt, rajtam kívül Dobos Imre, Török István, Magyar András voltak. Egymásra vártunk a felvételin, amikor az eredményt hirdették ki, örömmel vettük tudomásul, hogy a Főiskola tanulói vagyunk.

Öt évet töltöttem a szemináriumba. Abban az időben nem volt összkomfortos szobánk. Tizenöt személyes hálók, cserépkályha, szénhordás, egy közös zuhanyzó, mégis úgy érzem, nagyszerű volt. A tanulás mellett a közös programok, karácsonyi, mikulási események, kimenők, a sport, különösen a futball kovácsolt össze jó közösséggé. Az évek elröppentek. Ott álltam, mint végzős diák, akinek most már feleséget kell választania.

Így választottam Mosolygó Irén Máriát. 1969. július 29-én esküdtünk az aporligeti templomban. A következő hónap 10-én dr. Dudás Miklós püspök úr szentelt fel a nyíregyházi templomban. Jelmondatom ez volt: „Az Úr Lelke rajtam. Ő kent föl engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek és meggyógyítsam a betegeket” (Lk4,18). Augusztus 10-én mutattam be első szentmisémet a szülőfalumban.

Az első kinevezésem Álmosdra szólt, ahol 400 fős kis közösség várt rám. Elhanyagolt paróchiát kellett rendbehozni, kívül belül. Aztán következett a templom belső festése, majd külső rendbetétele. A munka és az imádság kovácsolt össze bennünket.

Az első élményem az volt, amikor szent este az utca végéről elindultak a hívek kántálni házról házra, így gyűltünk össze, s indultunk az éjféli szertartásra. Csodálatos volt, mint egy nagy család, akik a betlehemi jászolhoz megérkezve énekelték a „Velünk az Isten”-t!

Négy kedves és élményekben gazdag év után dr. Timkó Imre püspök úr Kántorjánosiba helyezett. Na, nem pihenni, hanem elkezdni újra azt, amit Álmosdon befejeztem. Paróchiaépítés a legelső feladat. De ahogy Álmosdon jó híveket adott a gondviselés, itt is ilyenekre találtam. Megépül a paróchia, de ott a templom belső festése. Meglesz mondták, és jöttek az adományok és teljesülhetett a vágyuk. Szilágyi János festőművész, aki Álmosdon is csodálatosra varázsolta a templomot, itt hasonlót valósított meg.

Hogy élmény nélkül e község se maradjon, a húsvéti ünnep az, amely a cigányok számára is nagy volt, különösen a pászkaszentelés. 250 kosár pászkát szenteltünk. De még nagyobb volt az öröm amikor láttam az Isten iránti szeretetüket és ragaszkodásukat. (Nb. Ezek lesznek a jövő görög katolikusai.)

Így múltak az évek. 14 év után a gondviselés ismét megajándékozott egy kótaji egyházközséggel, ahol mondanom sem kell, folytathattam a paróchia és templom rendbetételét.

A régi paróchia rendbetétele volt a legfontosabb, hogy lakható legyen. Az összefogás itt is megmutatkozott. Aztán következett a templom tetőzete, csatornája, majd külső rendbetétele. Majd fölmerült, hogy a régi paróchia helyett egy újat építsünk.

A közösség jóváhagyása, áldozathozatala elindította e tervünk megvalósítását. 1990-ben kezdtük el építeni és 1994 évben került felszentelésre. Dr. Keresztes Szilárd püspök úr végezte több pap segédletével. Még mindig van mit tenni, most a templom tetőzete és tornya következik, hiszen beázik.

De reméljük, hogy a buzgóság, adakozó készség megmaradt ezeknek a híveknek a lelkében, akik szeretik az Isten házát.

Hát így telt el ez a röpké 35 év minden örömeivel, bánatával és Isten kegyelmével.

Újabb jeligém: „Mit adjak vissza az Úrnak mindazokért miket nekem adott” (Zsolt).

DR. MAGYAR ANDRÁS

A Sematizmus adatai

Született: Miskolc, 1946. március 22.

Pappá szentelődött: Nyíregyháza, 1969. augusztus 10.

Nős.

Helyettes lelkész Nyírlövön 1969-1970. Szervező lelkész, majd paróchus Fábiánházán 1970-1978. Paróchus Budapest-Újpesten 1978-2003. Nyugdíjas 2003-tól.

TÖRÖK ISTVÁN **Életrajzi töredékek**

A Schematizmusban fellelhető adatok

Török István – szül.: Nyírpilis 1946. 07. 14., nős, felesége Gebri Borbála, psz.: Nyíregyháza, 1969. 08. 10. – H. lelkész Bagaméron 1969-1976- paróchus Csegöldön 1976-1985 – paróchus Fülöpön 1985-

Ehhez még annyit teszek hozzá, hogy az esküvőnk 1969. július 29-én volt Nyíregyházán, az első misém 1969. augusztus 20-án volt Nyírpilisen. Kézvezetőm dr. Békés Géza helybeli paróchus volt.

Apósom Gebri Mihály gyémántdiplomás pedagógus, aki feleségével Takács Margittal a 14 megszületett gyermekből tizenegyet nevelt fel, a többiek gyermekkorukban meghaltak. A feleségem a 14. gyermek volt. Bizony, ezt a családot nem volt könnyű felnevelni, sok áldozatos munka kellett hozzá.

Feleségemmel öt gyermeket neveltünk fel, a legidősebb bazilita szerzetes-pap. Kettő még itthon van, Debrecenben tanul. Feleségem hűséges segítőtársam a kántorizálásban, jó zenei érzéke van, mint általában a Gebri családnak.

Szülőfalum: Nyírpilis

Kora árpád-kori falu lehet, amely védelmi szerepet tölthetett be a korai időkben a Záhonytól lehúzódó védelmi rendszerben egészen Pocsajig. Erre utal a Kisvárd, Őr, Lövé, Vasvári, a Pilis határában levő földrajzi elnevezés: Földvár, ugyancsak ez szerepel Nyírbéltek határában is, valamint Piricse határában a Kacsavár dülő. Nyírpilis szláv eredetű név. Pilis (Ples) jelentése tar, kopasz. Ezen a vonalon húzódó települések jó része szintén szláv nevű. Valószínűleg e területet szláv katonák védtek. Homokos buckáin főleg juhokat legeltettek. A vizenyős területeken a lecsapolásig halászat is folyt. Az akáctelepítés, mely megkötötte a futóhomokot a múlt század elején fejlődött ki.

Vasárnapi napon születtem a Szent Liturgia idején. A világháború után szüleim búzával fizettek a bábának, mivel a pengő leértékelődött, a forint pedig még nem jelent meg. Elég csenevész gyerek voltam, könnyen meghalhattam volna, de úgy látszik a jó Istennek célja volt velem. Akkor ütött ki a torokgyík betegség, mely elvitte a gyermekek jó

részét. Én is beleestem. Volt egy paraszti származású híres orvos akkor Nyírbátorban. Azt mondta édesapámnak: „ha ezt az injekciót megkapják a patikában, a gyermek meggyógyul, ha nem, meghal”. Szerencsére megkapták. Már hazafelé menet kivettem apám kezéből a szekéren az ostort, mialatt Seszták atya aznap két gyermeket temetett.

Gyermekkorom boldogan telt el. Igen gyakran haza álmodok. Megélhetési problémáink nem voltak, szüleim szorgalmas parasztemberek voltak. Mindenkiné megadták a tiszteletet, és ők is kaptak belőle vissza. Édesapám temetésén tele volt az udvar cigányokkal, mert ő nekik is megadta a tiszteletet. Sokszor hangsúlyozom most is a hívek előtt: legyen egy olyan beállítottságunk, hogy szeretetet ne várjunk vissza. Ha szeretetet nem kapunk vissza, ne csüggedjünk el, hanem örüljünk a szeretet morzsáknak is. Akkor nem csalódunk.

Roppant rossz gyerek voltam. Ami csínyt el lehetett követni, mindent elköttem. Mondom sokszor a híveknek, ha én nem a templomban rosszkodtam volna, soha nem lett volna pap belőlem, mert sokszor felhozzák a szülők, hogy nem visszük a gyermeket templomba, mert rosszkodik. Persze így könnyű megmagyarázni, ők is miért nem jönnek templomba. Engem a rosszkodás egyáltalán nem zavart. Még alig tudtam járni, az eladó lányoknak, akik szépen sorban álltak a templomban, addig ráncigáltam a ruhájukat, amíg szentképet nem kaptam. Később még zsványabb voltam. Léggömböt pukasztgattunk a Szent Liturgia alatt. A pap az oltár elé térdelgetett bennünket. Otthon még amit kaptam, az se volt csekély. A mai időben a papnak, a tanárnak nem lehet igaza, mert a szülők gyermeke „mindig jó”. Egyik alkalommal a prédikáció alatt egy öreg bácsi elaludt a padon és horkolt. Mit csináljunk vele? – Gondolkodtunk ott a fiúk. Összesodortuk a papírt, ami a zsebünkben volt, és beledugtuk az orrába. Akkorát tüsszentett, hogy Seszták László atya megijedt a szószéken.

Nekünk a templom és az imádság olyan dolog volt, mint a mindennapi kenyér, életünk elképzelhetetlen lett volna nélküle. Hárman vagyunk testvérek, három fiú. A két öcsém Budapesten él, édesanyám Nyírpilisén. A három fiú mindegyikének volt egy éjjeli szekrénye, amelyben tartottuk a könyveket. Az előtt imádkoztunk minden reggel és este. Télen szüleim egy igen vastkos könyvből olvastak fel, melyet az 1800-as évek elején adtak ki.

Különösen kedves volt a szentcsalád ájtatossága, amikor a hideg téli időben mentünk házról-házra végezni, és sokszor mi, gyerekek végeztük a tizedet. Egyszer volt az, amire emlékszem, hogy nem voltam

Liturgián. A kisebbik öcsémet édesanyám lefürdette a lavórban. Szépen felöltöztette. Indulnánk, ő pedig hátrál bele a lavórban. Édesanyám felöltözteti egy másik ruhába, akkor meg beleült a moslékos vederbe. Azt mondja édesanyám, hova menjünk már, mindjárt jönnek ki a templomból. – Természetes volt az utrenye és a vecsernye is. Néha nyáron eljártunk az időt, és nem volt idő felöltözni, akkor félpucéron, egy kis gatyában, mezítláb mentünk a vecsernyére. A májusi ájtatosságon is mindig részt vettünk. Fáradtak voltunk gyerekek, mert segíteni kellett. Nagyon tetszett nekem az énekei közül az „Üdvözlény sátor” mert akkor már tudtam, nem sokára megyünk haza.

Nagyon sokat köszönhetek Seszták László atyának és dr. Békés Géza atyának, akik olyan szeretettel voltak irántam, mintha saját gyermekük lettem volna. Természetes, hogy az embert a hívek is alakítják. A nagy téli időkben a 6-8 km-ről templomba jött bácsik, akiknek a bajusza, szakálla tiszta deres volt, nagy hatást gyakoroltak rám. Bejöttek a tanúkról a templomba, egy közeli házban megmelegedtek, és részt vettek a szentmisén. Vagy azok a nénik, akik dagadt lábbal sok helyen leülve az utcai lócákra, iparkodta a templomba. Egyik alkalommal mondja édesapám, aki kántorkodott is, hogy az a panasz, fiam, rád, hogy nem köszönsz az utcán. Természetes, hogy akkor „Dicsőség Jézus Krisztus” így kellett köszönni. Végig küldött két utcán és utánam jött, hogy figyelje köszönök-e? Nagyon tetszett, fiam, az embereknek, mondta ezután, hogy még azoknak is köszöntél, akik mélyen benn voltak az udvarban.

Valamit még a családunkról! Nagyapám, akit én már nem ismertem, az édesapám fámiliájából, Amerikában élt sokáig, hogy földet, és házat tudjon venni a három fiának. Nagyanyám Papp Borbála gebei (nyírkátai) származású szorgalmas asszony volt. Mikor tetszett születni – kértem tőle. Az már nagyon régen volt „fiam” – mondta. Tessék már mondani évszámot – kértem. Hát honnan tudjam én azt – felelte. De a régi időkről nagyon sokat tudott mesélni.

Anyai oldalról; nagyapám Malmos György volt. Nyolcan voltak testvérek, közülük egy leány volt. Mint a legidősebb fiú, nagyapám az ősi magyar szokások szerint otthon maradt gazdálkodni. A többi hat fiú görög katolikus kántortanító lett. Elmondhatnánk azt is, hogy mint a Gebri család, ez is pedagógus fámília. Egy szerzetes jelölt is akadt ebből a családból, aki Karácsony alkalmával megfázott, és meghalt. Nyírpiliszen a Halottak Anyakönyvében szerepel. Nagyapám kétszer nősült. Az első felesége tüdőbajban meghalt, mint annyi görög katolikus Nyírpiliszen. Az első házasságából két lánya született, azután Máriapócsra nősült,

ott elvette a tizenkilenc évvel fiatalabb Lazók Annát, aki megint két gyermekkel áldotta meg a családot, az idősebbik Malmos Ilona az édesanyám volt. Nagyanyám 1899-es születésű volt, és Dudás püspök úrral, mint gyermekek, együtt őrizték a libát. Püspök úrnak mindig könyv volt a kezében, és nem akart menni a liba után. Nagyanyám meg nagyon megverte. Püspök úr az 50-es évek Nyírpilisre jött a kifestett templomot megáldani. Mondja püspök úrnak: meg tetszik-e ismerni engem? Anna – válaszol püspök úr, hogyne ismernélek meg téged. – Nagyon jó arcme-móriája volt.

A gimnáziumban Nyírbátorba kerültem. A matematikát ki nem állhattam. Felesleges időtöltésnek tartottam, azt a sok „á négyzet” „b négyzet” „köb”-öt stb. Izzadtam minden matematika órán. Még ezek most is a legrosszabb álmaim. De annál inkább szerettem az irodalmat, a történelmet és a nyelveket.

Édesapámnak a rákosi érában menekülnie kellett a bátyjával. Két és fél évig nem láttuk. Az egyik nagybátyám hazajött Diósgyőrből, leültették a börtönbe azzal a váddal, hogy Tszcs elől szökött hat hónapra. A másik bátyámat, aki Piricsén lakott, borzalmasan összeverték, pedig nem voltunk kulákok, bár akkor az volt a kulák, akit annak nyilvánítottak.

Papi munkám

Miután a teológiát elvégeztem, és püspök úr felszentelt, Bagamérba helyezett. Nagyon szegény nép volt, de az utolsó falatot is odaadta volna a papjának. Sokra haladtunk, minden segítség nélkül. Volt ott egy „Szent Antal ügyem”. A torzó letört kezű Szent Antalt kitettem a templomból. Elég probléma lett belőle, mert nem vettem figyelembe a hívek érzületvilágát. Tulajdonképpen nekik az még így, torzan is, kedves volt, mert előtte imádkoztak.

A pasztorációt nem lehet a teológián megtanulni, ahhoz gyakorlat kell. Nem volt különösebb probléma ebből, akik élnek még most is nagyon szeretnek. Hanem jött Álmosd! Püspök úr rám bízta Álmosd pasztorálását, mert az elődömet elhelyezte a szórványlelkészet kialakítása miatt. Nem szívesen fogadtak, de ez érthető is, mert abban a nem katolikus környezetben a kis görög katolikus közösségnek a pap volt a mindene. Tökéletesen megértem őket. Ez volt a programom:

Reggel 8 órakor diákmise Bagamérban, fél 10-kor mise Álmosdon, 11-kor mise Bagamérban, délután 3-kor vecsernye Álmosdon, este

6-kor vecsernye Bagamérban, és még a filia Bagamér-Liget. Hogy nem voltam nekik szimpatikus, az érthető, mert papot szerettek volna. Kemény téli idő volt, de én ezeket a munkákat kerékpárral megtettem. Az utolsó vecsernyén elköszöntem tőlük, virággal és az összegyűjtött pénzzel köszönték meg fáradozásomat. Két évvel ezelőtt is bocsánatot kértek. „A türelem rózsát terem.”

A második helyem Csegöld volt. Egy teljesen másképpen gondolkodó nép volt. Két egyformán gondolkodó nép nincs, még akkor sem, ha a községek egymás mellett vannak. Azért jöttem el onnan, mert a gyermekeket Debrecenbe, Nyíregyházára kellett vinni kezelésre. A nyíregyházi kórház pontosan 100 km-re feküdt Csegöldtől.

A harmadik helyem a jelenlegi Fülöp. Jól kijövök a hívekkel, szépen járnak templomba, vagy 60 beteget látok el elsőpéntekenként, elégedett vagyok. Itt már nem gazdálkodom. Nem is a papnak való az! Timkó püspök úr mondta Bagamérban, mikor bemutattam neki a szép köszmétést: a híveidet mutasd be nekem. Csak nem volt kit, mert olyan kevés görög katolikus élt ott. Igaza volt! Csegöldön almás volt. Vasárnap 10 órára odajön egy teherautó, vagy pakoljuk fel az almát, vagy itt hagyják. A mise akkor kezdődött. Szegény férfiak levették az ünneplő ruhát, és felpakolták az almát. Teljesen ki voltunk szolgáltatva a kommunista rendszernek.

Még sokat köszönhetek a sportnak. Mondom is a hittanosoknak: miért nem mozogtok? Sok sportot űztem. Csegöldön Húsvét előtt majdnem eltörtem a lábam, amikor futballoztam. Az orvos nem volt otthon, elmentem az állatorvoshoz. Mondom neki, nézd meg már eltört-e a lábam. Átmentünk a jánkmajtisi orvoshoz, megröngtenezett, azt mondja nincs eltörve, de kemény zúzódás. Olyan pászkaszentelést nem kívánok senkinek. Itt is futballoztam, nekimentem a kapufának és bekerültem vele a kórházba. Azt mondja a főorvos, hogy legyen vége a sportnak! Mondom, ezentúl nem fogok más sporttal foglalkozni, csak sakkozással, meg bélyeggyűjtéssel.

Az Isten egy nagy ajándékkal látott el. A humor talentumával. Nagyon sokat köszönhetek ennek, mert nehéz helyzeteken átsegített, csak nehéz vele bánni. Papi társaságokban néha átlépek a határt, híveim között nem.

Mi vár még? Nem tudom! A munkámat bírom. Csak kezdek rájönni, hogy a testet, a „számár testvért” sem lehet becsapni, az is Isten teremtménye, és megköveteli a magáét. Néha pihentetni kell. Kikapcsolódásom az egyháztörténelem. Most a templomok titulussával foglalko-

zom. Régészkedek, a Déri Múzeumnak sok értékes tárgyat gyűjtöttem, főleg a bronzkorból. Még ha Isten is akarja, egy darabig „elvitézkedek”. Ehhez kérem mindenki imáját.

DR. VERDES MIKLÓS
A Sematizmus adatai

Született: Sátoraljaújhely, 1944. szeptember 21.

Pappá szentelődött: Nyíregyháza, 1969. augusztus 10.

Nős.

Segédlelkész Máriapócsen 1969-1973. Paróchus Kálmánházán 1973-1978. Paróchus Kislétán 1978-1989. Paróchus Oroson 1989-1995. Paróchus Debrecenben 1995-től.

DOBOS IMRE
Papi életrajz

1946. január 26-án születtem Rakacán, egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei kis faluban. Szüleim földművesek voltak. Három nővérem és egy húgom van. Az általános iskolát Rakacán végeztem el, gimnáziumba Mezőkövesden jártam, ott is érettségiztem 1964-ben. Azon a nyáron felvételt nyertem a Hittudományi Főiskolára, és 1969. augusztus 10-én szentelt pappá Nyíregyházán dr. Dudás Miklós püspök atya.

1969. július 26-án házasságot kötöttünk Leveleki Máriával Nyíregyházán. Feleségem Nyírbátorban született 1949. szeptember 3-án. Három lány és egy fiú testvére van. Kislány korában Nyíregyházára költöztek és ott járt általános iskolába, ott is érettségizett. Először 1964-ben találkoztunk Máriapócsen az Illés búcsún.

Négy évig csak mint jó ismerősök találkoztunk és beszélgettünk, ha összetalálkoztunk valahol, kapcsolatunk komolyra 1969-ben fordult, és akkor lett belőle házasság. Csinos, szép lány volt (még ma is az), ha behunyom a szemem, még mindig látom, ahogy a Magas Tátrában kipirult arccal, jó kedvel járkalunk a hegyek között.

Tornabarakonyba, az első állomáshelyünkre dr. Dudás Miklós püspök atya nevezett ki. Öt évet töltöttünk el ott. Megtapasztaltuk egy kis közösség ragaszkodását és szeretetét. Tornabarakonyi működésünk alatt született két szép lányunk, Marianna Kazincbarcikán, Rita pedig

Nyíregyházán (Őt dr. Keresztes Szilárd keresztelte). Tornabarakony kis falucska volt akkor is, abban az időben még több mint 200 lakosa volt, ma már csak 30 körül élnek ott. A templomot 1972-ben kívülről tataroztuk, jól sikerült, mert még ma is állja az időjárás megpróbáltatásait, igaz néhány repedés már észlelhető a falakon.

Következő állomáshelyünk Mogyoróska volt. 1974-ben nevezett ki ide dr. Timkó Imre püspök atya. Itt is öt évet töltöttünk, és születt meg fiunk Péter Abaújszántón. Mogyoróska és környéke a Zemplén legszebb része, gyermekeink is örömmel emlékeznek vissza ezekre az évekre, és időnként szívesen kirándulnak a környéken. Regéc az egyik filiája Mogyoróskának. 1976-ban a regéci templomot belül sikerült kifestetnünk. Nagy dolog volt, hiszen kevés számú görög katolikus élt a faluban.

Szívesen maradtunk volna Mogyoróskán tovább is, de akkor az iskolákat körzetesítették, gyermekeinknek a gönci kollégiumba kellett volna költözniük, és csak a hét végén lehettek volna otthon, ezt nem akartuk és kértük áthelyezésünket. Dr. Keresztes Szilárd püspök atya ajánlatára, mivel Abod megüresedett, 1979-ben oda költöztünk.

Abodon 18 és fél évet töltöttünk el. Hosszú idő ez az ember életében, itt tapasztaltuk meg, hogy mennyire elsorvadnak a kis borsodi települések. 18 év alatt esketett fiatalok közül alig néhány pár maradt a faluban, a többiek elköltöztek, és azóta Edelényt, Kazincbarcikát vagy Miskolcot és környékén található paróchiákat erősítik. Természetesen az idősek közül is sokan örökre elmentek. Feleségem munkahelye az edelényi Földhivatal volt, naponta ingázott, a gyermekekkel együtt, mert ők Edelénybe jártak iskolába.

Az abodi templom szimpla, nagyon rossz ablakait 1981-ben színes, dupla üvegezésű ablakokra cseréltük. Mivel a templom dombra épült, az ablakok is a Szentírásból vett hegyi jeleneteket ábrázolnak. Abod egyik filiája Galvács. A templom megérett a festésre, 1984-ben Puskás László festőművész gyönyörű szépen kifestette. A magyar szenteket ábrázoló képek díszítik a templom falait. Szendrő is filiája Abodnak. Oda is többen beköltöztek Abodról, Rakacáról, Viszlóról görög katolikusok. Az akkori plébános B. Kiss János nem engedte át a római katolikus templomot csak évi két alkalommal, hivatkozva az érvényben levő szerződésekre. A görög katolikusok között megfogalmazódott egy misézőhely kialakításának szükségessége. Az Adminisztrátúra Gazdasági Hivatala támogatásából a város közepén álló régi épületet megvásároltuk, és elkezdődött egy kápolna kialakítása. Félig elkészült, amikor Gá-

vavencsellőre költöztünk, a kápolna építését Bodogán László fejezte be.

Abodon átéltünk egy szörnyű helyzetet is. Egyik februári vasárnap reggel az utrenyére ment harangozni a harangozó, majd rémülten jött vissza a paróchiára, azzal a rémisztő hírrel, hogy a templomot az éjjel feltörték és kirabolták. Azonnal hívtuk a rendőrséget, a forrónyomosok rövid időn belül meg is érkeztek, rögzítették a betörés tényét és megállapították az eltűnt tárgyakat. Evangéliumos könyv, oltárkereszt álló és kézi, szentségtartó (a szentséget az oltárra öntötték) talpas diszkoszok, gyertyatartók. A falu lakói megdöbbenve vették tudomásul az elvetemült emberek cselekedetét. A forrónyomosok közölték, hogy hétfőn tegyek feljelentést az edelényi rendőrkapitányságon ismeretlen tettesek ellen. Vasárnap délután már kissé magamhoz tértem a döbbenettől és akkor gondoltam rá vissza, hogy a forrónyomosok néhány felvételt készítettek ugyan, de sehol sem kerestek ujjlenyomatot. Ezt a tényt a feljelentés megtetelekor a kapitány tudomására hoztam, mire egyszerűen ezt válaszolta: „miért nem figyelmeztettem a rendőröket, hogy keressenek ujjlenyomatot”. Azt hiszem a forrónyomosoknak ezt hivatalból is tudniuk kellett volna. A betörés tetteseit természetesen nem találták meg, és a nyomozást három hónap eltelte után megszüntették. Abodi működésünk ideje alatt kedvesebb események is történtek. Marianna lányunk házasságot kötött Mészáros Csabával az abodi gyönyörű templomban. Megszületett első unokánk Gergely, őt is Abodon kereszteltük. Marianna lányomékat Edelényben laknak, az ottani görög katolikus közösség tagjai.

1997-ben dr. Keresztes Szilárd püspök atya Gávavencsellőre nevezett ki paróchusnak. Itt is sok szép és kevésbé kellemes dolog történt körülöttünk. Kellemetlen volt, hogy nem találtunk munkahelyet a feleségemnek. Mivel más megyébe költöztünk át, nem tudott a nyíregyházai Földhivatal státuszt biztosítani számára, ezért két éven keresztül Szerencsre járt dolgozni. Nem volt egyszerű, reggel busszal Rakamazra utazni, átszállni vonatra, és délután Szerencsről ugyanígy vissza. Végül sikerült Nyíregyházán helyet kapni, azóta a nyíregyházai Földhivatalban dolgozik. Természetesen most is ingázik.

Családunk életében kedves esemény: kisebbik lányunk Rita is férjhez ment Debreceni Csabához, ők Etyeken élnek.

Az unokáink száma is gyarapodott, Mariannának megszületett a második fia, Zsombor, Ritáéknál három gyermek született, Eszter, Mátyás, Márta. Így már öt egészséges unokánk van. Péter fiunk a nyáron veszi el feleségül Váraljai Rékát, így reménykedhetünk az unokák szá-

mának növekedésében.

Az egyházközség életében is fontos események történtek. A vencesellői templomban 1998-ban korszerű padfűtést készítettünk, a templomon a bádogtetőt átfestettük, a visszkapott régi iskolába bevezettük a gázt, és kívülről tataroztuk. Sajnos a régi paróchiát el kellett bontanunk, mert életveszélyessé vált.

A gávai templomból még hiányzott az ikonosztázion. Maklár Zsolt tervei alapján elkészült a vázszerkezet, végül Zsolt művészi ikonjai is a helyére kerültek, így elkészült a templom ékessége. Dr. Keresztes Szilárd püspök atya 2004. október 5-én megszentelte az új ikonosztázion. Ezzel egyidőben a templomra a csatornákat is felszereltük, a templom szentélyét és az ambont járólappal láttuk el, a hajó és előcsarnok még hátra van.

Terveink is vannak. Sajnos, mind a két templomunk fala salétromos. Szeretnénk kiépíteni a vízelvezető és szivárogtató rendszert, ezzel megszüntetni a falak további nedvesedését. A gávai templomban is korszerű padfűtést képzeltünk el. Ha a templommal elkészültünk, akkor a paróchia következik. Igaz, hogy nem régi az épület, de kisebb javítások és korszerűsítések esedékessé váltak. Ez még a jövő feladata, remélem idővel mindenre sor kerül.

DR. CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

Két életem

1.

Bár egyházmegyénkben „sem rokona, sem boldog őse nem vagyok senkinek” – édesapámon kívül nem volt más pap-rokonom –, el kell mondanom: őseink – a Lyachovits család tagjai – kárpátaljai papok voltak, sőt egyik ősünk 1848-ban hajdúdorogi paróchus volt! Néha sajnálom is, hogy édesapám és nagybátyám a 30-as évek végén Cselényire magyarosították a nevünket. Ugyanakkor örülök is ennek a névnek. Azt is mondhatom: nevünk egy rimből született – Arany János írta Zách Felicián című versében: „Hamar a gazembert, fiaim, Cselényi, és megfogák Feliciánt a király cselédi” – és ez meg is szabta vonzódásunkat az irodalomhoz. A versek szeretetét építgát az apai házból hoztam, mint későbbi hivatásomat.

A háború kellős közepén, 1943. augusztus 23-án születtem

Nyíregyházán, a püspöki palotában. Csodálatos gyermekkorom volt. Édesapám a nyíregyházi szeminárium egyik alapítója, a régebbi papi nemzedék nevelője volt, magam is tőle tanultam mindazt, ami a papi élethez szükséges, szertartásainkat, énekeinket, hiszen latin szemináriumban nevelkedtem, onnan nemigen kaptunk ilyen indítást. De ugyanannyit köszönhetek édesanyámnak is, aki kis családunk lelke volt, naponta többször végiggyalogolta várost, hogy a legjobb falatokat varázsolja asztalunkra, olyan időkben is, amikor édesapám például kéki szórványlelkész volt (!), ti. egy 56-os felszólalása miatt felfüggesztették tanári állását, és minden megélhetésünket Kék ellátása jelentette. Később aztán nagy nehezen visszakерült Nyíregyházára, fél-segédlelkésznek, ti. Mosolygó Marci bácsival együtt töltöttek be egy kápláni státust (igaz, tanítottak is), míg a másik, teljes jogú segédlelkész Vaszkun Gyurka bácsi volt. Nővéremmel, Gyöngyikével együtt igaz keresztény indításban volt részünk, az édesapámat ért meghurcolások nemhogy eltántorítottak volna az egyháztól, de még inkább alakígtatták hivatásomat.

Szüleim nem küldtek el távoli egyházi iskolába, mert az volt az elvük, hogy a papcsaládnak meg kell tudnia adni azt, amire a fiatal léleknek szüksége van. (Ehhez egyébként mi is tartottuk magunkat később feleségemmel.) A nyíregyházi Vasvári Pál Gimnáziumba jártam, amely az egykori Királyi Katolikus Gimnáziumnak (a Kírkatnak), édesapámék iskolájának jogutódja volt. De már gimnazista koromban is kántorizáltam édesapámnak, jegyzeteit olvasgattam, titokban készültem a papságra, még akkor is, ha ezzel csak negyedikes koromban rukkoltam elő. És ez némileg meglepetés volt, mert a költészettel, a tanársággal is a kacérkodtam, ifjú fejjel a Megyei Írószövetség tagja voltam, középiskolai tanáraink és osztálytársaim sem gondolták, hogy a papi hivatást viszem tovább. Sokszor elmondtam már, a döntő indítást az adta, hogy 1960 karácsonyán a papság odalenn a „Velünk az Isten”-t énekelte. Ekkor döbbsentem rám, hogy a legfontosabb Isten jelenlétének világba-kiáltása.

1967 őszén már a pesti szemináriumban találtam magam. Pregun Istvánnal együtt kezdtük a szemináriumot, de a nyíregyháziakkal, így főként Pásztor Tiborral is barátságban maradtunk. Amikor mi elsősek voltunk, még bent volt a szemináriumban Seszták Miklós és Sója Csaba, ők vezettek be bennünket a pesti életbe. Miklóst később követtem is a Rózsák terei káplánságban. Csaba valahogy külföldön eltűnt szem elől. Jónéhány évig ketten maradtunk István barátommal Pesten. Nagyokat asszisztáltunk, felváltva a Rózsák terén és a Fő utcában. Érdeklődésem a spekulatív tárgyak irányába terelt, de szerettem a nyelveket is. A

legspekulatívabb akkoriban Zemplén professzor úr, Pipi bácsi volt, doktorandusa lettem, bár hatodéves korunkra épp kikerült Rómába, a PMI igazgatója lett. Így Kecskés Pali bácsinál védtem meg értekezésemet, aki annak idején még édesapámékat is tanította.

A gondtalan gyermek- és ifjúkor után némi megtorpanást jelentett a felnőtt élet megkezdése. Három évet „pauzáltam”, amely azonban nem múlt el tétlenül, ezalatt kántorizáltam, segédkeztem édesapám mellett, s végül 1970-re megtaláltam életem párját, Pál Magdolnát, aki akkor még csak negyedéves orvostanhallgató volt, két utolsó egyetemi éve alatt ajándékozott meg két fiúnkkal, Istvánnal és Zsolttal. 1970-ben, Kisboldogasszony napján szentelt fel Dudás Miklós püspök úr, Szarka Józseffel, Káplár Jánossal és Szűcs Mihállyal, akik így mintegy utolértek.

Szentelés után az első évet Vértesen töltöttük, a második évet már Budapesten, a Rózsák terén. Legkedvesebb lelkipásztori élményeim ide kötődnek, számtalan fiatal vett körül bennünket. Akkoriban azonban nemigen volt ildomos az ifjúsággal foglalkozni. Hamarosan Újpestre, a szórványba repültem, ahol előttem Kiss Andor atya kezdte el a szervezőmunkát. Megmondom őszintén, nehezen tudtam a szórványhoz alkalmazkodni, nagyobb tervek foglalkoztattak, nem gondolhattam, hogy négy évtized múlva majdnem ugyanoda fogok visszakanyarodni.

Pesti működésemhez fűződik az is, hogy a *Teológia* folyóiratnál Szennay András főapát úr munkatársa lettem. Akkoriban még nem volt lehetőség, hogy Rómába kerüljünk ki tanulni, de a folyóirat révén kijutottam több római filozófiai kongresszusra, és jószerével ez volt az a szál, amely lehetővé tette, hogy – papi munkám mellett – kicsit legkedvencebb tárggyammal, a filozófiával, édesapám szellemi örökségével is foglalkozzam. Bárhol is működtem, időnként publikáltam külföldön, kikijutottam kongresszusokra, belélegezhettem a világegyház levegőjét. Sorozatban jelentek meg tanulmányaim itthon is, a *Teológiában*, cikkeim az *Új Emberben*. Nos, meg kell mondanom, ha írtam, az volt rólam valahol a vélemény: „Na, ez írogat, és nem pasztorál”. Ha belemerültem a papi munkába, az volt a vélemény: „Miért nem menekül ez a tudományba?”

Nem rejtem véka alá, azzal a vággyal tértem haza Szabolcsba, hogy hátha szükség lesz rám a szemináriumban. Édesapám példája alapján is mindig szerettem volna összekapcsolni a pap és a tanár hivatását, tanulmányaim is feljogosítottak erre. A valóságban azonban további próbák vártak. Timkó püspök úr azzal hívott le Újfehértóra, hogy má-

sodlelkész leszek, afféle második paróchus. Nos, Sorossy Sanyi bácsi első perctől világossá tette, hogy itt csak segédlelkész vagyok. Persze, ez nyilván így volt jó, szükségem volt erre a további edződésre is. Nem baj, végeztem a munkámat, sikerült a hittannal visszajutnunk mindegyik iskolába. Nem rejtem azt sem véka alá, ekkoriban lettem az Országos Béketanács tagja, főpásztorom beleegyezésével. Mikor felvetődött ez a lehetőség, megkérdeztem édesapámat, mitévő legyek. Édesapám félt, hogy az ő sorsára jutok, és azt ajánlotta, fogadjam el a lehetőséget, de soha ne kérjek ezért semmit. Aki ismeri életutamat, láthatja, hogy semmiféle hasznom nem származott ebből. Újfehértó után Nyírszőlős, az egyik legkisebb paróchia következett. Soha, semmiféle vezetői beosztást nem kaptam, és erre büszke vagyok.

„Szőlőn” belevetettem magam a munkába, rendbehoztam a templomot, új paróchiát építettem, a filiában, Sóstóhegy-Rókahegyen kápolnát, mindkét helyen öregek napközijét alakítottam ki. Soha egyetlen jó szót nem kaptam ezért. A nyírszőlősi időkben 1982-ben végül akkor értem el hő vágyamat, a tanítást, amikor már az utánunk következő generáció is ott toporgott. Előbb liturgikus éneket, később aztán édesapám tárgyát, a fundamentális is tanítottam, még később a vallásszociológiát és néhány más tárgyat. Nagyon szerettem munkámat, éreztem a fiatalok ragaszkodását. Persze, újból megvolt a baj: nem voltam eléggé szigorú, nemigen illetem be a kemény élcsoportha.

Most, utólag, elárulhatom, sok keserűség, csalódás ért. A megyei irodalmi élet befogadott, versesköteteim jelentek meg, Vasvári-kutatásokat végeztem, külföldi utakon, vagy a Tudományos Akadémia megyei csoportjában elismertek, megvédtem kandidátusi értekezésemet is (sőt, azóta már habilitáltam is), de újra és újra meg kellett tapasztalnom: saját hazájában az ember sohasem lehet próféta. De talán így volt jó: mindez rádöbentett, mi az igazán fontos és mi nem. Meg kellett tapasztalnom azt is, hogy klikkek élnek köreinkben, nepotizmus uralkodik, a szellemi törekvéseket senki sem díjazza. Mégsem gondoltam soha arra, soha, egy percig sem, hogy otthagyjam a papságot, sőt minden más tevékenységemben is valamiképpen igét próbáltam hirdetni, a tanúságtétel körét próbáltam szélesíteni.

Közben újabb próbatétel is várt bennünket: édesapám valahogy nem tudta feldolgozni az újabb mellőzést, amely időközben érte, összeomlott, idejekorán el kellett búcsúznunk tőle. De talán éppen az ő próbatétele, csalódása érlelte meg bennem és feleségemben a gondolatot: ott kell hagynunk a terepet a fiataloknak, merőben újat kell kezdenünk.

Bármennyire is szerettem a tanítást, otthagytam, és visszatértem feleségemmel a szórványba. Igaz, a jó Isten később azzal kárpótolt, hogy tanítási lehetőséget is adott.

Itt mondom el: drága feleségem, aki Vértesről Pestre, Pestről Újpestre, Újpestről Újfehértóra, Fehértótól Nyírszőlőre követett, előbb MÁV-orvosként tevékenykedett, majd a nyíregyházi Megyei Kórház belgyógyászatán, közben három szakvizsgát is szerzett. Teljes lélekkel segített most is, az újrakezdésben. Közben két fiúnk kiröppent otthonról, István mérnök lett, jelenleg egy svéd hírközlési cég budapesti filiájának vezetője, két unokánk van náluk. Zsolt orvos, agykutató lett, már szintén nő, jelenleg Stockholmban PhD-diplomáján dolgozik. A nehéz időkben családom jelentette számomra az erőforrást, a jó hívek és a fiatalok mellett.

Hadd térjek vissza itt néhány szóra édesanyámra is. Amikor gyerekeink általános iskolába jártak Nyíregyházán, édesanyám és a Tűzoltó utca volt számukra a menedék. Egyszer aztán, amikor épp órán voltam, Ivancsó atyán keresztül jött az üzenet, hogy édesanyámat elütötte az autó, a Bethlen utca és az Új utca sarkán, amint épp másodszor tért vissza aznap a piacról. Azóta összeomlott az egészsége. Nővéremnek nem kis gondot jelent, hogy az életet megszervezze körülötte. De köztünk van, tud mindenről. És legalább pihen egy kicsit, hiszen lőtött-futott egy életen át.

De hadd térjek vissza életutamhoz. A szórvány már életem másik fejezete, szinte már merőben új élet. Megjegyzem, ezt a beszámolómat már közreadtam a szórvány-újságban, *Egy szórványlelkész naplójából* címmel, de legyen szabad most az *Athanasiana*-ban is szárnýára engednem, néhány újabb adalékkal kiegészítve.

2.

Amikor Püspök atya 1999 nyarán megbízott az esztergomi hívek ellátásával, nem volt semmilyen objektumunk Esztergomban, családommal vettünk lakást Pilismaróton. A misézést illetően csak annyi fogódzópontom volt, hogy annak idején dr. Bacsóka Pál helynök úr, majd dr. Legeza József járt ki ide Budáról misézni, Pali atya szinte havonta, Jócó atya évente 1-2 alkalommal, a Szegényház téri vagy Terézia úti, úgynevezett fogadalmi kápolnába, illetve a ferences gimnáziumba. A Szegényház téri kápolna a Szent Anna plébániához, Kisrigó László plébános úrhoz tartozott. Felkerestem, és sikerült elérnünk, hogy augusztus 1-től kezdve bármikor mehettünk a kápolnába. Először vásár- és ünnep-

naponként délután 5 órakor volt a liturgia, a latin liturgia után, majd délelőtt 10 órára tettük át. A Szent Anna és a Belvárosi plébániának is van egyházközségi lapja, mindkettőben közzétettük, hogy van immár görög liturgia, és kezdettől kialakult az a mintegy tucatnyi létszámú törzsgárda, amely mai napig is rendszeresen jár. Közülük a leghüségesebbek: dr. Magyarsóki Ferenc főorvos úr, Szabó Mihályné és fia, Hriczu Lászlóné. Szabóné, Annuska még jól emlékszik Bacsóka kano-nok úrra, ahogy ő emlegeti.

Sikerült elérni, hogy a ferences diákok görögjei is eljárnak hozzánk: jórészt papfiúk, de néhány civil gyerek is. Kisapokat is adtunk már, Jaczkó Sanyi, Kocsis Anti és Polgári Bence személyében. Tartunk időnként liturgiát a ferenceseknél is. A „frankásokból” és néhány további fiatalból ifjúsági csoport is kialakult, velük főleg liturgiánkat, liturgikus énekeinket beszéljük ár, hiszen másutt is tanulnak hittant, de fontosnak tartom, hogy saját értékeinket is magukévá tegyék. Rendszerint frankás diák olvassa az apostolt is a szentmisén. Kisiskolásokból is kialakult egy jó kis csapat, bár néhány család 20-30 kilométeres távolságból jár hozzánk.

Amíg még nem tudatosult, hogy van önálló liturgikus lehetőségünk, többen azt kérték, hogy a bazilikában legyen egy-egy szertartás. Volt ott már esküvőnk, sőt keresztelésünk is, de a város más templomaiban is. Ha nehezen is, de lassan tudatosult a megye – Komárom-Esztergom megye – többi plébániáján is, hogy vagyunk immár. Eskettem már Tatán, Máriaremetén, helyettesítőként Vácott, keresztem nemcsak itt, de Piskén, Piliscsabán is, temettem nemcsak Esztergomban, de Esztergom-Kertvárosban, Dorogon, Lábatlanban, Piliscsabán is. Néhány görög gyermeket latin szertartás szerint kereszteltek, ezeket bémáltam is. Volt felnőtt-keresztkelés is. Két ízben volt már nálunk elsőáldozás. Minden évben misézem a vízivárosi, a szentgyörgymezei, a dorogi, a kertvárosi templomban, alkalomadtán Lábatlanban és másutt is. Vízivárosban több évben is a januári ökumenikus imahét zárótétele a görög katolikus liturgia, de az imaheteken más templomokban is prédikáltam már. 2001-ben áttettük székhelyünket a Szent Lázár kórházkápolnába, amelyet akkoriban újtottak fel. Római, görög katolikus szentmise és református istentisztelet is folyt a kápolnában. Szép, kulturált helyiség volt, fűtés is volt, csak éppen nem volt kizárólag a mienk.

Közben azonban, még 2000 tavaszán hatalmas dolog történt, ami megváltoztatta a szórvány-közösség helyzetét. Esztergom város önkormányzatától megkaptuk Kossuth u. 60. szám alatt, a főutcán, a

város szívében a volt rác templomot és paróchiát. Magyarsóki főorvos úr azt is kijárta, hogy teljesen ingyen és adómentesen jutottunk hozzá a hatalmas ingatlanhoz, amely 15 éve már a város tulajdonában volt. Igaz, a paróchia teljesen romos volt, úgyhogy lebontásra volt ítélve, az (1770-ben épült) szép barokk templom is teljesen leromlott állapotban, de mégis volt egy talpalatnyi hely, ahol megvethettük a lábunkat a királyvárosban. S bár, mondom, a templom, paróchia a városé volt, mégis elmentem Bulatko szentendrei püspök úrhoz, mert illőnek tartottam, hogy tőle is elkérjem a templomot. Le is írta, hogy örömmel veszi, hogy mi vesszük át, csak annyit kért, hogy maradjanak meg benne a görög rítus sajátosságai.

Azóta is ezen dolgozunk. 2000-ben jóformán csak a bontásig jutottunk el, de elkezdődött a templom rekonstrukciós munkája is. Kezdetről sokat köszönhetünk Mújdricza Ferenc építész úrnak, akinek annak idején a rác templom volt a mérnöki diploma-munkája, és szívügyének tekinti az újjáépítést, hiszen az ő és sok esztergomi régi álma valósul meg ezzel. 2001-ben ásatások folytak a paróchia helyén, és kiderült, hogy johanni kolostor állt ugyanazon a helyen, sőt korábban a templom helyén is. Bizonyítható tehát, hogy Árpád-kori időkbe nyúlik vissza itt a keresztény élet, mi, görög katolikusok joggal visszük tovább az ősi idők hitéletét és a keleti szertartás jelenlétét. 2002-ben sikerült megoldanunk a templom boltíveinek megerősítését, a tetőfelújítást, 2003-ban pedig teljes belső festését. Korábban sikerült templomi padokat szereznünk egy Bécs melletti apáca-kolostorból. Kaptunk egy szép oltárt az esztergomi vízivárosi templomtól, Cséfalvai Pál kanonok úrtól. Kiépült a templom elektromos hálózata. Úgyhogy múlt év Pünkösdjére már lehetővé vált, hogy saját templomunkban misézhattunk. Az idén már nálunk kezdődhetett az ökumenikus imahét.

Múlt év nyarára – sok-sok huzavona, nehézség után – megkaptuk az engedélyt a Műemlékvédelemtől a paróchia újjáépítésére. A vita amiatt volt, hogy a hivatal azt várta volna, hogy építsük vissza a teljes utcai frontot. Akkor viszont újra eltakartuk volna a templomot. A városbeliek szinte nem is tudták, hogy milyen szép templom állt ott, mert a régi épület teljesen eltakarta azt szemük elől. Ezt tehát nem akartuk. Végül Mújdricza úrral sikerült olyan tervet kialakítanunk, amely megfelelt a hivatal, a város és egyházközségünk elvárásainak is. Ti. a kétszintes épület alagsorában be tudjuk majd mutatni mindazt, ami az ásatások során itt előkerült. E sorok írásakor már befejezés előtt állnak az építési munkák, sőt még az ősszel megoldódott a templom fűtése is. A kazánház a paróchia pincéjébe került, ahonnan melegvíz megy át a templomba, és

ott a levegő keringtetésével árad szét a meleg. A templom-ablakok egyébként már hőszigetelést kaptak. Ez év elején sikerült süttői mészkővel borítanunk a templom padlózatát. Hátravan még az ikonosztázion kialakítása, megfestetése. A szerbektől nem kapjuk vissza az eredeti ikonosztázt vagy képeit.

Ez a néhány év különös csoda számomra. Számtalanszor voltunk már null-ponton anyagilag. De mindig kerültek olyan jó hívek, akik adományaikkal vagy kétkezi munkájukkal túllendítettek bennünket a holtpontra. Hála a jó Istennek és köszönet a segítőknek!

A saját porta sokban elősegítette a lelkipásztori munkát is. Egyre többen kerülnek elő a „süllyesztőből”, ti. akik eddig nem is tudták, hogy van itt görög katolikus egyházközség. A környékről, a megyéből, sőt néha Szlovákiából is át-átrándulnak hívek, latin szertartásúak is sokszor eljönnek, már csak érdeklődésből is. 2003-ban már Tatán és tatabányán is sikerült rendszeres misézési alkalmat kialakítani, igaz, az idén ezeket a helyeket átadtam Fekete András győri paróchus úrnak. Piliscsában az egyetemistáknak több éve rendszeresen tartok görög misét, és Váralljay Csocsán Jenő atyát is sokszor helyettesítem a Szent Péter kollégiumban, ahol egyébként ő minden vasárnap misézik. Többször szerveztünk máriapócsi zárandoklatot, idén a szórvány-búcsúra. Résztvettünk az idei farsangi bálon is kisebb csoporttal.

Püspök atyánk még nem járt nálunk, de „birtokunk” megszerzésében sokat segített annak idején dr. Dékány Vilmos püspök atya, és azóta is sok dologban Beer Miklós és Ladocsi Gáspár püspök úr. (Miklós barátom azóta váci megyéspüspök lett.) Görög paptestvéreinkkel a januári hitoktatói imahéten a ferences templomban szoktunk görög liturgiát végezni, 2003-ban megtekintették a már majdnem kész templomot. Szeretettel várom majd őket jövőre is, idén ugyanis Egerben volt a továbbképzés. Jó viszonyban vagyok a római kollégákkal, többen közülük, így Szerencsés Zsolt kertvárosi és Varga Lajos szentgyörgymezei plébános már szinte görögnek számítanak.

Kiváló világi segítők is vannak. Feleségem, Magdika a kántorom liturgiákon, aki egyébként 1999 júniusától a visegrádi rehabilitációs kiskórházban dolgozik. Van sekrestyésünk is (bár sekrestye nincsen): Krehlik Jancsi. Édesapja afféle ezermester a templom körül. Az előző misézési helyeken a két Imre bácsi állt segítségünkre. Temetésekre többnyire Oláh Miklóst hívom a Rózsák teréről, de a szentgyörgymezei kántor, Szabó József már szépen megtanulta énekeinket, rá is számíthatok. Sokat segít a szervezésben Katona Erzsébet, aki Lábatlanban képviselő

testületi tag a rómaiaknál, de majdnem minden vasárnap bejön Esztergomba is. Ott van aztán Tóth Péter Pál, Tóth Elek atya fia, aki Piliscsabán lakik, de sokszor eljön szépszámu családjával, és szervezi a piliscsabaiakat és a környékbeliakat. Jómagam az esztergomi érseki tanítóképzőben kaptam tanítási lehetőséget, így jószerével ez jelenti megélhetésemet. Kétségtelen, hogy a szórvány-egyházközség fennmaradását az szolgálná igazán, ha sikerülne valamilyen intézményt (nyugdíjasházat, idősek otthonát vagy zárándokházat) kialakítanunk, amely megsokszorozná az egyházközség életképességét, amellet ország-világ előtt igazolná a görög egyház jelenlétének létjogosultságát.

Annak idején, 1970-ben, szentelésemre Szent Páltól választottam jelmondatot: „Küldetésem nem arra szól, hogy hiteteken uralkodjam, hanem hogy örömtők munkatársa legyek”. Életemben csattanós módon teljesedett be ez az íge. Elismerem, életutam emberi szemszögből abszolút *antikarrier*, mégis talán épp ezzel kerültem közelebb Krisztusunkhoz, aki kereszthordozásra és nem uralkodásra küldött bennünket. Nyugodt szívvel elmondhatom, az utóbbi évek épp ahhoz segítettek el, hogy átértsem hivatásunknak ezt az igazi lényegét. Megnyugvás és belső felszabadultság él a szívemben mindazért, ami történt.

SZÜCS MIHÁLY **A Sematizmus adatai**

Született: Nyírlövő, 1944. március 28.

Pappá szentelődött: Nyíregyháza, 1970. szeptember 8.

Nős.

Helyettes lelkész Nyírlövön 1970-1974. Paróchus Gávavencsellő-Vencsellőn 1974. Kisegítő lelkész, majd paróchus Szakolyban 1974-2002. Nyugdíjas 2002-től.

SZARKA JÓZSEF **„Emlékeim – röviden”**

1946. szeptember 8-án születtem egy Hernád menti kis faluban Ináncson. Általános iskolámat itt végeztem, majd Esztergomba mentem a ferences atyákhoz gimnáziumba és itt érettségiztem. – Mióta az eszemet tudom, mindig papnak készültem. Ebben volt segítségemre paró-

chusom, főtitiztelendő Petrásevits Miklós konzultor úr és gimnáziumi hitoktatóm P. Karácsonyi Aladár atya.

A teológiát Nyíregyházán végeztem és főtitiztelendő dr. Dudás Miklós megyéspüspök, apostoli kormányzó úr szentelt fel 1970. szeptember 8-án. Szentelési jelmondatul Szent Pál apostol szavait választottam: „Itt vagyok, Uram, engem küldj”.

Ez meghatározó volt életutamon. Ennek jegyében kaptam első kinevezésemet Múcsonyba segédlelkésznek, főtitiztelendő dr. Gulovics Andor kancellár úr szárnyai alá. Ő szeretettel fogadott és feleségemmel együtt gyermekeként szeretett és segített. Feladatomból a hitoktatást és a filiák ellátását jelölte meg. Szívesen hagyott dolgozni, és segített minden munkában.

Az ő vezetésével szerveződött meg Sajószentpéter és lett később önálló paróchia. Hat esztendőn keresztül itt lettem kihelyezett múcsonyi segédlelkész. Létrehoztuk egy családi otthonban a kápolnát és szolgálati lakást, jó egyetértésben a város vezetőségével.

Míg ez a lehetőség nem állott rendelkezésünkre, Demeter István esperes plébános úr tiszteletre méltó vendégszeretetét élveztük a vasútmelléki kápolnában. 1977-ben kaptam paróchusi kinevezést dr. Timkó Imre megyéspüspök, apostoli kormányzó úrtól Filkeházára, megbízva a pálházi templom befejezésével, a filkeházi templom és paróchia rendbeteélével.

Ez a feladat 1983-ig kötötte le erőnket, miközben két gyermekünk született. 1983-ban dr. Keresztes Szilárd megyéspüspök, apostoli kormányzó úr felkért az encsi templom és paróchia megépítésére. Ez a feladat 1999 szeptemberéig tartott. Közben két albérletet váltottunk családommal, hol harmadik gyermekünk is megszületett.

E küldetés gondjairól és örömeiről csak annyit tudok elmondani, ez volt az utolsó pártengedélyezéssel épített egyházi létesítmény az országban.

Betegségem és balesetem következtében 1999-től nyugdíjasként látom el a berzéki paróchiális területet.

A jó Isten eddig így vezette utamat, legyen köszönet és hála neki!

KÖNYVISMERTETÉSEK

NEPŠINSKÝ, V., *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, (Studia Theologica Neosoliensi), [*A liturgia Szlovákia területén a Tridenti zsinat alatt*], Banská Bystrica-Badín 1998. ISBN 80-9672-2-3-5.

A szerző a doktori értekezését jelentette meg nyomtatásban szlovák nyelven. Öt fejezetben tárgyalja a liturgia helyzetét az akkor a történelmi Magyarországhoz tartozó területen, ahol később megalakult a mai Szlovákia: 1. A protestantizmus és a liturgia helyzete a Tridenti zsinat előtt. 2. A liturgikus élet felújítására tett próbálkozások a zsinat előtt. 3. A liturgikus megújulás a helyi zsinatok rendelkezéseiben. 4. A zsinati megújulás folytatása a 17. sz. helyi zsinatain. 5. A zsinati határozatok megnyilvánulása a kánoni látogatások alapján.

A szerző a levéltári anyag alapján figyelemmel kíséri az egész mai Szlovákia területét, és megkülönböztetett figyelmet szentel egyházmegyéje hitközségeinek. Dolgozatának nagy értéke, hogy szlovákiai viszonylatban úttörő munkának számít, és elvárható a folytatása, valamint minden állítása az esetek nagyobb részében levéltári forrásokból származó adatokkal van bizonyítva. A dolgozatot az ökumené szellemében írta a szerző, mentes minden protestánsellenes magatartástól is, hiszen a protestantizmus liturgikus megnyilvánulásai is foglalkozik. E mű méltán kelthet érdeklődést a magyar olvasóknál is, hiszen a figyelemmel kísért terület sokáig az Esztergomi Főegyházmegyéhez tartozott. Igaz, ehhez szlovák tudásra van jelenleg szükség.

Az áttekintő, aprólékos és tárgyilagos módszer e művet úgy a szakember, mint minden más érdeklődő részére vonzóvá teszi.

(Bohács Béla)

HOLLÓS ATTILA: *Csopey László élete és művei – Жизнь и труды Ласло Чопея*, (Dimensiones Culturales et Urbanales Regni Hungariae 5), Nyíregyháza 2004, 109 p.

Értékeink megbecsülése érdekében érdemes a múlt felé fordulni. Különösen is fontos ez olyankor, amikor művelődéstörténeti szem-

pontból értékes személyről van szó. Hollós Attila ezt tette, amikor Csopey László életére és műveire irányította a figyelmet egy könyvecskével. A címnek megfelelően két témája van a műnek, ami a felosztásban is jelentkezik. Egyrészt életrajz, másrészt jelentős bibliográfia.

Igaz, hogy a szerző nem sorolta fel az ősi Csopey család minden jelentős tagját, pedig a munkácsi egyházmegye sematizmusaiban és körleveleiben bőséges adatok találhatók rájuk vonatkozóan, hiszen meglehetősen sok pap volt a familiában. Viszont magát Csopey Lászlót (1856-1934) megismerhetjük a könyvből. Ő elsősorban a rutén-magyar szótára révén lett híres. De írt ruszin nyelvű tankönyvet; neves mű- és szakfordító lett; híres tanár volt; kiváló természettudósként is ismerték; tudományszervező és népszerűsítő tevékenysége is fontos volt.

A harminchat lapon felsorolt bibliográfia ámulatot kelt. Egyrészt a mennyisége miatt, de másrészt azért is, mert a legkülönbözőbb területeket ölelik fel a művei.

A kis könyv bilingvis: minden egyes fejezet, illetve rész magyarul és oroszul található meg benne.

Udvari István professzor a maga megszokott bölcsességével vezeti be a könyvet. S az ő többször hangoztatott véleményét lehet itt is megismételni: mentsük az értékeinket, és publikáljuk őket még akkor is, ha nem tökéletes az összegyűjtött anyag (ugyanis még bővíthet).

(Ivancsó István)

RECENSIONES

NEPŠINSKÝ, V., *Liturgia na Slovensku v období Trident-ského koncilu*, (Studia Theologica Neosoliensi), Banská Bystrica-Badín, 1998. ISBN 80-96772-3-5

Autor zverejnil upravenú verziu svojej doktorskej práce. V piatich kapitolách prejednáva stav liturgie na území Slovenska v historickom období, keď Slovensko bolo súčasťou Rakúsko-Uhorskej monarchie: 1. Protestantizmus a stav liturgie pred Tridentským snemom. 2. Snahy o obnovenie liturgie pred snemom. 3. Liturgická obnova v rozhodnutiach miestnych snemov. 4. Pokračovanie liturgickej obnovy na miestnych snemoch v 17. str. 5. Ovocie rozhodnutí snemov na základe kánonických vizitácií.

Autor s prísnou vedeckosťou sleduje na základe archívnych dokumentov prakticky celé územie dnešného Slovenska. Venuje mimoriadnu pozornosť, pochopiteľne, farnostiam svojej diecézy. Veľkým prínosom práce, ako na Slovensku, tak aj v širších súvislostiach je skutočnosť, že sa zakladá na archívnych dokumentoch. Prtáve preto, očakáva sa aj pokračovanie od autora pokračovanie v ďalších prácach v tomto smere. Ďalším hodnotným prvkom práce je, že je napísaná v duchu ekumenizmu Hoci sa zaoberá dobou ťažkou pre katolíkov aj protestantov, zachováva triezvy a faktografický pohľad aj pri hodnotení prejavov protestantskej liturgie. Publikované dielo zaiste vzbudí pozornosť aj u maďarských čitateľov ovládajúcich slovenský jazyk, tak odborníkov ako aj iných záujemcov a historiú liturgie na tomto území, ktoré dlhý čas bolo súčasťou Ostrihomskej arcidiecézy.

Prehľadný spôsob úpravy, vedecký a pritom jasný a zrozumiteľný štýl vzbudia záujem ako u odborníka tak aj u milovníkov histórie i liturgie. (Vojtech Boháč)

HOLLÓS ATTILA: *Csopey László élete és művei – Жизнь и труды Ласло Чопея*, (Dimensiones Culturales et Urbanales Regni Hungariae 5), Nyíregyháza 2004, 109 p.

Affinché si possa valutare i nostri valori, vale la pena volgersi

al passato. Soprattutto é importante quando si tratta di un personaggio importante dal punto di vista della storia della civiltà. Hollós Attila faceva proprio questo quando ha fatto volgere l'attenzione alla vita e alle opere di Csopey László con il suo piccolo libro. L'opera, secondo il suo titolo, ha due temi che si presentano nella divisione. Da una parte infatti è una biografia, d'altra parte invece è una bibliografia importante.

È vero che l'autore non ha elencato tutti i membri importanti della famiglia Csopey. Però, negli schematismi e nei circolari della diocesi di Munkács se ne trovano abbondanti date, infatti erano sacerdoti in gran numero nella famiglia. Nonostante ciò possiamo conoscere Csopey László (1856-1934) stesso dal libro. Egli divenne soprattutto per il suo vocabolario ruteno-ungherese. Scrisse inoltre libro scolastico di lingua rutena; divenne famoso traduttore speciale e letterario; fu conosciuto come eccellente naturalista; fu importante la sua attività anche come organizzatore e divulgatore di scienza.

La bibliografia elencata in trentasei pagine è impressionante: da una parte per la sua quantità, d'altra parte invece perché le opere si abbracciano i più diversi campi.

Il libriccino è bilingue: vi si trovano ciascun capitolo o parte in lingua ungherese e russo.

Professore Udvari István ha scritto l'introduzione con la sua solita saggezza. Si può anche qui ripetere la sua opinione più volte pronunciata: dobbiamo salvare i nostri valori e dobbiamo pubblicarli anche se non è perfetto il materiale recuperato (infatti, si può allargarlo).

(Ivancsó István)

**KELETI EGYHÁZI BIBLIOGRÁFIA MAGYAR NYELVEN
2003-2004**

- „Ádvent és karácsony egy kopt orthodox kolostorban Déri Balázs rádiós beszélgetése Földváry Miklóssal”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2003/2004) 117-136.
- „Hajdúdorogi Görög Katolikus Egyházmegye”, in *Új Ember* 51-52 (2003) 14.
- „Ráérezni a görög lelkületre Az orosz ortodox egyházi kultúra napjai”, in *Új Ember* 13 (2004) 11.
- BAÁN István: „A 418-as karthágói zsinat dogmatikus kánonjainak recepciója a bizánci egyházban. Adalék az eredeti bűn teológiájához a görög hagyományban.”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 15-23.
- BAÁN István: „Hogyan imádkoztak az első egyiptomi szerzetesek?”, in *Vigilia* 10 (2003) 729-738.
- BOROS István: „Mózes látta a láthatatlan Istent. Mózes teofániájaNüsszai Szent Gergely *Mózes élete* c. művében”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 55-69.
- BRÉHIER, Louis, BAÁN István (ford.): *A bizánci birodalom intézményei*, Budapest 2003, 831 p. ISBN 963 212 472 3 ISSN 1416-9185
- CUNNINGHAM, Mary: *Hit a bizánci világban*, Budapest 2003, 192 p. ISBN 963-9193-95-X ISSN 1589-7281.
- GROCHOLEWSKI, Zenon: „A Hittudományi Főiskola küldetése az „Az Egyház Európában” apostoli buzdítás fényében”, in *Athanasiana* 18 (2004) 13-18.
- HEIDL György: „A keresztény és a szirének”, in *Vigilia* 11 (2003) 802-809.
- IVANCSÓ Bazil: „A diakónus, és liturgikus szolgálata a Bizánci Egyházban (2)”, in *Keresztény Élet* 48 (2003) 4.
- IVANCSÓ Bazil: „A diakónus, és liturgikus szolgálata a Bizánci Egyházban (3)”, in *Keresztény Élet* 49 (2003) 4.

- IVANCSÓ Bazil: „A diakónus, és liturgikus szolgálata a Bizánci Egyházban (4)”, in *Keresztény Élet* 50 (2003) 4.
- IVANCSÓ István: „A bor a Bibliában és az egyház életében”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium* 2004, Nyíregyháza 2003, 49-66.
- IVANCSÓ István: „A görög katolikus húsvét tündöklése”, in *Új Ember* 15-16 (2004) 11.
- IVANCSÓ István: „A máriapócsi akathisztosz és a pócsi népénekek”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2002/2003) 431-438.
- IVANCSÓ István: „A zsinati reformok visszhangja a görög katolikus egyházban”, in Füzes, Á. (szerk.), *Culmen et fons. A II. Vatikáni Zsinat Liturgikus Konstitúciója, a Sacrosanctum Concilium negyvenedik évfordulójának alkalmával, 2003. december 4-én rendezett ünnepi szimpózium tanulmánykötete*, Budapest 2004, 27-36.
- IVANCSÓ István: „Bibliai vonatkozások a máriapócsi akathisztoszban”, in *Studia Wesprimiensia* I-II (2003) 71-82.
- IVANCSÓ István: „Görög katolikus papnövendékek Nagyszombatban (1722-1760)”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2004) 12.
- IVANCSÓ István: „Könyv-jelző 17. Liturgikus szimpozion”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2003) 12.
- IVANCSÓ István: „Könyv-jelző 18. Liturgikus örökségünk I.”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2004) 12.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus idézetek, utalások és hatások a máriapócsi akathisztoszban”, in *Athanasiana* 18 (2004) 25-36.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus kiadványaink negyedik gyűjteménye”, in *Athanasiana* 18 (2004) 161-179.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXI. – Karácsonyi készüllet”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2003) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXII. – Békesség mindnyájatoknak!”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2004) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXIII. – Fényes ünnep”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXIV. – Könnyek és böjt”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXV. – Húsvéti misztérium”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXVI. – A születés öröme, a halál gyász”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Máriapócs az Európai Máriás Hálózatban”, in *Keresztény Élet* 48 (2003) 4.

- IVANCÓS István: „Nagy Szent Atanáz a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 143-153.
- IVANCÓS István: *Danilovics János Általános egyházi énekkönyve*, (Athanasiai füzetek 7), Nyíregyháza 2003, 48 p. ISSN 1586-2364 ISBN 963 214 265 9
- JANKA György: „II. Rákóczi Ferenc valláspolitikája és a keleti keresztények”, in *Athanasiana* 18 (2004) 133-153.
- JUHÁSZ Éva: *Moro raj jertyiszár. Egy görög katolikus cigányközösség vallási élete*, Szekszárd-Debrecen 2000, 78 p. ISBN 963 472 417 5 ISSN 1586-1120
- KAPITÁNY, György: „Euagrios Pontikos: Praktikos, avagy a szerzetes”, in *Tanítvány* 3-4 (2003) 3-30.
- KOVÁCS Ágnes: „Főiskola megáldása Nyíregyházán”, in *Új Ember* 37 (2003) 4.
- KOVÁCS Teofil: „A keleti kereszténység Rubruk úti naplójában”, in *Tanítvány* 1 (2004) 76-79.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A hajó berendezése”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2004) 9.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A hajó”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2004) 8-9.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A próféták”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2004) 7.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A szolea”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2004) 9.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az apostolok képei”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2004) 8.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az ikonosztázion alapképei”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2003) 6-7.
- LEPAHIN, Valerij, ÁGOSTON Magdolna, L. MURAI Teréz (ford.): *Az ikon funkciói*, Szombathely 2001, 147 p. ISBN 963 9290 34 3 ISSN 1418-1886
- MEYENDORFF, John, IMRÉNYI Tibor, PERCZEL István, SZEGEDI István (ford.): *Krisztus az ortodox teológiában*, Budapest 2003, 363 p. ISBN 963 389 330 5 ISSN 1589-1151
- MEYENDORFF, John, UTRY Gergely (ford.): *Birodalmi egység és keresztény szakadások*, Budapest 2001, 515 p. ISBN 963 03 7391 2 ISSN 1416-9185

- MIKLÓS Péter: „Sasvári László Ruszinok nyomában... Budapest, Belváros-Lipótváros Ruszin Kisebbségi Önkormányzat, 2001. 43 p.”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 1-4* (2002) 343-345.
- MORAVCSIK Gyula: *Bizánc és a magyarság*, Budapest 2003, 118 p. ISBN 963 9465 13 5 ISSN 1586 3144
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Angyalok az egyházi évben”, in *Keresztény Élet* 12 (2004) 4.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Az Egyház tanítása Jézus Krisztusról”, in *Keresztény Élet* 2 (2004) 4.
- NAGYMIHÁLYI Géza: *Krisztus-ikonok szóban és színben*, Budapest 2003, 96 p. ISBN 963931849-3
- OLÁH Miklós: „Fény és világosság”, in *Athanasiana* 18 (2004) 37-71.
- OLÁH Miklós: „Szépséges Pászka”, in *Jel* 4 (2004) 114-115.
- OROSZ Atanáz, „Minek nézték atyáink az egyházat?”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium 2004*, Nyíregyháza 2003, 29-35.
- OROSZ Athanáz, „A tökéletesség életcélja és annak motivációi a 4. századi szerzeteseknél”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 249-277.
- OROSZ Athanáz, „Augusztus 20. – Folytatás”, in *Athanasiana* 18 (2004) 73-88.
- PAPADAKIS, Aristeides – MEYENDORFF, John, BÓDOGH-SZABÓ Pál (ford.): *A keresztény Kelet és a pápaság felemelkedése Az egyház 1071 és 1453 között*, Budapest 2002, 639 p. ISBN 963 04 9697 6 ISSN 1416-9185
- PÁSZTOR Gergely: „A sajpópálfalai könnyező kegykép története”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium 2004*, Nyíregyháza 2003, 37-41.
- PUSKÁS Bernadett: „Templomépítészet a történelmi munkácsi egyházmegyében a 17. században”, in *Athanasiana* 18 (2004) 89-98.
- ROHÁLY Ferenc – OROSZ Athanáz (ford.): *Ménea II. November - December*, Nyíregyháza 1998, 679 p.
- ROKAY Zoltán: „A Fóthiosz-féle görög ortodoxia egy korabeli karoling traktátus tükrében (Ratramnus *Contra graecorum opposita* c. műve)”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 317-335.
- SASVÁRI László: *Ruszinok nyomában...*, Budapest 2001, 43 p.
- SCHREINER Peter, BÓDOGH Judit (ford.): *Bizánc. Bevezetés a bizantinológiába*, Budapest 2002, 439 p. ISBN 963 00 7755 8 ISSN 1587-5393

- SZABÓ Péter: „A „sajátjogú metropolita” jogkörének analízise”, in *Athanasiana* 18 (2004) 117-132.
- TÓTH B. Damján OFM: „A bogumilizmus a XI-XII. század folyamán a Bizánci Birodalom területén. Kapcsolatok a messzaliánus mozgalommal?”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 405-418.
- VANYÓ László: „Az Eucharisztia az egyházatyák teológiájában”, in *Jel* 8 (2003) 228-232.

Bibliografía

Tanítvány

a magyar domonkosok lapja

2003. IX. évfolyam, 2. szám

- Seán Goan – Szükségünk van-e még mindig az Ószövetségre?
Tamás Otero Lázaro – Ábrahám és a hit általi megigazulás
Rokay Zoltán – Cajetan OP bíboros, magyarországi pápai követ, filozófus
Gustavo Gutiérrez OP – Isten vagy az arany az Indiákon (Latin-Amerika a XVI. században)
Brian Pierce OP – Mit szól mindehhez Isten? Néhány gondolat Bartolomé de Las Casáról
Kisdiné Neményi Barbara – Baloma – A halottak szellemei
Francis Anekwe Oborji – Kinyilatkoztatás a hagyományos afrikai vallásokban
Jan Dietrich – Pseudo-Dionüsziosz Areopagita és Maimonidész negatív teológiája
Gállos Balázs – Szegedi János – Történeti vázlat a negatív teológia fejlődéséről

2003. IX. évfolyam, 3-4. szám

- Ramón Trevijano Etcheverría: Történelem – Szentírás – Egyház
Bernard Gosse: A Teremtés 8,21 és a kiengesztelő illat
dr. Hankovszky Béla J. OP: Ábrahám és Izsák
Ignace de la Potterie SJ: A maradni ige használata a jánosi misztikában
Jesus Angel Barreda OP: Az Evangélium inkulturációja
Alfredo Montes García: Üdvösség az iszlámban
Brian Pierce OP: Mit szól mindehhez Isten? – Néhány gondolat Bartolomé de Las Casáról II.
Ramón Eduardo Ruiz Pesce OP: A szegények Istene: ingyenes szeretet és az ártatlanok szenvedései
Édouard Herr SJ: A kapitalista modell korlátai
Salvador Vicastillo: A „mortis contemptus” és a vértanúság Tertullianusnál
Pablo C. Sicouly OP: A filozófia és teológia viszonya Nagy Szent Albertnél
Hankovszky Tamás: Az inkarnáció mint esztétikai fogalom Pilinszky János írásaiban
Euagrios Pontikos: Praktikos, avagy a szerzetes (dr. Kapitány György fordítása)
Ifj. Rabár Ferenc: Szerzetesi szellem és emberi méltóság – A Szent Keresztről
Nevezett Irgalmas Nővérek

CSEREKAPCSOLATAINK

Igen, Budapest

Klió (Történelmi szemlélő folyóirat), Debrecen

Magyar Egyházzene (A Magyar Egyházzenei társaság negyedévi egyházzenei és liturgikai folyóirata), Budapest

Mérleg, Budapest

Tanítvány (A magyar domonkosok lapja), Budapest

Távlatok (Világnézeti, lelkiismereti, kulturális folyóirat), Budapest

Theológiai Szemle (A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának folyóirata), Budapest

Vigilia, Budapest