

Barilla

Athasiana

2

123456789

123456789

Kiadja:
a Szent Atanáz Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza
Bethlen G. u. 17.
Tel.: (42) 319-128
Fax: (42) 318-960

Felelős kiadó:
Dr. Fodor György
főigazgató

ISSN
1219-9915

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

ATHANASIANA

2



NYÍREGYHÁZA

1996

Szerkesztette, nyomtatásra előkészítette:
Dr. Ivancsó István



NYIRÉGHÁZA

1996

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	7
Affiliáció	
A dekrétum	9
Silvestrini bíboros köszöntő levele	11
Saraiva Martins köszöntő levele	16
Fodor György: „Ha olyanok nem lesztek, mint a gyermek...” (Mt 10,3)	19
Hollós János: Az új keleti katolikus házasságjog rövid ismertetése	27
Cselényi István Gábor: Az egyház jövő-szolgálat	47
Ivancsó István: A Kritsfalusi-fordítás és a mai Litur- gikon egybevetése	61
Obbágy László: Az erkölcsi oktatás a hitoktatásban	83
Soltész János: Az emberi lét legfontosabb kérdései a filozófiai antropológia fényében II.	97
Janka György: A bécsi udvar lépései a nagyvárad és a körösi görög katolikus egyházmegye felál- lításában (1775-1777)	107
Szabó Péter: „Sajátjogú egyházak” a CCEO 174- 176. kánonjának szabályozása szerint	117

SUMMARIA

Gy. Fodor: „Unless you change and become like children...” (Mt 18,3)	143
J. Hollós: Kurze Darstellung des neuen orientali- schen katholischen Ehegesetzes	144
I. G. Cselényi: The Church for the Future	145
I. Ivancsó: Comparazione della traduzione di Krits- falusi e del Liturgico attuale	146

L. Obbágy: Der Moralunterricht in der Religionslehre	147
J. Soltész: The dimension of the human behavior	148
Gy. Janka: Les pas de la cour de la vienne concernant l'établissement des diocèses gréco-catholiques de Nagyvárad (Oradea mare) et de Körös (Krizevc) (1775-1777)	148
P. Szabó: „Ecclesiae sui iuris” second the Regulation of CCEO cc. 174-176	149

SUMMARY

Gy. Janka: Unless you change and become like children... (Mt 18.3)	143
J. Holló: Kurze Darstellung des neuen ostentl-schen katholischen Erachtens	144
J. G. Csécsényi: The Church for the Future	145
J. Vancsó: Comparatione della tradizione di Kris-tus e del Liturgico attuale	146

BEVEZETÉS

A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola tanári kara folytatja az Athanasiana sorozatot. A tanárok ebben a második számban is saját szakterületükről dolgoznak fel egy-egy témát.

Ebben a számban azonban a tanulmányokat megelőzi egy önálló egység. Mivel a Főiskola 1995. május 26. óta a Római Pápai Keleti Intézet affiliált intézménye, s mivel ennek ünnepélyes kihirdetése az 1995/96-os tanév megnyitóján történt, alkalmasnak tűnt ezt a számot az affiliáció dekrétumával, majd az évnyitóra két, Rómából érkezett, s az ünnepségen felolvasott köszöntő levél közlésével kezdeni.

Az Athanasiana számai általában nem akarnak tematikusak lenni, meghagyják a szerzők szabadságát a téma megválasztására, szakterületükön belül. Ezért nehéz egységes vezérfonalat felfedezni a tanulmányok egymásutánjában. Azonban, ha csak lazábban is, de mégis érdemes egy utólagos koncepció alapján felvázolni a témájukat. Valamiképpen az emberről szól minden tanulmány.

Fodor György biblikus tanulmánya az embert a krisztusi mércéhez, illetve a krisztusi parancshoz viszonyítja: kicsinynek kell lenni annak, aki be akarja fogadni őt, s meg akarja kapni országának örömeit.

Soltész János a filozófiai antropológia területén folytatja a megkezdett témáját, az emberi lét legfontosabb kérdéseire keresve a választ. Az emberi viselkedés dimenzióiban az „egymással, egymás ellen, egymásért” hármasban találja meg és igazolja azt.

Obbágy László írását ehhez lehet társítani a katechetika témaköréből. Az erkölcsi nevelés fontosságát vázolja fel, és pedig a Tízparancsolat és a Hegyi Beszéd alapján, hiszen nem lehet más az emberi viselkedés alapja, mint éppen ez. Csak megfelelőképpen kell megközelíteni és oktatni.

A görög katolikus embert éppen a rítusa teszi azzá. Ezt a liturgiájában élheti meg legközvetlenebbül. Ivancsó István tanulmánya a görög katolikusság második magyar nyelvű liturgiafordítását mutatja be – amely éppen kétszáz éves –, egybevetve a ma is használatban lévő Liturgikkal.

Egyházunk rítusa híveiben él. Ezért egyházunk életének jogi kereteit is ismernünk kell. Ehhez két tanulmány is hozzásegít a kötetben. Hollós János az új Keleti Kódex előírásait ismerteti a házasságjogra vonatkozóan, ami nemcsak az érdeklődők tudományos érdeklődését elégítheti ki, hanem az élet konkrét helyzeteinek megoldásában is számottevő segítséget nyújthat a pasztoráló papságnak. Szabó Péter pedig a sajátjogú egyházakról szóló tanítás területén ad komoly összefoglalást az új Keleti Kódex alapján.

Janka György történelmi dolgozata azt a tényt mutatja be, hogy a bécsi udvar mennyire elszántan szállt síkra a nagyváradi és a körösi görög katolikus egyházmegye megalapítása érdekében, Róma halogató politikájának ellensúlyozásaképpen. Eme lépések nélkül talán nem is jöttek volna létre ezek az egyházmegyék.

Cselényi István Gábor messzebb tekint az írásában: az egyház jövő-szolgálatáról fejt ki véleményét. Természetesen nem csupán a „strukturális” egyházzól van itt szó, hanem annak még a földi jelenben élő tagjairól is, vagyis a hívő emberekről, akik részt vesznek a jövő építésében.

Az Athanasiana jelen száma is bizonyítja azt a tényt, hogy a Hittudományi Főiskola tanárai a szorosan vett oktató munka mellett gondot fordítanak a szélesebb olvasóközönség tájékoztatására is. Ezen túlmenően – bíznak benne, hogy – a hallgatóknak és a teológia iránt érdeklődőknek anyagot is tudnak szolgáltatni ezzel a számmal is, további tanulmányok írásához.

Nyíregyháza, 1996. január 18-án, Szent Atanáz ünnepén

I. I.

**CONGREGATIO
DE INSTITUTIONE CATHOLICA
(De Seminariis atque Studiorum Institutis)**

Congregio de Institutione Catholica (De Seminariis atque Studiorum Institutis), postulatione attenta Rev.mi Rectoris Pontificii Instituti Orientalis in Urbe; perpensa CONVENTIONE die XVIII mensis Maii, a.D. MCMXCV inter Exc.mum Episcopum Haidudoroghensem et eundem Rectorem inita; cum compererit in Instituto Superiore Theologiae Graeco-Catholicae Haidudoroghensi sub titulo Sancti Athanasii, traditarum disciplinarum rationem canonicis normis conformari et cum diligentia promoveri, petitionem memorati Rectoris libenter excipiens, idem

INSTITUTUM THEOLOGICUM HAIDUDOROGHENSE

Facultati Studiorum Ecclesiasticorum Orientalium
in Pontificio Instituto Orientali Urbis vigenti

A F F I L I A T U M

pro munere hoc Decreto ad quinquennium experimenti gratia constituit declaratque, collata Facultati potestate academicum Studiorum Ecclesiasticorum Orientalium BACCALAUREATUS gradum iis alumniis conferendi, qui, paescriptum studiorum curriculum (can. 348 CCEO) feliciter emensi, specialia paricula sub ductu et auctoritate eiusdem Facultatis rite superaverint; servatis de iure servandis, in primis peculiaribus NORMIS ad affiliationem exsequendam, ab utraque parte subsignatis et ab hac Congregatione approbatis; contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Datum Roma, ex aedibus eiusdem Congregationis, die XXVI mensis Maii, a.D. MCMXCV.

Pius Card. Laghi
praefectus

Josephus Saraiva Martins
A secretis

**A KATOLIKUS NEVELÉS
(a Szemináriumok és Oktatási Intézmények)
KONGREGÁCIÓJA**

A Katolikus Nevelés (a Szemináriumok és Oktatási Intézmények) Kongregációja, figyelembe véve a Rómában működő Pápai Keleti Intézet főtisztelendő rektorának kérését, és alaposan megvizsgálva a hajdúdorogi megyéspüspök és ugyanezen rektor között 1995. május 18-án kötött megállapodást, miután úgy találta, hogy a Szent Atanázról elnevezett Hajdúdorogi Görög Katolikus Hittudományi Főiskolán a tanulmányi rend megfelel a kánoni előírásoknak és szorgalommal halad, szívesen fogadta el az említett rektor kérését, és tiszténél fogva ezen határozattal öt éves próbaidőre a

HAJDÚDOROGI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLÁT

a Rómában működő Pápai Keleti Intézet
Keleti Egyházi Tudományok Fakultásának

AFFILIÁLT INTÉZETÉVÉ

teszi és nyilvánítja, megadva ennek a Fakultásnak a felhatalmazást, hogy a Keleti Egyházi Tudományok BAKKALAU-REÁTUSÁT megadja azoknak a növendékeknek, akik az előírt tanulmányi rendet (CCEO 348. kán.) sikeresen végigjárták, a szigorlatokat ugyanezen Fakultásnak a vezetése és tekintélye alatt szabályosan letették. Meg kell tartani minden kánoni előírást, mindenekelőtt az affiliáció végrehajtásához előírt sajátos NORMÁKAT, amelyeket mindkét részből aláírtak, és ez a Kongregáció jóváhagyott, kizárva minden ellentétes intézkedést.

Kelt Rómában, a Kongregáció székházában, 1995. május 26-án

Pio Laghi bíboros
prefektus

Josephus Saraival Martins
titkár

É V N Y I T Ó

Eccellenza Reverendissima,

Ho accolto con viva soddisfazione la notizia della solenne inaugurazione dell'anno accademico della Scuola Superiore di Teologia Greco-Cattolica dell'Eparchia di Hajdudorog, che si terrà il prossimo 8 settembre. L'evento è reso particolarmente significativo dal fatto che vi sarà pubblicamente annunciata l'affiliazione della Scuola al Pontificio Istituto Orientale. Mons. Claudio Gugerotti, Ufficiale di questa Congregazione, la rappresenta in tale fausta circostanza.

Desidero esprimere le più vive felicitazioni dell'intero Dicastero, e in particolare dell'Ecc.mo Segretario, del Sotto-Segretario e mie personali, per il felice esito dell'impegno intelligente e perseverante, con il quale l'Eccellenza Vostra Reverendissima e gli stimati collaboratori hanno operato perché la natura e la serietà degli studi potesse meritare alla Scuola l'alto riconoscimento. A ciò ha offerto un apporto decisivo il Pontificio Istituto Orientale, in particolare nella persona del Rev.mo P. Clarence Gallagher, S.I., che ne fu illuminato Rettore ed ha garantito guida, appoggio e consiglio all'iniziativa.

Questo Dicastero ha, per parte sua, ritenuto eccellente il progetto e ne ha ben volentieri appoggiato l'iter presso la Congregazione per l'Educazione Cattolica che, con apprezzato spirito di collaborazione, ha voluto renderla partecipe degli sviluppi della procedura. All'Em.mo Cardinale Pio Laghi, Prefetto di quel Dicastero, e all'Ecc.mo Mons. José Saraiva Martins, Segretario, che lo rappresenta, va la riconoscenza comune di quanti amano l'Oriente cristiano ed operano per una sua sempre ulteriore fioritura.

Ritengo che l'odierno evento rivesta un'importanza tutta particolare per quattro ragioni principali.

Anzitutto perché, come più volte ha avuto modo di sottolineare il Santo Padre, l'investimento nel settore formativo costituisce una scelta privilegiata, se si vuol guardare con lungimiranza allo sviluppo delle Chiese Orientali. Garantendo l'incre-

mento della formazione infatti, si assicura una crescita ben compaginata, solidamente e coscientemente radicata, dell'intera comunità ecclesiale.

In secondo luogo perchè le modalità d'itale impegno rappresentano il punto di arrivo di ogni progetto di formazione, al quale incessantemente si ispira lo sforzo di questo Dicastero: garantire che la migliore preparazione per i candidati al sacerdozio o per laici impegnati avvenga nel luogo stesso ove vive ed opera la Chiesa „sui iuris” alla quale essi dovranno prestare il proprio servizio. Solo così infatti si riscontrano le condizioni ideali per una completa formazione, che offra i migliori strumenti culturali e, ad un tempo, faccia presente al processo educativo quella presenza organica di vita ecclesiale che è determinante per la formazione stessa, e va dalla liturgia all'impegno pastorale. Questo rimane l'ideale da raggiungere anche per quelle Chiese orientali che ancora non sono in grado di provvedervi completamente con strutture proprie.

In terzo luogo il fatto che tale esito si sia avuto per una Chiesa che ha ultimamente ritrovato la sua libertà di espressione, è ottimo auspicio per uno sviluppo simile di ogni altra Chiesa „sui iuris” che si trova in analoga situazione ed offre uno stimolo alla Scuola Superiore di Hajdudorog perché operi al servizio di tale più ampio sviluppo.

Infine l'affiliazione al Pontificio Istituto Orientale mette in rilievo ideale il carattere orientale della teologia e, in generale, dell'intera formazione assicurata dalla Scuola Superiore e dal Seminario di codesta Eparchia. Non è affatto indifferente, ed è anzi indispensabile, che l'impostazione degli studi e la crescita spirituale di quanti si preparano al sacerdozio o all'insegnamento teologico nelle Chiese orientali cattoliche si sviluppino in piena coerenza e continuità con il patrimonio orientale, come tra l'altro ha recentemente ribadito con forza e chiarezza il Santo Padre nella Lettera Apostolica „Orientale Lumen”. Ciò si potrà realizzare cercando metodi e programmi sempre meno frammentari, e più integrati e globali, anche quale privilegiato settore di collaborazione ecumenica.

Per queste ragioni il rafforzamento della Scuola Superiore di Teologia Greco-Cattolica di Hajdudorog mediante l'affiliazio-

ne al Pontificio Istituto Orientale segna un progresso qualitativo non solo all'interno di una singola Eparchia, ma dell'intero corpo delle Chiese Orientali.

Con queste convinzioni, nel porgere all'Eccellenza Vostra e a quanti operano nell'Istituto accademico e nel Seminario l'augurio migliore di ogni successo, affido alla Santissima Madre di Dio, nella festa liturgica della sua Natività, la protezione dell'intrapresa e benedico di cuore i fedeli di codesta Eparchia e tutti i presenti al solenne atto accademico.

Achille Card. Silvestrini
prefetto

Excellenciás Püspök Úr!

Őszinte meglepéssel fogadtam a Hajdúdorogi Egyházmegye Görög Katolikus Hittudományi Főiskolájának ünnepélyes tanévnyitójáról szóló értesítést, amelyet e hó szeptember 8-án tartanak. Ez az esemény azért kiemelkedő jelentőségű, mert ennek során kerül nyilvánosan is kihirdetésre a Hittudományi Főiskolának a Pápai Keleti Intézethez történő affiliációja.

A Keleti Kongregációt Monsignore Claudio Gugerotti, a Kongregáció tisztviselője képviseli ezen a jeles alkalommal.

Az egész dikasztérium, és különösen is annak Excellenciás Titkára, másod-titkára, valamint személyesen a magam nevében is szeretném kifejezni legigazibb elismerésemet annak az ésszerű és kitartó fáradozásnak az eredményes kimenetelért, amellyel a Főtisztelendő Püspök Úr és igen tisztelt munkatársai azon munkálkodtak, hogy a tanulmányok természete és komolysága érdemessé tegye a Főiskolát a magas elismerésre. Ehhez döntő módon járult hozzá a Pápai Keleti Intézet, s különösen is annak kiváló Rektora, Főtisztelendő Clarence Gallagher jezusita atya, aki vezetéset, támogatást és tanácsot nyújtott a kezdeményezéshez.

Ez a Dikasztérium a maga részéről kitűnőnek találta a tervet és szívesen egyengette annak útját a Katolikus Nevelési Kongregációja felé, amely – az együttműködés elismerésre méltó

tó lelkületével tevékeny résztvevőként vett részt az eljárás lebonyolításában. Eminenciás és Főtisztelendő Pio Laghi bíboros, a szóbanforgó Dikasztérium Prefektusa, valamint az őt képviselő Excellenciás és Főtisztelendő Mons. José Saraiva Martins Titkár Úr felé nyilvánuljon ki mindazok egyöntetű hálája, akik szeretik a Keleti Kereszténységet és annak mind tökéletesebb felvirágzásáért munkálkodnak.

Úgy vélem, ez a mai esemény négy fő ok miatt érdemel egészen kitüntetett figyelmet.

Mindenekelőtt azért, mert – ahogy azt a Szentatya többször kiemelte –, a képzés területén történő előrelépésnek kiemelt helye van, amennyiben a Keleti Egyházak fejlődését széles látókörrrel nézzük. Biztosítva a képzés fejlesztését, valójában az egész egyházi közösség határozottan és tudatosan megalapozott, jól megtervezett növekedését biztosítjuk.

Másodszor azért, mert ennek a fáradozásnak eredményei azon beérkezési pontot jelölik ki – bármilyen képzésről legyen szó –, amelyre ezen Dikasztérium erőfeszítése folyamatosan irányul: biztosítani azt, hogy a papjelöltek és a laikus munkatársak számára kell majd nyújtaniuk sajátos szolgálatukat. Valójában csak így teremthetők meg az ideális feltételek egy olyan teljes képzést illetően, amely a legjobb kulturális eszközöket nyújtja, s ezzel egyidőben a tanulmányi folyamat számára jelenvalóvá teszi az egyházi élet azon organikus valóságát, amely meghatározó magának a formációnak a számára, és a liturgiától egészen a pasztorális munkáig terjed. Ez az ideális elérendő cél azoknak a Keleti Egyházaknak a számára is, amelyek még nincsenek abban a helyzetben, hogy mindenestül éljenek saját struktúráikkal.

Harmadik helyen azt a tényt emelném ki, hogy a mai esemény egy olyan Egyház sikere, amely a közelmúltban találta meg újra a szabadságot, hogy kifejezze saját magát, s ez a legjobb lökést adhatja minden más hasonló helyzetben lévő „sui iuris” Egyház számára egy hasonló fejlődést illetően. Ezek viszont bátorítást nyújtanak a Hajdúdorogi Egyházmegye Főiskolájának, hogy munkálkodjon ennek a minél szélesebb fejlődésnek a szolgálatában.

Végül a Pápai Keleti Intézethez történő affiliáció ragyo-

góan kiemeli a teológiának és általánosságban, a szóbanforgó Egyházmegye Főiskolája és Szemináriuma által biztosított teljes papi formáció keleti jellegét. Egyáltalán nem közömbös, sőt kimondottan szükséges, hogy a tanulmányok végzése és a lelki fejlődés azok számára, akik a papságra vagy a teológiai oktatásra készülnek a keleti katolikus egyházakban, a keleti örökséggel teljes összhangban és folytonosságban bontakozzanak ki, amint azt többek között legutóbb a Szentatya is határozottan és világosan megerősítette az „Orientale Lumen” apostoli levelében.

Ez úgy valósulhat meg, ha nem töredékes programokat és módszereket keresünk, hanem teljesebbeket és globálisabbakat, amely az ökumenikus együttműködésnek is kitüntetett területe.

Ezen okok miatt a Hajdúdorogi Egyházmegye Görög Katolikus Főiskolájának a Pápai Keleti Intézethez történő affiliációja révén történő megerősödést jelent nemcsak egy egyedüli egyházmegye egésze számára, hanem a keleti Egyházak egész területén belül is.

Ebben a meggyőződésben, kívánva Excellenciádnak és mindazoknak, akik a Hittudományi Főiskolán és a Szemináriumban munkálkodnak, legjobb eredményeket, Isten legszentebb Anyjának közbenjárását kérem születésének liturgikus ünnepén, és szívből küldöm áldásomat az Egyházmegye híveire és az ünnepélyes akadémiai aktus minden résztvevőjére.

Achilles Silvestrini
bíboros-prefektus

Eminenza, Autorità Accademiche, Illustri Professori e alunni, Signori e Signore!

Sono particolarmente lieto di porgere il mio più cordiale saluto a tutti voi qui convenuti per inaugurare ufficialmente l'inizio dell'anno accademico dell'Istituto Superiore di Teologia Greco-Cattolico di Nyiregyháza.

Desidero ringraziare vivamente l'Ecc.mo Vescovo di Hajdudorog per avere cortesemente invitato la Congregazione per l'Educazione Cattolica a partecipare a questa inaugurazione, e mi è gradita la circostanza per esprimere l'apprezzamento della medesima Congregazione a questa Eparchia per l'impegno che intende svolgere in vista della promozione della cultura teologica, in collegamento con il Pontificio Istituto Orientale di Roma.

Il nostro Dicastero ha concesso volentieri l'affiliazione di questo Istituto Teologico al Pontificio Istituto Orientale con suo decreto in data 26 maggio scorso. Si tratta di un fatto senza dubbio di grande importanza, perché tende a promuovere una formazione teologica approfondita del clero e dei fedeli di rito greco-cattolico, coronata con il grado accademico del Baccalureato.

L'esperienza accademica del Pontificio Istituto Orientale sarà certamente di grande aiuto per assicurare a questo Istituto Teologico un'attività educativa adeguata ai compiti ai quali è destinato, a vantaggio non solo di questa Eparchia, ma anche di tutti i fedeli di rito greco-cattolico presenti in Ungheria.

La Chiesa ungherese, che con la benemerita Facoltà Teologica di Budapest, attualmente inserita nell'Università Cattolica „PAZMANY PETER” dà un valido contributo alla formazione e riflessione teologica da più di tre secoli, oggi con l'Istituto Teologico di questa città, si arricchisce di un Centro teologico con tradizione orientale.

Il ricco patrimonio teologico delle Chiese orientali trova in questo Istituto un luogo di valorizzazione e di promozione. S. Atanasio, al quale esso è dedicato, costituisce un forte richiamo a tale tradizione, e, nello stesso tempo, è, per gli studenti e i docenti, un illustre esempio di severa dedizione allo studio del

messaggio cristiano e di inconcussa fedeltà alla Chiesa.

L'Istituto Teologico di questa città, illuminato dalla figura di S. Atanasio e corroborato dall'esperienza accademica del Pontificio Istituto Orientale di Roma, potrà essere certamente di beneficio a tutta la Chiesa d'Ungheria, che in questo momento è impegnata a dare nuovo vigore alla tradizione culturale cattolica del Paese e alla evangelizzazione.

Il Signore avvalori con la sua benedizione questi fervidi auguri che oggi ho l'onore di rivolgere a questo Istituto Teologico e a ciascuno di voi.

Nyíregyháza, 8 settembre 1995.

+ Mons. José SARAIVA MARTINS
Segretario della Congregazione
per l'Educazione Cattolica

Bíboros Úr! Elöljáró Urak! Professzor Urak és Hallgatók!
Hölgyeim és Uraim!

Különösen is boldog vagyok, hogy legszívélyesebb üdvözlétemet fejezhetem ki Önöknek, akik összejöttek a Nyíregyházi Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hivatalos tanévnyitójára. Hálásan meg kívánom köszönni a hajdúdorogi püspök úrnak, hogy szívélyesen meghívta a Katolikus Nevelési Kongregációt erre az évnyitóra. Nekem jutott a feladat, hogy kifejezzem ugyanezen Kongregáció nagyrabecsülését az egyházmegye iránt azért a feladatért, amit a teológiai kultúra fejlesztése terén kíván kifejtteni a Római Pápai Keleti Intézettel karöltve.

Dikasztériumunk szívesen járult hozzá ennek a Hittudományi Főiskolának a Pápai Keleti Intézettel való affiliációjához, május 26-án kelt dekrétumával. Kétségtelenül nagy horderejű tényről van itt szó, hiszen a görög katolikus papság és hívek elmélyült teológiai képzésének előmozdítására törekszik, amit a baccalaureatus akadémiai fokozat koronáz meg.

A Pápai Keleti Intézet akadémiai tapasztalata biztosan nagy segítséget fog biztosítani ennek a Hittudományi Főiskolá-

nak, hogy olyan nevelési aktivitást fejtsen ki, amely megfelel azoknak a feladatoknak, amelyekre rendeltetett, nem csak az egyházmegye, hanem a Magyarországon jelenlévő összes görög katolikus hívő javára.

A magyar egyház – amely a nagynevű budapesti Hittudományi Karral, ami jelenleg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem keretében működik, több mint három évszázada tényleges feladatot ad a teológiai képzésnek és elmélyülésnek – ma ezen város Hittudományi Főiskolájával egy keleti teológiai központtal gazdagodik.

A keleti egyházak gazdag teológiai öröksége ebben az Intézetben olyan helyet talál, ahol ezt meg lehet valósítani és el lehet mélyíteni. Szent Atanáz, akinek nevét viseli, erős kihívást jelent ezen hagyomány iránt, s ugyanakkor a hallgatóknak és tanároknak kiváló példát ad a keresztény örömhír elmélyült tanulmányozására és az egyházhoz való megingathatatlan hűsége.

Ezen város Hittudományi Főiskolája – Szent Atanáz alakjával megvilágosítva és a Római Pápai Keleti Intézet akadémiai tapasztalával megerősítve – biztosan az egész magyar egyház javát szolgálhatja, amely most azon fáradozik, hogy új életet adjon az ország katolikus kulturális hagyományának és az evangelizációnak.

Az Úr erősítse meg az ő áldásával ezt a szívbőljövő jókívánságot, amit ma a Hittudományi Főiskola és Önök felé kifejezhetek!

Nyíregyháza, 1995. szeptember 8.

Mons. José Saraiva Martins
a Katolikus Nevelési Kongregáció titkára

**„HA OLYANOK NEM LESZTEK, MINT A GYERMEK...”
(Mt 10,3)**

Figyelemreméltó, hogy a címül választott jézusi kijelentés ilyen formában csak Máténál található meg. Az evangelista átalakítja és kibővíti azt a Márktól átvett hagyományt, amelyben a tanítványok versengéséről van szó (Mk 9,33-37). Ez utóbbiról Máté nem tesz említést, hanem rövid bevezető (18,1a) után azonnal a tárgyra tér, megfogalmazva a 18. fejezet alapkérdését: „... ki a legnagyobb a Mennyek Országában” (18,1b). Már nem csupán arról van szó, ki a legnagyobb a tizenkettő közül, hanem sokkal többről: ki az igazán nagy Isten szemében, kié a valódi elsőbbség Isten Országának értékrendje szerint? Máté tehát kiemeli a problémát a konkrét történeti keretek közül, és egyetemes, az egész egyházat érintő perspektívában tisztázza azt.¹

A szinoptikus evangéliumokban máshol is szóba kerül Jézus és a gyermekek viszonya.² Az irántuk tanúsított szereteten és gondoskodáson kívül (erről alább szólunk majd) az a legszembeötlőbb, hogy Jézus a gyermekek példáján mutatja meg, hogyan kell fogadnia mindenkinek Isten Országát. Nem csak a szinoptikusok, hanem János is közli ennek a tanításnak

1 TRILLING, W., *Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, Leipzig 1975, 106-107. – Ami a 18. fejezet irodalmi és formatörténeti problematikáját illeti: formai szempontból aligha-beszélhetünk (tartalmilag annál inkább!) „közösségi szabályrendeletéről” (Gemeindeordnung), vagy bizonyosfajta „közösség-katekizmusról” (Gemeindekatechismus – így pl. BULTMANN). Egyrészt azért, mert Máté ezt a négy részből (18,1-5.6-14.15-20.21-35) álló, s a 19,1 verssel egyértelműen lezárt beszédkompozíciót a többi nagy tanítói beszédegységhez hasonlóan építi fel, másrészt pedig azért, mert bár a 18,15-17 versekben tágabb értelemben valóban a „közösség szabályai” (Gemeinderegeln) fogalmazódnak meg, ilyeneket az evangélium egyéb helyein is találhatunk (v. ö. pl. 7,15-20; 10,40-42; 23,8-10).

2 V. ö. pl. Mk 9,42-47; Lk 9,46-48; Lk 17,1-2; Mk 10,13-16; Mt 19,13-15; Lk 18,15-17.

a lényegét (Jn 3,3-5), amiből arra következtethetünk, hogy a gyermek-gyermekkéválás-újjászületés, valamint az Isten Országába való bejutás együttes jelképes értelmezés közös kinccse mind a négy evangéliumnak, és feltehetőleg a szájhagyomány egyik legősibb rétegéhez tartozott az Ósegyházban.³

Köztudott, hogy Máté a Mennyegek Országá (baszileia tón uranón) kifejezést használja az Isten Országá (baszileia tu Theu) helyett, zsidókeresztény közösségére való tekintettel. De vajon ez a baszileia jelnevaló vagy jövőbeli? Tény, hogy Máté a végidőkbeli eszkatológián kívül ismeri a már megvalósult, közöttünk lévő baszileiát is (mind krisztológiai, mind eszkatológiai értelemben), s hogy a tanítványok kérdése, továbbá Jézus válaszána végkicsengése (a 4b vers igealakja „eszti” jelenidejű, tehát: az „van” a legnagyobb a Mennyegek Országában) arra utal, hogy az itt és most, közöttünk érvényes igazi nagyságrendről van szó, vagy még pontosabban: az Isten Országának örökvényű, nem horizontális vagy kronológus, hanem vertikális törvényéről.⁴

Jézus válasza szűkszavú: olyanná kell lenni, mint a gyermek (v. ö. Mt 18,3), mert aki magát olyan kicsivé teszi, mint egy gyermek, az a legnagyobb (v. ö. Mt 18,4). Mit jelent hát olyanná lenni, mint a gyermek (az eredeti szövegben többszám: hósza paidia), vagy – Lukács fogalmazásában – Isten Országát úgy fogadni, mint a gyermek? (v. ö. Lk 18,17)

Kicsivé lenni (tapeinószisz) nem gyermeki gondolkodásmódot vagy „tisztá, büntelen” gyermeki érzelmet jelent, hanem

3 A szóbanforgó hagyomány különféle irodalmi formákba való megjelenése, a kortárs irdalomtól és szemlélettől való elhatárolhatósága (a rabbinikus hagyomány nem ismeri), valamint az a tény, hogy Jézus magatartásában és Atyjához való viszonyában ez az általa adott új tanítás tükröződik vissza, majdnem teljesen bizonyossá teszi, hogy jézusi logon-nal van dolgunk. A bizonyítás kritériumát részletesen lásd: IMBACH, J., *Die Bibel lesen und verstehen*, München 1986, 138-143.

4 TRILLING, W., *op. cit.* 107. A kontextuson és a létige jelen idejű alakján kívül ezt támasztják alá a már idézett szinoptikus párhuzamos helyek is. A kutatók többsége az aktualizáló értelmezést osztja, fenntartva természetesen, hogy a végső beteljesedés Isten Országá teljes felragyogásában következik be. Máté teológiájában a Boldogságok tükröződik leginkább ezt a „kettős beteljesedést”, nyelvileg is: jövő idejű igealakok mellett „eszti”, akárcsak a 18,3-4 versekben.

azt, hogy Jézus tanítványainak olyan kicsinnyé kell lenniük, és kicsiségüket úgy kell megélniük Isten előtt, mint ahogyan a gyermek kicsi a felnőtthez képest, és vele szemben magát valóban kicsinynek tapasztalja meg. Ebből az első megközelítésből tehát kitűnik, hogy Jézus hasonlatának alapja az a nagyon reális és objektív különbség, amely a gyermek és a felnőtt között áll fenn, s ez kizárja azt, hogy a szóbanforgó verseket a gyermeki „ártatlanság, alázatosság, igénytelenség” vagy netalántán „naivitás” oldaláról közelítsük meg.

Az összehasonlítás objektív tartalmának ismerete szükséges ahhoz, hogy megértsük a tulajdonképpeni mondanivalót: aki Isten előtt valóban (egzisztenciális értelemben) olyanná lesz, mint a gyermek, az be tud menni a Mennyek Országába (4. vers: eiszelhéte eisz tén baszileian) és ott a legnagyobbnak számít. Az ilyen tanítvány ugyanis átéli kicsiségét, törekénységét, lépten-nyomon tapasztalja, hogy kiszolgáltatott, segítségre szoruló, következésképp boldogan és igazán el tudja fogadni a neki Krisztusban ajándékképpen felkínált országot, „be tud menni” abba.⁵

Kicsinek lenni... Ha felidézzük azt az eredeti helyzetet, amelyben Jézus most elemzett szavai elhangzottak (a tanítványok versengése), kitűnik, hogy a tanítás magában foglalja egymás előtti kicsinységünket is. Ha ugyanis valóban megéljük, hogy Isten Országa ajándék, amit Isten nekünk, embereknek nyújt, felismerjük, hogy az ország belső törvénye minden irányban és minden helyzetben érvényes: arra kötelez, hogy megszüntessük önzésünket, kiirtsuk megunkból a másokon-uralkodni-akarási vágyát, feladjuk valóságos vagy vélt egyéni privilégiumainkat, tehát kicsiként, bizalommal, adni és elfogadni készen nézzünk egymás szemébe.⁶

5 A teljesség kedvéért meg kell említeni, hogy Jézusnak ez a tanítása radikális kiritkát mond a korabeli (főképp farizeusi) Tóra-vallásosság felett, mivel az a Törvény maradéktalan betartásában, saját képesség és teljesítmény által megszolgálni és biztosítani vélte az üdvösséget (v. ö. Róm 3,28).

6 GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1980, 81. Az egymással szembeni bizalomról, szolgálatról szólva nem árt emlékeztetnünkbe idézni, hogy a Máté által használt „paidion” (kisgyermek) szó a „paisz”-

Jézus válasza tehát nem hagy kétséget afelől, ki az, aki nagyinak számít Isten előtt, Isten Országában: nem a bölcs, nem az írástudó, nem a gazdag, nem az, aki a világ szemében nagy, hanem az, aki – bármilyen körülmények között él is – mindent Istentől vár, kicsinek és rászorulóknak érezve magát mind Isten, mind pedig az emberek előtt.⁷

Ahhoz, hogy a Mennyei atya gyermekei legyünk (végsősoron ugyanis ezért kell „gyermekké” válnunk) tudatosan is az Isten Országában, fordulatra, megtérésre van szükségünk (v. ö. Mt 18,3a: „Ha meg nem változtok...”).⁸ Jézus tanítása ezt a belső átalakulást – a hittel együtt – feltétlenül szükségesnek jelenti ki követői számára.

A szükséges – és helyes – gyermeki magatartást és fordulatot értelmezve nem hagyhatjuk figyelmen kívül az üdvtörténeti előzményeket sem, nevezetesen azt, hogy a prófétai teológia e téren is előkészítette a talajt az Újszövetség számára. Izaiás és különösen Ózeás az, akinek könyvét feltétlenül figyelembe kell venni az adott újszövetségi téma kifejtése során. Izaiás gyermekeinek és a királyi házból születendő Immánuelnak fontos jel-szerep jut osztályrészül, olyasvalami, ami nem csak az adott helyzetben sürgeti a megtérést (sub), hanem túlmutat az Újszövetség irányába. Ózeás könyvében viszont – gyermekeinek jel-szerepén túl – szoros tartalmi összefüggéseket is felfedezhetünk a szóbanforgó evangéliumi szakasszal: Izraelnek gyermekké kell lennie, hogy Jahve újra magához tudja

ból származik, amelynek értelme kettős: gyermek, szolga. „Gyermekké válni” tehát „szolgává válni”-t is jelent, az egymás iránti kötelező szolgálat értelmében.

7 Nagyon fontos, hogy embertársainkról gondolkodva vagy velük kapcsolatba lépve megérezzük: rá vagyunk szorulva egymásra, főképpen hitbeli-lelki vonatolon. Szükségünk van egymás hitére, imádságára, szeretetére.

8 „ean mé sztraphéte”: Máté nem a – másik két szinoptikus által annyira kedvelt – „metanoein” igét használja, hanem az (epi)sztrephein-t, vagyis ószövetségi hagyományokra támaszkodik. A Septuaginta ugyanis általában az episztrephein szóval adja vissza a héber sub igét, amely a prófétai nyelv sztereotíp terminus technicus-a a megtérés legfontosabb mozzanatának kifejezésére. A metanoein kifejezés inkább keletű, először az újszövetségi nyelvhasználat fejezte ki ezzel a szóval a megtérés tartalmát. – V. ö. TRILLING, W., *op. cit.* 108.

fogadni.

„Még gyermek volt Izrael, amikor megszerettem. Egyiptomból hívtam ki fiamat” (Óz 11,1) – mondja Jahve a próféta által. A kivonulás és a pusztai vándorlás idilli korszaka után azonban a nép megrögzötten elfordul Jahvétől (v. ö. Óz 7,11; 11,7 stb.). Jahve szövetségi hűséget (heszed veemet) és visszafordulást (sub) kér népétől, sőt ő maga készíti elő ezt az átalakulást. Miután ugyanis Izrael a Baalokhoz pártolt, így beszél Jahve: „Azért most én csábítom el őt, elvezetem a pusztába, és szívére beszélek... Ott majd úgy felel nekem, mint ifjúsága idején, mint akkor, amikor kijött Egyiptom földjéről” (Óz 2,16-17). Jahve tehát arra a helyre, abba az állapotba vezeti vissza Izraelt, ahol az teljesen rá van utalva, ahol termékenységi istenségek s Kánaán egyéb veszélyei már nem zavarhatják népével való bensőséges viszonyát. Ez a fordulat Ózeás szerint azért történik, hogy Jahve újra csak a magáénak tudhassa Izraelt s hogy még egyszer neki adja a megígért országot.⁹

A Szentírás tanításából tehát kiviláglik, hogy Isten Országát az fogadja gyermekként, aki kicsinek tudja magát Isten előtt, aki mindent Istentől vár, és nem a maga teljesítményei, érdemei alapján akar bejutni az ő országába. A hallatlan igény és tekintély, amellyel Jézus az evangéliumokban Isten Országa ügyében nyilatkozik, világossá teszi: Isten Országa az ő személyéhez van kötve, „őhöz menni” és „Isten Országát befogadni” egyet jelent.¹⁰

„Ha olyanok nem leszteek, mint a gyermek...” legfontosabb tanítását a fentiekben foglaltuk össze, de röviden egy-két további szempontra is fel kell figyelnünk. Jézus ebben a jelenetben a gyermekek iránti helyes magatartásra is tanít minket, szavával és tetteivel egyaránt. A tanítványok elutasító magatartása (v. ö. Mk 10,13) azzal magyarázható, hogy a korabeli zsidó társadalom ranglétráján a gyermekek meglehetősen alul helyezkedtek

9 RAD, G. VON, *Die Botschaft der Propheten*, München 1967, 114. Az üdvtörténeti tipológia természetesen nemcsak visszafelé, hanem előre is mutat, a babiloni fogság utáni új kivonuláson és honfoglaláson át egészen a végső beteljesedésig, Jézus Krisztus megváltást, Isten Országát ajándékozó exodusáig.

10 DÓKA, L., *Márk Evangéliuma*, Budapest 1977, 255.

el.¹¹ Sőt a gyermekkor lenézett állapotnak számított, mivel a gyermekek még nem ismerik és nem tartják meg a Törvényt. Egyes rabbik vitatták, hogy vajon az elhunyt gyermekek részei lehetnek-e Isten eljövendő királyságának, ahova csak azok juthatnak be, akik megtartják a Törvényt.¹²

Jézus megvédi és megáldja a gyermekeket, sőt őket állítja oda példaképpen azok elé, akik be akarnak jutni az országába, egyértelművé téve, hogy a gyermekek számára mindig nyitva van az üdvösség kapuja.¹³ Manapság sok esetben a gyermekek iránti helytelen magatartás ellenkező előjelű szélsőségével találkozhatunk („gyermekkultusz”). A tanítványokat felszólító jézusi szavak azonban egyformán köteleznek mindnyájunkat: „Hagyjátok, hadd jöjjenek hozzám a gyermekek és ne tartsátok vissza őket, mert ilyeneké az Isten Országá” (Mk 10,14). A gyermekeket Jézushoz vezetni s rajta keresztül számukra a helyes Istenképet megtanítani (Karácsonykor is!) a keresztény ember legszentebb kötelességei közé tartozik.

Túl azon a vitán, miszerint egyes szentíráskutatók a gyermekkereszttség legkorábbi igazolását vélik fölfedezni Jézus szavainak jelenlegi megfogalmazásában (O. Culmann, J. Jeremias),¹⁴ az bizonyos, hogy a hagyomány jánosi feldolgozása (Jn 3,3-5) szentségtani (kereszttségi) utalásokat is tartalmaz. Számunkra ez nagyon lényeges, hiszen az egyéni értelmi-lelki-kegyelmi folyamatok (megtérés, hit) a szentségi életben konkretizálódnak és nyernek beteljesedést. A gyermekké-válás az újjaszületésben, a kereszttségi fürdőben, s ennek egyre mélyebb, tudatosabb megélésében éri el a csúcst, hogy aztán a többi szentséggel együtt alkalmassá tegyen Isten Országának mind teljesebb befogadására.

A Keleti Egyház első századaiban Nagyszombat éjjelén történt a jelöltek (katekumenek) megkeresztelése, majd fokozatosan a nagy ünnepeken is (Karácsony, Vízkereszt, Pünkösd).

¹¹ GNILKA, J., *op. cit.* 80.

¹² DÓKA, L., *op. cit.* 253.

¹³ Jézus ezzel ismételtlen bírálatot mond a korabeli zsidó (s minden kor) „kiérdelem”-vallásossága felett.

¹⁴ GNILKA, J., *op. cit.* 81.

Ezt a hagyományt ma annyiban őrzi a Keleti Egyház, amennyiben a régi keresztelési napokon a Háromszorszent (Triszhagion) ének helyett a következőt énekli a liturgiában: „Akik Krisztusba keresztelkedtetek, Krisztusba öltözködtetek. Alleluja!” (v. ö. Gal 3,27). Ennek mai jelentősége többek között abban áll, hogy alkalmat ad a jelenlévő ünneplőknek keresztségi hitvallásuk és elkötelezettségük megújítására és elmélyítésére, tehát a lelki újjászületés, a gyermekké-válás folyamatos fenntartására. Karácsonykor mindez sokat segít abban, hogy az érettünk gyermekké és emberré lett Isten Fiát méltóan fogadjuk. Azt is hangsúlyoznunk kell, hogy a szóbanforgó ének mind a mai napig szerepel a keresztség és bérmlás kiszolgáltatásának liturgiájában, a bérmlás szentségi formája után, hiszen eredetileg átmenetet képezett a két első beavató szentség és a harmadik (az eukharisztia) között.¹⁵

Gyermekké lenni... Hosszú és nem könnyű folyamat. Jézus feltételül szabja követéséhez (v. ö. Mt 18,3; Mk 10,15; Lk 18,17; Jn 3,5), azért, mert csak ilyen módon tudjuk igazán befogadni őt és megkapni országának örömeit.

15 SCHULZ, H.-J., *Die byzantinischen Liturgie*, Trier 1980, 45.

AZ ÚJ KELETI KATOLIKUS HÁZASSÁGJOG RÖVID ISMERTETÉSE

Az új házasságjog törvényeit II. János Pál pápa 1990. október 18-án hirdette ki a „Sacri canones” konstitúciójával, az új keleti kódexben, amelynek neve: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*. Ez az új törvénykönyv a szentatya rendelkezése szerint 1991. október 1-jétől bír kötelező erővel az összes keleti katolikus egyházak számára, illetve, ha a latin egyházzal való viszony esetében kifejezetten úgy rendelkezik, ez utóbbiak számára is.¹

Az új kódex érvénybelépéséig számunkra az 1949. május 2-án életbe lépett házasságjog volt érvényben, amelyet XII. Pius tett közzé *Crebrae allatae (CA) motu proprio*-jával.

A latin egyház számára 1983 advent első vasárnapjától életbe lépett *Codex Iuris Canonici (CIC)* bír kötelező erővel.

Rövid áttekintésünkben jelezni fogjuk az új keleti házasságjog eltérését az előző jogunktól, és azokat a pontokat is, amelyekben eltér a *CIC*-től.

Az új kódex házasságjogi szabályai a 776-866. kánonokban találhatók.

1. Bevezető kánonok, a házasság előkészítése

a/ A házasság fogalma

Az előző jog házassági szerződésről (*contractus*) beszélt, az új jog a II. Vatikáni Zsinat alapján² házassági szövetségről (*foedus*) beszél, amelyben a férfi és nő visszavonhatatlan személyes beleegyezéssel az egész élet közösségét hozzák létre egymás között. Ez természeténél fogva a házastársak javára és

1 CCEO 1. kánon (=k.)

2 A GS 48. alapján.

a gyermekek nemzésére és felnevelésére van rendelve.³ A házasság szövetségét és törvényeit annak Teremtője hozta létre.

Krisztus rendelkezésből a keresztek között az érvényes házasság egyben (*eo ipso*) szentség. – Ez azt jelenti, hogy a házastársakat Krisztusnak egyházával való fogyatkozhatatlan egysége képére egyesíti egymással, és kegyelmével mintegy felszenteli (*consecrantur*) és megerősíti erre, ezért a szentség miatt különleges szilárdságot kap a keresztek közötti házasság.⁴

A házasságból egyenlő jogok és kötelezettségek származnak a házassági életközösséget illetően a házastársak között.⁵

A házasságot szabályozó *törvényekről* (amelyek „jogrendelkezések”) a keleti kódex részletesebben szól, új szabályokat közöl.⁶ Ennek jelentősége van a házasságok jogképességére a házasságkötéshez, és szabadállapotuk elbírálásánál is.

Katolikusok házassága nemcsak az isteni, de a kánoni jognak is alá van vetve, akkor is, ha csak egyikük katolikus. Ha katolikus köt házasságot akatolikus kereszttel, az akatolikusra vonatkoznak az isteni jog előírásai, a merőben egyházi törvényeink viszont nem vonatkoznak azokra, akiket nem a katolikus egyházban keresztek, sem abba nem nyertek felvételt, ha a jog másként nem rendelkezik.⁷ Ezért a nem katolikus (=akatolikus) keresztyént saját egyháza házassági törvényei kötelezik, ha annak vannak ilyen törvényei. Ha nincs saját házasságjoga egyházi közösségének, akkor aszerint a jog szerint kell elbírálni jogképességét, amely őt kötelezi. Így az ortodoxok egyházainak vannak saját házassági törvényei, míg egyes protestáns közösségek a világi jogot követik. Ha az egyháznak ítélnie kell akatolikus keresztyének házassága érvényéről,⁸ ennél figyelembe keli venni az előbbi szabályt.

Ami pedig a házasságkötésük *formáját* illeti: az egyház

3 CCEO 776. k. 1. §.

4 CCEO 776. k. 2-3. §.

5 CCEO 777. k.

6 CCEO 780-781. k.

7 CCEO 1490. k.

8 CCEO 781. k.

elfogad és elismer bármely, jogban előírt vagy bevett formát, amelynek a felek alá voltak vetve a házasságkötés idején (lakhelyük, illetve a házasságkötés helye szerint), de:

1. a beleegyezést nyilvános formában kell kifejezni (klan-desztin módon, tanúk nélkül kötött házasság nem érvényes),
2. és ha az egyik fél keleti keresztény, a házasság csak szent szertartással köthető érvényesen.

b) A házasság előkészítése

Be kell tartani az egyes sajátjogú egyházak előírásait a papoknak a jegyesvizsgálatról.⁹ Mindent meg kell tenniük, hogy elhárítsák az érvénytelen vagy meg nem engedett házasságkötés veszélyeit: tehát meg kell állapítaniuk, hogy semmi sem áll útjában a házasság érvényes és megengedett megkötésének. Ez a célja a házasság előtti jegyesvizsgálatnak.

A *jegyesvizsgálat* során igazolni kell okmányszerűleg a jegyesek *keresztelését, házassági akadálytól való mentességét*, azaz szabad állapotát.¹⁰ A paróchus illetékessége végett tisztázni kell a jegyesek *lakhelyét*, és azt is, hogy *legalább egyikük ahhoz a sajátjogú egyházhoz tartozik-e*, amelyhez a paróchus.¹¹ Ezt régen a CA¹² még úgy említette: feltéve, hogy saját rítusához tartoznak. Azonban az új kódex különbséget tesz a rítusok fogalma és a sajátjogú egyházak fogalma között.¹³

Az új jog nem beszél a hirdetésekről, amit a CA¹⁴ is a partikuláris jog alapján írt elő, a CIC¹⁵ pedig a püspökök konferenciájára bízta, szükséges-e ez a jegyesvizsgálathoz. Erre a mi kódexünk is lehetőséget ad.¹⁶

9 CCEO 784. k.

10 CCEO 785. k. 2. §.

11 V. ö. CCEO 829. k. 1. §., 831. k. 1. §. 1.

12 86. k. 1. §. 2.

13 CCEO 28. k. 1. §. és 27. k.

14 12. k.

15 1067. k.

16 784. k.

c) A helyi Hierarcha engedélye

A helyi hierarcha engedélyéhez köti a keleti kódex új rendelkezése¹⁷ a következők házassága megáldását:

1. a lakhely nélküliek (*vagus*), akiknek tudniillik nincs még ideiglenes *domiciliuma* sem;¹⁸

2. akiknek házasságát a világi jog szerint nem lehet elismerni vagy megkötni;¹⁹

3. akiket természetes kötelezettség terhel előző együttélésből harmadik fél vagy gyermekek felé (eltartás). Ez azt jelenti, hogy ettől nem mentesül új házassággal a különben szabadállapotú fél;

4. kiskorúak házasságát is ilyen engedélyhez köti a jog, ha azt ellenzik a szülők, vagy tudtuk nélkül kötnék;

5. akit egyházi ítélet tilt el új házasságkötéstől, míg bizonyos feltételeknek eleget nem tesz;

6. aki nyilvánosan elhagyta a katolikus hitet, mégha nem lépett is át más egyházba. A keleti kódex az ilyeneket nem mentesíti a kánoni forma betartásától,²⁰ eltérően a *CIC*-től,²¹ amely a formális aktussal kilépetteket nem köti kánoni formához. De a *CIC*²² ezektől megkülönbözteti a hitehagyókat, hasonlóan a mi jogunkhoz. A hitehagyókkal való házasságkötés esetén eleget kell tenni a vegyesházasságok esetén megkívánt feltételeknek.²³

Az áttekintés megkönnyítése végett ezért itt említjük a vegyesházasságokat. Ugyanis az új jog nem beszél tiltó akadályokról, csak bontó akadályt ismer. – De van tilalom: katolikus fél akatolikus kereszténnyel előzetes főpásztori engedély nélkül nem köthet házasságot, azaz ez tilos.²⁴

17 CCEO 789. k.

18 CCEO 911. k.

19 Ezt a CCEO 780. k. szerint azokra kell érteni, akiknél polgári válás nem történt, bár egyházilag szabadállapotúak, vagy polgári akadály áll fenn, ami őket köti.

20 CCEO 834. k. 1. §.

21 1117. k.

22 1071. k. 2. §.

23 CCEO 814. k.

24 CCEO 813. k.

A tilalom a katolikus fél és jövődó gyermekei hitét védi. – Így az engedély megadásában (nem felmentésről van szó!) szükséges a két ígért kinyilvánítása és megtartása:

1. kész eltávolítani a hitét fenyegető veszélyt, amely őt annak feladására bírná;

2. őszintén megígérli, hogy ereje szerint mindent megtesz, hogy összes gyermekeit a katolikus egyházban keresztelje és nevelje.

Mindkét félnek tanítást kell adni emellett a házasság céljairól és tulajdonságairól, s egyikük sem zárhatja ki ezeket.²⁵

A helyi hierarcha nem adhat felmentést vegyesvallású feleknek a házasságkötés formája alól a keleti kódex szerint, eltérően a *CIC*-tól.²⁶ A *MM (Matrimonia Mixta)* alapján nálunk körlevélileg közölt felmentési lehetőség megszűnt, a nuncius úr erre felhívta a figyelmet. Ő adhat felmentést a legsúlyosabb okból.²⁷

A keleti kódex előbbi szabályai bizonyos eltérést mutatnak a *CIC*-től:²⁸ nálunk nincs eleve kirótt kiközösítés, képviselő útján pedig a közös jog szerint nem köthető házasság.²⁹

Az előbbi esetek nem tiltó akadályokat szorolnak fel, hanem a bonyolult körülmények indokolják a helyi hierarcha engedélye kérését. Ettől a *CIC* szerint szükség esetén el lehet tekinteni,³⁰ a keleti kódex ezt nem említi, de hangsúlyozza, hogy a felsorolt esetek nem gátolják a házasság érvényes megkötését, pasztorális okosság viszont megkívánja nem csupán a megkérdésezést, hanem az engedélykérést a főpásztortól.

2. Házasságot érvénytelenítő akadályok

a) Általában

1. A bontó akadály jogilag képtelenné teszi a személyt a

25 CCEO 814. k.

26 1127. k. 2. §.

27 CCEO 835. k.

28 1071. k.

29 CCEO 837. k. 2. §.

30 1071. k. 1. §.

házasság érvényes megkötésére.³¹ A beleegyezés hibáit és a kánoni forma hibáit nem soroljuk az akadályok közé, mivel ezek nem a személyt teszik képtelenné jogilag, hanem a beleegyezés aktusát, vagy a kötés formáját érvénytelenítik.

Az akadály lehet isteni (természetjogi vagy pozitív) jogi eredetű – ez alól nincs felmentési lehetőség³² – vagy egyházjogi eredetű. Bizonyíthatósága szerint lehet nyilvános vagy titkos.³³

2. *Felmentés az akadályok alól* – Ezt az új jog a zsinat CD 8. b alapján kiszélesítette, így jóval bővebb, mint az előző jogban volt.³⁴

Rendes esetben a helyi hierarcha csak három egyházjogi eredetű akadály alól nem adhat felmentést a maga sajátjogú egyházához tartozó krisztushívőknek. – Ugyanis az Apostoli Széknek van fenntartva a felmentés

- a szent rend akadályai alól (diakonátustól is);
- a tisztaságra tett nyilvános örök fogadalom alól szerzetes intézményben;
- a hitvesgyilkosság akadályától.

Soha sincs felmentés a vérrokonság alól egyenes ágon és oldalág másodfokán. A patriarcha az említett felmenthető akadályok közül a két utóbbi alól adhat felmentést.³⁵

*Halálveszély sürgetésekor*³⁶ a helyi hierarcha felmentést adhat alattvalóinak és a területén tartózkodó minden krisztushívőknek a házasságkötés jogi formája alól is (például tanúk nélkül eskethetők), és az áldozópapság akadályai kivételével minden más egyházjogi akadálytól.

Halálveszélyben, ha a helyi hierarcha nem érhető el sem levélben, sem személyesen (telefon, távirat útján történő kapcsolatra nem kötelez a jog³⁷) *ugyanilyen felmentő hatalma van* a paróchusnak és esetési hatalommal rendelkező más áldozópapnak (a latin jogban a diakónusnak is).

31 CCEO 790. k. 1. §.

32 V. ö. 795. k. 1. §.

33 CCEO 791. k.

34 CA 32. k.

35 CCEO 795. k.

36 CCEO 796. k. 1. §.

37 V. ö. CIC 1079. k. 4. §.

Ha az akadály akkor derül ki, amikor *minden kész az esküvőre* (sürgős eset), és az esküvő nem halasztható el súlyos kár nélkül, bővül a felmentő hatalma a helyi hierarchának: a hitvesgyilkosság akadályát alól adhat felmentést a maga híveinek, és titkos esetben az említett lelkipásztorok is adhatnak, ha adva vannak ehhez az előbbi feltételek.³⁸ A megadott felmentésről jelentést kell tenniük a főpásztorhoz. Ez vonatkozik a házasság érvényesítése végett adott felmentésre is.³⁹

b) Az egyes akadályok fajtái

Az új keleti kódex 13 bontó akadályról beszél, a *CIC* 12-ről. Az akadályoknál is van eltérés a két kódex között.

1. A *korhiány* akadályát változatlan: férfi 16, nő 14 év betöltése előtt nem köthet érvényesen házasságot. Ha a polgári jog magasabb életkort kíván, főpásztori engedély kell az esketéshez.⁴⁰

2. Az *impotentia* akadályát az új jog⁴¹ – a Hittani Kongregáció 1977. május 13-i döntése alapján – a házastársi aktus végrehajtása képtelenségében jelöli meg, amelyhez nem szükséges a valódi mag átömlesztése (azaz sterilizált férfi is köthet házasságot érvényesen). De ha elhallgatja a másik fél előtt a sterilitást, ez érvényteleníti a beleegyezést.⁴²

3. Nem köthet házasságot, akinek fennáll előző érvényes házassága *kötéléke*. Az akadály – éppúgy, mint az előbbi – isteni jogú akadály.

4. A *valláskülönbség* (*disparitas cultus*) akadályát abban áll a keleti jogban, hogy keleti katolikus nem köthet érvényesen házasságot nem kereszttel.⁴³ Az akatolikus keleti saját joga szerint nem köthet érvényesen házasságot ilyen esetben. Viszont a *CIC* szerint⁴⁴ ez az akadály nem köti azt, aki nem tagja

38 CCEO 797. k.

39 CCEO 798. k.

40 A CCEO 789. k. 2. szerint

41 CCEO 801. k.

42 A CCEO 821. k. új szabálya szerint.

43 CCEO 803. k. 1. §.

44 1086. k. 1. §.

a katolikus egyháznak: azaz protestáns, vagy latin egyházból kilépett és keresztleletlen között nem áll fenn ez az akadály. Az akadály alóli felmentéshez teljesíteni kell a vegyes vallás eseteire előírt feltételeket. Muzulmán esetén országában ezeket nem fogadják el.

5. *Szent rendben* levő érvénytelenül kísérel meg házasságot.⁴⁵ Ez a CA-tól eltérően⁴⁶ szubdiakónusokra nem vonatkozik, csak diakónustól kezdődően. Az áldozópapnak egyedül a római pápa adhat felmentést az akadály és a *caelibatus* kötelezettsége alól.⁴⁷

6. Érvénytelenül kísérel házasságot az, aki *szerzetes* intézményben nyilvános örök *fogadalmat* tett.⁴⁸ Ha nincs pappá szentelve, a felmentés könnyebb.

7. *Emberrablás* akadályja jön létre, ha valamely személyt házasságkötés szándékával elraboltak vagy fogva tartanak. Ilyennel – felmentés alapján – csak akkor köthető házasság érvényesen ha elrablójától, fogvatartójától különválasztva, biztos helyen, szabadon választja azt házastársul.⁴⁹ – Az új keleti jog eltér az előző jogtól⁵⁰ és a CIC-tói is,⁵¹ annyiban, hogy nem nőrablás akadályáról beszél, hanem általános értelmű.

8. *Hitvesgyilkosságra* szűkítette le az új jog az eddigi *crimen* akadályát.⁵² Így három esetben jön létre ez az akadály:

– ha házasságkötés érdekében megöli a kiszemelt személy házastársát;

– vagy ugyanezért a magáét;

– vagy közösen okozzák fizikai vagy morális közreműködéssel a hitvesgyilkosságot.⁵³

Nem képezi többé *crimen* akadályát, ha érvényes házasság fennállása esetén házasságtörést követnek el, amivel pá-

45 CCEO 804. k.

46 62. k. 2. §.

47 CCEO 396. k.

48 CCEO 805. k.

49 CCEO 806. k.

50 CA 64. k.

51 1089. k.

52 A CA 65. kánonjában a *crimen* akadályának négy kategóriája volt.

53 807. k.

rosul a házassági ígéret vagy a házasság polgári kíséréte. A házasságtörés nem eleme az akadálnak az új jogban. – A felmentés rendes esetben fenntartott.

9. A *vérrokonság* akadályja egyszerűsödött és szűkült.⁵⁴ A vérrokonság számításában a *CIC* is átvette az előző jogunkban alkalmazott római jogi számítást, amely az oldalágon mindkét ágon leszármazott személyeket összeadja.⁵⁵ Nem többszöröződik az akadály.⁵⁶ Kiterjedése egyeneságon változatlan, oldalágon viszont 4. fokig áll fenn, azaz unokatestvérek nem köthetnek házasságot.

10. Az érvényes házasságból keletkező *sógorság* akadály⁵⁷ egyeneság bármely fokán, oldalágon pedig a keleti jog szerint másodfokon teszi házasságra jogilag képtelenné a házassulandó feleket.⁵⁸ A *CIC*-ben nincs oldalágon akadály.

11. A *köztisztesség* akadály⁵⁹ a keleti jog szerint három esetben jön létre:

- érvénytelen házasságból az életközösség megteremtése után (titkos akadály, beleegyezési hiba);

- a közismert vagy nyilvános együttélésből (*concubinitus*-ból);

- a kánoni formára kötelezettek polgárilag vagy akatolikus szolga előtt házasságot kísérelve, életközösséget hoztak létre. – Ez utóbbi feltétel hiányzik a *CIC*-ből.⁶⁰ – Az akadály az élettárs első fokú egyenesági vérrokonával teszi érvénytelenné a házasságot mind a férfi, mind a nő esetén.

12. Csak a keleti jogban van meg a *lelki rokonság* akadály⁶¹, amely létrejön a keresztszülő és keresztygermeke, illetve annak szülei között. Feltétele, hogy érvényesen lett keresztszülő.⁶²

54 CCEO 808. k.

55 CCEO 918. k.

56 CCEO 808. k. 4. §.

57 CCEO 919. k. 1. §.

58 CCEO 809. k. 1. §.

59 CCEO 810. k.

60 1093. k.

61 CCEO 811. k.

62 CCEO 685. k.

13. Végül nem köthetnek érvényesen házasságot azok, akik örökbefogadás alapján törvényes rokonok, egyeneságon vagy oldalág másodfokán.⁶³ Az új jogban a házassági akadály nem attól függ, hogy a polgári jogban is bontó akadály-e ez (gyámság esetén nem is jön létre), hanem attól, hogy polgárilag érvényesen történt-e az örökbefogadás.⁶⁴

3. A házassági beleegyezés

a) A házassági beleegyezés fogalma

Az új jog olyan visszavonhatatlan szövetségnek tekinti ezt, amelyben akarati aktussal a férfi és nő kölcsönösen átadják magukat és elfogadják a másikat a házasság létrehozására.⁶⁵

Az új jog rámutat a házasságkötés emberileg pótolhatatlan tényezőjére, a beleegyezésre. – Ez akkor teremt házasságot, ha azt jogilag képes (*iure habilis*) és törvényesen kinyilvánított beleegyezés viszi végbe férfi és nő részéről. A beleegyezés nemcsak a házassághoz való jogot érinti.⁶⁶

b) A beleegyezés hibái

Ezek a következő esetekben teszik érvénytelenné a házasságot:

1. *incapacitas* – vagyis a házasságkötésre való képtelenség – áll fenn⁶⁷ azoknál,

– akinél hiányzik az értelem elégséges használata;

– akiknél súlyosan hiányzik az ítélőképesség a házastársi jogokról és kötelezettségekről;

– végül azoknál, akik ezeket a lényeges kötelezettségeket pszichikai okokból képtelenek vállalni (és teljesíteni). Ez utóbbi ma gyakori percím. Ez a percím hiányzott formálisan ez előző

63 CCEO 12. k.

64 V. ö. CIC 110. k. CCEO 29. k. 2. §. 2.

65 CCEO 817. k.

66 V. ö. CA 72.

67 CCEO 818. k.

jogból, az *amentia* kivételével.

2. Az értelem részéről gátolja az érvényes házasságkötést a személyben való *tévedés*, és olyan tulajdonságban való *tévedés*, amelyet közvetlenül és főként szándékol beleegyezésnél a fél.⁶⁸

3. Új kánon szerint érvénytelenül köt házasságot az is, akit *cselel* rászedtek erre; ez a becsapásnál a félnek olyan tulajdonságára vonatkozik, amely súlyosan megzavarhatja a házastársi életközösséget,⁶⁹ például mástól terhes a becsapó.

4. A házasság lényegi tulajdonságaira vonatkozó *tévedés* akkor teszi érvénytelenné a házasságot, ha a beleegyezést is befolyásolja, meghatározza.⁷⁰

5. A teljes vagy részleges *színlelés*, amelyben egyik fél kizárja magát a házasságot, annak valamely lényegi elemét,⁷¹ vagy lényeges tulajdonságát, érvénytelenné teszi a házasságot, ha a jogvédelem ellenére igazolható a pozitív akarati aktusa a színlelésnek.⁷²

6. Az új jog, eltérve az előzőtől,⁷³ a *CIC*-vel azonosan írja le a beleegyezést érvénytelenítő *erőszak* és súlyos *megfélemlítés* hatását: ha azt kívülről, akár nem szándékosan keltették fel, s attól való szabadulása végett kényszerül választani a házasságot valaki.⁷⁴

7. A keleti jog semmilyen esetben sem ismeri el érvényesnek a *feltételes*en kötött házasságot.⁷⁵ A *CIC* a múltira vagy jelenre vonatkozó feltételes házasságot⁷⁶ attól teszi érvényessé vagy érvénytelenné, hogy a feltétel létezik-e vagy sem.

A beleegyezésre vonatkozó hibák kivizsgálása bírói eljárást igényel, míg a bontó akadály fennforgása ellenére kötött házasság, vagy a forma lényegi hibája esetén elég az okmány-

68 CCEO 820. k. A kánon a CA 74. §-nál jobb.

69 CCEO 821. k.

70 CCEO 822. k.

71 V. ö. CCEO 776. k.

72 CCEO 824. k.

73 CA 78. k. 1. §: „ad extorquendum consensusm”

74 CCEO 825. k.

75 CCEO 826. k.

76 A 1102. k. 2. §-a előző hagyománya szerint.

szerű, summás eljárás.⁷⁷

Ha kánoni formára kötelezettek polgári vagy akatolikus házasságáról van szó, elégséges az előzetes házassági jegyesvizsgálat a szabadállapot igazolására, amiben segíthet a házasságkötés bejegyzése a felek keresztelési adatainál.⁷⁸

4. A házasságkötés formája

a) A kánoni forma

A kánoni formát a keleti jog továbbra is a *CIC*-től részben eltérve határozza meg.⁷⁹ Míg a *CIC* szerint elégséges a házasság érvényességéhez az erre hivatalból esketési hatalommal bíró helyi ordinárius vagy paróchus, illetve általuk megbízott áldozópap vagy diakónus előtt annak kérdésére kinyilvánítani a beleegyezést, aki ezt elfogadja az egyház nevében,⁸⁰ addig a keleti kódex szerint a hivatalból esketési felhatalmazással bíró vagy erre külön felhatalmazott áldozópap által szent szertartással közreműködő és áldást adó pap eskethet érvényesen.⁸¹

Ez a szent szertartás szükséges a formahiány miatt érvénytelen házasságok utólagos egyszerű érvényesítésénél is.⁸² Az előírás alól csak a 832. kánonban leírt rendkívüli állapot mentesít, amikor valódi házasság köthető halálveszélyben vagy azon kívül is, egyedül tanúk előtt – akik az előbbi kánoni formához is hozzátartoznak –, ha egy hónapig nem lehet súlyos kellemetlenség nélkül felhatalmazott pap elé járulni, sem az nem jöhet el hozzájuk. De mihelyt lehetséges, a jegyesek kérjék ki pap áldását.

Másik mentesítés az előírás alól,⁸³ amikor egy katolikus fél egy nemkatolikus keletivel köt házasságot. – Ilyenkor a kánoni forma megtartása az esketés megengedettségéhez szük-

77 CCEO 1372. k. 1. §.

78 CCEO 1372. k. 2. §. és CCEO 841. k. 2. §.

79 V. ö. *CIC* 108. k.

80 *CIC* 1108. k. 1. §.

81 CCEO 828. k. 1-2. §.

82 CCEO 847. k.

83 CCEO 834. k. 2. §.

séges,⁸⁴ Az esketés érvényessége a papi áldást kívánja meg.

b) Esketők

Az esketésre *hivatalból jogosultak* és érvényesen esketethők körét a két kódex lényegében azonosan határozza meg. A helyi paróchus, hivatala törvényes (kánoni) elfoglalásától kezdve⁸⁵ mindaddig, míg hivatalában működik, a maga területén belül mindenütt érvényesen megáldhatja a házasságot, akár alattvalókat esket, akár nem, feltéve, hogy legalább egyikük a maga sajátjogú egyházához tartozik (amivel felcserélték az előző jog kifejezését: *modo sint sui ritus*, s amiről a latin jog így szól: feltéve, hogy az egyik jegyes latin rítusú).⁸⁶

Mellőzték az esketési felhatalmazás megszorítását területileg, azaz nem érinti a ténykedés érvényét, csak megengedettségét, ha kizárólag más rítusú helyen végzi az esketést a paróchus.⁸⁷ Az a paróchus, aki személyi hatalommal bír (például tábori lelkész), csak alattvalói egyikét esketheti (azaz, ha a jegyesek egyike alattvalója), a maga területén belül.⁸⁸

Egyedül a patriarcha eskethet az egész világon, olyat, aki egyházához tartozik.⁸⁹

Esketésre felhatalmazást adhatnak a maguk területére bármely sajátjogú egyházhoz tartozó papoknak,⁹⁰ tehát latinnak is, a helyi paróchus és helyi hierarcha, meghatározott esketésre.⁹¹ A latin jog szerint általános felhatalmazást is adhatnak az előbbiek papoknak és diakónusoknak, meghatározva személyüket. Speciális megbízásnál meg kell határozni a házasságot is. A keleti jog szerint általános esketési felhatalmazást a segédlelkész kaphat paróchusától is,⁹² míg más papnak csak a helyi

84 A CCEO 814. kánonban említett feltételek betartása mellett.

85 CCEO 288. k.

86 CIC 1109. k.

87 CCEO 831. k. 1. §. 3.

88 CCEO 829. k. 2. §. és CIC 1110. k.

89 CCEO 829. k. 3. §.

90 CCEO 830. k. 1. §.

91 CCEO 830. k. 1. §.

92 A CCEO 302. k. 2. §-a szerint

hierarcha adhat.⁹³ – Az ilyen általános meghatalmazás érvényéhez szükséges, hogy írásban adják meg.⁹⁴

c) A megengedett esketés

A megengedett esketés szabályai részben módosultak a CA-hoz képest.⁹⁵

Elégséges egyik fél lakhelye ahhoz, hogy megengedetten végezze az esketést a paróchus, és csak akkor kell engedély a felek egyike paróchusától vagy hierarchájától, ha pótlakhely is hiányzik mindkettőnél az esketést végző területén (ez esetben beszélünk *elbocsájtóról*, amely a megengedettséghez szükséges, feltéve, hogy az esketőnek van adott helyen esketési felhatalmazása).

Ami az esketésre illetékes paróchust illeti, erről a keleti jog⁹⁶ ezt mondja: A házasságot a vőlegény paróchusa előtt kössék, kivéve, ha a partikuláris jog másként rendelkezik, vagy ettől jogos ok mentesít.

Eltűnt tehát a vegyes rítusú esketés fogalma a közös jogból, mivel ez nem érinti az esketés érvényét, a szabályozást rábízza a kódex a partikuláris jogra. A CIC még ennyit sem mond,⁹⁷ bármelyik fél paróchusa előtt köthetnek a felek házasságot. Az a megjegyzés, amelyet Erdő Péter fűz ehhez a kánonhoz⁹⁸ még feltételezi a CA érvényességét.

A partikuláris jogot több ilyen közös (interrituális) ügyben érinti kódexünk, általában annak érvényességéhez megkívánja az Apostoli Szék külön rendelkezését,⁹⁹ de itt nem utal erre a kánon, tehát a Püspöki konferencia megállapodhat erről, így a főszabály követendő).

93 CCEO 830. k. 2. §.

94 CCEO 830. k. 3. §.

95 V. ö. CA 88. k.

96 CCEO 831. k. 2. §.

97 CIC 1115. k.

98 V. ö. Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERDŐ, p., BUDAPEST 21986, 770.

99 V. ö. pl. 29. k. 1. §., 30. k.

d) A keleti jog álláspontja

A keleti jogban nincs lehetőség a papi áldás szüksége miatt arra, hogy az esketésre világi személyt meghatalmazzanak a Szentszék engedélyével.¹⁰⁰ Hasonlóan, ezért szorították meg a kánoni forma alóli felmentés lehetőségét, amit csak az Apostoli Szék, vagy a Patriarcha adhat meg, megyéspüspök rendes körülmények között nem, de halálvesztélyen igen.¹⁰¹

Végül megjegyezzük, hogy a házasság érvényes megkötéséhez szükséges a felek jelenléte, s a közös jelenlétén kívül beleegyezésük együttes kifejezése, ezért a közös jog – eltérően az előzőtől¹⁰² – nem engedélyezi a megbízott útján való házasságkötést, de a partikuláris jog erről is rendelkezhet.¹⁰³

Egyéb rendelkezésekből még annyit: tilos az, hogy a kánoni esketés előtt vagy után ugyanazt a házasságot másutt is vallásilag megkössék, a beleegyezés kifejezésével vagy megújításával. Hasonlóan tilos együttes esketés, beleegyezés kivételével, katolikus pap és nem katolikus lekipásztor által.¹⁰⁴

5. A házasság érvényesítése

Az erre vonatkozó szabályokban nagyobb változtatások nem történtek, ha figyelembe vesszük, hogy a CA előírásait módosították a 60-as évektől megjelent szentszéki rendelkezések, amelyek beépültek az új jogba.

a) Az egyszerű érvényesítés

Az egyszerű érvényesítés a *beleegyezés megújításával* történik, amely *új akarat* aktus a házasság létrehozására, amely érvénytelen volt.¹⁰⁵ A megújítás akkor lehetséges, ha elhárult az akadály, vagy felmentést adtak alóla, amely miatt a házasság

100 V. ö. CIC 1112. k. 1. §.

101 CCEO 835. k. és 796. k. 1. §.

102 CA 80. k.

103 CCEO 837. k.

104 CCEO 839. k.

105 CCEO 844. k.

érvénytelenül kötöttett. Nyilvános akadály esetén a beleegyezést a jogban előírt forma szerint kell megújítani. Ugyanígy kell tenni, ha a házasság az előírt forma hiánya miatt érvénytelen volt.¹⁰⁶ Természetesen az érvényesítés előtt ki kell vizsgálni a felek szabadállapotát: megszűnt-e köztük az akadály, adható-e alóla felmentés, s ha még fennáll, meg kell kérni alóla a felmentést.

b) Gyökeres orvoslás

A gyökeres orvoslás az érvénytelen házasság érvényesítése az illetékes hatóság által. Ez esetben nem szükséges a beleegyezés megújítása, aminek feltétele, hogy a beleegyezés köztük megmaradt, mégha akadály miatt, vagy formahiány miatt érvénytelenül is kötötték a házasságot.¹⁰⁷ Ha isteni jogú akadály miatt volt érvénytelen a házasság, csak annak megszűnte után orvosolható.¹⁰⁸ A gyökeres orvoslás megadásához súlyos ok szükséges, és az is, hogy a felek ki akarnak tartani az életközösségükben.¹⁰⁹

Az orvoslást a megyéspüspök adhatja meg, ha a házassági forma hiánya miatt érvénytelen, vagy olyan akadály miatt, ami alól felmenthet. Vegyesházasság esetén ehhez előbb teljesíteni kell az előírt feltételeket. Már megszűnt, isteni jogú akadály esetén gyökeres orvoslást csak az Apostoli Szék adhat.¹¹⁰

c) Megjegyzés

Itt jegyezzük meg, hogy az új keleti kódex nem beszél a gyermekek utólagos törvényesítéséről,¹¹¹ nem tesz különbséget törvényes, nem törvényes származású gyermekek között, azért, hogy a keresztelteknek egyenlő jogaik legyenek.¹¹² A törvényes

106 CCEO 847. k.

107 CCEO 827. k.

108 CCEO 850. k. 2. §.

109 CCEO 849. k. 2. §.

110 CCEO 852. k.

111 V. ö. CIC 1129-1140. k. és 1137. k.

112 Nuntia 27 (1988) 9-10.

származásnak így nincs jogi jelentősége a kódexben.¹¹³

Másik megjegyzésünk azok helyzetére vonatkozik, akik érvényesen kötött házasságuk után polgárilag elválva, újabb házasságot kötöttek. Mivel ez nem ismerhető el érvényes életközösségnek, II. János Pál pápa „Familiaris consortio” apostoli buzdítása 84. pontja szerint¹¹⁴ nem bocsájthatók szentáldozáshoz mint nyilvános méltatlanok.

Azonban ugyanez az apostoli exhortáció megerősíti „az egyház kipróbált belső fórumi gyakorlata” alapján a Hittani Kongregáció 1973. április 11-i utasítását, amely szerint:

- szentségekhez bocsájtható az ilyen helyzetű akkor, ha a teljes különválást súlyos okok nem teszik lehetővé;
- ha testvérként élnek együtt, lemondva a házaseletről, ami többnyire idős korban vagy betegség esetén realizálható;
- és elkerülik az egyházi közösség megbotránkoztatását a nyilvános szentségekhez járulással.¹¹⁵

d) Különélés

Itt kívánjuk megjegyezni azt is, hogy a különélés esetén az új jog szerint az ártatlan fél (aki nem oka a másik házasságtörésének, sem maga nem követett el ilyet, és azt nem engedte el a másiknak azzal, hogy házastársi módra együttélt vele, miután értesült arról) köteles az illetékes hatósághoz fordulni hat hónapon belül; ha ezt nem tette meg, vélelmezhető, hogy elengedte a másik vétkét.¹¹⁶ A különélés engedélyezésének új szabályai vannak.¹¹⁷

A rendelkezés célja a különélés jogosságának tisztázása, ami alatt értjük azt is, hogy nem történt-e meg annak elengedése.

¹¹³ Nuntia 28 (1989) 118.

¹¹⁴ V. ö. CCEO 712. k.

¹¹⁵ V. ö. *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, (Listl, J., – Müller, H., Ö Schmitz, H., Hrsg. von), Regensburg 1983, 818.

¹¹⁶ CCEO 863. k.

¹¹⁷ CCEO 1378-1382. k.

6. A kötelék felbontása

A kötelék felbontása csak akkor lehetséges, ha az nem szentségi házasság (egyikük keresztleetlen), vagy két keresztleény esetén, ha azt nem hálták el, vagy nem érvényesen kötöttek.¹¹⁸

a) Két keresztleetlen házassága felbontható a *privilegium Paulinum*, a Szent Pál-i kiváltság alapján.¹¹⁹ Ez azzal valósul meg, ha a nem keresztleelt fél különválík, míg a másik megkeresztleelkedík, s őmaga nem adott okot a különválásra a másíknek (jogos okot), de az nem hajlandó együttléni vele a Teremtő gyalázata nélkül.¹²⁰

A keresztleelt akkor köthet új házasságot, ha előbb tisztázák a nem keresztleelt szándékát (amire a keresztleelkedés után kerül sor). Ez a megkérdezés a megtért fél Főpásztora megbízásából történík, de ha ez lehetetlen, privát, de biztos mód is lehetséges. Ha a negatív válasz beigazolódott a különválít keresztleetlen részéről, és a keresztleelt nem okolható ezért, a jog alapján felbomlík az előző házasság azzal, hogy új házasságot köt a keresztleelt.¹²¹

b) Keresztleetlen férfi vagy nő, ha többnejűségben, többférjűségben él keresztleetlenlennel, katolíkus keresztség felvétele után, egyet megtartva közülük, a többít elbocsájítva, előírt formában jogosult azzal házasságot kötni.¹²² Keresztleetlen, ha nem állíthatja helyre az együttlakást keresztleetlen házastársával, fogság vagy üldözés miatt, sem azzal nem élt házaseletet már esetleges keresztleelkedése után, más házasságot köthet.¹²³

c) Elhátatlan házasság jogos okból egyik fél kérésére feloldható a római pápa által, az erre vonatkozó vizsgálati eljárás betartásával.¹²⁴

d) A hit javára feloldható a házassági, nem szentségi

118 CCEO 853. §.

119 V. ő. 1Kor 7,12-15

120 CCEO 854. k.

121 CCEO 857. k. és 854. k. 1. §.

122 CCEO 859. k.

123 CCEO 860. k.

124 CCEO 862. k. és 1384. k.

kötélék.¹²⁵ Ez azokat érinti, akik közül egyik nincs megkeresztelve (*Privilegium Petrinum*). Az eljárást a Hittani Kongregáció szabályozta 1973-ban.¹²⁶

¹²⁵ CCEO 861. k. és 1384. k.

¹²⁶ V. ö. ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest [1982] 470-471.

AZ EGYHÁZ JÖVŐ-SZOLGÁLATA

Nemcsak a divatos futuroológia, hanem a modern tudomány minden ága és minden jelentősebb közösség foglalkozik az emberiség jövőjének kérdéseivel: hogyan lehet még harmonikusabb, még emberibb világunk?

A teológia – s az a közösség, amelyet képvisel: az egyház – is cselekvően akar résztvenni a kor történéseiben, éppen ezért *elkötelezett a jövő szempontjából is*. Mint J. Amstutz írja, „prospektív”, jövő felé tekintő magatartást kell egyházunknak kialakítania.¹ Mik lehetnének ennek a jövőt segítő tevékenységnek összetevői?

Ha a teológia oldaláról vetjük fel a kérdést: *mit tehet a teológia a jövőért*, szükségképpen azt is meg kell kérdeznünk: mit tehet az egyház a jövőért. Minden elméleti megújulásnak, teológiai útkeresésnek, nyelvújításnak gyökere ugyanis az az egyház mélyén végbemenő átalakulás, melyben közösségünk a múltból a jelenbe, a jelenből pedig a jövő felé fordul. Ha a szavak, kifejezések „felépítménye” egész valójában a „létet”, a hordozó emberi valóságot tükrözi, akkor a teológia minden megújulási törekvése a „struktúrák” változásáról, az egyház belsejében zajló átalakulásról vall, annak vetülete. Ezért kell összekapcsolnunk a teológia jövő-kutatását annak keresésével: hogyan nyílhat meg egyházunk minél teljesebben a jövőnek, mit tehetünk mi magunk a jövőért.

A teológia múlt és jövő között

A holnap a „ma” lehetőségéből nő ki. Annál inkább problematikusnak tűnik az egyház és a teológia holnapja, mert sok minden *megoldatlan jelenjében is*. Walter Kasper így jellemzi

¹ AMSTUTZ, J., *Zukunft der Kirche*, Zürich 1970. 45.

egyházunk mai helyzetét.² Az ó- és középkor után a hit és a tudomány, az egyház és a társadalom fokozatosan elszakadt, ezzel együtt a hagyományos hitmegfogalmazás, a „keresztény tudat” is elvesztette azt a „Sitz im Leben”-t, azt az éltető közeget, amelyben megszületett. A keresztény hitrendszer alapszavai, mint Isten, kinyilatkoztatás, kegyelem, bűn, megváltás, üdvösség a biblikus korban, illetőleg az egyházatyák korában kapták jelentéstartalmukat. Ma egyre kevésbé érthetőek a modern keresztény számára, mert nem közelíthetők meg közvetlenül az emberi tapasztalat oldaláról. Éppen ezért az „ideológiává válás” veszélyét hordozzák: sokakban élet nélküli ismerethalmazá válnak. A teológia mai problémája tehát ebben összponstosul: hogyan bontható ki metafizikus, nem egyszer mitikus ruházatából a hit mai mondanivalója. (A kérdés még sokszorozottabban súlyos a jövő szempontjából.)

Mindez nem jelenti azt, hogy a teológia egyszerűen kritika nélkül idomíthatná a hitletéteményt a ma adottságaihoz. Igenis, figyelemmel kell lennie a hit történelmi megvalósulására, az előző korok és főleg a szentírási forma megfogalmazására, de az ezekben lefektetett igazságot, ígét mint ma és holnap megvalósítható üzenetet kell értelmeznie, ezért ismernie kell azokat a feltételeket, amelyek a mai értékelést meghatározzák, amelyek a ma emberének hit-értését segítik, illetőleg akadályozzák.

Nem a hit változik tehát, hanem „nyitott teológia” alakul ki. A teológia e feszültséggel terhes kettősségét Kasper az *anamnézis* és a *prófécia*: az emlékezés (múltba-tekintés) és jövőbe látás ellentétpárjával jellemzi. A kereszténység nem vonatkoztathat el attól, hogy a múltból erednek gyökerei. Az egyház nem tagadhata meg apostoli mivoltát, tehát azt, hogy arról a Jézus Krisztusról ad tanúságtételt, akit a Szentírás elénk állít. Nemcsak a biblikumnak vagy a biblikus teológiának, hanem valamiképpen az egész teológiának, hitnek szentírásinak kell lennie. Ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy az archeológia vagy a szóboncolás szintjén kell megrekednie. De még a jövő felé sem fordulhatunk másképpen, mint a szentírási alapok vi-

2 KASPER, W., *Die Funktion der Theologie in der Kirche*, Münster 1987. 187.

lágosabb feltárásával.

A teológiai kutatás másik normája azonban a mindenkori jelen, amelyben az evangéliumot értelmeznünk kell. Minden hitelvi kijelentésnek végül is annyi értéke van, amennyi a valóságtartalma, amennyit ma megvalósíthatunk belőle. A múltba tekintés célja tehát nem a régidőbe való belefeledkezés, hanem a ma feladatainak felmérése, az egyház önértésének, cselekvésének elősegítése.

A hermeneutika a jövő teológiája

A hitletétemény mai kifejezési formájának keresése a *hermeneutika* (a hitértelmezés) kérdésköréhez vezet el, mely Kasper szerint a jövő teológiájának csírája. Anélkül, hogy elfogadhatnánk (vagy az egyes emberre leszűkítve fogadnánk el) Kierkegaard kijelentését: „az igazság – szubjektivitás”, vallanunk kell, hogy ki-ki a maga korának ismeretei, fogalomkészlete felől közelíti meg az igazságot. Lehetséges tehát az objektív igazság – vagy kinyilatkoztatott objektív igazság – újraértékelése, újraértelmezése. A teológiai hermeneutika egyik forrása a kor emberének fogékonysága a változó elem figyelembevételére, másik forrása az egyre újabb területeken érvényesülő nyelvfilozófiai kutatás, mely segít a belső tartalom és az információt hordozó elem különválasztásában.

Megváltoztatja-e az újraértelmezés a hitet? – kérdezi Josef Blank, hasonló című könyvében.³ A dogmafejlődés nem a hit, hanem az értelmezés teljesen jogos és hithű továbbfejlesztése volt minden korban. (A „baj” talán csak az volt, hogy akik ezt a „fordítást” végrehajtották, nem voltak mindig tudatában annak, hogy itt hermeneutika folyik.) Korántsem tudjuk tehát elfogadni – mondja Blank – a túlon túl gyakorlatias szállóigét: *Roma locuta, causa finita*. Egy-egy „definíció” nem vége a hit-igazság fejlődésének, csupán állomása. Nagy hiba lenne tehát abszolutizálni őket, történelemtől független igazságokat látni bennük. A dogmák (bizonyos fokú) „relativitásának”, viszonyla-

3 BLANK, J., *Verändert Interpretation den Glauben?* Freiburg 1989.

gosságának, korhoz kapcsolódásának belátása tesz igazán fogékonnyá bennünket Isten szavának, aktuális üzenetének meghallására, magunkévá tételére.

A hermeneutikus szemléletmód következtében – Kasper szerint – ezek az egyházon belül *a teológia feladatai*: A teológia segít a krisztusi és a korhoz, múlthoz kötött elem szétválasztásában. Ha a jövőtervezést megelőzi az alapokra való visszatekintés, ennek értelme éppen az, hogy az evangélium alapján tudjuk megkülönböztetni az „isteni bölcsességet” az emberitől: mindattól, amit hatalmi érdekek, történelmi oportunizmus alakított ki az egyházban és nem a krisztusi szellem. A teológia igyekszik humanizálni a hit belső folyamatát és az egyház életét. A hit ugyanis nem vak engedelmesség és nem is indokolatlan vakmerőség, hanem teljes emberséget követelő elkötelezettség. A teológia végül az *aktualitást* szolgálja – mondja Kasper. Segítenie kell az egyházat abban, hogy megértse a kor jeleit és hogy maga is *érthető jel maradjon* a világban s így elkerülje mind a becsontosodást, mind a gyökér nélküli újítás kísértését. E szolgálatával hozzájárul ahhoz, hogy az egyház ébren tudja tartani a reményt és segíteni tudja az emberiséget jövője megvalósításában.

Az egyház önértelmezése

A teológiában mutatkozó változás – hogy át kell lépnie a múltba-merengésből a jövő szolgálatába – érvényes az egyház egészére. Ennek a változásnak a „helye” az egyház önértelmezése. A hagyományos egyház ugyanúgy a múlt felől közelítette meg önmagát, mint a teológiai diszciplinák. Felfogásunkban – írja *Amstutz* jelzett munkájában – az egyház nem más, mint üdvhagyomány, melyet átvettünk. Akár Krisztus művére, akár az ősegyházra, akár a „szenthagyományra” tekintünk vissza, úgy látjuk, Isten üdv gondozása a múltban végbement, lezárt tény, amelyet csak felidézhetünk, de újra nem élhetünk a ma egyházában. A hagyomány őrzése azután sokak számára a „hagyományos” védelmét, konzervatizmust és merevséget jelent. Pedig az üdvösség munkálása mindig a mában, az adott élethelyzetben folyik. Krisztus mindig „eljövendő” marad a ke-

reszténység számára, az egyház tehát éppen a jövő felé való nyitottságával, változni képes voltával lesz a végidő jele.

Az egyház önértésében végbemenő változás Amstutz szerint a *történelmiség* átélésében foglalható össze. Elvek, intézmények, jogalkotás, liturgia területén egyaránt érvényesül ez a szemlélet. Jobban látjuk mindezek „formatörténetét”. Egyetlen nemzedék alatt többet változott papok és hívek látása egyaránt, mint azelőtt évszázadok alatt. Bizonyára sokan vannak olyanok, akiket megrémít a „gyorsuló idő”, féltik az egyház megszokott stabilitását. Mégis talán épp a történetiség felismerése a legnagyobb kegyelem számunkra (írja Blank), mert csak ez a látásmód vezet „prófétizmushoz”: ad bátorságot a jövő megálmodására, bármilyen oldalról közelítünk is egyházunk valóságához.

Ha az *egyház történetész* szemével közeledünk, nem fogjuk többé a ma vagy tegnap kiépült tanítást, intézményeket visszavetíteni a múltba és mint egyedül lehetséges megoldásokat, előtérbe állítani őket, hanem meglátjuk az egyház „megvalósíthatóságának” hajlékonyságát, sokoldalú lehetőségét. Más arcot mutatott a zsidóság körében, a hellén kultúrkörben és a népvándorlás utáni hűbéri társadalmakban. A fiatal egyház bizony sokkal kevésbé ügyelt „változtathatatlanságára”, inkább arra törekedett, hogy beleszülessen minden környezetbe, Isten üzenetével jelen legyen az emberi viszonyok minden formájában.

Az *egyház jogász* tisztábban szét tudja már választani a struktúrákban mindazt, ami „iure divino” (isteni jogból származik) és így továbbra is tartandó – és azt, ami időben meghatározott módon alakult ki, mintegy az egyház felszínéhez, köntöskéhez tartozik, éppen ezért a megváltozott helyzetben átalakulhat, sőt át is kell alakítani. A jövő építésében pedig nem lehet szempont az egykori állapot, hanem csakis a világ mai helyzete.

Mint a hermeneutika kapcsán már láttuk, igenis még a *dogmatikus* is ki tudja immár szabadítani az egyház hitletételményét abból a régi világképből, amelyben Isten, világ és ember mozdulatlan pont voltak, nem tűnt elő egymásrahatásuk, az ember és a világ mozgása és Isten „együttfutása”. Régen leáldozott már a tudomány megállapításaival harcot folytató apologetizálás, hitvédő magatartás napja. A *lelkipásztor* tudja, hogy nem az a feladata, hogy kész választ adjon mindenre – főleg

nem adhat kész „receptet” mint gyóntató, minden élethelyzetre. A teológia és a pasztoráló papság Isten mához szóló szavát közvetíti, amelyet mindenkinek a maga szabadságával, a maga világképével, a maga tudományával kell átfognia, átsajátítania, életté váltania.

Az egyház reformja

Egyházunk mai önértékelésében – történelmiségének megtapasztalásában – már benne van „jövő-kivetésének”, jövő-tervezésének iránya is. Nem élettől elszakadt spekulációk, nem utópiák, de nem is a napi szükségletek szabják meg az egyház holnapi arculatát – írja *Joseph Amstutz* –, hanem azok a tendenciák, amelyek mai életét kitöltik. Az egyház „holnapi struktúráit” és feladatait ezek a belső irányulások hordják majd ki az idő méhében.

Az egyház jövő felé mutató mai átalakulását egyetlen szóba foglalhatnánk: *egyházreform* folyik. Nem reformáció vagy forradalom, hanem fokozatos, szerves növekedés, átalakulás. *Karl-Heinz Ohling* szerint⁴ az eszmény és a valóság, a krisztusi elgondolás és a századok folyamán kialakult kép közti egyre távoluló szakadék a reform igazi gyökere. „Monofizita” módon az egyháznak inkább csak kegyelmi oldalát láttuk, mint amely minden emberi gyöngeségtől mentes. A reform hivatása ennek az egyoldalúságnak felszámolása, helyreigazítása. „Reményben élünk”, éppen ezért tudatában vagyunk a cél és a valóság közti feszültségnek.

Alois Müller pedig így fogalmazza meg az egyház reformjának belső tartalmát:⁵ *a szellemiség és a struktúra dialektikája*. Ha ugyanis csak szellemi megújulást látunk benne, élettelen marad. Ha csak az intézmény vajúdását segítjük, a részfeladatok szétszórtságában „elvész a gyermek”. Egyszerre kell tehát láthatónak és kegyelminek lennie, terveznünk is kell és imád-

4 OHLING, K.-H., „Theologische Ziele der Kirchenreform”, in *Concilium*, 19 (1982) 177. skk.

5 MÜLLER, A., „Praktische Theologie der Kirchenreform”, in *Concilium*, 21 (1984) 183.

koznunk is kell ezért a megújulásért. A tervezést a reformstratégiának – a fejlődés főbb vonalainak – felvázolása vezeti be, mely más és más az egyes részegyházakban. Mások a módszerek is, amelyek szóba jöhetnek: központosítás vagy decentralizálás, irányítás vagy szabad kibontakozás. A reform hordozója végül is nemcsak a hierarchia vagy a teológusok élgárdája, hanem a bárhol található helyi egyház, amelyben mindenki – pap és nem felszentelt hívő is – a maga karizmájának, adományának megfelelően működik közre.

A hit újraértelmezésének problémájáról már többszörösen is szoltunk. A hívők életében ez áll ennek az újraértelmezésnek középpontjában: mi a hit és az „evilág” viszonya, *mi hitem jelentése napi munkámban*. Aligha beszélhet már az igehirdető arról, hogy a hit a „jelen” átugrását követeli. Az az Isten, akit Krisztus hirdet és képvisel, minden emberi remény látóhatára, tehát a többi emberért való cselekvés kiindulópontja is.

Ez a hangsúlyáttétel maga után vonja a *kultusz értelmének átfogalmazását* is. És itt nemcsak a liturgikus reformokról van szó, hanem arról, hogy a kultikus cselekmény nem öncélú „játék”, hanem emberségünk elmélyülése, átlényegülése is. A fantázia itt messzire szaladhatna. A „módszer” azonban sohasem lehet cél, magában még nem megoldás. Annyi bizonyos, hogy a kultuszban is jobban ki kell fejlődnie a pluralizmusnak, s a kor embere igényének.

A reformok legkonkrétabban mégis a strukturákat – az egyházat, mint „testet” – érintik, folytatja Müller. Ezért nemcsak teológiai, hanem *szociológiai kérdés is*. Az egyház belső szerkezetének átformálódásáról és az egyháznak a társadalomhoz való viszonyának módosulásáról beszélhetünk itt. A „bent” zajló folyamat – bizonyos demokratizálódás, amely a püspöki kollektivitás elvében, a papság szolgálatjellegének újrafelfedezésében és a világiak „előretörésében” mutatkozik. Az abszolutisztikus-paternalista vezetési modellt társas, egyenrangú viszonyt kereső vonalvezetés váltja fel fokozatosan.

A demokratizálódás – írja A. Müller – más szóval azt is

jelentí, hogy emberibb lett egyházunk, és több benne a szabadság. Amit azért kell szomorúsággal vegyes örömmel megállapítanunk, mert ezeket az értékeket mégiscsak az evangélium hozta a világba, és hogy „reformot” jelent újra-mejelenésük, az a múlt megmerevedésének „köszönhető”. A szabad kutatás a pluralizmus, sőt a tévedés kockázatát is magában foglalja, de a kezdeményezőkézségnek adott előnyből (a „merészség tuciorizmusából” – Kari Rahner kifejezése) csak nyerhet egyházunk, hiszen ez az egyetlen lehetőség a jövő sürgetésére.

Az egyház reformja kihat a társadalomban betöltött szerepének megváltoztatására is. Thomas O’Dea az egyház és a társadalom kölcsönhatásáról beszél,⁷ amivel azt akarja kifejezni, hogy egyházunk a „fölébekerekedés” szándékától a szembenállás fázisán át a kölcsönhatásig jutott el a zsinat után és nyomán: figyelembe veszi a társadalom valóságát és a maga területén hozzájárul a „kint” folyó változáshoz, mindig a hit erejéből és segítőkézségével.

Állandó és változó elem a papi szolgálatban

A jogi struktúra átalakulása legelevenebben a *papságot* érinti. A bürokratikus és kész megoldásokat adó irányítási módszer az egyházban ugyanúgy háttérbe szorulóban van, mint a demokratikus országok közéletében. A közös felelősségvállalás, a társas viszony tör utat egyházmegyei, plébániai szinten – püspökök-papok és papok-hívek között is. Ez nem egyenlő a szolgálati fokok feladásával, de testvériesebb szellemet ígér és tágabb teret enged a hivatások árnyaltabb kibontakozásának, az egyházon belüli tevékenység többretű érvényesülésének.

Itt kell érintenünk a *papi rend*, a felszentelés kérdését. A *Zur Debatte* című folyóirat⁸ neves teológusok (Heinz Schuster, Michael Raske, Josef Blank, Hans Küng és mások) vitájának adott fórumot. Az eszmecsere éppen akörül zajlott, *papok nélküli lesz-e a jövő egyháza* (Kirche ohne Priester). Az egyház

7 O’DEA, T., *Kirchenreform und Gesellschaft entwicklungsgeschichtlich betrachtet*, in *Concilium*, 29 (1992) 237. skk.

8 A 10. évfolyamának 8-9. száma.

semmiféle reformjának nem lehet az a célja, hogy felszámolja a papi hivatást, hiszen minden közösség összefogó erőt követel. Vita csak ezen „előjárói” funkció *formájáról* lehet. Megjelenik az intézményes papság mellett a karizmatikus szolgálat is (a keresztség, az általános papság erejéből).

Az intézmény és a kegyelmi adomány természetesen nem szükségképpen áll szemben. De a felszentelés a Lélek személyes befogadása nélkül holt, és viszont működhet a Lélek nem ordinált hívőben is. Ez nem azt jelenti, hogy mindenkinek a pap helyett kellene vagy lehetne intézkednie. De el kell ismernünk, hogy lehet karizmatikus vezető a nem-katolikus egyház (nem-felszentelt) lelkésze és viszont a kegyelmi adomány elsovasztásával a katolikus pap munkája adott esetben bizony csak hivatal, sőt „állás” lesz. Csak az a pap viszi tehát tovább a katolikus hagyományt, aki az apostoli folytonosságot (a szenteléssel vállalt intézményt) lélekkel képviseli, mindig kész a kegyelmi hívás elfogadására.

A papság minden reformban megmaradó és a jövő tekintetében is „legteherbíróbb” első, állandó eleme a *közösségszolgálat*. A pap fogja össze az egyházon, a helyi közösségen belüli többi szolgálati síkot, az „egy kenyér” ünneplésétől a betegellátásig.

A papi hivatás másik maradandó jegye a teológusok főruma szerint – látszólag a maradandóságnak ellentmondóan – a *vezetői szolgálat változékonysága*, hajlékonysága, a helyi és időbeli viszonyoknak megfelelő *sokszínűsége*. Csak a mozgékony, alkalmazkodási képesség teszi ugyanis lehetővé a helyi közösség maradéktalan segítségét, vezetését. Nemcsak országoként, hanem egyházmegyénként vagy falvanként más és más hagyományok, adottságok, lehetőségek kínálnak, amelyeket figyelembe kell venni a pasztorációs munkában. A jövőben ez a változatosság valószínűleg csak növekedni fog.

Ez a „konstans” tényező már átvezet annak kutatásához, mi a változó, sőt *változást követelő elem* a papi szolgálatban. Sokan vitatják, helyes-e a főfoglalkozású papi „állás”, nem lenne-e jobb nem „kenyérkeresetként”, hanem „mellékállásban” vállalni egy-egy közösség vezetését. A pasztoráció realitása viszont azt mutatja, sokszor egész napi munka is kevés minden

feladat ellátására, ezt a megoldást tehát nem tudjuk helyeselni. De igazat kell adnunk a már jelzett munkaközösségnek: a szentelés nem lehet „státusz-szimbólum” és nem jelenthet „státusz-kiváltságot”. A papnak tehát nem kellene feltétlenül ruhában, modorban, magatartásban is kirínia a többi ember közül, főleg pedig nem szabad úgy képzelnie, hogy különleges szolgálata miatt már eleve több elismerés, megkülönböztetett tisztelet jár neki.

A munkaközösség szerint nem konstans tényező a papi hivatásban a *nőtlenység* sem, (amit egyébként – hadd tegyem hozzá – görög katolikus egyházunk gyakorlata is igazol). A római szertartásban sem dogmáról, hanem történelmi eredetű jogi törvényről van szó, amely a következő korban megváltozhat. A teológusok a nőtlenséget, mint szabadon vállalt hivatást írják le. Elképzelhető, hogy – éppen a pasztorációs követelményeknek megfelelően – a jövőben a nyugati szertartásban is nős papok állnak majd a nőtlen elhivatottságuk mellé.

Igaz hit és párbeszéd

A papság biblikusabb értelmezése már önmagában is közelebb hozza a különböző egyházakat, *egymás nyitottabb értékelésére* döbönt bennünket. Azt jelentené ez, hogy a jövő az egyház egységének feladása felé vezetne? Mint *H. Fries* írja:⁹ az a nehézség, hogy egyre több keresztény jut abba az állapotba, hogy nem tudja lekötni magát egyik vagy másik felekezeti köréhez sem. Maguk az egyházak erősítik ökumenikus közeledésüket. Nem veszélyeztet-e ez a ránhagyott hitet? *Meddig tart a folytonosság és az azonosság?*

Amit az ökumenizmus közömbösít az egyes egyházakban, vagy azok egyes tagjaiban – felel *Fries* –, az jórészt arra érdemes, mert a gyűlölet lúgját mossa ki elsősorban. Amit viszont közösnek talál (krisztológia, szentháromságtan, üdvösség-szolgálat), azok nyilván éppen az alakuló egység pillérei lehetnek a jövőben. Arra is megtanít azonban ez a kölcsönös közeledés,

9 FRIES, H., „Eine Kirche oder keine Kirche”, in *Synoden-Nachrichten* 3 (1993) 56. skk.

összebékülés, hogy az egység sohasem lesz többé egyféleség, hanem olyan sokféleség, amelynek kialakítását leginkább az segíti elő, aki elismeri és gyakorolja a katolikus egyházon belüli teológiai pluralizmust.

A hit-értelmezés sokfélesége már csak azért is lehetséges, írja Ernst Käsemann,¹⁰ mert az újszövetségi kánon sem alapozza meg úgy az egyház egységét, hogy az egyféleség lenne. Olyan változatokat vonultat fel, mint amilyenek ma a különböző vallások, felekezetek között vannak. Käsemann itt talán sarkít, mai fogalmainkat vetíti vissza a szentírási korbá, de biztos, hogy értelmezési különbségeket tükröznek az újszövetségi könyvek is (pl. a körülmetéltek – „pogányok” vitájában). A hitértelmezés, vagy a struktúra bizonyos pluralizmusa így egészen jogos.

Az „egyháziság” teljesen új formája van tehát kialakulóban, mint Walter Kasper írja: a „*dialogikus ortodoxia*”. Két véglet elkerülése ez. Sem „egytömbű”, monolitikus egység, sem a közvetlen, liberális halmazegység nem jellemezheti a jövő egyházát. A „katolicitás” nem egyenlő a centralizált egyformasággal, de a tekintély-elv nélküli fejtelenséggel sem. A jövő egyházában mozgó, párbeszéddel átjárt hitegység alakulhat ki. A különböző gondolkodási modellek, a helyi és időszakos különbségek jobban ki fognak domborodni. Ezek azonban csak akkor nem vezetnek széteséshez, ha erősödik az egyház tagjai között a párbeszéd szelleme és a szeretet összetartó ereje. Az igazságot ugyanis nem akarhatjuk többé – a régi gyakorlat szerint – átokkal megvédeni, hanem az „ortodoxiának”, az igaz hitnek „ortopraxisba”, igaz cselekvésbe átvitt energiájával.

Az egyházon belül kezdődő és a jövőben nyilván erősödő párbeszéd az egyház „külső dialógusának” is modellje. König bíboros szerint¹¹ a dialógus az egyház lényegéből következik, mert az Isten-ember párbeszédet az emberek közti kapcsolatfelvételben folytatja. Legyen az a népek közti jóviszony ápolása,

10 KÄSEMANN, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1980. 214.

11 KÖNIG, F.-J., „Das Gespräch innerhalb und ausserhalb der Kirche”, in *Kathpress – der Information* 17 (1982) 145. skk.

a bioszféra megvédésének feladata, vagy a különböző világnézetek közti dialógus, a kereszténynek a megértés, az igazságosság, és végülis a szeretet alapján kell megközelítenie a másik embert, vagy embercsoportot. Ennek a kapcsolatteremtésnek *van távlata*.

A keresztény a világ jövőjéért

Már az egyház „külső” párbeszédének ténye is igazolja, hogy nem szabad egyházunk reformjában valamiféle önmentő akciót látnunk, amellyel önző módon csupán a „maga jövőjét” igyekszik biztosítani. A ma zajló változás lényege éppen az, hogy a kor problémavilágából szervesen nő ki, a mai emberhez való teljesebb odafordulást feltételezi. E nélkül a kinyílás nélkül az egyház előbb-utóbb szektává zsugorodna, mint *W. Kasper* mondja. Az egyház tehát közvetve már saját jövőjének helyes építésével is *igenli az emberiség jövőjét*. Megvannak azonban a lehetőségek arra is, hogy közvetlenül támogassa ezt a közös távlatot. Ezt annak ellenére állíthatjuk, hogy „trend”-ként, jövő felé mutató törvényszerűségként kell számon tartanunk a szekularizálódást is. Hogyan segítheti a kereszténység a szekularizált világot, mit tehetünk mi, keresztények, hívek és papok *az emberiség jövőjéért?* – kérdezhetjük befejezésül.¹²

Aki az egyháznak a világban való jelenlétét „világmissziónak” gondolja el, az integralista és győztes egyház ábrándjaiban, az nagyot csalódhat. Az egyház mindenütt a világon diaszpórában van (*Rahner*). A kiindulás ezen a ponton sem lehet más, mint a belső reform kérdésében: a másokkal együtt vállalt felelősség keresése és az önzetlen szolgálat. Amint *Gustav Ernecke* írja,¹³ nem az a keresztények feladata, hogy „elegyháziasítsák” a világot, hanem hogy keresztény élettel hassák át. Nem az „üdvhadsereg” ellenszenvével és agresszivitásával kell „lerohannia” környezetét. A „kovász” szerepét csak hivatkozás nélkül töltheti be. A legtöbb, amit végülis a keresztény ember

12 LEHMANN, K., „Christentum in der säkularisierten Welt”, in *Zur Debatte* 9 (1993) 8.

13 V. ö. ERNECKE, G., „Die Kirche”, in *Synode* 8 (1993) 1-2. sz., 174. kk.

tehet a világ jövőjéért, az, hogy kibontakoztatja maga és társai személyiségét, hivatásszerű munkakörében.

Mi akkor a különbség a keresztyény és nem keresztyény jövő-szolgálat között? A különbség a motivációban van. A napi munkájában a teremtest viszi tovább, az embertársként vállalt szolgálat a megváltói mű folytatása, az emberség elősegítése az egyház szeretetközösségének szélesítése. A keresztyény tehát mindig és mindenütt *mint a Krisztus-test tagja cselekszik*. Nem kétséges, hogy valóban sokat tehet például a „hétköznapiok demokratizmusáért” vagy a „közéletben”, ha komolyan veszi, hogy azt a Krisztust képviseli és jeleníti meg, akiben nincs sem zsidó, sem görög, sem úr, sem szolgál, sem férfi, sem nő (Gal 3,28).

A keresztyény ember jövő-építő munkájában az a felismerés lehet központi jelentőségű, hogy *a hit alapvetően jövő-struktúrájú*,¹⁴ hiszen feltételezi a világ be nem fejezettségét, alakíthatóságát, nyitottságát. – Az örök visszatérést, teljes meghatározottságot valló régebbi vallásokkal szemben éppen ez volt a keresztyénység nagy újdonsága. – Ezért van a hitnek a fejlődő világ, a lehetőségeket kibontó atomkor hívó embere számára is mondanivalója. Az ember a „jövő lény”. A távlatnélküliség maga a halál. A hit számára is halál. Itt esik egybe a két probléma: az egyház és az emberiség jövőjének kérdése. Ha a hit hitelesen bontakoztatja ki jövő-szolgálatát, az emberiséget is szolgálja.

Ennek a (közös) jövőnek van tervezhető, megszerkeszthető oldala, de van olyan tényezője is, ami számológéppel, hideg előrelátással sem iktatható ki: a szubjektív elemek „játéka”, a tárgyi tényezők mellett az akarati hozzáállás bizonytalansági összetevője. A keresztyény ember egyszerre állítja – és valósítja meg – az értelmes tervezést és *a jövő váratlanságát*, kalkulálhatatlan nyitottságát, így nevel realitásra.

Az egyház jövőjét és a jövőért való munkáját is csak azok szerint a szempontok szerint tekinthettük át ezeken az oldalakon, amelyek kiolvashatók, kiszámíthatók az egyház mai hely-

14 V. ö. KASPER, W., *Einführung in den Glauben*, Mainz 1989. 152. kk

zetéből. Nem feledhetjük azonban az Üdvözítő figyelmeztetést: mint tolvaj, jön el majd újra. Ez az egyház jövőbeli megjelenési formájára is áll. Lehetnek majd olyan vonásai is, amelyenről ma nem is álmodunk, sőt biztosan egész más lesz, mint ahogy ma képzeljük. De hiszen éppen ezzel lesz az „Eljövendő” jele a világban.

A KRITSFALUSI-FORDÍTÁS ÉS A MAI LITURGIKON EGYBEVETÉSE

– Különös tekintettel a rubrikális részekre –

1. Előzetes megjegyzések

Kétszáz éves a liturgiánk második fordítása. A magyar nyelvű görög katolikus liturgia története kutatásának jelenlegi álláspontja szerint ez a második fordítás Kritsfalusi György munkája. Csupán két évvel előzte meg ezt a fordítást Krucsay Mihály gálszécsi paróchus műve, melyet – mai ismereteink alapján – a legelsőnek fogadunk el, 1793-ból.

Kritsfalusi György Ungváron volt gimnáziumi tanár: a magyar nyelvet oktatta ott. Aranyszájú Szent János liturgiájának magyar nyelvre való fordítását 1795-ben végezte, s Bacsinszky András munkácsi püspöknek ajánlotta. – Ez azt jelenti, hogy Szent András napjára már készen állt a fordítása.

Munkájával alulról jövő igényt kívánt kielégíteni, nem a püspök rendelkezésére készítette, hiszen ajándéknak szánta.

Jelenleg nyomtatásban olvasható ez a fordítás. Sztripszky Hiador a Szabó Jenő műveiből összeállított, *A görög-katolikus magyarság utolsó kalvária-útja 1896-1912* című könyvének függelékeként¹ közli „betűhív másolatban” a számára még az ungvári püspöki levéltárban hozzáférhető szöveget.

Két szembetűnő tényrt érdemes előzetesen kiemelni Kritsfalusi György fordításában.

1. A „Kar” jelenléte. – Bizonyára az általa használt alapszöveget követve és hűségesen lefordítva a nép válaszlai előtt a „Kar”, illetve egyszor a „Chorus” kifejezést közli a fordító.

1 Sztripszky még a legelső liturgiafordításnak tartja Kritsfalusiét. Így írja a fordításhoz szóló bevezető tanulmányának címében is (454. old). – A „Bibliographiai jegyzetek az ó-hitű magyarság irodalmából” c. fejezetben 8. szám alatt sorolja fel a művet, míg a Krucsay-féle fordítást 15. számmal közli.

Tehát nem a „Nép” szót használja. Ebből azt a következtetést lehetne levonni, hogy kórus énekelt a Szent Liturgián. – Viszont egyáltalán nem valószínű, hogy akárcsak egyetlen templomunkban is ez lett volna a gyakorlat a 18. század végén. A nép aktív bekapcsolódása nélkül nem lett volna szükség a fordításra, hiszen a pap és a kórus tudta volna a nép számára idegen szöveget is. A népnyelvű liturgia végzésére irányuló mozgalom viszont éppen azért indult, hogy mindenki számára érthető legyen a szöveg.

2. A „Diakonus” felirat. – Kritsfalusi György a liturgia magyar nyelvű szövegét úgy közli, hogy abban végig szerepel a „Diakonus” szolgálata. Ez az eljárás is a fordítás hűségére utalhat. S egyben azt is jelezhetné, hogy fölszentelt diakonus szolgált a Szent Liturgián. – Viszont ismét azt kell megállapítani, hogy egyáltalán nem valószínű, sőt teljesen bizonyos, hogy görög katolikus templomainkban fölszentelt diakonus nem szolgált. Ugyanis egyetlen *Schematismus* sem említi a papok és szerzetesek felsorolása mellett egyetlen állandó diakonust sem. Viszont nem állandó diakonus segédkezhetett a papnak, legalábbis azokban a részekben, amelyeknek nem követelménye a fölszenteltség.

A Liturgikonban² is jelen van mindkét tény: a nép helyett kórus éneklését írja elő az utasításokban; s jelzi a diakonus szolgálatát. Ennek ellenére a magyar görög katolikusságban kórus-éneklés soha nem helyettesítette a népet, a Liturgikon megléte óta sem. A diakonusi szolgálatból pedig egyes – nem az ordo-hoz kötődő – részeket kispapok asszisztálásként végeztek a legutóbbi időkig.

Az előzőek természetesen csak feltételezések – a két szembetűnő tény alapján. Viszont a következő elemzés szigorúan a további tényekre szorítkozik a két szöveg rubrikális részeinek egybevetésében.

Pontokban foglaltam össze azokat a jelentős eltéréseket, melyek a két szöveg között nagyon szembetűnőek. A címnek megfelelően főleg a rubrikákra, tehát az utasításokra voltam

2 Természetesen a jelenleg is használatban lévő, 1920-ban kiadott Liturgikonról van szó.

tekintettel.

A dőlt betűvel, idézőjelben közölt részek világosan jelzik, hogy az eredeti szöveg pontos átvételéről van szó minden ilyen esetben.

2. A két szöveg egybevetése

A Kritsfalusi-féle fordítás a proskomidiát nem írja le, hanem csak egy „Emlékeztetés”-t ad helyette: *„Itten rövidítés kedviért el-hagyatnak azon készületek, melyeket az Áldozó-Papnak tennie kell, minek-előtte ezen Isteni szolgálathozz fogna: mely itten el-hagyott készületeket minek-utánna meg-tett, így kezdi a' Diákonus, vagy-is Káplány”.*

A Liturgikon viszont a teljes proskomidiát közli az utasításokkal együtt.

A Kritsfalusi-féle fordításban az „Emlékeztető” után a diakonus áldás-kérésével kezdődik a liturgia, utasítás nélkül.

A Liturgikon azt is jelzi, hogy a diakonus kimegy a szentélyből, a királyi ajtó előtt meghajtja magát, s utána kéri az áldást.

A Kritsfalusi-féle fordítás a pap kezdő áldásának szövegéhez nem közöl utasítást.

A Liturgikon azonban megteszi ezt. Leírja, hogy a pap két kezébe fogja az evangéliumos könyvet, fölemeli, keresztet jelez vele – viszont annak formájára nem közöl utasítást (hogy ez vízszintesen vagy függőlegesen történik-e).

A Kritsfalusi-féle fordítás a „hajózóként” ekténiában nem azt említi, hogy „szabadulásukért”, hanem azt, hogy „idvezségükért”, ami kétségtelenül helyesebb fordítás a Liturgikon-beli-nél.

A Liturgikon ez után az ekténia után – vízszintes vonallal elkülönítve – két-két halotti könyörgést is beiktat, jelezve azt, hogy a halottak szombatjára, illetve egy megnevezendő halottért szólnak.

Az első antifona imája előtt részletes utasítást ad a Kritsfalusi-féle fordítás: *„Ez után a' Kar énekli az Első Ántifonát, az Diákony ellenbenn meg-hajtván magát, helyéről ki-lép és a' Krisztus képe előtt meg áll, tartván az orár nevezetű magán levő*

ruhát jobb kezének három ujjával, az *Áldozó-Pap* pedig az *első ántifonához tartozó könyörgést imádkozza*". Az antifonák szövegét nem tartalmazza.

A Liturgikon csak arra ad utasítást, hogy a pap csendesen imádkozik. Az antifonák szövegét pedig közli, mégpedig a zsol-tár-hely megjelöléssel, külön vasárnapra és hétköznapra.

Az ima után ismét utasítja a diakonust a Kritsfalusi-féle fordítás: *„Elvégezvén a' Kar az ántifonát a Diákonus előbbeni helyére áll, meg-hajtja magát, és fenn szóval mondja”* a kis ekténiát.

A Liturgikon a kis ekténia végzéséhez azt az utasítást fűzi, hogy azt csendesen mondja a diakonus vagy a pap.

A Kritsfalusi-féle fordítás a fennhang után a következőket írja: *„Ez után a' Kar éneкли a' második Ántifonát; a' Diákonus pedig helyiből kilépvén a Boldogságos Szűznek képe elibe áll, az Áldozó pedig ezen könyörgést mondja”*, s következik a második antifona imája.

A Liturgikon ismét közli az antifona szövegét és szentírási helyét is.

1. Istennek egyszülött Fia...

A második antifona után tapasztalható az első nagy eltérés a két szöveg között. Ugyanis a ma használatos szövegben szerepel az *„Istennek egyszülött Fia...”*, mégpedig azzal az utasítással, hogy a pap és a diakonus csendben keresztet vet, a pap kiterjeszti a kezét, s úgy mondják csendben a himnusz, amit a kar hangosan énekel.

Az ima után a Kritsfalusi-féle fordításban ez áll: *„A Diakonus helyire menvén fenn szóval mondja”* a kis ekténiát.

A Liturgikon szövege nem következetes, mert ezen a helyen nem említi, hogy csendben történik a kis ekténia.

2. A harmadik antifona

A fennhang ámenje után a második nagy eltérést lehet látni a két szöveg között. A Kritsfalusi-féle fordítás ezt írja: *„Ezek után énekeltek vagy olvastatik a' 3-dik ántifona vagyis a nyoltz*

Boldogság, mely alatt az Áldozó magában könyörög". S közli a harmadik antifona imáját.

A Liturgikon viszont előbb az imádságot hozza, mely előtt leírja utasításként, hogy a pap csendben végzi, utána pedig a 94. zsoltárból való verseket a harmadik antifonaként, nem a boldogságokat. Ezek után pedig vízszintes vonallal elválasztva az ünnepi antifonák zsoltár-helyeit is közli.

A Kritsfalusi-féle fordítás ismét részletes utasítást közöl az ima után: *„Ez alatt a' Diakonus bé mégyen a' Sanctuariomba (szent helybe) és az Áldozó-Pap kezébe adja néki az Evángéliomos könyvet, 's az oltárt környül menvén, a' bal részén lévő ajtón ki jönnek, és a' középső ajtó előtt meg-álván, 's meg-hajtván magokat, a Diákonus tsendesen mondja: Kérjük az Urat, akkor az Áldozó ezen imádságot mondja el",* vagyis a kis bemenet imáját.

A Liturgikon viszont nem közli az utasításokat, csak azt, hogy a pap csendben mondja a kis bemenet imáját. Majd pedig leírja, hogyan kell történnie a körmenetnek.

Az ima után a Kritsfalusi-féle fordítás ismét részletezi az utasítást: *„Ezen könyörgést el-végezvén, a Diákonus mondja tsendesen: Áld-meg, Uram, a' Szent Bémenetelt: melyre az Áldozó: Áldott a' Te Szenteid Bémenetelek mindenüt, most, és mindenkoron, és mind örökkön örökké".*

A Liturgikon + közbeiktatásával jelzi, hogy a pap áldást is ad, miközben csendesen mondja, hogy *„Áldott a te szenteid bemenete..."* De hogy az áldást a bemenetre vagy az evangéliumos könyvre adja-e, arra nincs utalás.

A vizsgált fordításban viszont egyáltalán nem szerepel áldás, illetve nincs jelezve. Így folytatódik az utasítás: *„Akkor a' kar el-végezvén az éneklést, vagy olvasást, a' Diákonus az Áldozó eleibe áll, és egy kevéssé a' könyvet fel-emelvén fenn szóval mondja: Böltsésség Fenn-állók. Ez után bémennenek a' Szentélybe, és a' Diákonus teszi a' könyvet a' Szent asztalra, a' kar pedig kezd énekelni".*

A Liturgikon azt is jelzi ezen a helyen, hogy a pap megcsókolja az evangéliumos könyvet, s vagy ő maga, vagy a diakonus fölemelve azt, fennhangon énekl: *„Bölcsesség, igaz-hívők".* Utána bémennenek a szentélybe, s az evangéliumot az

oltárra teszik. Abban egyik szöveg sem egyértelmű, hogy a diakonus hol megy be a szentélybe, viszont az előző azt leírja, hogy a könyvet a diakonus viszi az oltárra, tehát nyilván a királyi ajtón keresztül.

3. A Háromszorszent

Ezek után a harmadik nagy eltérés következik a két szöveg között. A Kritsfalusi-féle fordítás a „Jertek, imádjuk...” után a következőket tartalmazza: *„Ezutánn még vagy két, három ének következik, mellyek után a' Diákonus kezébenn tartván az orár nevezetű ruhát, mondja tsendesen: Áld-meg, Uram a' háromszerű Szent éneklés ideit: ekkor az Áldozó fenn szóval: Mivel szent vagy Istenünk és téged ditsőitünk, az Atyát, Fiút, és Szent-Leiket, most, és mindenkoron. A' Diákonus pedig a' szent ajtóhoz közzel járulván, és fel emelvén ujjával orár nevezetű ruháját a Krisztus képe felé tekintvén, tsendes szóval mondja: Uram, idvezétsd a' kegyeseket, és halgass meg minket. Az után fenn szóval mondja: És mindörökkön örökké”*. A kar ámenje után ennyi áll: *„És éneklí a' Háromszerű Szent éneket, úgy mint: Szent Isten... Háromszor”*. Nem jelzi, a *„Dicsőség... most és...”*-re következő ismétlést. De így folytatja: *„Ez alatt az Áldozó ezen könyörgést mondja el”*, vagyis a *„Szent Isten...”* kezdetű imát. S ezt végig leírja a doxológikus lezárásával. Tehát ezt a *„Mert szent vagy te...”* papi fennhangot már előzetesen közölte a szöveg.

A Liturgikon viszont világosan közli, hogy tropár és konták következnek, a pap pedig összetett kézzel mondja a csendes imádságot, melynek végén következik a fennhang, amit a diakonus fejez be, ha segédkezik a papnak. Viszont itt elmarad a diakonus csendesen mondott áldás-kérése és a fennhang befejezése előtti csendes mondata. A fennhang pedig nem önállóan áll, hanem közvetlenül az ima végén. Ez után pedig a Háromszorszent éneklését írja le, az ismétlésekkel együtt. Sőt közli azt is, hogy a nagy ünnepeken mi helyettesíti ezt az éneket.

A Kritsfalusi-féle fordításban a következő utasítás: *„Ez után maga az Áldozó is a Diákonussal háromszor el-mondja a' Háromszerű szent éneket. Ezzel meg-hajtván magokat a'*

Szent asztal előtt, mondja a Diákonus: Parantsolj, Uram! Ekkor az asztaltól a Szent-helynek hátulsó részére mennek, menvén pedig az Áldozó ezeket mondja: Áldott, a' ki jöv az Urnak nevében. Ez után a' Diákonus mondja: Áld meg, Uram, a felsőbb Széket. Az Áldozó mondja: Áldott vagy...”, de a szöveg mellett nem jelzi, hogy ténylegesen áldást ad a pap.

A Liturgikonban ismét nincs utalás arra, hogy a diakonus kéri az áldást. A pap áldó imádságát egyfolytában közli. Itt sem található jelzés arra, hogy megáldja a trónust.

4. Az olvasmányok bevezetése

A következő részben a negyedik nagy eltérés tapasztalható a két szöveg egybevetése folytán. A Kritsfalusi-féle fordítás így folytatódik: *„Ezek alatt a' Kar éneklését el-végezván, a' Diákonus a' közép ajtóhoz jövéen, fenn szóval mondja: Figyelmezzünk. Az Áldozó pedig: Békesség mindnyájatoknak. Erre a' Karnak fővebbike (kántor) tsendes szóval felel: És a' te lelkednek. A' második Diákonus ismét: Böltseség figyelmezzünk. Minnekutánna itt a' Kar egy Prokimen nevezetű éneket el-énekel, mondja a' Diákonus fenn szóval: Böltseség. Itten a' második Diákonus, ha ketten vagynak jelen, vagy, hatsak egy vagyon, tehát más valaki, olvasni kezdi az Apostolok leveleiből azt, a' mellyet olvasnia szükséges, mondván p. o.: A' Romaiakhoz írt Sz. Pál Apostol levelének olvasása. Az Első Diákonus mondja: Figyelmezzünk. Itten a' levél olvasása folytatik; mellynek vége levén fenn szóval mondja az Áldozó: Békesség te néked. A' levelet olvasó pedig magában felel: És a' te lelkednek. Az első Diákonus pedig: Böltseség, figyelmezzünk. Ennek utánna a' Kar énekleli háromszor álleluja.”*

A Liturgikonban nem olvasható, hogy a diakonus a királyi ajtóból kezdi az intonálást a prokimenre. Nem szerepel az sem, hogy a felolvasó válaszol a pap békességi áldására, sem a felolvasás előtt, sem utána. Viszont az olvasmány címének megadásánál bővebb, vagyis több változatot közöl.

A Kritsfalusi-féle fordítás beiktatja a tömjénezést is, amiről a Liturgikon nem tesz említést. A nép az alleluját énekleli, s *„Ezek alatt pedig az Első Diákonus vévén a füstölőt, és a' temjént az*

Áldozóhoz járul, és mondja: Áld-meg, Uram, az illatnak valót. Az Áldozó pedig meg-áldja, és ezeken mondja: Füstöt ajánlunk... Midőn ezzel a' szent asztalt körül füstöli az első Diákonus; az Áldozó ezen könyörgést mondja", s következik az evangélium előtti imádság. „Elvégezvén pedig a' Diákonus a' közép ajtóban a' füstölést, le teszi a füstölőt, 's vévén az Evangéliomos könyvet az Áldozóhoz mégyen, 's meg-hajtván fejét, mondja", vagyis kéri az áldást az evangélium olvasása előtt. Utána pedig ez áll: „A Diákonus mondja magában: Ámen”.

A Liturgikonban az alleluja éneklése után rögtön a pap evangélium előtti csendes imája következik. Az utána következő utasítás szerint pedig énekelve kéri az áldást a diakonus, ahol különbséget tesz apostol és evangélista között. A diakonus választ, az áment pedig nem közli.

A Kritsfalusi-féle fordításban az ámen után ez áll: „Ekkor meg-hajtván magát az Evangéliomos könyvel együtt a' szent ajtón ki-mégyen, 's ott a' szokott helyen meg-álván által adja a' könyvet a' Második Diákonusnak, a' kihez két felől állanak gyertyát hordozó két egyházi szolgák. Ekkor a' könyvet tartó Diákonus mondja: Böltséég, fenn álva halgassuk a' Szent Evangéliomot. Az Első Diákonus pedig: Szent N. Evangéliomából való olvasás. A kar (felel) Ditsőséég tenéked, Urunk, ditsőséég tenéked. Az utánn a' könyvet tartó Diákonus mondja: Figyelmezünk. Az Első pedig kezdi az olvasást, mondván: Az időbenn 's a' t. Vége lévén az Evangéliom olvasásnak, a' kar (énekel) Ditsőséég tenéked, Urunk, ditsőséég tenéked. Az Áldozó pedig tsendes szóval mondja: Békesséég te néked hirdetőnek, és a' könyvet kezéből el-vévén 's megtsókolván, a' szent asztalara le-teszi azt; azonban a Második Diákonus a' szent ajtót be-teszi, az első Diákonus pedig meg-álván a' Szent ajtó előtt, mondja" az ekténiát.

A Liturgikon leírása ismét sokkal kevesebbet tartalmaz. Eszerint az áldozópap vagy a diakonus kezdi: „Bölcsesséég, igazhívók...", amire a nép csak azt válaszolja, hogy „Dicsőséég néked, Uram", tehát nincs ismétlés. A felolvasás után átveszi az evangéliumot, megcsókolja, s a diakonust „örömhirdető"-nek nevezi. Ezek után nem tesz említést az ajtók bezárásáról, csak az ekténia kezdéséről. A leírás pedig félreérthető: „A pap vagy

a diakonus a királyi ajtó előtt megállván, énekelve mondja a következő ekténiákat”.

A Kritsfalusi-féle fordítás a királyért szóló ekténiát a csendes ima előtt közli: „*Itt az Áldozó magában ezen könyörgést mondja el: Ur Istenünk...*” A püspökért szóló ekténia után az elhunytakért is következik egy, valamint az utolsó sokkal bővebb, a mainál. A záró fennhang ámenje után ezt közli: „*Itten, ha valami meg-holtért volna emlékezet, az arra készítettet könyörgések el mondatnak az Áldozó által. Ha pedig semmi holtért nints emlékezet, a' Második Diákonny a Szent ajtó előtt megállván, mondja*” a hitjelöltek ekténiáját.

A Liturgikon a püspökért szóló ekténia után jelzi, hogy itt következnek az alkalmi ekténiák, a fennhang után pedig hasonlóképpen utal a halotti ekténiák végzésére és a hitjelöltek ekténiájával való folytatásra.

A Kritsfalusi-féle fordítás a hitjelöltekért szóló papi imát így vezeti be: „*Itt a Katekumennhokért így fohászkodik az Áldozó*”. S az ima végén: „*Fenn szóval*” mondja a fennhangot. Az ámen után pedig: „*Első Diákonus: Katekumennhok mindnyájan ki mennyetek. Második Diákonus: Katekumennhok ki mennyetek. Első Diákonus: Katekumennhok mindnyájan ki mennyetek. Második Diákonus: Senki a Katekumennhok közül jelen ne legyen, egyedül minden hivek ismét, és ismét kérjük békességben az Urat. Kar: Uram, könyörülj rajtunk. Ha az Áldozó egyedül vagyon, mind a két Diákonny részét maga mondja el, és annakutánna ezen fohászkodést folytatja, mely a hivek fohászkodásának neveztetik: Hálát adunk...*”

A Liturgikon nem osztja meg a jelölteket távozásra felszólító ekténiát, csak annyit jelez, hogy a pap vagy a diakonus mondja. Utána pedig azt az utasítást is adja, hogy a pap szétterjeszti az oltáron az ilitont a hívőkért szóló imádság előtt.

A hívőkért mondott második imádság előtt ezt közli a Kritsfalusi-féle fordítás: „*Itt az Áldozó így könyörög*”. A fennhang közben nem utal az áldás-adásra. Az ámen után pedig: „*Ekkor a' Diákonus bé mégyen, a' Kar pedig ezen éneket kezdi énekelni*”, vagyis a kerub-éneket. „*Ez alatt az Első Diákonus vévén az előbbeni mód szerint a' füstölőt, füstöli a' Szent-helyet köröskörnyül el-mondván tsendes szóval az 50-dik zsoltárt, az*

Áldozó pedig ezen könyörgést mondja el: Senki sem méltó...”

A Liturgikon a fennhang közben zárójeles utasítást ad: a pap „*kifordul és áldást ad*”. A kerub-ének alatt pedig szétterjesztett karral mondja az imádságot. A tömjénezést nem csak az oltárra vonatkoztatja, hanem még az ajánlatokra és a hívekre is, az 50. zsoltár közben.

5. A Nagybemenet

A Nagybemenetre vonatkozó részben az ötödik nagy elterés figyelhető meg a két szöveg között. A Kritsfalusi-féle fordítás hosszú utasítást ad: *„Ez alatt a' Diákonus a' füstölést el-végezvén, visszamégyen az Áldozóhoz, és magok is egygyütt el-mondják háromszor a' feljebb jegyzet Kerubim éneket, melynek vége lévén, által-mennek a' már el-készítettett Szent ajándékokhoz, ezeket meg-füstölvén az Áldozó mondja magá-bann: Uram, légy irgalmas énnékem bűnösnek, (háromszor). Az után mondja a Diákonus: Vedd fel, Uram. Az Áldozó pedig felvén a kehely fedező ruhát, teszi azt a' Diákonus bal vállára, vagy, ha két Diákonus vagyon jelen, a' Másodiknak adja kezébe, ezeket mondván: Emeljétek-fel kezeiteket a' Szentségekhez, és áldjátok az Urat. Azután vevén a' Diákonus a' Szent Ajándékkal levő tányért, fel emeli azt magának fején feljül, tartván ujjain a füstölőt-is. Maga pedig az Áldozó a' kelyhet fel vevén az észak felől való szélső ajtón kimennek, a' midőn is az Első Diákonus fenn szóval így könyörög: Rollatok, minden igaz Keresztényekről... Az utánn az Áldozó így folytatja a könyörgését: Az igaz hitben...”*, először a királyról téve említést, utána rögtön a püspökről. Tehát a római pápáról való megemlékezés hiányzik.

A Liturgikon sokkal kevesebb utasítást közöl. Nem említi, hogy háromszor mondja el a pap és a diakonus a kerub-éneket. Viszont azt jelzi, hogy a pap kiterjesztett karral mondja. Utána azt is írja – az előzőtől eltérően –, hogy megcsókolják az oltárt, miközben mondják – ismét nincs utalás arra, hogy háromszor – az *„Isten, légy irgalmas...”* fohászt. Ez után vonulnak az előkészületi asztalhoz, ahol a pap átadja a nagyobb kehelytakarót a diakonusnak: *„Békeségben emeljétek...”* S ezek után egyszerű-

en csak annyi a leírás, hogy az ajánlatokat körmenetben átviszik az oltárra, de arról nincs szó, hogy ki mit és hogyan visz. A diakonus fennhangja után a papé a pápáról való megemlékezéssel kezdődik.

A nagybemenet imája után ismét hosszú utasítás olvasható a Kritsfalusi-féle fordításban: „Ezen fohászkodásokunk vége lévén, a' Kar az előbb kitett Kerubimok énekének utolsó részét: Hogy a mindeneknek Királyját 's a' t. énekli, mivel az előtt tsak két részét énekelte volt-el, az Áldozó pedig a' Diakonusokkal bémégyen a' Szent helybe, a hol-is, ha két Diakonus vagyon jelen, két felől megállanak. Midőn az Áldozó bé-jöv, mondja a' Diakonus: emlékezzen meg az Ur Isten Szentségedről a' maga országábann. Az Áldozó pedig: Emlékezzen meg az Ur Isten felszentelt Diakonusságodról a' maga országábann, mindenütt, most, és mindenkoron, mindörökkön örökké. Az utánn le-tévén a' kelyhet a' Szent asztalra, veszi a Diakonustól a' Szent tányért, és teszi azt a kehelynek bal oldalára, mondván: A sirban tested szerént... Mint elevenítő... Az utánn vévén a' Diakonustól a' kehely fedező ruhát, bé-takarja mind a kettőt, - mondván: Az Istenfélő József... Ezzel vévén a' füstölőt a Diakonustól, meg-füstöli a' letett Szent ajándékot, mondván: Tse-lekedjél kegyesen... Ez utánn által adván a' füstölőt a Diakonusnak 's meg-hajtván fejét mondja: Emlékezzél meg rollam, Atyámfia: és Szolgatársom. A' Diakonus mondja: Emlékezzen meg az Ur Isten Szentségedről a' maga országában. Az utánn a Diakonus meghajtván fejét mondja: Esedezz érettem Szent Atya. Az Áldozó: A' Szent-Lélek száll te reád, és a' Magasság-bélinek ereje meg-árnyékoz téged. A Diakonus: Ugyan azon Szent-Lélek munkálkodjon velünk életünknek minden napjainbann. Az utánn tsakugyan a Diakonus: Emlékezzél meg rollam Szent Atya. Az Áldozó: Emlékezzen meg rollad az Ur Isten a' maga országábann mindenütt, most, és mindenkoron, és mind örökkön örökké. Diakonus mondja: Amen és meg tsókolván az Áldozónak kezét, az Északi részről lévő ajtón ki mégyen, 's a' szokott helyen meg-álván mondja” az ekténiát.

A Liturgikon utasítása ismét lényegesen egyszerűbb, mint az előző. Csak arról szól, hogy a pap elhelyezi az oltáron az edényeket, betakarja, majd ennyit mond: „Az istenfélő József...”

A háromszoros tömjénezés után pedig: „*Cselekedjél kegyesen...*” – Tehát a két előző imádságot nem közli. Viszont itt, ezen a helyen szerepel a pap és a diakonus párbeszéde. Ezek után pedig az ekténia előtt azt az utasítást adja, hogy a pap az oltárnál maradva, vagy pedig a diakonus a királyi ajtó előtt végzi az ekténiát.

Az ekténia közben a papi ima előtt ez áll a Kritsfalusi-féle fordításban: „*Itt az Áldozó ezen könyörgést mondja el*”. Az utolsó kérdésben pedig említi a békességet is, amit a Liturgikon kihagy. A következő megjegyzés a Kritsfalusi-féle fordításban a kar „*Az Atyát, Fiut...*” éneke után található.

A Liturgikon viszont jelzi, hogy fennhang az „*A te egyszerűlött Fiadnak...*”, s hogy a pap áldást adva mondja: „*Békesség mindnyájatoknak*”.

Ezek a Kritsfalusi-féle fordításban hiányzanak. A kar éneke utáni utasítás: „*Ekkor az Áldozó háromszor meg-hajtván magát mondja magában: Szeretlek téged, Uram, én erősségem, az Ur az én erősségem, és oltalmam. Ez alatt pedig a' kehely fedező ruhát két helyütt meg-tsókolja, úgymint elsőben a' Szent tányért, másodsor a' kehely felett, és harmadszor a' Szent asztal szélét. Ha hogy pedig több egygyütt szolgáló Pap volna, tehát mind egygyik megtsókolja ezt, és egymás vállát. A fő Áldozó pedig mondja hozzájuk: Mi közöttünk a' Krisztus. Felelnek: Vagyon-is, lesz-is. Ugyan ezt tselekszik a' Diákonusok is, ha többen vagynak jelen. A' kívül levő Diákonus hasonlóképen meg-hajtván magát, háromszor meg-tsókolja az orár nevezetű ruháját, és fenn szóval mondja: Az ajtókat... Az Áldozó pedig a' kehely fedező ruhát felvévén, és fel tartván, el-mondja magában a' néppel együtt az Apostoli Hit-vallást, mellynek vége lévén, mondja: Áljunk betsesen...*”

6. A Hitvallás

A Liturgikon utasítása ismét egyszerűbb, mivel csak azt írja, hogy a pap megcsókolja a takarót először a diszkosz, azután a kehely felett, végül az oltárt. Nem említi a háromszoros meghajlást, és nem tesz említést az együtt szolgáló papság békecsókjáról sem. A hitvallás elmondását az előzőhöz hason-

lóan írja le. Viszont itt nem az apostoli Hitvallásról, hanem a nikaia-konstantinápolyiról van szó.

A hatodik nagy eltérés figyelhető itt meg a két szöveg között. A Liturgikon a hitvallás szövegébe zárójelben beilleszti a „*mennyből alászállott*” szavak után az utasítást: „*itt mélyen meghajítja magát*” a pap. Aztán utasítást ad a „*Szent Isten...*” háromszoros elmondására is.

A kar éneke után a Kritfalusi-féle fordítás ezt az utasítást hozza: „*Itt az Áldozó öszve rakván a' kehely fedező ruhát, le teszi azt, a' Diákonus pedig bé mégyen, az utánn mondja Áldozó: Az Ur Jézus Krisztusnak kegyelme...*” Viszont nem jelzi azt, hogy áldást is ad a pap.

A Liturgikon sem jelzi az áldást, csak annyival közöl többet, hogy a pap fennhangon mondja a szöveget.

Az anaforát bevezető párbeszédes rész után a Kritfalusi-féle fordítás ennyit közöl: „*Ez alatt az Áldozó ezen könyörgést mondja el: Illő és méltó...*”, majd az ima után: „*Áldozó fenn szóval: Mellyek győzedelmi éneket...*”, a kar éneke után pedig: „*Ez alatt az Áldozó így könyörög: Ezen boldog Hatalmasságokkal...*”

A Liturgikon említést tesz arról, hogy a „*Méltó és igazságos...*” imát a pap szétterjesztett karral csendesen mondja, a „*Győzelmi éneket...*” alatt a csillaggal keresztet jelez a diszkoszon. Majd pedig arra is utal, hogy a pap bánatot gerjeszt, felindítja a szándékot, ezek után pedig szétterjesztett karral imádkozza az anafora imáját.

A Kritfalusi-féle fordítás az említett imádságot egyvégtében közli, csak a következő utasításokkal szakítja meg. A „*Vegyétek, egyétek...*” előtt „*Fenn szóval*” áll. Az ámen után után „*Az Áldozó tsendes szóval*”, majd az „*Igyatok ebből...*” előtt ismét: „*Fenn szóval*”. Az ámen után: „*Az Áldozó tsendes szóval így fohászkodik*”, a „*Tiéidet...*” előtt újra „*Fenn szóval*”, utána pedig: „*Itt a Diákonus valamint a Szent tányért, úgy a kelyhet is keresztformára tévén, kezeit felemeli egy kevésbé*”. A kar éneke után „*Az Áldozó folytatja fohászkodását, tsendes szóval mondván: E felett bé-mutatjuk...*”

A Liturgikon szövege „*a világ életéért*” szavak után megszakítja az imádságot, s utasításként közli, hogy a pap balke-

zébe véve a diszkoszt, kissé fölemeli, majd a következő szavak közben három kereszttel jelzi, hogy három áldást is ad. A „*Ve-gyétek, egyétek...*” ámenje után ismét utasítást hoz, hogy a pap mélyen meghajtja magát, a kelyhet pedig letakarja (???), s ismét egy kereszttel jelzi a kehelyre történő áldás-adást. Az „*Igyatok ebből...*” után ismét jelzi a mély meghajlást, s azt, hogy a pap szétterjesztett karral folytatja az imádságot. Utána leírja, hogy a pap jobbába veszi a diszkoszt, baljába a kelyhet, s keresztbe tett kézzel emeli fel azokat. A kar éneke után ismét jelzi, hogy a pap mély meghajlás után szétterjesztett karral imádkozik.

Az epiklézis előtt a Kritfalusi-féle fordítás a következő utasítást tartalmazza: „*Itt a Diákonus közzelebb álván együt így fohászkodnak*”, s teljes terjedelmében közli az „*Uram, ki a' te Szent-Lelkedet...*” imádságot a zsoltárversekkel együtt.

A Liturgikon is hasonlóképpen teszi ezt, de bővebb utasítással: háromszoros meghajlásról és háromszoros keresztvetésről is szól.

Utána a Kritfalusi-féle fordítás ezt a hosszú rendelkezést közli: „*Az után meg-hajtván fejét a' Diákonus, 's mutatván a' Szent kenyérre, mondja tsendesen: Áld meg Uram a' Szent kenyeret; az Áldozó pedig megáldván háromszor kereszttel a' Szent kenyeret, mondja: És ugyan ezen kenyeret tedd Krisztusnak drágalátos Szent testévé. Diákonus mondja: Ámen. Ugyantsak a Diákonus tsendes szóval: Áld-meg, Uram, a' Szent poharat. Áldozó: A' mi pedig e' pohárbann vagyon, Krisztusod-nak, drágalátos Szent vérévé. Diákonus: Ámen. Az utánn mutatván a' Diákonus, mind a' kettőre, mondja: Áld-meg Uram, mind a' kettőt. Az Áldozó pedig megáldván mind a' kettőt, mondja: El-változtatván azokat a' Te Szent-Lelked által. Diákonus mondja: Ámen, Ámen, Ámen. Meghajtván azután fejét a Diákonus mondja: Emlékezzél-meg rollam Szent Uram. Az Áldozó: Meg-émlékezik rollad az Ur Isten a' maga Országábann minde-nütt, most és mindenkoron és mindörökkön örökké. Diákonus: Ámen. Az utánn a' Diákonus előbbeni helyére áll; az Áldozó pedig így fohászkodik: Hogy légyen... Efelett bé-mutatjuk...*” Az-tán: „*A' Diákonus ez alatt vévén a' füstölőt, a' Szent asztalt körül füstöli és emlékezetet téssen azokról, a' kikről akar, élőkrol vagy holtakrol. Az Áldozó ellenben nagy szóval mondja:*

Kiváltképpen..." A kar éneke után: „*Itten a Diákonus magábann elmélkedik a' halottakról, az Áldozó pedig így folytatja előbbeni buzgóságát: Keresztelő Szent János...*”, s az egész imát egyben közli, megszakítás nélkül, egészen a püspökről szóló megemlékezésig.

A Liturgikon nem ad ilyen hosszú rendelkezést, de a szövegben + jellel jelzi is a három áldást. Az utasításban „*szent test*”-nek és „*szent vér*”-nek nevezi az adományokat, éppen úgy, mint a „*Tieidet a tieidből...*” előtti utasításban. Azt is közli, hogy a pap szétterjesztett karral mondja a csendes imáját. A „*Kiváltképpen...*” alatt pedig megtömjénezi a szentséget, s a „*Valóban méltó...*” éneklése alatt a diakonus körültömjénezi az oltárt, míg a pap kiterjesztett karral csendben könyörög. Tehát a Liturgikon leírása szerint a tömjénezés később történik. A halottakról szóló megemlékezésnél pedig megszakad a szöveg folytonossága, mert utasítás kerül bele, hogy tetszése vagy szándéka szerint megemlékezik róluk a pap. Utána pedig kiterjesztett karral történő folytatásról szól.

7. A megemlékezések

A pápáról történő megemlékezésnél látható a hetedik nagy eltérés a két szöveg között. A csendben mondott imák után ez olvasható a Kritsfalusi-féle fordításban: „*Itt el-végezván a' Kar az éneket, az Áldozó fennszóval folytatja: Kiváltképpen emlékezzél meg Uram Istenfő N: Püspökünkről...*” A kar válasza után pedig: „*Itten, ha a' Püspök szolgál, a' Romai Pápáról tézsen emlékezetet. A Diákonus pedig elmélkedik az élőkről és az Áldozó így fohászkodik: Emlékezzél-meg...*” Majd: „*Fenn szóval: És engedd-meg nekünk...*” A kar ámenje után az áldásra semmi előírást, utasítást nem ad a szöveg.

A Liturgikonban a pápa említésével kezdődik a fennhang, amit a pap összetett kezekkel mond. Utána pedig arra ad utasítást, hogy a kar hosszasan válaszoljon, amíg az ének tart. Ez alatt pedig a pap szándéka vagy intenciója szerint tesz említést az élőkről, s összetett kézzel folytatja az imát. A fennhang után azt is tartalmazza az előírás, hogy áldást adva mondja fennhangon, hogy „*És legyen a mi nagy Istenünk...*”

A Kritfalusi-féle fordítás ezek után ismét részletesebb: „*Itt, ha két Diákonus vagyon jelen, a' Második kiméggyen, 's a' szokott helyen meg-álván, 's meg-hajtván magát mondja*” az ekténiát.

A Liturgikon azt közli, hogy a pap az oltárnál, a diakonus, ha van, a királyi ajtó előtt éneklí az ekténiát.

A Kritfalusi-féle fordítás a pap csöndes imája előtt a következő szöveget tartalmazza: „*Itt az Áldozó tsendes szóval így fohászkozik*”. Utána pedig: „*Ez alatt a' Diákonus folytatja fohászkoását, mondván*” az ekténiát. A következő rendelkezés már a „*Mi Atyánk...*” előtt található: „*Az egész nép*” mondja azt. Feltűnő tehát, hogy nem csak a kar. S ez egyedülálló a szövegben!

A Liturgikon is hasonlóképpen közli mindezt, annyi különbséggel, hogy a záró fennhang előtt le is írja, hogy azt a pap fennhangon mondja. A „*Mi Atyánk...*” előtt pedig azt is jelzi, hogy a pap csendesén, szétterjesztett karral imádkozza azt, az énekar pedig énekelve.

A „*Mi Atyánk...*” után a Kritfalusi-féle fordítás legközelebb a „*Hálákat adunk...*” ima előtt hoz utasítást: „*Az Áldozó ez alatt így könyörög*”, majd az ima után: „*Áldozó fenn szóval*”. Az ámen után pedig: „*Itt az Áldozó tsendes szóval így fohászkozik*”. Az ima után hosszabb utasítás olvasható itt: „*Ez alatt a' Diákonus (Ha kettő vagyon, mind a' kettő) keresztformán veszi vállaira az orár nevezetű ruhát, az utánn mindnyájan meg-hajtván magokat, háromszor mondják: Uram, tisztéts meg engem bűnöst és könyörülj én rajtam. Midőn pedig észre veszi a' külső Diákonus, hogy az Áldozó ki-nyujtván kezét, az Urat fel-mutatni akarja, fenn-szóval mondja: Figyelmezzünk. Áldozóldozó fenn-szóval: A' Szentségeket, Szenteknek*”.

A Liturgikon viszonylag több utasítást ad itt. A „*Mi Atyánk...*” utáni fennhang ámenje után a pap áldást adva mondja, hogy „*Békesség mindnyájatoknak*”. Aztán a „*Néked Uram*” éneklése előtt azt írja, hogy annak hosszan kell tartania, míg a pap a csöndes imát elvégzi. A pap pedig meghajtott fővel mondja a csöndes imát. A fennhang ámenjét szintén hosszan kell énekelni az előírás szerint, míg a csöndes ima tart.

8. A kézmosás

Aztán megjelenik a nyolcadik nagy eltérés a két szöveg között. Ugyanis a Liturgikon utasítást ad a pap kézmosására is. Ez a Kritsfalusi-féle fordításban nem szerepel. Majd arra is utal, hogy a pap szétterjesztett karral imádkozza a csendes imát. Utána pedig háromszoros mellverést ír elő az „Isten, légy irgalmas nekem bűnösnek...” háromszoros mondása közben. A szentség felmutatását is jobban részletezi a Liturgikon. A pap leveszi a kehelytakarót, mély meghajlást tesz, két kezével a diszkosz fölött felemeli az Úr testét, s közben fennhangon mondja: „Szentség a szenteknek”.

A Kritsfalusi-féle fordítás ez után ezt írja: „Itt a' Kar né-melly ide tartozandó énekeket kezd énekelni, a' Diákonus pedig bé-menvén, az Áldozó mellé áll a' maga helyére. Az utánn mondja az Áldozónak tsendes szóval: Törd fel, Uram, a' Szent kenyeret. Az Áldozó pedig fel-töri tellyes ájtatossággal, mond-ván tsendesen: Feltöretik...” Az ima után: „Ez meg-lévén, mondja a' Diákonus: Tellyesétsd, Uram, a' Szent poharat. Ekkor az Áldozó vévén egy negyed részt az Oltári Szentségből, kereszt jelet formálva azzal a' Szent poharan feljül, mondja: Szent-Lé-leknek tellyesítése. és ezzel teszi azt a' Szent pohárba, a' Diákonus pedig mondja: Ámen. Az utánn vévén kezébe a' meleg vizet, mondja: Áld meg, Uram, a' melegséget. Az Áldozó meg-áldván azt, mondja: Áldott a Te Szenteid hivségek, mindenüt, most, és mindenkoron, és mind örökkön örökké, Ámen. 'S az utánn egy tseppet botsátván a' Szent pohárba, mondja: Hitnek hivsége, tellyes Szent-Lélekkal. Az utánn, ha áldozik a' Diákonus tellyes ájtatossággal kezébe ád annak egy részetskét, melly különösen arra rendeltetik, úgy maga is az Áldozó vevén a' magának rendeltetett részetskét, tsendes szóval mondja” a Szent testből való részesedés imáját.

9. A meleg víz

A kilencedik nagy eltérés a két szöveg között tehát az, hogy a Kritsfalusi-féle fordítás tartalmazza a meleg víznek a szentségbe való beletöltését, amiről a Liturgikon nem tesz em-

lítést.

A Liturgikon is említi viszont az áldozási vers éneklését, utána pedig azt, hogy a pap megtöri az áldozati Barányt. Sőt azt is leírja, hogy kereszt alakban helyezi el azt a diszkoszon. Az imádság után pedig a Liturgikon azt is közli, hogy a pap a Barány felső részével keresztet jelez a kehely fölött, s úgy bocsátja bele a részecskét: „A Szentlélek hitének teljessége”.

10. Az áldozási ima

A Kritsfalusi-féle fordítás a Szent testtel való áldozás imája után – amit a pap úgy végez, hogy már kezében tartja a szentséget – írja elő a „*Hiszem, Uram, és vallom...*” imádságot: „*Az utánn meg-hajtván fejét, mondja a' Diákonussal egygyütt*”. Az imádság bővebb, mint a Liturgikonban, a részei is fel vannak cserélve: A harmadik rész itt rögtön az első után következik. Az imádság után ez olvasható: „*Ez utánn áldozik a' Diákonussal egygyütt tellyes ajtatossággal, mely utánn vévén kezébe a' kelyhet, abból minden ajtatossággal háromszor áldozik, mondván: Az Ur Istennek... Ezzel meg-törülvén ajakit, mondja: Imé ez illette... Azutánn áldoztatja a' Diákonust is, ha arra készült, mellynek vége lévén, felnyittatik a' Szent ajtó, 's a' Diákonus vévén kezébe a' Szent kelyhet, mondja fenn-szóval: Isteni félelemmel...*”

A tizedik nagy eltérés a két szöveg között itt tapasztalható. A Liturgikon ugyanis rögtön a szentség egyesítése után közli a „*Hiszem Uram és vallom...*” kezdetű imát. Utasítást is ad előtte, mely szerint a pap kissé meghajtott fővel, széttárt karral mondja az imát. Közben pedig zárójeles utasítást is közöl a háromszoros mellverésre. Az ima végeztével mély meghajlást tesz, a kezébe veszi a Szent testet, s úgy mondja el a belőle való részesedés imáját: „*Én, Istennek méltatlan szolgája...*” Majd mély meghajlás után a kelyhet fölemeli, s mondja a belőle való részesedés imáját. Miután megáldozik, megtöri ajkát, sőt a kelyhet is. Itt tehát nincs szó a háromszori részesedésről, viszont arról igen, hogy a kelyhet is megtöri a pap. A hívek áldozásra való felszólítása előtt a pap vagy a diakonus lentionnal betakarja a kelyhet. Az áldoztatásra való felszólításban

mindkét szövegben kimarad a „szeretettel” szó.

Az áldozásra való szólítás és a kar válasza után a Kritsfalusi-féle fordítás ezt tartalmazza: „*Itt a nép közzül, ha valakik, tennének [lennének], szoktak áldozni, melly utánn vévén a' Diákonus a' Szent tányért, tészí azt a' kehelyre, mondván tsendes szóval: Krisztusnak feltámadását látván... Világosulj, világosulj uj Jeruzsalem...*” Ez után ismét utasítás olvasható itt: „*Az utánn meg-törli a Szent tányért, mondván: Törüld el, Uram, bűneiket azoknak, a' kik itten emléttettek, a' Te Szent véreddel, és Szenteidnek esedezéseikkel. Az utánn bétakarja valamint a' Szent tányért, úgy a' kelyhet is, az Áldozó pedig magábann így könyörög: Hálát adunk tenéked... Az utánn az Áldozó áldást adván a' népre, mondja fenn-szóval: Idvezétsd Isten...*”

11. Az áldoztatás és utána

A tizenegyedik nagy eltérés a két szöveg között a hívek áldoztatásánál található. Ugyanis a Liturgikon olyan utasítást ad, hogy a pap a szentséggel a hívek felé fordulva elmondja a „*Hiszem, Uram és vallom...*” kezdetű imát, tehát mintegy megismételve azt. Utána pedig a hívek áldoztatásához is közöl imát: „*Istennek méltatlan szolgája...*” Nem tartalmazza viszont a két imát, amit a Kritsfalusi-féle fordítás hoz. A Liturgikon nem a szentséggel való áldás előtt írja le a „*Hálát adunk neked...*” imádságot, hanem a hálaadó ekténia fennhangja előtt.

A szentséggel való áldásra a kar a Kritsfalusi-féle fordítás szerint így válaszol: „*Sok esztendőket élj, Uram*”, majd így folytatódik a szöveg: „*Itt az Áldozó magábann mondja: Magasztaltassál az egek felibe Isten, és az egész földön a' Te ditsőséged*”. S ez után írja le a kar énekét: „*Tapasztalván az igaz Világosságot...*” Az ének után pedig: „*Az utánn az Áldozó vévén a' Szent tányért, tészí azt a' Diákonus feje felibe, ki is meg-fogván azt minden ajtatossággal elfordul, és elviszi a' maga helyére, az Áldozó pedig vévén a' Szent kelyhet, mondja magábann: Áldott a' mi Istenünk, az utánn fenn-szóval: Mindenüt, most és...*”

A Liturgikon a szentséggel való áldás után egyvégtében írja le az énekkar énekét: „*Sok esztendőre, Uram...*”, s így kevésbé tűnik ki, hogy az első mondat az áldásra való válasz.

Utána viszont mély meghajlást ír elő a papnak, aki kezébe veszi a kelyhet a felszerelésével együtt, s előbb csendben kezdi, majd a hívek felé fordulva hangosan mondja a leírtakat.

A Kritsfalusi-féle fordítás ez után ezt írja: „*Itt az Áldozó [veszi] a' Szent kelyhet, és szokott helyére viszi, és ott a' hátra lévő részt meg-emésztí a' Szentségből; ez alatt pedig a' Kar énekel: Teljenek meg, Uram, ajakink... Ez utánn a' Diákonus lebotsátván válláról az orár nevezetű ruhát, ki-mégyen az Éjtszak felől való ajtón, 's a' szokott helyen meg-álván, mondja fennszóval: Fennállók! részesülvén...*” S a következő utasítás már az amboni ima előtt szerepel ebben a szövegben: „*Ekkor az Áldozó ki-menvén, ezen könyörgést mondja el fenn-szóval: Uram, ki meg-áldod...*”

A Liturgikon a „*Teljenek be ajkaink...*” után azt az utasítást írja le, hogy a pap a főlajánlási asztalhoz viszi a szentséget, ott magához veszi, s halkán mondja az ekténiát. Sőt arra is utal, hogy az oltárszolga válaszol neki. Ez tehát a tizenkettedik nagy eltérés a két szöveg között. Az ekténia fennhangja előtt található a hálaadó imádság a Liturgikonban. S utána a „*Békével távozzunk. Könyörögjünk az Urhoz*” egyben található, éppúgy, mint a válasz is: „*Az Ur nevében. Uram irgalmaz.*” Ezt követi az amboni imához tartozó utasítás.

13. A 33. zsoltár

A Kritsfalusi-féle fordítás a „*Légyen áldott az Ur Neve...*” után zárójelben közli, hogy „*Háromszor*”. Majd pedig: „*Az utánn a' Kar kezdi olvasni a' XXXIII-dik zsoltárt. Áldom az Urat... Ezen zsoltárnak olvasása alatt az Áldozó bé-mégyen a' Szent helyre, mondván ezen könyörgést: A' Törvénynek és a' Prófétáknak... Az utánn ki-mégyen az Áldozó a' Diákonussal egygyütt, és osztogatja a' nép között azon kenyeret, mellyből ki-vétetett a' vér nélkül való áldozatra készítettett részetske, mellynek vége lévén, áldást ad a' népre, mondván: Az Urnak áldása reátok...*”

A Liturgikon nem utal arra, hogy háromszor kell énekelni az „*Áldott legyen az Ur neve...*” éneket. Nem közli a 33. zsoltár imádkozására való utasítást sem – s ez a rész tekinthető a tizenharmadik nagy eltérésnek a két szöveg között –, csak azt,

hogy a szentélybe bemenve halkan imádkozza: „*Krisztus Istenünk, ki magad vagy...*”

14. Az elbocsátó és áldás

A tizennegyedik nagy eltérést pedig az jelenti, hogy a Kritsfalusi-féle fordításban a végső áldás előbb szerepel, mint a Liturgikonban. A fordítás a „*Bölcsesség*”-et sem tartalmazza. Az áldás utáni elbocsátó imát csak egyféleképpen közli, az apostolok helyett pedig a keresztet említi. A Liturgikon viszont vasárnapra, köznapokra, ünnepnapokra és halotti liturgiára külön ír elbocsátó imát. S ez után jelzi, hogy a pap fennhangon elbocsátó áldást ad: „*Az Ur áldása...*”, jelezve közben + jellel az áldás helyét is.

A Kritsfalusi-féle fordítás az ámen után még ezt közli: „*Ezzel az Áldozó bé-mégyen a' Szent helybe, 's levetkezővén, mondja tsendes szóval: "Most bocsátod el..."* A „*Szent Isten...*”-nél zárójelben jelzi, hogy „*háromszor*”, ugyanígy az „*Uram, könyörülj rajtunk*”-nál is előbb „*háromszor*”, majd „*tizenkétszer*”. S a legvégső felirat: „*És ezzel áldván az Isten, ki mégyen. Vége.*”

A Liturgikon az áldás után még közli a halotti liturgia végén szokásos „*Adj Urunk...*” fennhangot, valamint az éltetések. Aztán pedig azt a rendelkezést adja, hogy a pap még egy ideig az oltárnál marad, s ott mondja el a végső imákat.

3. Összegzés

A kétszáz éves fordítást a ma is használatban lévő Liturgikon szövegével egybevetve 14 olyan területet lehetett találni, ahol jelentősen eltér egymástól a két mű. Ezek a vizsgált helyek strukturális eltéréseket jelentenek a liturgia két fordításában. Amint jeleztem, elsősorban ezeket a rubrikális eltéréseket kívántam áttekinteni.

A Kritsfalusi-féle fordításból az összes rubrikális részt közöltem, kivétel nélkül. A szöveghűség érdekében változtatás, kihagyás nélkül, eredeti helyesírással másoltam át ezeket a részeket. A Liturgikon utasításokat tartalmazó szövegrészeit viszont nem írtam le teljes terjedelmükben, szó szerint, hanem

inkább értelemszerűen, az összevetéshez szükséges mértékben átvéve, illetve magyarázva azokat.

A magyar nyelvű görög katolikus liturgia történetének további kutatásához bizonyára hasznos lehet ez az egybevetés.

AZ ERKÖLCSI OKTATÁS A HITOKTATÁSBAN

„Éppenséggel nem rossz jel a mai kereszténység számára, hogy lángoló érdeklődés és őszinte kérdezés tapasztalható Jézus erkölcsi útmutatásával kapcsolatban. A második világháború megrázkódtatásai, a társadalmi átrétegződések, a szociális érzék nagymértékű erősödése, a filozófia emberi egzisztenciát kutató sürgető kérdései, a képzőművészet, az irodalom és számos más jelenség nem hagytak többé helyet a régivágású polgári morál számára. Az ember keresztény köntösbe burkolózott, miközben alig-alig titkolta amorálisát és vallási közömbösségét. A külső máz és csillogás mögött korhadt és romlott volt a tartalom...

Mai életstílusunk forradalmi átalakulása során törvényen kívülivé vált a polgári öntetszelgés és képmutatás, melyben a kereszténység is hitelét veszítette. A mai ember ismét őszintébbé vált, mert vagy kiáll amellett, amit mi, álláspontunkból következően, kénytelenek vagyunk erkölcstelennek minősíteni; vagy pedig mint keresztényt, újra nyugtalanítja a krisztusi törvény és saját életvezetése közötti diszharmónia. Bizonyos, hogy szép számmal akadnak még olyanok, akik csupán megszokásból keresztények és alig titkolván szeretetlenségüket, képtelenek az embertársak iránti áldozathozatalra. Sokan azonban komolyan kutatják a kereszténységet, a hit megvalósításának lehetőségét, s azt, hogy miben áll a világért érzett keresztény felelősség. Az idősebbek közül jónéhányan aggódnak a keresztény erkölcsi tanítás sorsáért, és nem kevés azoknak a fiataloknak a száma, akik szeretnék életüket Krisztus útmutatásai szerint fölépíteni, de szenvednek saját gyöngeségüktől, valamint környezetük úgyszólván leküzdhetetlen ellenállásától. Jobb semmi esetre sem lett a mai ember, de talán őszintébbé vált Isten s önmaga előtt.”¹

1 SCHNACKENBURG, R., Krisztus követése – ma, (Egyházfórum), Luzern 1990, 45-46.

Korunk – főként a jelenlegi magyar társadalom – erkölcsi szituációját a fentieknél sokkalta negatívabb és pesszimistább mondatokkal is lehetne jellemezni. Ha azonban nem szűkítjük nézőpontunkat a napi erkölcsi gondok horizontjára, úgy reális és elfogadható lesz számunkra is a Rudolf Schnackenburg által felvázolt helyzetkép, amelynek legszimpatikusabb vonása talán éppen az, hogy elemzésének nem a rosszallás, nem a mai általános morál ostromozása a célja, hanem a keresztény erkölcsi megújulás hangsúlyozása. *Az erkölcsi oktatás a hitoktatásban* című tanulmány ugyanezen gondolat jegyében született.

„A kereszténység nem csupán tan vagy vallás. A kereszténység nem valami, hanem valaki: Jézus Krisztus.”² Ebből következően a keresztény ember számára a hit és erkölcs kapcsolata evidencia kell, hogy legyen. Hiszen a kereszténység: életforma, Krisztus-követés. A keresztény erkölcs alapja maga Jézus Krisztus, aki követői számára „az út, az igazság és az élet”.³ Az igazán jó hitoktatás éppen ezért nem hittételek betanítása, az erkölcsi oktatás pedig nem egyfajta „szolgálati szabályzat” ismertetése. A keresztény ember törekvésének lényege a Krisztushoz hasonulás: „Arra törekedjete magatokban, ami Krisztus Jézusban is megvolt”.⁴ „Vessétek le a régi embert cselekedeteivel együtt, és öltsetek magatokra az új embert, aki újjá születik a megismerésre annak a képmására, aki őt alkot”.⁵ Valójában ez az a cél, amely felé a keresztény erkölcsi oktatás nevelni igyekszik. E nevelés-oktatás hogyanjáról próbál e tanulmány röviden és lényegretörően – s ebből fakadóan hiányosan is – néhány gondolatot fölvezetni.

1. A hagyományos erkölcsi oktatás a tízparancsra épül, amelyet az Ószövetségi Szentírás leírása szerint Mózes kapott Istentől.⁶ A két tábla törvényei azóta meghatározzák a zsidóság, majd pedig a zsidóságból kinövő kereszténység erkölcsi tanítá-

2 BARREAU, J. C., *Az örömhír*, Bécs 1972, 10.

3 Jn 14,6 – (A bibliai idézeteket a szokásos módon jelzem. Többnyire a „Biblia, 1973” fordítás alapján.)

4 Fii 2,5

5 Kol 3,10

6 A Tízparancsot két helyen találjuk meg a Bibliában: Kiv 20,2-17 és MTörv 5,6-21.

sát és életét.

Ma is természetes, hogy a hittant tanuló gyermekek szinte legelső tanulnivalója között szerepel a tízparancs, a dekalógus.⁷ A tíz parancs tulajdonképpen a boldog élet tíz alapszabályát tartalmazza a zsidóság számára. A dekalógus újfajta megközelítése a korábbinál erőteljesebben igyekszik is hangsúlyozni, hogy a tízparancs nem valamiféle tilalomfa-gyűjtemény, hanem a szabadító Istennel való találkozás, az Isten és az ember közötti szövetség „alap-okmánya”. Erről tanúskodik már a bevezető mondat is: „Én vagyok a te Urad, Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából”.⁸ Isten először szabadságot ad – aztán követel.

Háromezer év alatt sokan töprengtek már azon, hogy milyen arányban oszlott meg a tíz parancs a két kőtáblán. A hagyomány szerint az első kőtáblán lévő parancsok közvetve vagy közvetlenül Istenre vonatkoztak. Szépen foglalják össze ezeket a Második Törvénykönyv szavai, amelyeket a zsidók naponta többször is elimádkoztak: „Halld, Izrael! Az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr! Szeresd Uradat, Istenedet szíved, lelked mélyéből, minden erőddel!”⁹ A tízparancs első része tehát az ember Isten iránti kötelezettségeit tartalmazza. Ez alapozza meg a továbbiakat, a felebarát iránti kötelezettségeket.¹⁰ Melyek is ezek?

Tiszteld atyádat és anyádat! – A második kőtábla parancsolatait akkor értjük jól, ha az Istentől kapott élet tisztelete

7 A különböző hittankönyvek nem egységesek a Tízparancs megfogalmazásában. Tanulmányunkban a katolikus hittankönyvekben használt – és a gyerekek, a tanulhatóság kedvéért kissé egyszerűsített – megfogalmazását használjuk. Terjedelmi szempontok s a tartalmi hasonlóság miatt a 6-9., illetve a 7-10. parancsot összevontan tárgyaljuk.

8 Kiv 20,2

9 MTörv 6,4-5

10 A tanulmányunkban – és a katolikus hitoktatásban ma általánosan – használt megfogalmazásban az első három parancs vonatkozik Istenre, a második hét a felebaráti kötelezettségeket tartalmazza. – 1. Én vagyok a te Urad, Istened! Uradat, Istenedet imádd és csak neki szolgálj! 2. Isten nevét hiába ne vedd! 3. Az Úr napját szenteld meg! 4. Tiszteld atyádat és anyádat! 5. Ne ölj! 6. Ne paráználkodj! 7. Ne lopj! 8. Ne hazudj! Mások becsületében kárt ne tégy! 9. Felebarátod házastársát ne kívánd! 10. Felebarátod tulajdonát ne kívánd!

törvényének tekintjük azokat. A szülők tisztelete az élet tisztelésének első lépése. Ez természetes, hiszen számunkra a szülők az élet forrásai, az ő életükből fakadt a mi életünk. Itt azonban nem csupán arról van szó, hogy a gyermek tartozik tisztelni a szüleit. Kölcsönösségi viszony ez. A szülő az élet iránti tisztelet erkölcsi törvényétől indítatva ad életet gyermekének, s a gyermek ugyanezen motívum alapján tiszteli a szüleit.

Istennek ez a parancsolata megmásíthatatlan feltétele a boldog életnek a földön. S ez a parancs az egész életre szól. Az élet különböző szakaszaiban mást és mást jelent. Gyermekkorban ez a tisztelet: engedelmesség. Felnőtt korban az egyetértés a tisztelet. Az idős szülők iránti gyermeki tiszteletnek pedig megértéssé és gondoskodássá kell finomulnia.

A szülők iránti tisztelet parancsának ez az egyik oldala: tartozunk az életünkkel; adósai vagyunk szüleinknek. Ez a parancs ugyanakkor valamiképp az apákra és anyákra is érvényes: tiszteletet érdemlő módon kell élniük. A gyermekek azonban nem „alkudhatnak” a szülők iránti tiszteletből, szüleik hibái és vétkei nem mentesítik őket a parancs alól. „Ebben rejlik a kölcsönösség és egyenrangúság. Mind a szülők, mind a gyermekek azt tartoznak megadni a másiknak, amivel ők adósok. A szülők tiszteletet érdemlő életet, a gyermekek hálás tiszteletet.”¹¹

Ne ölj! – Ez a parancs a szó legszorosabb értelmében az élet tisztelésének parancsolata. Ez a rövid felszólítás „nem egyszerűen az élet kioltásának tilalmát tartalmazza, hanem mindannak a tilalmát, ami megrontja, megkeseríti, megszégyeníti vagy megrövidíti az életet. A másokét és a magamét, az egyénekét és a közösségekéét egyaránt. Mindez azonban nem csupán tilalom, hanem nagyon is pozitív útmutatás, amely az életellenes magatartásból az élet tisztelésének útjára vezet.”¹²

Ez a parancs nemcsak sorompó: eddig és ne tovább! Nemcsak visszatart valami nagyon nagy büntől, a halál szolgálatától, hanem felmutatja az élet szolgálatának útját is. A bűn gyökerére irányítja a figyelmünket: a gyűlöletre, amelyre Isten

11 ADORJÁN, J., *Tízparancsolat*, Budapest 1983, 54.

12 *Op. ult. cit.* 59.

nem ismer okot. E parancs elleni véték tehát a harag, a gyűlölet (ha a harag gyűlik, öl; gyűl-öl), a másik ember semmibevétele is.

A „Ne ölj!” parancsával szemben nemegyszer keres kiskapukat az ember. Ilyen kiskapu az abortusz. Népünk egyik tragédiája, hogy többségi meggyőződés törvényesíti: az édesanyának meg szabad ölnie a szíve alatt megfogant magzatát. – A másik ilyen kiskapu, amelyen szintén fájóan sokan lépnek át: az öngyilkosság. A más életét nem oltom ki, de a magaméval rendelkezem – hangzik az indoklás. Tudnunk és tudatosítanunk kell, hogy semmivel sem kisebb véték a magunk életének kioltása, mint a másoké. – Még egy kiskapu: a háború. A gyilkosságot minden korban bűnnek tartották, ugyanakkor a háborúkat szentesítették. Az embert megölni bűn, de egy népet kiirtani hősiesség, dicsőség. Ma keserű tények döbbsentenek rá bennünket, milyen alapvető kötelezettségünk a béke keresése és szolgálata.¹³

A „Ne ölj!” parancsa tehát nemcsak sorompó, hanem egészen más út: „Az életet és a halált adtam előtökbe, az áldást és az átkot. Válaszd azért az életet, hogy élhess mind te, mind a te magod.”¹⁴

Ne paráználkodj! Házasságot ne törj! – E két parancs körül van talán a legtöbb félreértés a keresztyén erkölcsi oktatást illetően. Mit is tanítunk a szexualitásról?

A szexualitás Isten ajándéka. Ami pedig Isten ajándéka, csakis jó lehet. Ezzel az ajándékkal élni – de nem visszaélni kell. Amikor a keresztyén erkölcsstan bizonyos szabályokat (sokak szerint korlátokat) igyekszik adni e téren, azért teszi, hogy segítsen szexualitásunkat Isten akarata szerint megélni. A keresztyén erkölcsi felfogás szerint visszaélés nemcsak a pornográfia, prostitúció vagy a homoszexualitás, hanem minden olyan mozzanat, amikor a szexualitás „leválik az emberről”, s csupán „ösztrönként működik”; amikor a szexualitásban nem két teljes

13 Mindhárom „kiskapuként” említett témakör természetesen igen összetett probléma, amelyek elemzése, illetve a keresztyén álláspont megvilágítása külön tanulmányt igényelne.

14 MTörv 30,19

ember teljes önátadása, testi-lelki-szellemi találkozása valósul meg.¹⁵

Már az Ószövetség nemegyszer említi Izraelt az Úr jegyeseként, s nemegyszer szemlélteti Isten és népe kapcsolatát a házasság képével. Az Újszövetség ezt a képet Krisztus és egyháza kapcsolatára alkalmazza. Isten végérvényesen, Izrael hűtlensége ellenére is szereti népét; Krisztus életét adja „jegyeséért”, az egyházért. Ez a végleges és visszavonhatatlan szeretet a mintája a keresztény házasságnak.¹⁶

E kérdéskörbe tartozik a gyermekáldás is. (Ezt a szép szót korunk gyermekvállalássá silányította.) A keresztény házasságnak nyitottnak kell lennie az új élet felé, örömmel fogadva Isten ajándékát, a házastársi szeretet gyümölcsét, a gyermeket.¹⁷

Ebben a kérdésben kell szólnunk a válásról is. A Teremtés könyvének elején Isten eredeti szándékának, örök tervének megfogalmazásaként jelenik meg a házasság ősképe, melyben a férfi és a nő elhagyja atyját és anyját, s egy testté lesz.¹⁸

15 R. SCHNACKENBURG idézett műve alapján vessünk egy pillantást Jézusnak a szexualitással kapcsolatos álláspontjára: „Szinte meghökentő, hogy Jézus nem óv gyakrabban és erőteljesebben ennek az önmagában Isten által rendelt ösztönnek rombolni is képes hatalmától. Noha magával ragadó ereje jottányival sem volt kisebb akkoriban, mint manapság, mindazonáltal Jézus számára nem ez volt a legveszedelmesebb ellenség az ember üdvössége szempontjából. Nem ritkán tapasztalt igazi megbánást és megértést a botladozóknál, s ebben tágabb teret látott az isteni kegyelem számára, mint a megkeményedett büszkeségben vagy a kihűlt szeretetben. Nem hagyta azonban, hogy bárki is kételkedjék abban az Isten által megszabott szent rendben, mely egyben az ember boldogságát és békéjét hivatott biztosítani. A féktelen, zabolátlan szexuális vágyat hasonlóképpen ítélte el, mint a tényleges bűnt; a válás kérdésében pedig még a mózesi törvénnyel is szembehelyezkedett, mondván, hogy a férjnek nem szabad elbocsátani feleségét.” (op. cit. 59.)

16 V. ö. Ef 5,25-33

17 A házastársi szeretet arra irányul, hogy „a házastársak készek legyenek együttműködni a Teremtő és a Megváltó szeretetével” az életadásban is. Ami pedig a gyermekek számát illeti, arról, keresztény lelkiismeretük szerint, az egyház tanítását figyelembe véve „maguknak a házastársaknak kell döntenieük.” – *Gaudium et Spes* zsinati dokumentum, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Budapest 1986.

18 V. ö. Ter 2,24

Ebben az elemi erejű összetartozás is megfogalmazódik. Ugyanakkor az Ószövetség köztudottan eltúrte a többnejűséget és jogilag a feleség válólevelével való elbocsátását. Az Újszövetségben is vannak időszakok, amelyekben a házasság felbontathatatlanságának ideálnormája az adott szituációban súlyos nehézségeket támaszt. Ilyen volt Pál apostol idejében a pogány római birodalom életkerete. Ilyen a mi korunk is, az őskeresztény időhöz sokban hasonlóan. Jézus szavai egyértelműek: „Amit Isten egybekötött, ember el ne válassa.”¹⁹ Ha azonban a házastársak között a szeretet meghal s válásra kerül a sor, egyedül Istennek joga az ítékezés.²⁰

Ne lopj! – Hogy ezt a parancsot megértsük, tudnunk kell, hogy amikor elhangzik, Izraelnek semmije sincs. Egyik napról a másikra Isten kegyelméből él. A manna a tápláléka a pusztában, nem tud „sok esztendőre eltett javakat gyűjteni”, napról napra mindenkinek le kell hajolnia az egy napi mannáért, s aki sokat szedett, annak sem volt több, és aki keveset, annak is elég volt. A parancs háttere tehát a hívő nép számára, hogy az ember, bármilyen körülmények között folyják is az élete, Isten naponként megújuló kegyelméből él, amely egyformán öleli át minden ember gondját, szükségét, életét. Ugyanakkor ez a törvény akkor lesz igazán érvényes, amikor beérnek Kánaánba. A „Ne lopj” törvénye sohasem a pusztában vándorló, hanem mindig a Kánaánba érkezett ember számára nehéz. – Kánaán földjéből a nép minden törzse, minden családja és minden egyes tagja egyformán és együtt kapta meg a maga osztályrészét. Elidegeníthetetlen közös vagyona volt a föld a törzseknek, a családoknak. Lopásnak számított minden olyan cselekmény, amely ezt az isteni rendet megtörte, megzavarta. Így érthető a „Ne lopj” törvénye. Nem a magántulajdon, nem a kispolgári gondolkodásmód felől, hanem Isten gondolata és rendje szerint. „Az ember többet ér annál, amije van.”²¹ A keresztény

¹⁹ Mt 19,6

²⁰ Miután a hittanórákon is jócskán vannak olyan gyermekek, akik szüleik válása kapcsán ezekkel a nehézségekkel szembekerültek, a témát csak igen nagy szeretettel és körültekintéssel szabad tárgyalni.

²¹ Laborem exercens pápai enciklika, in BODA, L., *Emberré lenni vagy birtokolni?*, Budapest 1991, 5.

erkölcsi oktatás ennek fényében igyekszik az anyagi javakkal való helyes bánásmódra nevelni. Sokak számára a munka csak hajsza a pénzért, a pénz pedig cél és bálvány, holott ez csak eszköz lehet. Ugyanakkor nem akarjuk bagatellizálni az anyagi nehézségeket. Nem próbálunk hamis szegénység-eszmét átadni, de egyfajta relatív szegénység elfogadására, elviselésére, sőt részben tudatos keresésére biztatunk. A mai konzum-társadalomban árral szemben kell úsznia annak, aki az örök értékek-re akar figyelni.²²

E parancs kapcsán beszél az erkölcsi oktatás a becsületes munka kötelezettségéről (nap-„lopás”). Itt kell felhívunk a figyelmet arra, hogy mélyen igazságtalan világban élünk, egyfajta világméretű tolvajlásban, hiszen három ember közül kettő asztalán nincs ma kenyér. Itt kell szólnunk a természet kizsákmányolásának bűnéről, ill. a természet védelmének keresztény felelősségéről is.²³

Ne hazudj! Mások becsületében kárt ne tégy! – Az előző parancsolatokban súlyos cselekményekről volt szó: gyilkosság, házasságtörés, rablás, lopás. Ezekhez képest úgy tűnhet, „semmiség” szóval vétkezni. Azt mondjuk: a szó elröpül. Igen, a szó elröppöl, de „ki tudja, hol áll meg, s kit hogyan talál meg”. Az elröppent szó de sokszor vág mély sebeket a szívekben! A hamis szó tűzbe borít mindent, az igaz szó pedig meggyógyít sok mindent.²⁴ Aki nyelvét meg tudja fékezni, egész életét képes fegyelmezni.

Az eddig ismertetett parancsok, a felebarátaink iránti kötelezettségeink aktualitását, fontosságát bizonyára majd mindenki érzi az utánunk következő nemzedékek nevelésében.

22 Amikor a reklámok úgy mérgezik meg az életünket, hogy el akarják hitetni velünk, a legjobb dezodorban meg a legmárkásabb arcszeszben rejlik az ember kibontakozása, önmegvalósítása, akkor tudatos törekvés, nevelés és önnevelés szükséges ahhoz, hogy mindezt lerázva magunkról, az örök értékekre tudjunk figyelni.

23 A téma megintcsak külön tanulmányt érdemelne. Szentírási kifejezés, hogy az embernek őriznie kell a földet (v. ö. Ter 2,15). Ezt a „használati utasítást” azonban nem tartjuk be; s a természet mai, katasztrofális állapotában minden bizonnyal közrejátszik az is, hogy a keresztény tanítás mindeztidáig igen kevésbé figyelt oda erre a felelősségre.

24 V. ö. Jak 3,2-12

Ugyanakkor sokakban megfogalmazódhat az a kérdés, hogy mindehhez kell-e kereszténynek lenni. Aki hisz Istenben, annak bizonyára sokat jelent az első néhány parancs (az Istenre vonatkozó kötelezettségek) háttere; de a család, az élet védelme, a tulajdon, a becsület őrzése minden kor minden emberére érvényes...

A dekalógus egységes egész. Az emberszeretetet az istenszeretet alapozza meg. Hogy ezt megértsük, tovább kell lépnünk.

2. *A keresztény erkölcsi oktatásnak tulajdonképpen csak bevezetése a tízparancs.* Hiszen Krisztus követőjének magatartása nem épülhet pusztán ószövetségi törvényre, hanem első-sorban Jézus szavaira. A Krisztus-követés (azaz a keresztény erkölcsi magatartás) alapja a Jézus által meghirdetett Isten-Ország „alkotmánya”: a hegyi beszéd.²⁵

Az ószövetségi és az újszövetségi törvény között ugyanakkor nincs ellentét. Az ószövetségi törvény sem csupán viszatart a bűnöktől, hanem egyúttal önzetlen szeretetre is biztat.²⁶ „Jézus hegyi beszédének kiindulópontja az ószövetségi törvény, de ő a vallástörténetben egyedülálló módon teszi az istenszeretet próbakövévé az emberszeretetet. Az ószövetségi elmélethez világos gyakorlati oktatást ad élete példájával. Az ő életében telik meg igazán a tízparancsolat kerete tartalommal: a szeretet egyetemes törvényével.”²⁷

A hegyi beszéd gazdag mondanivalójából két lényeges mozzanatra igyekszünk kitérni.

Makarizmoszok (A nyolc boldogság) – A boldogságokban olyan utat fogalmaz meg Jézus, amely első hallásra szinte ostobának tűnik. Egy következő olvasásra érthetetlennek, aztán kérdőjelesnek, követhetetlennek, mígnem rádöbbenünk, hogy az evangélium szíve dobban ezekben a mondatokban, s valójában itt van elrejtve az igazi boldogság útja.

25 Így nevezzük azt a beszédgyűjteményt, amely Máté evangéliumában (Mt 5,1-7,29) található, és Jézus tanításának legfontosabb mondandóit foglalja össze.

26 „Ne légy bosszúálló és ne gyűlölkj néped fiaival! Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!” (Lev 19,18).

27 OROSZ, L., *A boldogság útja*, Nyíregyháza 1990, 71.

„Boldogok a lelki szegények, mert övék mennyeknek országa.”²⁸ Boldogok a szelídek, mert ők bírják a földet. Boldogok, akik sírnak, mert ők megvigasztaltatnak. Boldogok, akik éheznek és szomjuhozzák az igazságot, mert ők megelégtettek. Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják az Istent. Boldogok a békességesek, mert Isten fiainak hívatnak. Boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért, mert övék a mennyeknek országa.”²⁹

Valami fordítva van itt, mint ahogy hétköznapijainkban tapasztaljuk. Hiszen nap mint nap azt látjuk, hogy nem a szegényeknek, a gazdagoknak áll a világ, akik a pénzükkel mindent elérhetnek. Nem a szelídek, hanem az erőszakosok érvényesülnek, akik mások vállára állva, könyökölve jutnak előre. Sírók? Közel sem, hanem az élet napos oldalán járók, akiknek arcáról nem kopik a „keep smiling”. Éhezni és szomjazni az igazságot? Hamar beéri az ember féligazságokkal is, ha vajas kenyér van hozzá. Az irgalmatlanok jutnak előre, nem az irgalmasok, s a békességszerzők, mint villámhárítók, mindig a rövidebbet húzzák. Hol itt a boldogság útja?

Hozzászoktunk, hogy beérjük olcsó, de könnyebben elérhető boldogságpótlékokkal. Hozzászoktunk, hogy elég legyen a mindig-kevesebb, mint amire a lélek szomjazik. Hozzászoktunk üveggyöngyökhöz, csillogó reklámokhoz, látszat-értékekhez. Ez a fordított világ. Ez a szétesett, feje tetejére állt értékrend, s ezért tűnik a Jézus által megfogalmazott út oktalannak, ostobának – mindaddig, amíg rá nem lép az ember.³⁰

28 A „ptóhoi tó pneumatí” (szegények lélek szerint vagy lélekben) fordítása nem könnyű. A Szentírásban a „szegény” nem elsősorban anyagi állapotra értendő kifejezés, hanem egyfajta mentalitás, amely elismeri saját semmisségét, üres kezét Isten felé nyújtja és tőle vár mindent.

29 Mt 5,3-10

30 Ha ez az út valóban oktalannak tűnik, hasonlítsuk össze a népmesék bölcsességével! Ott is minden pontosan fordítva van, mint ahogy azt a józanul, reálpolitikus módon gondolkodó ember elvárná. „Csábít az aranyos lószerszám, a csillogó fegyver, a mutatós paripa. Balgaságnak tűnik a szárnyatört vadkacsát nem megenni, a farkas talpából a tövist kihúzni, csúf vénasszonyokat tisztességgel köszönteni, úgy általában időt vesztegetni, a perc örömet ki nem használni, a széles útról a bozóttal benőtt keskeny ösvényre térni, és így tovább... Balgaságnak tűnik minden, ami az érzékek, az ész, a kiszámítható körén túl esik. És

A keresztény erkölcsi oktatás nem más, mint járni tanulás, az első bizonytalan tipegő léptek ezen a szűk ösvényen, a jézusi úton. Megízleltetése annak, hogy boldogok, akik elindulnak ezen az oktalannak tűnő úton.³¹

A szeretet egyetemes törvénye – A hegyi beszéd összes követelményét a szeretet legfőbb parancsa foglalja össze. „Megkettőzése az egyaránt fontos isten- és felebaráti szereetre, valamint e két mozzanat elszakíthatatlan egységének hangsúlyozása Jézus karakterisztikus gondolata. Ezzel adva van cselekvésünk számára a közvetlen zsinórmérték. Az igazi istenszeretet az ellenség szeretetét is magában foglaló ember-társi szeretetben igazolódik, és viszont: a testvéri szeretetben válik számunkra bizonyossá a láthatatlan Isten iránti szeretetünk. Aki legalább egyszer átgondolja ezeket a jézusi gondolatokat, annak számára világossá és áttekinthetővé válnak a hegyi beszéd oly egyszerű, s mégis minden szituációban újként ható követelményei. Aki valóban szereti Istent, tudja, hogy Isten mit kíván tőle itt és most. Ez a lényege Szent Ágoston mondásának: Szeress, és tégy, amit akarsz! Merész kijelentés, könnyen megeshet, hogy rosszul értik, ám igazgyöngy annak a számára, aki valóban szeret.”³² E gondolatok kapcsán újólag hangsúlyoznunk kell: hit és erkölcs elválaszthatatlan, a keresztény erkölcsi magatartás hitből fakadó élet.³³

A jézusi szeretetet kezdeményező szeretet. Isten mindig előbb lép. Jézusban végleg eléje jött az embernek, „előbb sze-

mégis a legkisebb királyfi, a satnya, a beteges, a lenézett, az ember-számba alig vett; vagy Borsszem Jankó, a törpének is kicsi, a semmirekellő; Hamupipőke, a Libapásztorlány, a Kiskondás meg a többiek - a kicsik, az alig-múlt gyermekek, ők a hősök. Az utolsók, ők ülnek a végén a király mellé, ők kapják a fele királyságot, mert ők hajlandók meghallgatni a róka könyörgését, ők szánják meg a tört szárnyú vadkacsát, ők osztják meg utolsó pogácsájukat a rászorulóval.” – CZAKÓ, G., *A Teremtő mosolya*, Budapest 1991, 12-14.

31 Nemegyszer halljuk a megjegyzést a „boldogságok kapcsán: ez nem az 'átlagkeresztény', hanem a papok, szerzetesek, apácák dolga”. Nos, a hivatások lehetnek különbözőek, de a „boldogságok” semmiképp sem a „kiválasztott kevesek”, hanem Jézus minden tanítványának az útja.

32 SCHNACKENBURG, *op. cit.*, 57.

33 Más szóval: élet Krisztusban. Ez a kifejezés azt jelzi, hogy az erkölcsi magatartást a szentségi életbe is be kell ágyazni.

retett”.³⁴ E minta alapján a keresztyén ember nem elvár, hanem ad; s nem csupán nem tesz rosszat másnak, hanem szüntelen kezdeményező szeretettel teszi a jót mindig, mindenkivel. Akár-csak a mennyei Atya, „aki fölkelte napját jókra és gonoszokra, esőt ad igazaknak és bűnösöknek.”³⁵

A jézusi szeretet megbocsátó szeretet. – Nemegyszer hangzik el a vád Jézus ellen, hogy „vamosokkal és bűnösökkel ül egy asztalhoz.”³⁶ Ő pedig tudatosan föl vállalta ezt: „Nem az egészségeseknek kell az orvos, hanem a betegeknek. Nem az igazakat jöttem hívni, hanem a bűnösöket.”³⁷ Jézus még a gyilkosainak is megbocsát a kereszten: „Atyám, bocsáss meg nekik, nem tudják, mit cselekszenek.”³⁸ A keresztyén ember számára ismét csak minta ez a magatartás. Sőt, Jézus saját bűneink bocsánatának feltételül is szabja, hogy egymásnak megbocsássunk: „Ha megbocsátjátok az embereknek, hogy vétettek, mennyei Atyátok nektek is megbocsát. De ha nem bocsátok meg, Atyátok sem bocsátja meg bűneiteket.”^{39,40}

A jézusi szeretet szolgáló szeretet. – „Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.”⁴¹ E szolgáló szeretet legpregnansabb jelét a búcsúvacsora alkalmával adja Jézus, amikor szolgálai munkát végezve megmossa tanítványai lábát, majd így szól: „Ha én, az Úr és Mester, megmostam lábatokat, nektek is mosnotok kell egymás lábát. Példát adtam nektek: amint én tettem veletek, ti is úgy tegyetek.”⁴²

Ez a kezdeményező, megbocsátó és szolgáló szeretet a Jézus Krisztusban megújult élet alapmagatartása. S ha ezt nem is lehet elmondani ilyen szinten a hittanórákon, a keresztyén

34 1Jn 4,19

35 Mt 5,45

36 Lk 5,30

37 Lk 5,30-31

38 Lk 23,34

39 Mt 6,14-15

40 Ugyanez a gondolat megtalálható a – szintén a hegyi beszédben elhangzott – Miatyánkban is: „Bocsásd meg a mi vétkeinket, amint mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek” (Mt 6,12).

41 Mt 20,28

42 Jn 13,14-15

erkölcsi oktatás alapja és háttere csak ez lehet. Természetesen meg kell tanítanunk és meg kell tanulnunk a parancsokat, hiszen ezekre is szükségünk van. Mint az utak mentén elhelyezett fényjelzőkre, amelyek nem azonosak sem az úttal, sem a motorral, amely előre visz, csupán segítenek megtalálni az utat, ködben meg egyenesen nélkülözhetetlenek. Ha azonban csak törvények betartására nevelnénk gyermekeinket, hitehagyókat meg izzadságszagú keresztényeket „termelnénk” csupán, akik épp a lényegét nem sejtik.

Ezek után meg merem kockáztatni: ezt a fajta életformát, a szeretet útját nem lehet föl vállalni „az első kőtábla”, azaz az Istenre vonatkozó parancsok nélkül. Levegőben lógna minden. Mert aki szeret, először a szeretet sebeit tapasztalhatja meg (viszonyatlanság, visszautasítás, félreértés, kihasználás, erőszakosság, stb.), és ha nem tudja az Isten irántunk való végtelen és visszavonhatatlan szeretetét, megijed, visszakozik, bezárul. És nem tapasztalja meg, hogy a szeretet sebeit föl kell vállalni ahhoz, hogy a szeretet örömeihez jussunk. A búzamagnak el kell hálnia, hogy termést hozzon.⁴³ Képtelenség lenne tehát ez a fajta szeretet mint életforma, ha nem lenne, aki motiválja és aki számonkérje a szeretetemet, az életemet.⁴⁴

3. Témánk lezárása előtt egy – csupán utalásszerű, de – „kötelező” kitérőt kell tennem. A bűnbánattal kapcsolatosan – és ez is a keresztény erkölcsi oktatáshoz tartozik – sokan azt tartják, hogy a papok állandó büntudatba kergetik az embereket. Ezzel szemben hangsúlyoznunk kell, hogy a bűnbánat mennyire nem kényszer, hanem örömteli szabadulás.

Életünk „kettősségei” mindig is zavartak bennünket. Még Pál apostol is „kettős törvényt” érez tagjaiban: „a jót akarom, s a rosszat teszem”. A bűn tényként jelen van életünkben – de ugyanígy a szabadulás vágya is.⁴⁵ A bűnbánattal kapcsolatos keresztény tanítás lényege az, hogy bármily sok is a bűnöm,

43 V. ö. BELON, G., „A szeretet szenvedései”, in *Bibliai elmélődések*, Budapest 1987, 495-510.

44 Mt 25,31-46 alapján tudjuk, hogy az ítélet mércéje is a szeretet lesz: „Amit a legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettetek” (Mt 25,40).

azok száma véges, Isten irgalma pedig végtelen. Efelől soha kétségbe nem eshetünk. Isten irgalma mindig nagyobb a mi szívünkénél. Ez a bűnbánat felszabadító örömhíre.

Ez a tanulmány lehetett volna elméletibb; erősebben érvényesülhettek volna benne az erkölcteológiának mint teológiai szaktudománynak a szempontjai. Ez a tanulmány lehetett volna gyakorlatibb; többet szólhattam volna arról, hogy a mindennapokban, a hittanórákon hogy is zajlik az erkölcsi oktatás. Ez a tanulmány másmilyen lett; szinte egyetlen gondolatra épülő. A kereszténységben tartja magát egy gondolat: Krisztus követése. A keresztény erkölcsi oktatás – s ebből kifolyólag e tanulmány – lényege ebben a két szóban foglalható össze.

45 Az Ószövetség népe egy bakra (a bűnbak kifejezés eredetel!) olvasta rá a bűneit, majd kiűzte a pusztába, hogy vigye bűneiket és pusztuljon el. Vannak primitív törzsek, amelyek fák odvába kiáltják be a bűneiket, majd betömködik, hogy így szabaduljanak tőlük.

AZ EMBERI LÉT LEGFONTOSABB KÉRDÉSEI A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA FÉNYÉBEN II.

Az emberi viselkedés dimenziói

1. A filozófiai antropológia fontosabb eredményei

A filozófiai antropológia módszerére jellemző a hermeneutikai kör alkalmazása. Nem is körről, inkább spirálról kellene beszélni, hisz ennek tartalma az ember önreflexiója testiségéből kiindulva, mely az ismeretek egymásraépülését, értelmezését és továbbvitelét jelenti.

Kiindulási alap, hogy az ember már biológiailag is más, mint az állat. Hamar megfogalmazódik, hogy a rétegelmélet tarthatatlan és megtévesztő, mely úgy értelmezné az embert, hogy az álltiságra csak rá kell húzni a szellemiséget. Nietzsche szerint „meg nem állapodott állat” az ember. Mások kifejezik, hogy az ember kevésbé speciális az állathoz viszonyítva, mert nem simul úgy be környezetébe. Portmann szerint koraszülött, elmarad az állattól olyan szempontból, hogy a méhen kívül több, mint egy év szükséges, hogy elsajátítsa teste használatát, s erre az állatnak nincs szüksége. Gehlen „hiánylénynek” nevezi az embert, melynek betöltésére való irányulása adja tevékenységének alapját. Scheler „tárgyi lényről” beszél, aki tárgygyá tudja tenni a dolgokat, mert képes megismerni azokat és eltávolodni tőlük. Csak az embernek vannak tárgyai, használni tudja azokat, s ebben benne van a világra való nyitottsága. Plessner a „homo faber” kifejezést használja, akinek elő kell állítania életlehetőségeit, eszközzé kell tennie a dolgokat, s birtokolnia saját testét. Az ember nem csak test, hanem teste van, képes föléje kerekedve birtokolni azt. Excentrikus pozíciója is van, ami azt jelenti, hogy világa nem állati, önmagába zárt világ, hanem nyitott világ, ami állandóan bővül. Én-tudata miatt törés van közte és a világ között, de épp ezért válik számára feladattá a világ. Siewerth szerint a test az emberi egzisztencia székhelye

és a személy eredendő tette. Testiség és szellemiség sajátosan ötvöződik benne. Az emberi jelenség e kettőből áll.

2. Az emberi viselkedés

1/ Az ember természete

A jelzett címszó alatt olyan emberi alapot keresünk, mely mértékadó a viselkedés szempontjából. Az antropológia rámutat arra, hogy a test a szellemiség megnyilvánulásaként értelmezhető az emberben. Következésképp az emberré válás nem a munka, hanem az eszes-szellemi természet műve. Ebből a természetből kell hát kiindulni, mert ez teszi nyitott lehetőséggé az embert. Ehhez társulnak még késztetések, hajlamok és szükségletek, s ezek együttesen alkotják a viselkedés alapját. Az emberi természet tehát testi és szellemi tényezőkből áll, mely mértékeli a viselkedést. Jellemzője, hogy önkényességet gátló és folytonosságot biztosító valóság, nem determinálja, de irányokat adva disponálja az embert. Vannak nehezebben és könnyebben kialakítható viselkedési formák. Ez a *mértékadó alap* adott, de sohasem pusztán természeti adomány. Történelmi és kulturális jelenségekben szemléljük eredményeit. Ezért, ha megkérdezzük mi az ember, újabb kérdéssel válaszolhatunk rá: mire képes? Nem önállósulhat teljesen, figyelembe kell vennie természetének korlátait s ugyanakkor viszonylagosan végtelen dimenzióit a világban. Így az ember végességében mégis bevégezhetetlen, mert a szellemiség, mint természet alapozza meg létét.

Amennyiben az emberi természet állandóit próbáljuk meghatározni, a szociálantropológia felé kell fordítani figyelmünket, ugyanis már Seneca használja azt a kifejezést, hogy az ember *animal sociale*, vagyis szociális lény, aki közösségbe születik. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy az embernek társas természete van. Feladata, hogy kézbe vegye, birtokolja természetét, mert az szabályozórendszert igényel, mégpedig olyat, mely nem elfojt és öl, hanem valóban nemesít és épít.

2/ Az ember társas hajlamai

Az ember természeti alapjának föltérképezéséhez fontos adalékokkal szolgál a főemlősök viselkedésének, az etológiának az ismerete. Eredménye, hogy csoportspecifikus viselkedésről lehet ott beszélni, mely kölcsönös támogatásra, gondoskodásra épül. Az etológia rámutat, hogy csak a magasabbrendű állatoknál lehet komoly társulásról beszélni, melynek alapja az *egyediség*. Alsóbbrendű állatoknál inkább „anonim csapat”-ról van szó, benne az egyed csak része az egésznek. Kötődés nélküli, falanszterszerű együttes ez, melyet jól ábrázolnak a rovarállatok. A magasabbrendű állatok viselkedése két alapirányból tevődik össze, az egyéni *kötődésből* és az egymásellenességből, vagyis *agresszióból*, s ezek *sajátos egységéből* áll. Valószínű, hogy az együttcselekvésnél ősbibb az agresszív hajlam – bár igazából nem lehet eldönteni a kérdést. Az agresszió általában ritualizált formában jelenik meg. Előtűnik a partnerválasztás, táplálékszerzés, terület-kijelölés, egymás közti „rang” eldöntésénél. Megöléshez általában nem vezet, van „meghódolási szertartás”, de kivételek is vannak. Fajtabeli és fajták közötti megnyilvánulásai is vannak. Az etológiában kimutatott mindkét irány az egymás közti kapcsolat *gazdagodásához* is vezet. Az agressziót ezért kicsit át kell értékelnünk, és pozitív oldalairól is beszélni kell a letagadhatatlan negatívumok lekicsinylése nélkül. Negatív megjelenési forma a magasabbrangú-ellenes szövetség, a „bicikli-reakciónak” is nevezhető, mások letaposásával történő előrejutás a ranglétrán, vagy épp a kiközösítés – szinte minden korosztályban megjelenő – viselkedési formája, sokszor egészen primitív, szinte értelmetlen okok alapján – egyszerűen a másság miatt. Viszont lehet az agresszió segítője a támogató viselkedésnek (pl. életmentéskor), barátságok alakulásának, békeszerző cselekedeteknek, szolidarizmusnak stb. Szeretet sincs agresszió nélkül. Az egyediséget úgy is meghatározhatnánk, mint a szeretet és ellenségeskedés folyékony egyensúlyi állapotát, mely az igazi, magasabbrendű közösség alapja.

3/ Az agresszió és a kötődés

Az *agresszió* eredetére többféle magyarázat lehetséges. Az egyik magyarázat-csoport azok véleménye, akik endogén eredetűnek tartják. Eszerint az agresszió *belső* izgalmi állapot, úgynevezett veleszületett kiváltó mechanizmus eredménye. Tehát nem külső hatás hozza létre, és kívülről nehezen befolyásolható. Célja az élet- és fajfenntartás. Elfajulhat, mégis építő erő. A másik véleménycsoport, a behaviorizmus véleménye, mely exogén, azaz *külső* eredetűnek tartja az agressziót, a reakciót hangsúlyozza egyoldalúan, a felelet jelleget, mely akkor lép fel, ha a tevékenységben meggátolják az egyént. Ma inkább arra helyeződik a hangsúly, hogy az agresszióból *mi az öröklött, veleszületett, és mi a tanulás eredménye*. Ez középutas szemlélet, mely arra épül, hogy az állatoknál nehezen választható szét, hogy mi az öröklött s mi a tanulás eredménye, neveléssel pedig lehetetlen belőlük teljesen kiküszöbölni az agressziót. Az embernél hasonló a helyzet. Az egyoldalúan engedékeny nevelés ugyanis agresszív gyerekeket eredményez, ami az agresszió belső gyökerét igazolja. A túlzottan tekintélyelvű nevelés pedig, mely csak rossznak tartja az agressziót, s ki akarja irtani, kezdeményező készség nélküli, inaktív gyerekekhez vezet, mely az agresszió külső tényezőktől való függését is igazolja. Ezekből az következik, hogy mindkét nevelési formára szükség van, azokat nem szélsőségesen alkalmazva. Cél az agresszió pozitív beillesztése a személyiségbe, ami társadalmi érdek is.

Az agresszió átértékeléséhez már Platónnál találunk adalékot, amikor a kebelben lakó érzelmi lélekről, a harag lelkeréről beszél. Ennek indulata nem a gonoszság forrása, hanem az indulat szép és nemes fajtájából való, véd a káros hatások ellen. Felfedezhető benne a társadalmi élet alapereje is, mert indulat kell az igazság, törvény védelméhez, őrzéséhez, érvényesítéséhez, illetve az emberek közötti kölcsönös tisztelethez. Mindazonáltal ez az indulat az ész irányításával nyeri el emberi formáját enélkül rossz irányba ragadhatja el az embert.

Az agressziót tehát *integrálni kell* oly módon, hogy az egymásellenességből egymással való élet, társulási akarat

származzon. Az integrálás egyik módja, hogy az agresszív indulatot *más késztetések szolgálatába kell állítani*. Ösztönös megnyilvánulások keveredése, ötvöződése hatóerőként szolgálhat és más-más célok elérésére lendíthetik az embert. A bátorság, kitartás, áldozatkészség, az erényes magatartás nemigen képzelhető el sok esetben bizonyos természetes spontaneitás nélkül. Ide tartozhatnak az „erkölcsi szelepként” működtethető pótcselekvések, mint a sport, játék, divat stb., melyek helyét körvonalazva, normális mértékben megvalósítva őket, segítenek az agresszió emberivé tételében. Az integrálás másik módja a racionalizálási törekvés mely semlegesíti az indulatot. Ez azt jelenti, hogy egy konfliktushelyzetben meg kell tanulni a konfliktus anyagára, a megoldandó problémára koncentrálni, nem pedig a másik személyre, mint minden baj okozójára. Ha ugyanis elsődlegessé válik a személy elítélése, akkor a probléma nem fog hamar megoldódni. Igaz, ez a mindennapi életben nagyon nehéz dolog, de megvalósítása esetén fölösleges idegi folyamatoktól szabadulhat meg az ember, s a bennünk levő „küzdő” elvet – nem kiirtva – jóírányba tereli.

A *kötődés* a másik alapvető és automatikusan társulást szolgáló hajlam az emberben. Szilárd természeti késztetés bennünk. Az agresszióval szembenálló hajlam. Jellegzetessége, hogy eleve korlátozza és építővé akarja tenni az agresszivitást. Ha az agresszió az egymásellenesség ereje bennünk természeténél fogva, akkor a kötődés az emberek *egymással- és egymásért-valóságát* tartalmazza alapirányként.

Mik a kötődés gyökerei? Mi a szelidítő erő? Erre is nehéz egyértelmű választ adni, mert nincs egységes ok. Mégis van két ösztönzés a háttérben – az etológia segítségével –, mely sokat elárul a kötődésről. Az egymással való dimenzió alapja a *menekülési ösztön*, ami kontaktuskeresésben nyilvánul meg. A másik jelenléte az otthon erejével hat, a testi közelség biztonságot ad. Nem véletlen, hogy az állatok félelmükben összebújnak. Ez a kötődés háttérének *passzív* oldala. A kötődés másik dimenziója az egymásért-valóság, melynek alapja az *ivadékgondozási* ösztön. Ez aktív társulási törekvés, létrehozza a védelmet, de épp nem a félelem az alapja. Aktivitása túllépi az agresszióét. Valójában ezt nevezhetjük gondoskodásnak, s ehhez feltételezi

tárgyát. A kötődés klasszikus példája az embernél az anya-gyermek viszony. A gyermek „kihasználja” anyját, rejtőzik nála, védelmében részesül. Az anya hagyja magát „kihasználni”, befogad, gondoskodik, ajándékozza magát gyermekének. Az *ember társadalmiságának lényege ellentétes erők feszültsége és egy-sége*. Kant ezért nevezi az embert „társtalan társaságnak”. S így érthető, hogy érvényesülni vágyunk, de ennek értelme az életben csak kötődés által van.

4/ Egymással, egymás ellen, egymásért

Az agresszió és a kötődés alapján az emberi *viselkedést* mégis *három dimenzióra* oszthatjuk föl. Az „*egymással*” azt jelenti, hogy az ember az embernek szükségleti lény, az „*egymás ellen*”, hogy az ember az embernek *támadója*, versenytársa, az „*egymásért*” pedig, hogy az ember az embernek *gondozója*. Az „*egymással*” és „*egymásért*” dimenziók alapja a kötődés, az „*egymás ellen*”-é az agresszió. A viselkedés teljes képéhez mindhárom hozzátartozik, bár valamelyik a másik kettőnél meghatározóbb az egyes cselekedetektől függően, ugyanakkor teljesen uralkodóvá nem válik. Így lehet elkerülni a tipizálás veszélyét, nem tagadva azt sem, hogy vannak kirívó határesetek, mint pl. a szükségleti lény vonalán a kizsákmányolás, támadó szellemnél a terrorizmus, a gondoskodás vonalán a majomszeretet. E határesetek a viselkedés ésszerűtlenségét illetve torzulását igazolják.

Nézzünk most néhány példát, melyek egyszerre igazolják a három dimenziót, s rendszerint az egyik meghatározó szerepét. A szükségleti lény vagy tárgyszerűség vonalán jó példa lehet a *vásárlás*, melynek elsődleges motívuma bizonyos dolgokat megvenni, ugyanakkor versengő cselekedet is, ha csak bizonyos szintű üzletben hajlandó az ember vásárolni, életszínvonalára vagy pozíciója miatt. S vásárláskor valaki/k/ről gondoskodik is általában az ember, ez pedig a harmadik dimenzió. A támadás és versengés vonalán jó példákat találhatunk a *sport*, a művelődés vagy a hivatás területén. Egy focimeccs lényege legyőzni az ellenfelet. Ugyanakkor tárgyi, hiszen gólokat kell rúgni. De megjelenik a gondoskodás dimenziója is a szabályok-

ban, aztán a korosztályos illetve korosztályon belüli minőség szerinti csoportok kialakításában, hogy valódi verseny legyen, ahol bármelyiknek esélye van a győzelemre.

A harmadik dimenziót, az „egymásért” való viselkedést – hogy az ember az embernek gondozója – fontossága miatt kiemelten tárgyaljuk. Az ápolás tevékenysége ehhez a dimenzióhoz tartozik. Témáját különösen izgalmassá teszi a másik két dimenzió jelenléte, bár furcsának tűnhet, hogy hogyan jön ide az agresszió építő szerepe. A gondoskodásra jó példa a *szociális segítségnyújtás* szinte bármelyik formája. A tárgyias szükséglet szempontja jelentkezik itt abban, hogy az ember fizikai, szellemi erejét bevetve keresi ilyen cselekedetekben élete értelmét, beteljesülését. Az agresszív rivalizáló hajlam „tartást” ad, hogy ne sajátíthasson ki engem a másik (házsártos beteg, könyörtelen ápoló). Ezek mellett a legfontosabb a másikat segíteni, a másik javát akarni. Hogyan kell helyesen a másik javát akarni? Heidegger – korunk nagy egzisztencialista filozófusa – gondolatai, talán választ adnak erre a kérdésre. Abból indul ki, hogy *„előzékeny és felszabadító gondoskodásról”* kell beszélni és nem *„helyettesítő”* gondoskodásról, ami azt jelentené, hogy a gondoskodó leveszi a másiktól a gond terhét és uralkodik fölötte. Ezzel szemben a gondoskodásnak *kettős folyamatnak* kell lennie, ahol mindkét fél megőrzi a szabadságát. A *gondozónak* nem szabad a gondozottra – legyen akár beteg, akár csak idős ember – úgy ráerőltetnie magát, hogy azzal teljes tehetetlenségre ítélje (szinte semmit sem engedni csinálnia, mert úgyis csak rosszul, elégtelenül végzi el stb.). Emögött lehet pótcselekvés, „pótkielégülés” keresése, pl. otthoni problémák elől munkájába menekül valaki, s a munkában akarja önmagát megtalálni, vagy épp elveszíteni. Szem előtt kell tartani, hogy a gondoskodás nem egyenlő a mindenáron-való jótékonykodással sem. Könnyen és esetleg észrevétlenül is kialakulhat a másokon való uralkodás „művészete”. Ezután meg kell fogalmazni az érem másik oldalát is, amikor a *gondozott* oldaláról jelentkezik a gondozón való uralkodás veszélye. Ennek háttere lehet a gondozott szeszélye, rugalmatlansága, esetleg féltékenysége és még sok más tényező. Nagyon lényeges, hogy az esetleg konkrét betegség, vagy épp az idős kor mennyire oka ennek a

magatartásnak, mert ilyen ok esetén a gondozónak kell nagyobb megértést tanúsítania. Mindenesetre az természetes, hogy az ilyen „uralkodási” tendenciákat, melyek az agresszióval kapcsolatban állnak, a gondozó saját normális agressziója révén próbálja meg megértően és rugalmasan visszautasítani, a fölötte való uralkodást elhárítani. Viszont felelőssége ezt valóban megértően, s emberi módon tenni, az „egymásért” dimenzió szellemében. A gondozó gondoskodik a rábízottakról, ne akarjon uralkodni, a gondozott próbáljon hálásan – ha teheti – segítőkészen elfogadni, s szintén ne akarjon uralkodni. A gondozónak és gondozottnak *a gondoskodás folyamatában kölcsönösen értelem nyújtó társá kell válnia.*

A gondoskodás dimenzióján belül az agresszió jelenlétét igazolja az anya-gyermek viszony elemzése is, melyben szintén szerepe van a megszelídített agresszióknak. A gyermekben agresszivitás jelentkezik a fenyegető ellen, ha veszélybe kerül az anyával való kapcsolata. Érezzük, hogy ez így van rendjén. Ugyanakkor szintén agresszió jelentkezik a gyermekben, ha mértéktelen az anyáskodás, ha túlzottan óvja őt az anya. Bár az illető anya nemigen akarja belátni, hogy esetleg neki kellene változtatnia magatartásán, s a gyermekben alakulna ki lelki deformáció, ha a túlzott anyáskodással szemben nem jelentkezne egy bizonyos függetlenséget igénylő agresszív rivalizálás. S újra az érem másik oldala, hogy a gyermek – ha észreveszi, hogy van esélye – uralkodni szeretne anyján, szülein. Ma nagyon sokszor meg is teszik ezt a gyerekek, holott csupán a saját önállóságukat megalapozó normális megszelídített agressziójukat kellene a szülőknek helyesen értékelve a nevelésben felhasználni, ami azt jelentené, hogy vannak egyértelmű elvárások a gyermekkel szemben, melyeket érvényesítenek. Arról nem is beszélve, hogy a gyermek jövője szempontjából és saját maguknak is ezzel tesznek jót.

5/ A viselkedés három dimenziójának igazolása

Az emberi viselkedésnek három alapvető módozata van. Ezek átjárják egymást, az egyik élesen határozza meg a konkrét cselekedetet; viselkedést, de emberi formája csak a másik ket-

tővel harmóniában alakul ki. Van néhány tarthatatlan nézet, ami az említett példákon túl ezt a megállapításunkat igazolja.

A *nézetek* egyik *csoportja* az általunk említett három dimenziót kettőre szűkíti. Ilyen a *szociáldarvinizmus*, mely a létért való küzdelmet kiveti a társadalmi viszonyokra. Eltekint a gondoskodástól, mert csak a szükséglet-kielégítést és a küzdelmet emeli ki. E felfogás azért tarthatatlan, mert az emberek szükségképpen elszigetelődését eredményezi.

A *tekintélyelvűek* csoportja szintén két dimenzióra szűkíti a viselkedést. Rossznak tartja az agresszivitást, ezért eltekint tőle. A szükségletekre és a gondoskodásra építi a viselkedést. Eredménye: hiányzik az önállóság, a kibontakozás az emberből.

A *kanti etikára* épülő viselkedéselemzés puritán erkölcsi-séget tűz ki célul. Elutasítja a szükségleti lét dimenzióját s transzcendálja a vonzódást, a gondoskodást és a taszítást, az agresszív hajlamot. E felfogás eredménye, hogy individualizáló elvének nincs emberi természeti tartalma. Nem tudja igazolni az ember boldogulását, kilúgozódnak belőle ilyen fogalmak, mint „testvér” illetve „szeretet”.

A *nézetek másik csoportját* alkotják a *szociálonológiai*, melyek az ember társadalmiságának legalapvetőbb – tehát egyetlen – természeti állandóját keresik. Ide tartozik Freud felfogása, aki a szexuális ösztönt – mely csak az emberben ilyen rendkívüli – jelöli meg a társulás alapjaként. Bár maga is belátta, hogy a „szexuális szükséglet nem egyesíti, hanem megosztja a férfiakat”. Ugyanis önmagában a szexualitás nem hoz létre tartós kapcsolatot. Jelentősége megmarad, mert a partneri viszonyt erősíti, de kollektív összetartó ereje nincs, a promiszkuitás pedig rombolja a társadalmat.

A *heideggeri* egzisztenciális ontológia az ember önmagához való viszonyát kutatja. Alap az „emberi lét”, melynek legfontosabb jellemzője a „bensőségesség”, a befelé fordulás. Ugyanis akkor találja meg önmagát, ha elfordul a funkcionális-fogyasztói társadalomtól. Ebben sok igazság van, de az emberi kibontakozás így nem alapozható meg.

A *Buber* dialogikus ontológiája a következő, s egyben utolsóként szereplő nézet. Szétválasztja a „személyes” és a „társadalmi” dimenziót. A viselkedés alapja az „én-te” interperszonális

kapcsolat, szemben az „én” és az „az” vonatkozással. Ez a felfogás mellőzhetetlen szempontokat emel ki az ember természetéből, ugyanakkor egyoldalúan transzcendentális felfogás. A perszonalizáció és a szocializáció párhuzamos folyamat, ezért nem utasítható el a tárgyias és rivalizációs tendencia. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy az emberek között – jól s rosszul értelmezve is – összekötő kapocs az érdek és a haszon egysége. Létmegvalósításunkban ezért a személyesség oldalán túl más szempontokat is figyelembe kell venni.

Nem látszik tehát fölöslegesnek az a három dimenzió, mely véleményünk szerint a viselkedést, cselekedeteinket teljesebben magyarázza.

Irodalom:

ANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1973; FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni?* Budapest 1994; LORENZ, K., *Az agresszió*, Budapest 1994; BOLBERITZ, P., *Isten, ember, vallás*, Budapest 1981; NYÍRI, T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 1973; UA. *Antropológiai vázlatok*, Budapest 1972; UA. *Filozófiai antropológia* (kézirat), 1986; PANENBERG, W., *Mi az ember?* Budapest 1991.

Janka György:

A BÉCSI UDVAR LÉPÉSEI A NAGYVÁRADI ÉS A KÖRÖSI GÖRÖG KATOLIKUS EGYHÁZMEGYÉK FELÁLLÍTÁSÁBAN (1775-1777)

Mária Terézia uralkodása második szakaszában a magyarországi egyház szervezetét illetően átfogó rendezésre került sor. Új római katolikus és ortodox püspökségek felállítása, illetve elismerése történt meg.¹ Elodázhatatlaná vált az istentiszteleti rendjét és egyházfegyelmét tekintve kelethez tartozó, de a dogma kötelékével a nyugati egyházhoz kapcsolódó görög katolikus egyház bonyolult helyzetének megoldása. A király által kinevezett Rómával egyesült püspökök a valóságban csak a helyi latin ordinárius rítusvikáriusaiként működhettek, noha az unió előfeltételeként szabadon választott önálló püspökökről volt szó. Nyilvánvalóvá vált: a függetlenség hiánya vagy latin asszimilációhoz vagy az ortodoxiába való visszatéréshez vezet. Ezt élezték a joghatósági viták a klérusok között, ezt húzták alá a királyi bizottságok jelentései (1754-58. Várad, 1774. Körös); s e körül zajlott a kegyúri, püspök-kinevezési harc Róma és Bécs között.

A görög katolikusság helyzetét tekintve döntő fordulatra került sor 1771-ben a munkácsi görög katolikus püspökség erigálásával,² amikor is a bécsi udvar az illetékes latin hierarchia tiltakozása és Róma halogató politikája ellenére keresztül tudta vinni akaratát, precedenst teremtve ezzel az ország más területein, jelesen Bihar vármegyében, valamint a délvidéken és Horvátországban élő görög katolikusság helyzetének rendezéséhez.

1 HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, (Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae I.), München 1973, 302-303.

2 HODINKA, A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1910, 607-626. PEKAR, B., *De erectione canonica eparchiae Mukacoviensis*, (Analecta OSBM Series II. Sectio I.), Romae 1956, 93-127.

1775 tavaszára felgyorsultak az események. Május 30-án a királynő értesítette a Magyar Kancelláriát, hogy elindította a nagyváradai egyházmegyében a görög katolikus püspökség felállítását.³ 1775. július 19-én pedig Koller báró vezetésével az Illyr bizottság a körösi egyházmegye kanonizálása tárgyában értekezett.⁴

Az uralkodó november 4-én utasította a Magyar Kancelláriát, hozzon határozatot a vegyes bizottságok javaslatai s az állami hivatalok módosításai figyelembe vételével a két püspökség felállítása ügyében. Két napon belül összeült a *Magyar Királyi Udvari Kancellária* e célra megalakult bizottsága Eszterházy Ferenc kancellár vezetésével, az ügy referense pedig az állam korszerűsítésének lelkes híveként ismert Ürményi József volt.⁵ A bizottság az újonnan felállítandó püspökségek dotációjáról (Körös: Sid és Berkaszovo helységek; Nagyvárad: évi 10.000 Ft), az új püspökök személyéről (Körös: Vasilije Bozickovic, Várad: Moise Drágossy), a metropolákba való sorolásról döntött, mely szerint az Esztergomi érsekség szuffragáneusai lennének akárcsak a munkácsi egyházmegye. A székhelyeket Körös illetve Nagyvárad városában jelölte meg. A királynő jóváhagyta a gyűlés jegyzőkönyvét (*placet in totum*), és elrendelte az összes érintett értesítését a határozatokról.⁶

1775 végére tehát minden készen állt, a legapróbb részletekig kidolgozva, a terv végrehajtására.

A királynő a latin püspökök heves tiltakozása ellenére 1776. július 26-án folyamodványban fordult VI. Piushoz a két püspökség ügyében. Hangsúlyozta, hogy a nem egyesült görög keletieknek saját püspökeik, sőt metropolitájuk van, s az unió javát szolgálná a függetlenítés, amint az a munkácsi püspökség esetében is történt – véget vetve a joghatósági torzszalkodásnak, előremozdítva a békét és a katolikus vallás gyarapodását. Kiemelte, hogy szándéka végleges, és a kegyúri jog alapján el-

3 Magyar Országos Levéltár (OL) Magyar Kancellária (A) Acta Generalia (39) 1775-77, 2594/1775.

4 OL. A. 39. 5181/1775.

5 SZINNYEI, J., *Magyar írók élete és munkái*, Budapest 1914, XIV. vol. 694.

6 OL. A. 39. 5357/1775., 5843/1775.

határozta a püspökségek felállítását, és a pápától a megerősítést kéri.⁷

Az uralkodó szándékát segítő Alani bíboros, a bécsi udvar ügyeinek pártfogója 1776. augusztus 31-én audiencián vett részt a pápánál, előadva a királynő kérését, s utólag a pápa készséges, de egyben óvatos magatartásáról tudósította megbízóját, sietve hozzátéve, hogy az ügy a nyári szabadságolás után rögtön tárgyalásra kerül.⁸

A *Congregatio Consistorialis* 1776. november 12-én ült össze Pallavicini bíboros államtitkár elnökletével. Témája a székesfehérvári és a szombathelyi római katolikus, valamint a körösi és a nagyváradi görög katolikus egyházmegyéek felállítása. A görög katolikus kérdést elemezve Pallavicini először a helyi latin püspökök fő jogi érvét azaz a IV. Lateráni Zsinat „*Quoniam in Plerisque*” fejezetét ismertette, mely egy egyházmegye területén tiltja több független püspök működését. Ugyanakkor hozzáfűzte, hogy a történelem alakulása több ízben megkövetelte egy területen két vagy akár három eltérő rítusú, de független joghatóságú püspök működését. Erdélyben és Magyarországon az egi egyházmegye területén két eltérő szertartású püspök létezik: egyik görög, másik latin rítusú. A lengyelországi Lembergben pedig egyszerre három püspök van: egyik latin, a másik görög, a harmadik örmény rítusú, akik szintén nincsenek egymásnak alárendelve. E példák hatására és az unió javára óhajtja Mária Terézia az új görög katolikus püspökségek kanonizálását kérni, hangsúlyozta az államtitkár bíboros. A maga részéről támogatta az ügyet azzal a biztosítékkal, hogy a püspökök állhatatosságuk jeleként tegyék le a VIII. Orbán pápa által előírt hitvallást egyházi méltóságok jelenlétében, majd küldjék el ezt a nunciushoz, aki később eljuttatja a Hitterjesztési Kongregációhoz. Végül a szavazáskor a két latin egyházmegye felállítását támogatták, a görög ügyet későbbi időre halasztották el.⁹

A konzisztórium után Alani bíboros – aki maga is jelen

7 A királynő levelét ismerteti DZUDZAR, G., *La Chiesa Cattolica di rito bizantino-slavo in Jugoslavia*, Romae 1986, 55-58.

8 OL. A. 39. 5090/1776.

9 DZUDZAR, op. cit. 58-59.

volt – a kudarc okaként két dolgot emelt ki. Az első: a pápa figyelembe akarta venni elődei példáját, akik a görög ügyeket csak hosszas megfontolás után intézték (XIV. Benedek két évet várt a nagyváradi rítusvikariátus felállításakor, XIV. Kelemen is csak hosszabb gondolkodási idő után szánta rá magát a munkácsi egyházmegye kanonizálására), a másik: a görögök „kevésbé jó hite” azaz kiszámíthatatlansága.¹⁰

A pápa a fentiek szellemében küldte el döntését november 30-án a királynőnek, melynek indoklásában a legfőbb érv a görög katolikusokkal szemben táplált teljes bizalmatlanság volt.¹¹ VI. Pius kiemelte, hogy a királynő kezdeményezése nem tudta teljesen eloszlatni a kétségeket lelkéből, mert a görög nép jelleme ingatag, ezért veszedelmes az ígéreteinek hinni, mert sokszor előfordult, hogy azok, akiken keresztül másokat akartak megnyerni, maguk is elveszítették a hitüket. Egyértelműen kiderült tehát, hogy ha a királynő nem szorgalmazta volna az egyesült keleti keresztények ügyét, akkor Róma teljesen szükségtelennek vélte volna – legalábbis ebben az időszakban – a görög katolikusok önálló egyházszervezetének létrehozását.

A pápa levelét Pallavicini államtitkár kísérő szavaival Giuseppe Garampi bécsi apostoli nuncius nyújtotta át 1776. december 28-án a királynőnek. Ő minisztereivel együtt általánosságban elismerte a kellő körültekintés jogosságát, de nem hagyott fel a reménnyel, hogy a pápa a különleges körülményekre való tekintettel eleget fog tenni kérésüknek.

A bécsi udvarnak tehát nem állt szándékában beletörődni sem a döntés elodázásába, sem pedig elhatározásának megváltoztatásába. A királynő utasítására Kaunitz herceg államkancellár kapta azt a feladatot, hogy gondolkodjon olyan megfelelő válasz küldésén, amely teljesen meggyőzi a pápát az új görög katolikus püspökségek felállításának szükségessége felől és egyben veszélytelenségéről.

Kaunitz 1777. február 3-án feljegyzést küldött a Magyar Kancelláriához, tegye meg javaslatait a pápának küldendő vá-

10 OL. A. 39. 5090/1776.

11 OL. A. 39. 570/1777. „Dubitationes quasdam ex Animo Nostro eximere non possumus, quae plurimam Nobis anxietatem inferunt.”

laszt illetően.¹² A Kancellária február 10-én tette meg észrevételeit, tíz nappal később pedig már maga az államkancellár ismertette az elkészült *Pro Memoria*-t az uralkodóval.

A bevezetőben leszögezte: a püspökségek felállítását sürgető korábbi érveket nem ismétli meg, mert ezek, bár továbbra is érvényesek, de már ismertek. Ugyanakkor kidomborította, hogy a vegyes rítusú országok egyháztörténelme azt mutatja, hogy a latinoktól való függés csak fegyver a nem egyesült keletiek kezében, mondván, az unió a görög egyház fegyelme elpusztításának és a latin klérus igája alá vonásának eszköze.

Róma félelmének meg kell szűnnie az alábbi megfontolások hatására:

1. Olyan országról van szó, ahol az államvallás és az uralkodó vallása a katolikus, s a király saját vallását igyekszik megőrizni és terjeszteni.

2. A király országában a kegyúri jog révén az uralkodót illeti meg a püspökök kinevezési joga, tehát csak az egyházhoz hűséges, megbízható ember lehet püspök.

3. Ugyanaz érvényes a kanonokok és az archimandriták viszonylatában is.

4. A görög rítusú püspökök feje metropolitai minőségben az ország primása, az esztergomi érsek, az ő kötelessége őrködni a Szent Unió java, valamint a püspökök személye felett.

5. A papképzés legalább részben legyen közös a két rítus között, eloszlátva egyrészt az előítéleteket, ugyanakkor elősegítve az elérendő célt.

6. A bizonytalanságot kiküszöbölendő kerüljön be a két püspök kinevező bullájába az évenkénti hitvallás letételének kötelezettsége.¹³

Jól látszik, hogy Kaunitz herceg e javaslata azon túlmenően, hogy minden módon igyekszik garanciát vállalni a görög katolikusokért, magán hordozza a jozefinista egyházkép jellegzetességeit. Az uralkodó teljes kontrollt gyakorol az egyházi

12 OL. A. 39. 6244/1776., 570/1777.

13 OL. A. 39. 840/1777.

vezetés felett, ő a vallás legfőbb védnöke (közvetlen szint) s az általa kinevezett emberek ellenőrzik az alsóbb rétegeket (közvetett irányítás). Az egységes nevelés elve szintén nem idegen a koncepciótól.¹⁴

Értesülve az udvar álláspontjáról Garampi nuncius, a kiváló diplomata¹⁵ 1777. február 27-én levelet intézett Pallavicini államtitkárhoz, azt tanácsolva, hogy engedni kell a királynő kérésének politikai és lelki okokból is. Politikailag azért, mert a királynő nyilvánosan a nemzet előtt kihirdette döntését, kinevezte az új püspököket, bevezette javadalmukba és így súlyos presztizsvesztés nélkül nem várható el, hogy visszalépjen döntésétől. Lelkileg azért, mert az egyesültek büszkéek új megtiszteltetésükre és meg vannak elégedve. A megnyugtató megoldás érdekében viszont javasolta az évenkénti nyilvános hitvallás letételének kötelezettségét.¹⁶

Ezen kötelezettség ügye újabb vihart kavart, mert a görög püspökök 1777. február 22-én Mária Teréziához folyamodtak kijelentve, hogy az évenkénti nyilvános hitvallás letételének kötelezettsége súlyos megaláztatás lenne számukra, hiszen ők naponta elmondják a katolikus hitvallást egységben a Római Egyházzal és ezt életük végéig meg fogják tenni, de a hiszekegy fenti formában való megkövetelése valójában azt jelentené, hogy a pápa kételkedik egyesülési szándékuk őszinteségében, vagy pedig kételyei vannak a katolikus hitben való állhatatosságukban. Az egység szempontjából különösen káros és hátrányos volna, ha Róma ezen aggályai napvilágra kerülnének, mert a papok és a hívek felháborodnának és elfordulnának az uniótól és a katolikus egyháztól. Ezt még csak fokozhatja az, hogy más egyesült püspököknek Galíciában, Litvániában és Ázsiában soha nem szabtak ki ilyen kötelezettséget.¹⁷

14 MAAS, F., *Der Frühjosephinismus*, Wien-München 1969; RIESER, H., *Der Geist des Josephinismus*, Wien 1963; JANKA, GY., *Mária Terézia és a magyarországi görög katolikus egyházmegyéek felállítása* (Dissertatio), Budapest 1991, (kézirat), 15-35.

15 DENGEL, I., *Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland*, Rom 1905, 1-8.

16 DZUDZAR *op. cit.* 61-63.

17 OL. A. 39. 881/1777.

A királynő 1777. március 20-án a pápához intézett levelében kiállt a görögök kérése mellett, kérve VI. Piust, ne követeljen többet a két új egyesült püspöktől, mint más galíciai és erdélyi görög katolikus főpásztortól és ne tegyen semmi különbséget az egyesült görög és latin püspökök között. A királynő ezen nagyjelentőség soraival döntő fordulatot hozott a magyarországi görög katolikus egyház történelmében, emancipálta ezt az egyházat, megelőzve a hivatalos római egyházi gondolkodást.¹⁸

Mindez oda vezetett, hogy 1777. április 8-án a *Congregatio Consistorialis* bizottsága újra összeült megtárgyalni a királynő kérését. Három fő probléma merült fel az alapításokkal szemben:

1. a görögök állhatatlansága;
2. a hívek csekély száma;
3. az egy egyházmegyében élő két vagy több eltérő rítusú püspök tilalma.

Az első kérdésben úgy vélték, hogy az egyesültek állhatatlansága elsősorban akkor jelentkezik, ha az illető hívek nem katolikus hitvallású uralkodók alattvalói, vagy olyan országokban élnek, ahol a kormány nem katolikus. A katolikus hitvallású uralkodók felügyelete esetén ritkán tapasztalható az egységtől való visszalépés. Azonkívül be kell számítani azt is, hogy a két új püspök annak az esztergomi érseknek lesz szuffragáneusa, aki feladatul fogja kapni a hit tisztaságának felügyeletét, s ugyanez a bécsi apostoli nuncius kötelessége is lesz. Tehát a kettős ellenőrzési rendszer, azaz a kegyúri jog révén az állami, illetve a metropolitai és a nunciusi felügyelet révén az egyházi minden kétséget kizáróan ki tudja védeni az esetleges bizonytalanságokat.

A második kérdésben megállapították, hogy az alapítandó püspökségekben meglehetősen csekély a hívek száma, főként

18 OL. A. 39. 1741/1777. „Desiderent et postulent, ut ipsi, Nobis intercedentibus, in dignitate episcopali eadem omnino ratione instituantur, eodemque modo habeantur, quo instituti fuerunt et habentur Graeci Ritus Episcopi Catholici in Polonia, ac in Transylvania.”

ha a fogarasi egyházmegye 300.000 vagy a munkácsi egyházmegye 100.000 lelkével történik az összehasonlítás. De buzgó misszionáriusok működésének eredményeként megtérések ez-reivel lehet számolni, így ez az akadály is elhárult.

A harmadik ponttal, azaz a tiltó kánoni normákkal kapcsolatban az egyház álláspontja változatlan, mondták, s ennek a legvilágosabb megfogalmazása a III. Ince alatti IV. Lateráni Zsinaton történt. Azonban a pápák többször is adtak felmentést ez alól. Már maga III. Ince is engedélyezte Cipruson, ahol görögök és latinok egyaránt éltek, saját rítusú püspökök választását. X. Leó „*Accepimus*” bullájában úgy rendelkezett, hogy a görög szertartású püspökök saját híveiket a latin rítusú püspököktől teljes függetlenségben vezessék és kormányozzák. S bár IV. Pius előbb visszaadta a latin püspököknek a joghatóságot, VIII. Kelemen a hét lengyelországi rutén püspök katolikus egyházhoz való csatlakozásakor mégis nemcsak, hogy megbízta ezeket az egyházak vezetésével ott, ahol latin rítusú püspökök is voltak, hanem a metropolitának még széleskörű lehetőséget is adott a püspökök megerősítésében.

A XVIII. századból két másik példa is adódott: az egyik Erdélyből, ahol XI. Kelemen beleegyezett a görög rítusú püspökök megerősítésébe a latin szertartású egyházmegye területén, a másik a Magyar Királyságból, ahol XIV. Kelemen pápa megalapította a munkácsi görög katolikus egyházmegyet az egri latin püspökség területén. Ezen példák kellő módon igazolják a királynő kérésének jogosságát. Így a végső szavazásnál egyhangú döntés született a két egyházmegye felállítása mellett. Mégpedig úgy, hogy a püspökök kinevező bullájában ne történjen említés az évenkénti nyilvános hitvallás letételének kötelezettségéről, hanem az esztergomi érsek és a bécsi apostoli nuncius kapjon megbízatást a görög katolikus püspökök hite fölötti őrködése.¹⁹

Mindezeket mérlegelve 1777. június 16-án VI. Pius pápa kiadta az „*Indefessum Personarum*” kezdetű bullát, másnap,

19 DZUDZAR, *op. cit.* 66-70. Szavazatok: 1. Em. Panfili - Pro Erectione, 2. Em. Giraud - in Eodem, 3. Em. Conti - in Eodem, 4. Em. Albani - in Eodem, 5. Em. Nigroni - in Eodem.

június 17-én a „*Charitas illa*” kezdetűt, előbbivel a nagyvárad, utóbbival a körösi egyházmegye kánoni felállítását hirdetve ki örök emlékezetül.²⁰ Ezzel végetért az oly hosszú ideje óhajtott önálló görög katolikus egyházszervezet kiépítése Magyarországon. Mária Terézia és az udvar pártfogásával a görög katolikusok egyenjogúságot kaptak, s valójában ezzel szilárdult meg a görög katolikus egyház helyzete.

20 OL. A. 39. 3530/1777.

„SAJÁTJOGÚ EGYHÁZAK” A CCEO 174-176. KÁNONJÁNAK SZABÁLYOZÁSA SZERINT

Bevezetés

Az a tény, hogy – jelenlegi felépítése alapján – a sajátjogú egyházak keleti kódex által kilátásba helyezett típusai közül a magyar görög katolikus egyház is a CCEO 174-176. kánonjai által vázolt, úgynevezett „a többi sajátjogú egyház” kategóriájába kell, hogy besorolást nyerjen,¹ önmagában is indokolhatná témaválasztásunkat. A keleti kódex – mint majd látjuk a dolog

¹ Noha a keleti kódex kibocsátása idején, mértékadó szerzők hangsúlyozták kifogásaikat a jogállás valamennyi keleti katolikus egyházra vonatkozó, minden további nélküli állíthatósága tekintetében (v. ö.: ZUZEK, I., „Presentazione del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»”, in *Monitor Ecclesiasticus* 115 [1990] 600. kk.; SALACHAS, D., „Diritto orientale”, in *Nuovo dizionario di diritto canonico*, [Salvador, C., – De Paolis, V., – Ghirlanda, G. a cura di], Milano 1993, 409; a malabár egyház – 1992 december előtti! – sajátjogú állásának megkérdőjelezésével kapcsolatban lásd: NEDUNGATT, G., „A New Code for the Oriental Churches”, in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 55 [1991] 339), ma a kérdésben a szerzői vélemények – megerősítő értelemben – egységesülni látszanak; v. ö.: BROGI, M., „Prospettive pratiche nell'applicare alle singole Chiese «sui iuris» il CCEO”, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae, Acta Simposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codex Iuris Canonici, diebus 19-24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, Città del Vaticano 1994, 745-747; ZUZEK, I., „Incidenza del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» nella storia moderna della Chiesa universale”, in *Ius in vita, op. ult. cit.*, 731-734; *Code of Canon Law Annotated*, (Caparros, E., – Thériault, M., – Thorn, J., eds.), Montréal 1993, 131; ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest [1992] 105. Ugyanakkor – mint arra majd utalunk – nem egy keleti katolikus közösség esetében továbbra is fennállnak olyan jogilag jelentős tényezők, melyek a sajátjogú jogállás keleti kódexben kilátásba helyezett figurájával – legalábbis annak szorosabb értelmezése esetén – aligha egyeztethetők. (Utóbb az italo-albán egyház ilyen státuszával kapcsolatos negatív álláspontokról lásd: FORTINO, E., „Aspetti ecclesiologici della Chiesa italo-albanese – Tensioni e comunione”, in *Oriente Cristiano* 34 [1994] 18.)

természetéből adódóan – csak rövid eligazítást adhat a szóban forgó kánonjogi alkazat vonatkozásában, amely következtében e tekintetben sajátos szerep hárul a közös jog hatályba lépése után kialakítandó, ezen közösségek általános figuráját egyedileg szabályozó pápai részleges jogra. Az a tény, hogy – az említett szűkszavúsággal összefüggésben – a témánkat képező kánonjogi alakzat még kialakulófélben levőnek tekintendő, illetve hogy kifejezetten ezen tárgykörre vonatkozó cikk szintű publikáció tudomásunk szerint mindez ideig nem jelent meg, további alapot szolgáltat a címben jelzett kérdésre vonatkozó reflexióknak.

1. Egy új kormányzati rend történeti háttere

A Róma egyházával teljes közösségre lépett keletiek jelenléte kezdettől feszültségek forrása volt a katolikus egyházban. Ezen közösségeknek ugyanis nem csak az ortodox egyházakkal szemben kellett saját ekleziális önazonosságukat védelmezni (mintegy a Rómával való egyesülésüket igazolandó), hanem a latin egyházzal való kapcsolataik összefüggésében is, mely vonakodott megkülönböztetett spirituális, liturgikus, fegyelmi és teológiai örökségük számára megfelelő teret biztosítani.²

E közösségek „római egyházban” való növekvő jelenléte³ és felépítésüknek a Trident utáni, alapvetően „két szintes” ekleziológiával való egyeztetetlensége döntően elősegítette az egyház *kommúnió természetének* fokozatos újrafelismerését. (Eszerint tehát a keleti katolikus egyházak leginkább értékelhető ökumenikus hatása már a múltban sem az ortodox közösségek iránti aktív megnyilvánulásokban, hanem éppen az említett de-

2 V. ö.: LANNE, E., „Eastern Catholics: religious freedom, and ecumenism”, in *One in Christ* 26 (1990) 314.

3 A Tridenti Zsinat idején a katolikus egyház gyakorlatilag a latinnal esett egybe, eltekintve az egyetlen (pátriárkai joghatóság alatt álló) maronita egyházmegyéitől, néhány Dél-itáliai görög és albán közösségtől, valamint az éppen a zsinat idején (1553) egyesülő káld egyháztól; v.ö.: ZUZÉK, I., „Common Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches”, in *Atti del Congresso Internazionale „Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente”*, (Coppola, R., a cura di), Bari [1994], vol. I, 27.

fenzív jelenlét katolikus önfelfogásra gyakorolt növekvő hatásában állt.) Egy egymással dialektikus viszonyban levő fejlődés két elemeként, minél inkább elmélyült az egyház említett sajátos lényegének újrafelismerése, annál inkább vált lehetségessé a keleti katolikus rítusok egyetemes egyházba – immár mint *communio Ecclesiarumba* – való szerves integrációja.

Ezen történeti önreflexió során két esemény – két, az egyház legfőbb hatóságától eredő, úgy tűnik doktrínális jelentőségű döntés – tekinthető mérföldkönek. A múlt század végén, a szóbanforgó újraértékelés mintegy kiindulópontjaként, XIII. Leó pápa – az I. Vatikáni Zsinat egy előkészítő bizottságának merev állásfoglalásával⁴ szemben – elismeri hogy a katolikus egyházban megengedhető különbözőség jóval túlterjedhet a pusztán liturgikus eltéréseken, s magában foglalja a fegyelmi sokféleség (*varietas disciplinae*) törvényes lehetőségét.⁵ (Ezen állásfoglalás későbbi hatásaként értékelhető egyrészt, hogy a pápák lemondtak az egész egyház részére kidolgozandó egységes törvénykönyv gondolatáról, másrészt a rítus és a fegyelem, illetve később a „rítus primer” és a „rítus secunder” közti egyre határozottabb különböztetés.⁶) A másik – a keleti katolikus egyházak integrációja szempontjából – döntő jelentőségű lépés, II. Vatikáni Zsinat részéről, az említett fegyelmi önállóság által jellemzett közösségek mint egészek *ekleziális* jellegének elismerése volt: a keleti rítusok részegyházak, azaz hierarchiájuk által szervesen egyesített, az egyházi kommuniónak sajátos alanyát képező egységek (*Orientalium Ecclesiarum* 2).

Ezen ekleziológiai-jogi fejlődés eredményeként a hatályos jog – mint köztudott – sajátjogú *egyházakról* beszél, mely foga-

4 A „Super Missionibus et Ecclesiis Ritus Orientalis” elnevezésű bizottság végső állásfoglalása szerint a (csak liturgikus értelemben vett!) rítusok sokszínűségével szemben a fegyelemnek az egész katolikus egyházban uniformnak kell lennie, ideértve a keleti rítusok hierarchikus egységeit is; v. ö.: BASSETT, W., *The Determination of Rite*, (Analecta Gregoriana 157), Rome 1967, 62-64.

5 ŽUŽEK, „Incidenza”, 725-726. (XIII. Leó keletiakkal kapcsolatos tevékenységének részletes bemutatásához lásd pl.: ESPOSITO, R., *Leone XIII e l'Oriente Cristiano*, Roma 1961.)

6 BASSETT, *op. cit.*, 66.

lom révén a korábban *jogi rítusoknak* nevezett egységek ma az egyetemes egyház szerves elemeiként jelenhetnek meg.⁷

2. A „többi sajátjogú egyház” (megjegyzések a CCEO 174-176. kánonjának magyarázatához)

1. A CCEO 174-176. kánonjai beiktatásának története és indoka

Noha a m. p. *Postquam Apostolicis Litteris* által alkalmazott „*ritus sui iuris*” kifejezés (303. kán. 1. § 1^o) elvileg korábban is lehetővé tette, hogy az egymástól elkülönülő keleti katolikus közösségek sokféle jogi alakzat keretében létezhesse, azonban az alkotmányjogot tartalmazó m. p. *Cleri sanctitati* nem osztályozta őket a hatályos kódex által bevezetett kategorikus módon, s az alsóbb rangúakkal mint „sajátjogú” közösségekkel kifejezetten nem is foglalkozott.

A keleti katolikusokról szóló határozat – egyetemes zsinat szintjén első alkalommal – kinyilvánította valamennyi részegyház vagyis rítus teljes *jogi egyenlőségét* (OE 3). E deklaráció – mint az már az új kodifikáció kezdetétől egyértelmű volt – megkövetelte a korábbi szabályozás vonatkozásában imént említett hiányosság kiküszöbölését, ami pedig valamennyi „részegyház” (a CCEO által pontosított terminológia szerint sajátjogú egyház) számára megfelelő szabályozás kidolgozását követelte.⁸

Mint az idézett javaslatból kitűnik, első látásra a probléma legegyszerűbb megoldásának az érseki jogállás valamennyi nem pátriárkai rangú, de autonómnak elismert részegyházra való kiterjesztése tűnt. Ezen egyházak élén így mindig nagyér-

7 A keleti közösségek Ecclesia kifejezéssel való jelölése a zsinat utáni kodifikációban lezajlott fejlődés eredménye. Fokozatos alkalmazásának fázisaihoz lásd: ZUZEK, „Incidenza”, 725-726. A terminológiai fejlődés átfogóbb bemutatásához pedig mindenképp: ZUZEK, I., „Le «Ecclesiae sui iuris» nella revisione del diritto canonico”, in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, (Latourelle, R., a cura di), Assisi 1987, vol. II, 869-882.

8 V. ö.: „Proposta del 1973 della Facoltà di Diritto Canonico del Pontificio Istituto Orientale circa le norme per la ricognizione del diritto canonico orientale”, in *Nuntia* 26 (1988) 110.

seki címmel bíró főpap állt volna, ugyanakkor ami a szóbanforgó szintnek megfelelő jogintézmények bevezetését illeti, azokból értelemszerűen csak az adott közösség pillanatnyi strukturális fejlettsége szerint létesíthetők nyertek volna alkalmazást.⁹ A keleti egyházak hierarchikus felépítéséről szóló első új szövegtervezet azonban ismét nem tesz említést a metropolitai szintet el nem ért keleti katolikus közösségekről.¹⁰ Ezen, immár nyilvánvaló joghézag kiküszöbölésére, a tervezet általános vitája során a metropolitai egyházakról szóló – egykori – V. címet két fejezetre osztották, melyből az utóbbi az úgynevezett „*ceterae Ecclesiae sui iuris*” összefoglaló kategória általános jellemzőit tárgyalja.¹¹

A keleti kódex e pontot illető szerkezeti beosztása tekintetében megjegyezhető, hogy a metropolitai és a „*ceterae Ecclesiae sui iuris*” statútumait tartalmazó jelenlegi VI. cím az egyetlen, amely egynél több egyháztípusra vonatkozó szabályozást tartalmaz. Hogy az úgynevezett többi sajátjogú egyház leírása nem került külön cím alá, az a hatályos jog egy fontos aspektusa szempontjából is szerencsés. Nézőpontunk szerint ugyanis mind a metropolitai, mind az annál alacsonyabb állású szint a sajátjogú egyházak *átmeneti* jellegű típusait képviselik. Az utalt zsinati irányelvből (OE 3) eredendően valamennyi sajátjogú egyház egyenlősége mellett szól jogvélelem. Hogy a közös jog mégsem azonos mozgásteret biztosít nekik, az nem a jogegyenlőség hiányából fakadónak értékelendő, hanem azon tényből következik, hogy e közösségek igen eltérő fejlettségi szintjük miatt, mintegy a dolog természetéből adódóan, nem működhetnek azonos szabályozás alapján. Ez azonban – éppen az említett vélelem következtében – alapvetően nem eltérő jogokat, hanem azok gyakorolhatósági módjainak különbözőségét kell hogy jelentse. Amikor egy egyház – többféle tényezőből össze-

9 *Op. ult. cit.* (Az érseki cím tulajdonításának lehetősége javaslat formájában később is felmerült: *Nuntia* 22 [1986] 123.)

10 V. ö.: *Nuntia* 19 (1984).

11 *Nuntia* 22 (1986) 11-12, 122-124. Néhány kisebb jelentőségű módosítástól eltekintve (lásd: *Nuntia* 27 [1988] 41; *Nuntia* 28 [1989] 46), a cím említett felosztásakor bevezetett szöveg képezi a vonatkozó hatályos jogot.

adódó – fejlődése viszont eljut egy olyan szintre, mely révén már egy nagyobb önkormányzati jogkört biztosító státútum szerint is képes volna működni, akkor annak az illetékes egyházi hatóság részéről történő biztosítása is szükségszerűnek látszik. Ezt nemcsak a kodifikáció alapszempontjaként megjelölt szubsidiaritás elve¹² követeli meg, hanem az említett zsinati hely is: mivel jogilag alapvetően egyenlőek, ha – az illetékes hatóság megítélése szerint – képessé válnak jogaik teljesebb gyakorlására, aligha lenne igazolható az annak megfelelő státútum szerinti szint elismerésének visszautasítása.¹³

2. A kánonjogi figura általános jellemzői

A keleti kódex VI. címének II. fejezete tartalmi szempontból két további alegységre osztható. Az első (CCEO 174-175a kán.) megközelítő leírást ad a „többi sajátjogú egyházakról”, míg a második az ezen egységek felett gyakorolt felsőbb kormányzati hatalom alanyait illetve gyakorlási feltételeit pontosítja (CCEO 175b-176. kán.). Az „Ecclesia sui iuris” első három típusával szemben itt fellelhető kánonjogi alakzat – mint arra a II. fejezet különös címzése is utal – nem képez egységes kategóriát. A leírás maga negatív,¹⁴ hogy ezen figura alá (mely tulaj-

12 *Nuntia* 3 (1976) 6.

13 Mivel a nagyérsek jogállása – a kánonjogi figura pátriárkai egyházakkal azonos elbírálás alá való esésének kinyilvánítása óta – lényegében maga is a kormányzati autonómia keleti kódex által ma kilátásba helyezett maximumát tartalmazza, úgy tűnik vonatkozásában az említett elvek nem tekinthetők a magasabb státusz elnyerése melletti érvnek. Igaz, a pátriárkával szemben a nagyérsek akkor is csak utólagos pápai közreműködés révén nyerheti el hivatalát, ha már püspök volt (CCEO 153. kán. 2. § szemben a 73. kánonnal a pátriárka vonatkozásában). Ugyanakkor a megerősítéshez (*confirmatio*) a megválasztottnak – alkalmasága és a választás törvényessége esetén – *joga* van (még ha az adott esetben – amennyiben az arra illetékes a legfőbb hatóság – e jog érvényesítésére felfolyamodással nem is élhet). Az egyházfő kijelölésére vonatkozó eljárás mód különbözősége – gyakorlati szemszögből – minimális jelentőségű, következésképpen már a nagyérseki egyház is teljeskörű kormányzati autonómiával rendelkezőnek tekinthető.

14 CCEO 174. kán. – *Azon sajátjogú egyházakat amelyek nem pátriárkaiak, nem nagyérsekiek és nem is metropolitaiak, a közös jog és a római pápa által adott részleges jog szabályai szerint fölötté álló hierarcha*

donképpen nem több mint egy világos minimális feltételeket adó, ám – mint majd látjuk – igen jelentős eltéréseket megengedő „kerettörvény”) elvileg valamennyi keleti katolikus közösség besorolható legyen.

A felépítést rögzítő kerettörvényben – a sajátjogú státusz CCEO 27. kánonja által meghatározott általános feltételeken túl – a keleti kódex összesen három közös vonását jelöli meg ezen egyházaknak (s így – nézőpontunk szerint – a szóbanforgó jogállás minimális feltételeinek is):

1) minden ilyen közösség egy egyházfőként funkcionáló hierarcha elnöklete alatt áll,

2) az egyházában a jog előírása szerinti hatáskört gyakorol, és végezetül

3) ezen közösségek közvetlenül az Apostoli Szentszéknek vannak alávetve.

1/ Az úgynevezett „ceterae Ecclesiae sui iuris” élén álló saját főpap („hierarcha”), hatalmának jellege és személyének meghatározása

Mint ahogy az a CCEO 174. kánonjából kiderül, ahogy valamennyi, úgy ezen egyházak élén is egy főpap áll. Bár a keleti jogban a „hierarcha” fogalmának leírása kapcsán ma sem nyer kifejezetten említést a rendes kormányzati hatalom gyakorlása, mint e státusz elengedhetetlen feltétele,¹⁵ egyértelműen emellett szól a fogalmat a latin „ordinárius” pontos megfelelőjének tekintő kánonjogi nyelvhasználat és irodalom.¹⁶ Bár a ko-

egyesíti.

¹⁵ CCEO 984. kán. 1. §, szemben a CIC 134. kán. 1. §-ával.

¹⁶ SZENTIRMAI, A., „The Legal Language of the New Code of Canon Law of the Oriental Churches”, in *The Jurist* 22 (1962) 53; NEDUNGATT, G., „Glossario dei termini principali usati nel CCEO”, in *Enchiridion Vaticanum* 12, 909. Noha a szóban forgó megfogalmazás tekintetében e ponton már a m. p. *Postquam Apostolicis Litteris* 306. kán. sem beszélt kifejezetten a rendes joghatóság szükségességéről (azaz végsősoron a hierarchiai jogállás hivatalhoz kötődő jellegéről), mégis csak ilyen funkcionáriusok jöttek számításba hierarchaként; v. ö.: PUJOL, C., „Hierarcha”, in *Dictionarium morale et canonicum*, (Palazzini, P., ed.), vol. II (1965) 535-542.

difikáció során a negyedik típus élén álló főpapok vonatkozásában a megyéspüspökökön túl mint lehetséges egyházfők csak az exarchák nyertek említést, tekintettel arra, hogy jelenleg nincs minden keleti katolikus közösségnek legalább exarcha rangú saját főpásztora, további vizsgálatot érdemel, hogy – számításba véve a hierarcha fogalmának lehetséges kiterjedését – milyen további hivatalok viselői lennének tekinthetők a CCEO 175. kánonbeli követelményt kielégítőnek.¹⁷

Mindenesetre a kánon megfogalmazásából adódóan világos, hogy a sajátjogú státusz elnyerését nem zárja ki egy közösség hierarchikus fejlettségének mégoly alacsony foka sem. Ugyanakkor a törvénykönyv szerint ezen egyházaknak is szükségyszerűen *egyetlen* egyházfő irányítása alatt kell állniuk. Noha az e tekintetben több egyház esetében fennálló anomáliákat mértékadó szerzők nem tekintik a szóbanforgó jogállás állíthatóságát kizáró tényezőnek,¹⁸ mindenesetre az ilyen helyzetek rendezendők. Jóllehet erre egyedül a legfőbb egyházi hatóság illetékes – mint az kinyilvánítást nyert – a kérdésben történő *javaslatételt* maguktól az érintett egyházaktól várják.¹⁹

A szóban forgó hierarcha által gyakorolt kormányzati hatalmat a jog e ponton érdekes módon nem nyilvánítja kifejezetten sajátjának. Nincs azonban okunk rá, hogy – a többi „sui iuris” egyházfőtől eltérően – azt éppen itt tekintsük más jellegűnek.²⁰ Mint köztudott a CCEO 78. kán. 1. § és a 157. kán. 1. § a pátriárkai és sajátjogú metropolitai hatalmat ilyennek minősíti. A *potestas propria* kifejezés itt természetesen nem szoros (teológiai), hanem jogi értelemben veendő. A megyéspüspökökkel szemben e hivatalok eredete nem vezethető vissza közvetlen isteni alapító szándékra, az általuk gyakorolt hatalom „sajátjának”

17 Lásd: SZABÓ, P., „A «sajátjogú egyház» fogalmának jogi határai. (Kilenc keleti katolikus közösség aktuális kánonjogi státuszának azonosítása)”, *kézirat*.

18 BROGI, M., „Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Revista Espanola de Derecho Canónico* 48 (1991) 539.

19 BROGI, *op. ult. cit.*

20 E vonatkozásban helytelennek tűnik azon nézet, mely szerint a szóban forgó hierarcha hatalma pápai megbízáson nyugodna, így: FARIS, J., *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance according to the „Code of Canons of the Eastern Churches”*, New York 1992, 398.

minősítése csak arra utal, hogy a hivatalhoz kötődő hatalom olyan formájáról van szó, amelyet címzettje nem más, tudniillik közvetlen hivatali előljáró képviselőjeként gyakorol.²¹ A sajátjogú egyházak közti teljes egyenlőség melletti jogvélelem következtében, differenciált szabályozásuk egyedüli indoka (tudniillik az önkormányzat gyakorlására való aktuális képesség eltérése) a jelen minősítés vonatkozásban nyilvánvalóan nem áll fenn.

A többi sajátjogú egyház kategóriája alá sorolható közösségek strukturális sokféleségére²² jellemző, hogy a CCEO 174. kánonban meghatározott formának jelenleg csak egyetlen egyház, a konstantinápolyi tradíciót követő bolgár apostoli exarchátus felel meg hiánytalanul. Az igen eltérő szerkezeti elemek miatt, itt kódexbeli közös normák (azaz általános érvényű részletes jogalakzatok) kialakításának a lehetősége meglehetősen behatárolt. Míg a fejlettebb egyházaknál a részegyházak viszonyát és a felsőbb kormányzati hatalom rajtuk történő gyakorlását alapvetően a szinodális szervek működésére vonatkozó egységes szabályok keretében rendezi a jog, addig a törvénykönyv e pontján – bár egyházanként eltérő mértékben – az esetenként kiadott pápai részleges jog lesz domináló, mely feladata éppen a tényleges jogi formációk és a CCEO 174-175. kánonjai által kilátásba helyezett alakzat közti feszültségek kiiktatása.²³

21 A saját kormányzati hatalom kifejezés értelmezésének ilyen különböztetéséhez lásd pl.: CHIAPPETTA, L., *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, Napoli 1988, vol. I, 178-179. Ennek megfelelően a felsőbb hatóságok által gyakorolt hatalom „saját” jellege ellenére is, teológiaiilag az egyház legfőbb hatóságának hatalmából „részesedőnek” minősített: const. ap. *Sacri canones*, in AAS 82 (1990) 1037.

22 A „sui iuris” jogállás tulajdonítása szempontjából lényeges szerkezeti jellemzőik elemzése tekintetében lásd: SZABÓ, „A »sajátjogú egyház«”, (17. jegyzetnél).

23 V. ö.: *Nuntia* 22 (1986) 12. Megjegyezhető, hogy a jelenlegi CCEO 174. kánonra tett szövegjavaslat még nem pápai részleges törvényekről, hanem az Apostoli Szentzsék által jóváhagyandó jogról beszélt; v. ö.: *Nuntia* 22 (1986) 123. A jelenlegi megfogalmazás előnye nemcsak abban áll, hogy – amennyiben a jogszabályalkotás itteni aktív alanya az adott egyház felsőbb hatóságától így egyértelműen elkülönített – kidomborítja a püspöki hatalom szabályozására vonatkozó zsinati elvet (CD 8), hanem didaktikai szempontból is szerencsés. Elősegíti ugyanis a szóbanforgó hatóság fizionómiájára és működési rendjére vonatkozó (pápai) részleges jog, illetve a maga a (felsőbb) hatóság által kibocsáj-

Ugyanitt jegyezhető meg, hogy magának az egyházfő személyének a kijelöléséhez – úgy tűnik – az utólagos törvényhozói aktus helyett elegendő lenne az is, ha egy adott egyházhoz tartozó hierarcha a CCEO 176. kán. szerinti „ius particulare Ecclesiae sui iuris” jellegű normához kérné az Apostoli Szent-szék illetékes szervének beleegyezését. Kedvező válasz esetén – melynek sem kérése sem elnyerése nem volna indokolatlan, tekintettel a sajátjogú részleges jog megalkotásának kinyilvánítottan sürgős jellegére – a hierarchikus viszony közvetlenül (az-az pápai részleges jog keretében történő rendezés előtt, vagy akár anélkül is) meghatározást nyerhetne. Mivel pedig a felsőbb hatósági jogkört egyetlen főpap kell hogy gyakorolja, egy feladatkörének megfelelő akár egyetlen ilyen kormányzati aktus szentszéki elismerése révén is a többi potenciális hierarcha ezirányú aspirációja megszűnne. Ez pedig egy esetleges későbbi pápai törvényalkotás tartalmát is lényegesen motiválná.

2/ A felsőbb kormányzati hatalom alanyai és hatáskörük

Míg a CCEO 174. kánonban kilátásba helyezett részleges jog a szóbanforgó egyházak hierarchikus szerkezetét hivatott a szükséges mértékben módosítani, addig a 176. kánon alacsonyabb szintű, sajátjogú részleges jog alkotására utal. Tekintettel egyrészt e normák különleges stabilitására, valamint a szinodális döntéshozatal lehetőségének – strukturális fejletlenségből eredő – hiányára, a szentszéki közreműködés e helyütt a többi egyházak esetében mutatkoznál jóval lényegibb (*consensus*).²⁴ Ugyanakkor ez nem változtat azon tényen, hogy a tör-

tandó részleges jog közti egyértelmű különböztetést (v. ö. 25. jegyzet).

- 24 Mint az megállapítást nyert, különbséget kell tenni a hierarcha által teljesen saját hatáskörben kiadott (egyházmegyei szintű) részleges jog, valamint az ugyancsak általa létesített stabilabb sajátjogú szintű részleges jog között. Ez utóbbinál ugyanis a változtatáshoz is az Apostoli Szent-szék beleegyezése szükséges, illetve az így kialakított jogszabályok a szóbanforgó részegyházból majdan kialakuló további egyházmegyéek vonatkozásában is automatikusan kötelező erejűek lesznek; lásd: *Nuntia* 22 (1986) 123. Mivel a sajátjogú törvények így virtuálisan érintik a megyéspüspöki hatalom integritását, természetükből adódóan a szin-

vényalkotás aktív *alanya* ezen esetben a prezeidáló főpap, méghozzá rendes hatáskörében és saját nevében.²⁵

Az említett „consensus” megadására jogosult szentszéki szerv a Keleti Egyházak Kongregációja, amely illetékessége – többek között – kiterjed a keleti egyházak Apostoli Szentszék elé terjesztendő ügyeire (v. ö.: *cost. ap. Pastor Bonus*, 57. cikkely, 1. §). Egy törvény(tervezet) elfogadásához annak mind tartalmi, mind formai szempontból kielégítőnek kell lennie. A *tartalmi* mérlegelés, melynek tárgya az adott keleti egyház sajátos örökségével való összhang (OE 1 és 5, valamint CCEO 40. kán.), magának az említett dikasztériumnak a hatásköre. A konszenzus kinyilvánítása előtt a tervezet azonban még *formai* ellenőrzésre is szorul, amiért átküldendő a *Pápai Törvénytárgyarázó Tanácshoz*. Ez a szerv az adott jogszabály közös joggal való összhangját (v. ö.: CCEO 985. kán. 2. §), valamint belső jogtechnikai precizitását ellenőrzi.²⁶

A kormányzati illetékesség *tárgyi* kiterjedési körének tekintetében csak utalunk rá, hogy a különböző szintű törvényhozái kompetenciák keleti kódexben kialakítani szándékozott pontos elkülönítése (mely révén egyrészt a részleges jog különböző szintjeinek esetében kizárólagos jogkörrel bírnának az arra kijelölt hatóságok, másrészt ezen illetékességi körök nem léphetné túl a jogi terminológiából világosan következő tételes esetek

nodalitás – legfőbb hatóság által szavatolt – szabályai szerint kellene létesülniük. Az ezt kizáró strukturális fejletlenség teszi szükségyszerűvé az Apostoli Szentszék itteni fokozott közreműködését; v. ö.: BROGI, M., „Strutture delle Chiese orientali sui iuris secondo il C.C.E.O.”, in *Apolinaris* 65 (1992) 310.

25 E tekintetben pontatlannak látszik ama nézet, mely – a 174. és 176. kán. aktív alanya között nem különböztetve – végsősoron minden olyan esetben pápai jog alkalmazását feltételezi, amikor a keleti kódex a „*ius particulare Ecclesiae sui iuris*” eseteire utal; így: *op. cit.* 310.

26 A Pápai Törvénytárgyarázó Tanács ilyen irányú feladatköréről lásd: HERRANZ, J., „Il Pontificio Consiglio della Interpretazione dei testi legislativi”, in Bonnet, A. – Gullo, C., (a cura di), *La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor Bonus”*, (Studi giuridici 21), Città del Vaticano 1990, 476. A Tanács a keleti egyházak vonatkozásában utóbb kinyilvánított illetékességéről pedig: GEFAELL, P., „Nota alla lettera della Segreteria di Stato sulla competenza del Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi”, in *Ius Ecclesiae* 4 (1992) 340-344.

határát²⁷), jelentős feszültségben áll a törvényhozó jellegű hatóságok ilyen jogkörének – a CCEO 985. kán. 2. §-a második részéből indirekt módon következően – *szükségszerűen* általánosan jellegével.²⁸ Mindenesetre amennyiben a szóbanforgó hierarcha is valódi törvényhozó (azaz ilyen irányú illetékességének végső alapja nem delegáció, hanem hivatalának természetéből adódik), álláspontunk szerint itt sem tűnik indokoltnak törvényhozói aktivitásának kizárólag a közös jog által – „*ius particulare Ecclesiae sui iuris*”-ra utalás formájában – tételesen meghatározott esetekre való szűkítése. A hivatal törvényhozói jellegének és a CCEO 985. kán. 2. § b-ből kiolvasható közvetett elv egyútt-hatásának eredményeként (mely utóbbi szerint tudniillik valódi törvényhozó minden olyan esetben törvényesen ad ki jogszabályt amikor az nem ellenkezik felsőbb normával), illetékessége „*praeter ius communem*” itt is általánosnak tekintendő – és ugyancsak a felsőbb normák tiszteletben tartásának elve mellett – ezen megállapítás alkalmazandónak látszik az ugyanezen hierarcha által gyakorolt felsőbb végrehajtói hatalom tekintetében is.

Mivel a szóbanforgó részegyházak nincsenek sajátos értelemben metropolitai rendszerbe sorolva, így nincs az e beosztásból eredő, vonatkozásukban automatikusan illetékes másodfokú bíróság sem. Felettük bizonyos metropolitai jogokra – így többek között számukra a CCEO 159. kán. 3^o szerinti másodfokú bíróság alapítására – egy a Szentszéktől megbízott külön hierarcha illetékes. Hangsúlyozandó tehát, hogy a VI. cím II. fejezetében fellelhető három kánon mindegyikének más és más az aktív alanya. Az elsőben *pápai* törvényalkotásról van szó, a másodikban egy az Apostoli Szentszék által megbízott,

27 V. ö. ZUŽEK, I., „Qualche nota circa lo «ius particulare» nel «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»”, in Bharanikulangra, A., (a cura di), *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, (Studi giuridici 34), Città del Vaticano 1995, 39 valamint 43-44.

28 A felsőbb törvényhozói jogkör tételes, illetve kizárólagos jellegének, a keleti kódex törvényhozói illetékességéről szóló általános normája összefüggésében adott vizsgálatához 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^a; *kézirat*.

és a szóbanforgó egyház élén álló főpaptól természetszerűleg különböző hierarcháról,²⁹ míg a 176. kánon magának az elnöklő főpapnak a saját kormányzati tevékenységéről. (E metropolitai bíróság – változtatás szándékának hiányában – természetszerűleg továbbra is lehet az, melynél a szóbanforgó egyházak másodfokú törvénykezése ez ideig bonyolódott.)

3/ A „többi sajátjogú egyház” Apostoli Szentszékhez való viszonya

Noha – mint láttuk – a CCEO 175. kán. szerint az úgynevezett „*ceterrae Ecclesiae sui iuris*” élén álló hierarchák felett is van bizonyos metropolitai jellegű felügyelet abból nyilvánvalóan nem következik, hogy az említett kánon a „többi sajátjogú egyház” esetében azok (idegen) metropolitai rendszerbe való betagozódását tenné lehetővé. Még akkor sem, ha ezen metropolitai felügyelet egyes vonatkozásokban akár szélesebb hatáskört is jelenthet mint amit a latin jog által e hivatalhoz kilátásba helyezett (ahol is tudniillik az egyetemes jog szintjén inkább már csak történeti emléknek mintsem tényleges kormányzati tényezőnek számító kánonjogi figurával állunk szemben³⁰).

29 Valószínűleg a kódex első angol kiadásában fellelhető félreérthető fordítás alapján („These Churches immediately depend on the Apostolic See, however *the* hierarch exercises the rights and obligations mentioned in can. 159, n. 3-8, as a delegate of the Apostolic See”, in *Code of Canons of the Eastern Churches. Latin – English Edition. Translation Prepared under the auspices of the Canon Law Society of America*, Washington D.C. 1992, 83), több angol nyelvű szerző – nyilvánvalóan tévesen – magát az elnöklő főpapot tekinti egyben a metropolitai jogok gyakorlásával megbízott hierarchának is; lásd pl.: VALIYAVILAYIL, A., „The Notion of *sui iuris* Church”, in *The Code of Canons of the Eastern Churches. Essays in honour of Joseph Cardinal Parecattil*, (Chiramel, J., – Bharanikulangra, K., ed.), Alwaye 1992, 86; FARIS, J., *The Eastern*, 397 (lásd 20. jegyzet).

30 A latin szabályozással szemben a CCEO 175. kán. szerint delegált metropolita a Szentszéknel jelentendő előzetes indoklás nélkül is pótolhatja a felügyeletére bízott személy kánoni látogatását annak mulasztása esetén (CIC 436. kán. 1. § 2° / CCEO 159. kán. 5°), illetve a hivatalra törvényesen előterjesztett vagy megválasztott alkalmas személyt kinevezheti vagy megerősítheti az egyházmegyei kormányzón túl más hivatalok tekintetében is (CIC 436. kán. 1 § 3° / CCEO 159. kán.

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a hivatalos szentszéki publikációkból az tűnik ki,³¹ több a sajátjogú státusz negyedik figurája alá sorolandó keleti közösség is latin egyháztartomány *rendes* részét képezi. Ezt figyelembevéve némileg meglepő, hogy a kánonjogi irodalomban – korábbi ellentétes álláspontokkal szemben – egyre inkább egyöntetűvé válik a keleti katolikus egyházak „*sui iuris*” státuszát jelenlegi felépítésük mellett is megerősítő vélemény.³² A közös jog által alkalmazott megfogalmazásmód (CCEO 175. kán.: *dependentia immediata a Sede Apostolica*) ugyanis kizárni látszik, hogy a Szentszékkal való közvetlen kapcsolatba – mely minden sajátjogú egyházfő adottsága – itt egy kormányzati hatalmát *saját*, következésképpen szükségszerűen idegen „*sui iuris*” egyház nevében gyakorló hierarchikus egység ékelődjön közbe. A metropolíák *rendes* részét képező keleti részegyházak esetében olyan szabálytalansággal találkozunk tehát, mely nem egyszerűen csak eltérő a kódexben kilátásba helyezett kánonjogi figurától, hanem azzal – nézetünk szerint – szöges ellentétben áll. A sajátjogú és a szuffragáneusi jogállás ugyanis az egyöntetű és szilárd kánon-

7°). A két jogrend közti érdekes kapcsolatot teremt azon eset, amikor a felügyelettel megbízott hierarcha latin ordinárius, akit e jelölés következtében így olyan – bár mérsékelt – jogosítványok is megilletnek, melyeket saját fegyelmi rendje *rendes* alávetettjeivel szemben neki nem biztosít. (A latin metropolitai hivatal fenti értelmű minősítéséhez lásd: MONETA, P., „La sede episcopale metropolitana nel diritto canonico”, in *Il diritto ecclesiastico* 104 [1993] 94.)

31 A hajdúdorogi egyházmegye esztergom-budapesti metropolíának, valamint a körösi egyházmegye zágrábi metropolíának szuffragáneusi minőségben való alárendeltsége vonatkozásában lásd: *Annuario Pontificio* 1995, 286, 348. Hogy ezen besorolás nem a pápai évkönyv esetleges korábbi helyzetet tévedésből nem módosító szerkesztési hiányossága, az világosan kitűnik a magyarországi latin egyházmegyek újjászervezésével kapcsolatos értesítésből, melyben a hajdúdorogi egyházmegye státusza hasonló módon nyer megjelölést; v. ö.: „Riordinamento delle Circoscrizioni ecclesiastiche in Ungheria”, in *L'Osservatore Romano* 1993. május 31 – június 1, 1. (Márpedig a *Pastor Bonus* 17. cikkelye alapján, az átszervezést végző Püspöki Kongregációval, azaz ez utóbbinak kifejezett alkalma volt a szóbanforgó jogviszony módosítására.)

32 Lásd: 1. jegyzetnél.

jogi nyelvhasználat szerint kölcsönösen *kizárják* egymást.³³ A kifejezés e hagyományos alapjelentésétől való eltekintésre annak keleti katolikus egyházakra történő alkalmazása sem szolgáltat okot. Igaz, egyes keleti rítusok sajátjogú státuszának állítását valamikor nem zavarta – többek között – az ilyen közösségek latin metropolitának való alávetettsége sem, ám a hierarchikus függetlenség fontossága a II. Vatikáni Zsinat után egyértelmű.³⁴ Mindenesetre, tekintettel arra, hogy a „sui iuris” rítussal szemben³⁵ a sajátjogú egyház státusznak immár a kódexben lefektetett tételes minimumai vannak (melyek egyik eleme éppen a közvetlen szentszéki alávetettség), az ma aligha egeztethető a szuffragáneusi jogállással.

E terminológiai észrevételt megerősíti a státusz célja is. Mint mondtuk, a II. Vatikáni Zsinat kinyilvánította a részegyházak, vagyis rítusok közti egyenlőséget. Ennek következtében többek között az is megállapítást nyert, hogy ezen részegyházak

33 „Az egyházmegyéek különbözöek: ... szuffragáneusok vagy sajátjogúak aszerint, hogy valamely egyháztartományhoz tartoznak, vagy közvetlenül az Apostoli Szentszéktől függenek”, TOCANEL, P., „Dioecesis”, in *Dictionarum morale et canonicum*, (Palazzini, P., ed.), vol. II (1965), 97; „egyes egyházmegyéek (vagy apátságok, illetve prelatúrák) nem képezik részét egyetlen egyháztartománynak sem, és következésképpen semmilyen metropolitától sem függenek; a Szentszéknek közvetlen alávetett egyházmegyéeknek nevezik öket”, in CIPROTTI, P., *Lezioni di diritto canonico. Parte generale*, Padova 1943, 283; a szuffragáneusi és „sui iuris” státusz ilyen értelmű szembeállításához legutóbb lásd: CHIAPPETTA, L., *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, 1011.

34 „Kanonjogi értelemben másodlagos rítusokon azokat az egyházi közösségeket értjük mint «sajátjogúakat», amelyek hierarchikusan egymástól függetlenek, jóllehet a pápának alávetettek”; ZUZEK, I., „Che cosa è una Chiesa, un Rito orientale”, in *Seminarium*, nova series, anno XV, ianuario-martio 1975, 265.

35 Mint az a keleti katolikus közösségek sajátjogú helyzetét a korábbi jog szerint megalapozó feltételek elemzéséből kitűnt, gyakorlatilag azok egyike sem képezett a kérdéses jogállás állíthatósága szempontjából elengedhetetlen feltételt; v. ö.: BASSETT, *The Determination*, 244-249, (lásd: 4. jegyzet). Ennek alapján egy alacsony strukturális fejlettségű közösség esetén a „ritus sui iuris” állásáról kialakult meggyőződést önmagában akcidentális elemeknek egy – közelebbről meg nem határozható – kritikus határt elérő együttthatása eredményezte (ugyanakkor csak esetleges következményeként jelentkezve).

azonos módon vannak a pápa kormányzatára bízva. Noha – mint az egy korábbi szövegtervezetből kitűnik – a hely mindegyiknél a katolikus egyház fejének rítusok felettségét deklarálta,³⁶ éppen mivel annak motívuma az egyházak közti egyenlőség állíthatóságának objektív megalapozása, nem látszik indokolatlannak a zsinati kijelentésből egy másik következtetés levonása sem: a dekrétum nemcsak a pápának való alárendeltséget és a latin rítus elsőbbségéről tartott korábbi nézetek korrekcióját tartalmazza, hanem éppen személye „rítus vagy részegyház” felettségéből adódóan, valamennyi keleti katolikus egyházfőhöz fűződő viszonyának *szimmetrikus* jellegét is megkövetelni látszik. Így nem véletlen, hogy – a CCEO 175. kánon e tekintetben egyértelmű megfogalmazását mintegy megelőlegezve – egyes szerzők már a zsinati határozat magyarázata során abban a tényben jelölték meg e részegyházak egymástól való elkülöníthetőségének alapját, hogy azok hierarchikusan *nem függenek* más hasonló egyházaktól.³⁷ Ha a keleti katolikusokról szóló kijelentésnek – a zsinat által is szándékolt – reális jogi tartalmat kívánunk kölcsönözni, az egyenlőség magában kell hogy foglalja a keleti egyházfők és az Apostoli Szentszék ezen – egyedül a közvetlen alávetettségben megfelelően kifejeződő – direkt kapcsolatát is. Ez pedig a más sajátjogú egyház tartományához fűződő szuffragáneusi jogállással (tudniillik püspökök és egyházmegyék idegen metropolíának való jogi alávetettségével³⁸), legalábbis ha az egy keleti közösség (szinte) *egészét* érinti, összeegyeztethetetlennek tűnik. Igaz, korábban is napvilágot láttak olyan szerzői vélemények, melyek bizonyos, definíciójuk szerint az Apostoli Szentszéknek *közvetlen* alávetett részegyháztypusok – például apostoli vikariátusok – esetében is megengedhetőnek vélték a szuffragáneusi státusz állítását.³⁹ E felfogást azonban nézetünk szerint az egyrészt a met-

36 V. ö.: ZUZEK, „Incidenza”, 698-700 (lásd: 1. jegyzet).

37 PUJOL, C., *Decretum concilii Vaticani II „Orientalium Ecclesiarum”. Textus et Commentarium*, Romae 1970, 29-30; (v. ö.: 34. jegyzettel).

38 V. ö. pl.: NAZ, R., „Suffragant”, in *Dictionnaire de droit canonique*, tome VII (1965), 1112. coll.

39 BLAT, A., *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici, Liber II. De Personis*, Romae 1921, 189; POPEK, A., *The Rights and Obligations of*

ropóliába való teljes jogi inkorporáció és az adott tartomány élén álló metropolita *rendes* joghatóságának való alávetettség (azaz szuffragáneusi jogállás), másrészt a bizonyos metropolitai felügyeleti jogok ugyan örökös, de egyháztartományba való beépülését nem eredményező, külön szentszéki jóváhagyáson alapuló gyakorlása közti különböztetés⁴⁰ hiányának kell tekintenünk. (Megjegyzendő, hogy a „sui iuris” jogállással nem a más sajátjogú egyházhoz tartozó hierarcha részéről gyakorolt hatalom, ami nem egyeztethető. E szempontból nyilvánvalóan nem a személyes hovatartozás, hanem a gyakorolt hatalom *jogcíme* a meghatározó. Ennek megfelelően tehát egy adott személy, sőt hivatal idegen jellege is összeegyeztethető ezen jogállással, ha címzettje hatalmát nem saját nevében gyakorolja.”⁴¹)

Mint sajátos magyar vonatkozásra, röviden utalnunk kell még azon tényre is, hogy egyházunk – a szuffragáneusi státuszon túl – az esztergomi érseknek mint Magyarország *primásának* is alá van vetve, amennyiben annak jogai az ország mindenkorai politikai határain belül élő valamennyi katolikust érintik.⁴² E jogok közül gyakorlati jelentőséggel ma a bírói hatalom

Metropolitans: A Historical Synopsis and Commentary, Washington D. C. 1947, 170. köv.

40 Ezen alapvető distinkcióhoz lásd pl.: CIPROTTI, *Lezioni*, 286 (lásd: 33. jegyzet). A *Christus Dominus* 40,2 előírta, hogy a még létező Apostoli Szentszéknek közvetlen alávetett részegyházakat (következésképpen elvileg a definíciójuk szerint közvetlen alávetettséget feltételező egységeket is!) a jog általános előírásainak megfelelően metropolitai joghatóság alá kell rendelni. Ebből – a rendelkezés végrehajtása esetén – azonban csak az következik, hogy megszűnnek az exempt részegyházak, ellenben aligha feltételezhető olyan megoldás, mely szerint a közvetlen alávetettség fogalmának kellene a kifejezés köznyelvi jelentésével ellentétes tartalmat tulajdonítanunk. Következésképpen a zsinati hely nem cáfolja, hanem éppen megerősíti a közvetlen alávetettség és szuffragáneusi státusz közti alapvető különböztetés továbbra is fennálló szükségességét. Így tehát ha a „sui iuris” egyházak mint egészek az Apostoli Szentszéktől függenek, akkor – legalábbis az élükön álló hierarcha és részegyháza – nem lehet idegen metropólia rendes része.

41 Így a szóbanforgó státusszal egyeztethető a pápa (mint alapvetően sajátjogú egyházak feletti személy) *helyetteseként* vagy *megbízottjaként* gyakorolt hatalom.

42 KESMÁRKY, I., *Az esztergomi érseknek mint Magyarország primásának jogai és kiváltságai*, Budapest 1896; SZENTIRMAI, A., „The Primat of Hungary”, in *The Jurist* 21 (1961) 27-46; ERDŐ, P., „Il potere giudiziario

harmadfokú *rendes* bíróság keretében történ gyakorlása bír. Tekintettel ennek „potestas ordinaria ad instar propriae” minősítésére⁴³ (mely tehát a keleti kódex 175. kánonja által kilátásba helyezett külső bírói hatalom „delegált” jellegétől mindenképpen lényegileg tér el), az – a metropolitai hatalomról fentebb mondotakkal azonos érvek alapján – egyházunk „sui iuris” jogállásával ugyancsak nehezen tűnik egyeztethetőnek. Mivel pedig ezen bírói jog alapja *pápai kiváltság*,⁴⁴ azt nyivánvalóan csak a legfőbb hatóság ezirányú közvetlen intézkedése módosíthatja (v. ö.: *CCEO* 5. kán.).⁴⁵

A sajátjogú státusszal szemben a kódex által támasztott feltételek nem elhanyagolhatóak. Hiányukban a kérdéses jogállás tulajdoníthatósága nemcsak azért tűnik bizonytalannak, mert jogi jelenségről lévén szó, az természetszerűleg megköveteli kódexbeli feltételeinek igazolódását, hanem főleg azért, mert nélkülük a fogalom jelentése többnyire indokolatlanul tágul. Amennyiben a sajátjogú állás minimális feltételek hiánya esetén is tulajdonítást nyer, az nyilvánvalóan nominalizmus veszélyét rejtí magában. (E logika szerint ugyanis annak alapját nem egy minimális fejlettségi szint, hanem az egyenlőség e módon történő kinyilvánításának kényszere határozná meg. A szinte feltétel nélküli tulajdonítás miatt pedig bizonyos esetekben a fogalom tartalma – a pusztá elvi deklaráción túli – erre mutató jogilag értékelhető elemekben hiányt szenvedne.) A sajátjogú státusz *CCEO* 175. kánonban leírt eleme következőképpen nem kezelhető akcidentálisként. Amint annak a kodifikációban való megjelenése is szükségszerűnek tekinthető, úgy tényleges megléte is a szóbanforgó státusz tulajdoníthatósága lényegi feltételének tűnik.

del primate d'Ungheria, I. Rilevi storici”, in *Apollinaris* 53 (1980) 272-292.

43 ERDŐ, P., „Il potere giudiziario del primate d'Ungheria, II. Osservazioni canonistiche”, in *Apollinaris* 54 (1981) 214.

44 *op. ult. cit.* 213.

45 Hogy a primási jogok a miskolci apostoli exarchátus vonatkozásában is fennállnak-e, arra mindenekelőtt az ezen részegyházat létrehozó dokumentum esetleges előírásaiból (lásd: *F. Marmaggi* prágai nuncius 1924. június 24-én, pápai felhatalmazás alapján kiadott 10.737. sz. rendelkezése), illetve a korábbi gyakorlatból lehetne következtetni.

A sajátjogú és a szuffragánelisi jogállás összeegyeztethetetlenségét világosan jelzi egy további, mindez ideig nem említett tény. Igaz, hogy a tartományi zsinatok a hatályos latin jog szerint az egyházkormányzatnak immár csak rendkívüli elemét képezik, amennyiben számukra a jog sem periodicitást sem szükségszerű kormányzati feladatkört nem ír elő,⁴⁶ ám esetleges ülésezésük alkalmával az adott közigazgatási egységhez tartozó részegyházak megyéspüspökei (és velük azonos elbírálás alá eső más ordináriusok) döntési szavazati joggal hívandók meg és azon kötelesek is részt venni (*CIC* 440. kán. 1. §, 443. kán. 1. § 1^o, 444. kán. 1. §). Ez nyilvánvalóan olyan – a természetük szerint döntéshozatali jellegű szinodális szervek szigorúan sajátjogú egyházankénti elkülönítésének kodifikáció által alkalmazott elvével egyeztethetetlen – előre nem reflektált eset, mely aligha felel meg a sajátjogú státusz követelményeinek. Egyrészt más sajátjogú egyházhoz tartozó szerv hozna kötelező érvényű felsőbb jogszabályokat a szóban forgó keleti közösségek számára, másrészt ez utóbbiak püspökei szavazati jogukkal bizonyos esetekben meghatározóan befolyásolhatnák olyan döntések kimenetelét, melyek aztán a latin egyházat kötelezve, ez utóbbiak függetlenségén ejtenének csorbát. (Mint közzismert, a Magyar Katolikus Püspöki Kar szabályzata szerint – az egyetemes jogban kilátásba helyezett formától eltérően – a szervnek rendes tagjai a keleti rítusú püspökök is.⁴⁷ A más sajátjogú egyház kormányzati szervével való viszony ez esetben azonban – noha jelentős elméleti és gyakorlati kérdéseket vet fel, mindenekelőtt a latin egyház szempontjából – a „sui iuris” jogállás kérdését mégsem érinti, legalábbis azért, mert – mint az megállapítást nyert – a keleti püspökök szabályzatból adódó konferenciabeli döntési szavazati joga [amennyiben e szerv a részleges zsinatokkal szemben nem tekintendő részegyházak gyülekezetének is] még nem jelenti ugyanazon szerv illetékességi körének keleti részegyházakra való kiterjesztését.⁴⁸

46 V. ö.: AYMAN, W., „Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 384-388.

47 Statuta Conferentiae Episcoporum Catholicorum Hungariae, art. 1.

Mindez – a sajátjogú státuszt önmagában nem akadályozó illetve az azt kizárni látszó adottságok megkülönböztetésére – szükségessé teszi egy az *egyszerű anomáliák* és a *lényegi hiányosságok* közötti alapvető különbségtételt. Jóllehet – amennyiben tudnillik konkrét szerkezeti sajátosságok minősítését jelenti – a két kategória közötti határ megállapítása nem egyszerű, mégis irányelveként megállapítható, hogy a kódexnek (és zsinati elveknek) ellentmondó szerkezeti adottságok – különösen ha azok közigazgatási úton akadálytalanul kiküszöbölhetőek lennének – nem tekinthetők a sajátjogú állás kérdését érintetlenül hagyó, egyszerű anomáliának.

3. A sajátjogú egyházak felsőbb hatóságai által szabályozandó kérdéskörök

Mint az a CCEO 6. kán. 1^o-ból kiderül, többek között a részleges jog bármely típusa is hatályát veszti minden olyan esetben, amikor a keleti kódex rendelkezéseivel ellentézik, vagy amikor az utóbbi által teljes egészében újraszabályozott kérdéskörre vonatkozik. Tekintettel arra, hogy a „kódex” – mint centrális megismerési jogforrás – természeténél fogva egy adott jog- rend lehetőleg egészének felölelésére törekszik, ezen újraszabályozás révén a részleges jog igen jelentős része veszítette hatályát 1991. október elsejével. Mivel az egyházmegyei részleges jognál nagyobb stabilitású sajátjogú partikuláris jog kialakításához szinodális szerv hiányában az Apostoli Szent szék jóváhagyása a dolog természetéből adódóan szükséges,⁴⁹ részleges jogunk – noha korábban elégséges alapot szolgáltatathatott a „sui iuris ritus” jogállás elismerésének elnyeréséhez – hatályban maradó elemei sem konvertálódhatnak automatikusan a „*ius particulare Ecclesiae sui iuris*” részévé. Az eddig követett fegyelmi rendnek hatályt veszített része mégsem válik azonban jogilag teljesen jelentéktelenné, hiszen – ha az adott egyház

48 V. ö.: ERDŐ, P., „La participation des évêques orientaux à la conférence épiscopale. Observations au 1^{er} du can. 450”, in *Apollinaris* 64 (1991) 306.

49 Lásd: 24. jegyzet.

rítus szóval jelölt kulturális örökségének autentikus részét jelentette meg – a kialakítandó új részleges jogrend figyelembe veendő *jogforrásaként* szolgálhat.

Egy-egy rítus adott elemeinek hitelességéről dönteni természetesen igen összetett, érzelmektől, az önazonosság különféle értelmezéseitől sem mentes kérdés. Mint köztudott, a más közösségektől való szeparáció bizonyításának – egyes egyházakban a legutóbbi időkig – bevett eszköze volt a környezettel esetleg feltűnően egyező rítusba minél karakterisztikusabb különböztető elemek bevezetése. Az új keleti jog szögéből azonban minden ilyen jellegű esetleges tendencia anakronisztikussá vált. Mint az egy e vonatkozásban mértékadó szerzőtől megerősítést nyert, a latin kódexben még „*Ecclesia sui iuris ritualis*”-ként szereplő kifejezés utolsó tagjának elhagyása éppen azzal magyarázandó, hogy a rituális jelző felesleges, sőt hátrányos, mindenekelőtt mert léteznek olyan különböző (sajátjogú) egyházak, melyek lényegileg azonos rítushoz tartoznak. A tradíciók vagy alaprítusok (*ritus generici*) ugyanis egy kivétellel különböző sajátjogú egyházakban konkretizálódnak, amelyek egymástól nem annyira rituális jellemzőik, mintsem éppen a jog szerinti hierarchikus szerveződésükben megjelenő sajátjogú státuszuk révén különböznek el.⁵⁰ Ennek figyelembevételével – mivel a rítus és sajátjogú egyház fogalmainak következetes szétválasztása révén a rítusbeli különbözőség bizonyítása a hierarchikus függetlenségnek immár sem nem feltétele sem nem elégséges indoka – várható, hogy a jövőben az egyes rítus-elemek hitelességének megállapítása vonatkozásában egyedüli szempontként az annak forrását képező – esetünk-

50 ZUZEK, „Le «*Ecclesiae sui iuris*»” 876 (lásd: 7. jegyzet); v. ö.: „Sajátjogú egyház lehetséges valamely más *sajátjogú* egyháztól való – jogilag értékelhető – rituális elkülöníthetőség hiányában is. Annak megkövetelése, hogy minden sajátjogú egyház valamennyi más ilyen egyháztól megkülönböztetett rítussal bírjon, kizárná a fent említett lehetőséget, amely ténylegesen létezik különböző sajátjogú egyházakban”; ZUZEK, „Presentazione del «*Codex Canonum Ecclesiarum*»”, in *Monitor ecclesiasticus* 115 (1990) 601. (A szerző az idézetben azon tényre utal, hogy a volt „jugoszláv” egyháznak – ami gyakorlatilag a körösi egyházmegye – nincs önálló rítusa, hanem hívei a környező [rutén, ukrán, román, magyar és szlovák] rítus valamelyikének követői.)

ben konstantinápolyi – tradícióval való kompatibilitás, illetve a hagyománynak az adott hely és kor körülményeihez történő – ám semmi esetre sem az eredetével szembekerülő – alkalmazásának dialektikus kapcsolata döntsön. Egy keleti rítushoz való tartozás nem jelenthet a tradícióval való kizárólag passzív kapcsolatot (tudniillik pusztá történeti eredetet), hanem – amennyiben az valamennyi belőle eredő rítus számára nemcsak *terminus a quo*, hanem egyben *terminus ad quem* is – az azonos eredetű egyházak számára egy alapvetően közös elemeket megjelenítő „modus vivendi” aktív megélését kell jelentse! Eszerint – tiszteletben tartva az egyház küldetésének hatékony teljesítése szempontjából nélkülözhetetlen helyi adaptációt – egy rítus és elemei hitelességének (és az OE 6, valamint a CCEO 40. kán. alapján törvényességének is!) alapja a kiindulópontját képező tradícióhoz való hűség. (E megközelítés tükröződik a Keleti Kongregáció prefektusának nemrég elhangzott, a malabár egyház liturgikus reformját is érintő beszédéből: „A liturgia kérdése nem választható el egy egyház identitására vonatkozó előzetes reflexiótól... A liturgia gazdagsága megértésének és értékelésének kezdete azon patrisztikus és spirituális örökség kell hogy legyen, amely a hagyományból ezen egyház számára ered. Nagyobb jelentőséget kell tulajdonítani a szír nyelv tanulmányozásának, hogy a tradíció liturgikus és patrisztikus forrásait a maguk teljes, gazdag értelmében érthessük meg. A liturgia csak teljes eklézsiális és teológiai összefüggései ismeretében érthető pontosan. Ezen alap nélkül a liturgia bárminemű, az adott körülményekhez való pasztorális célzatú adaptációja, bármely országban vagy területen eredménytelennek fog bizonyulni.”⁵¹)

E hosszabb lélegzetű metodológiai megjegyzés azért tűnt szükségesnek, mert – mint azt mindjárt láthatjuk – a keleti kódex által a sajátjogú részleges jog rendelkezési körébe utalt terület széles, általa a „ritus byzantinus hungarorum”⁵² karakterisztikus

51 Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Siro-Malabarese: Il discorso del Cardinale Silvestrini durante la sessione di apertura”, in *Supplemento a L'Osservatore Romano*, 1996. január 10, VI.

52 Mint köztudott, a kodifikáció szándékosan mellőzte az egyházunk által

jegyeket nyerhet. Emiatt – úgy tűnik – szükséges az idézet értelmében néhány jelentős előtanulmány.

Mint mondtuk, a kodifikáció kifejezetten törekedett arra, hogy a kódex a sajátjogú részleges jog kialakításának mind tárgykörét, mind az arra illetékes hatóságot egyértelműen megjelölje. Így a törvényhozó által egyházunk tekintetében kifejezetten elvárt jogalkotás mind *kötelező*, mind mint *lehetőséget* kilátásba helyező esetei közvetlenül elkülöníthetőek.⁵³ (A törvénykönyv egyes szövegtervezeteinek összehangolását végző csoport döntése értelmében csak azon esetekben lett az illetékes törvényhozó kiléte az egyes kánonokban megjelölve, amikor az nem lenne a dolog természetéből adódóan egyébként is egyértelmű. Ennek megfelelően a kifejezetten a „sajátjogú egyházak részleges jogának” illetékességébe utalt eseteken túl mindenképpen vizsgálendő a felsőbb hatóság esetleges törvényhozói illetékessége, az utólagos specifikáció nélküli „részleges jog” hatáskörébe utalt esetekben is.⁵⁴)

is követett tradíció „bizánci” névvel illetését, mivel a jelző olyan politikai egységre utal, mely egykor jóval túlterjedt a konstantinápolyi kultúrkörön. Ugyanakkor a hagyományos szóhasználatnak megfelelően a Keleti Kongregáció leíratai mind a mai napig az említett formulával utalnak egyházunkra. Egy esetleges új, egységesen elfogadott és közhasználatú terminológia kialakulásáig a szóbanforgó elnevezés alkalmazása továbbra is indokoltnak látszik (mindenekelőtt azért, mert utal a rítusok alapvető azonosságára a tradíció lényegi elemeinek vonatkozásában).

53 Lásd: a „*ius particulare*”, a „*ius particulare Ecclesiae sui iuris*”, valamint a „*ius particulare in «ceteris» Ecclesiae sui iuris*” „statuat” és „statuere potest” eseteit, in ZUZEK, I., *Index analyticus CCEO*, (Kanonika 2), Romae 1992, 170-174; UA., „Qualche nota”, 43-44 (lásd: 27. jegyzet). Mint már utaltunk rá, nézetünk szerint kérdésesnek tűnik, hogy az így meghatározott törvényalkotási jogkör a többi sajátjogú egyházak élén álló hierarchák e szintű hatalmának egyben tételes lehatárolását is jelentené-e? (V. ö.: 27. jegyzet.) A felsőbb hatóságok ugyancsak jelentős végrehajtói illetékességével kapcsolatban lásd: „*Superior auctoritas administrativae Ecclesiae sui iuris*”, in ZUZEK, *Index*, 326.

54 „*Seconda fase dei lavori del (novembre 1986-dicembre 1988)*”, in *Nuntia* 27 (1988) 32. Ugyanakkor nem tűnik ki egyértelműen, hogy vonatkozásunkban „a dolog természetére” való hivatkozás pontosan mit takar. Azaz – tekintettel arra, hogy a kodifikáció szándéka a felsőbb törvényhozói hatalom kompetenciájának kimerítő meghatározása volt – a részleges jog pontosabban nem minősített eseteiből sajátjogú szintű jogszabályok csak azokban az esetekben volnának-e alkothatóak amikor az formálisan következik a dolog természetéből (tudniillik magából a kánon

A teljesség igénye nélkül, az alábbiakban néhány olyan, a részleges jog szintjén szabályozandó kérdésre utalunk, melyek fontosságuk miatt előzetes reflexióra érdemesek.

A CCEO 377. kánonja előírja, hogy az egyházi ünnepeket valamennyi klerikus az adott sajátjogú egyház részleges joga szerint tartsa meg, feltételezve így az e területen való jogszabályalkotást. Az ünnepek tekintetében a közös jog a vasárnapokon túl csak ötöt ír elő, mint keleti egyház számára kötelező jellegűt (Urunk születése, az Epifánia, a Mennybemenetel, az Istenanya elszenderedése, valamint Péter és Pál apostol ünnepe), melyek közül elhagyni csak az Apostoli Szentszék által külön jóváhagyott részleges jog alapján lehetséges (CCEO 880. kán. 3. §). További ünnepi és bűnbánati napoknak az előírása, áthelyezése vagy megszüntetése – mindig a saját rítus tiszteltbentartásának 40. kán. 1. §-a szerinti elvét szem előtt tartva – a sajátjogú felsőbb törvényhozó hatásköre (2. §). A részleges jognak kell szabályoznia a katekumenekkel szemben támasztott elvárásokat és a számukra elismert jogokat (587. kán.), a krisztushívók aktív liturgikus szerepének közelebbi meghatározását (699. kán. 3. §), a szent rendek felvétele közt megtartandó időközöket (758. kán. 1. § 6^o). A sajátjogú részleges jognak kell szabályoznia, hogy a házasság szentsége mely napokon szolgáltatható ki (838. kán. 2. §), a bűnbánati napokra vonatkozó böjt és önmegtartóztatás módozatait (882. kán.). Ugyanezen jognak kell szabályoznia a szentelmények teljes körét (867. kán. 1. §), valamint a kisebb rendeket (327. kán.). Ilyen szintű szabályozás alkotható az eukharisztia vételének kötelezettsége tekintetében (708. kán.). A 697. kán. megfogalmazásából eredően – a jog erejénél fogva immár valamennyi keleti egyház számára kötelezően – a szentségi bevezetés kötelező sorrendje: a keresztség, bérmlás, Eukharisztia. Ez utóbbi szentség – értelemszerűen a bérmlás után – a sajátjogú részleges jog erre vonatkozó előírását követve „mielőbb” (*quam primum*) kiszolgáltandó. Noha az e tekintetben konkrét időmeghatározástól való

szövegösszefüggéséből), vagy akkor is amikor a szabályozandó téma-kör anyaga mint olyan, ami magasabb jog formájában megjelenő egy-séges kezelésmódot kívánna?

tartózkodás jelzi a kódex ez irányban tanúsított szándékolt rugalmasságát, továbbá az Eukharisztia gyermekek részére történő kiszolgáltatásának ideje vonatkozásában a 710. kán. a liturgikus könyvekre utal, mégis úgy tűnik, a 697. kán. megfogalmazásmódja lehetővé teszi a konstantinápolyi hagyománynak hitelesebben megfelelő általános szabályozás átgondolt bevezetését olyan esetben is, amikor az Eukharisztia első kiszolgáltatása tekintetében a liturgikus könyvek attól eltérő gyakorlatot írnának elő. (Így a kódex által kilátásba helyezett részleges jog a CCEO 3. kánonjának értelmében módosíthatná a vonatkozó liturgikus jogot.⁵⁵) A 886. kán. megerősíti az ikonok tempolmi tiszteletének gyakorlatát, egyszersmind ugyancsak a sajátjogú részleges jog hatáskörébe utalva e gyakorlat konkrét rendjének szabályozását.

Következtetések

1. A „sui iuris” egyház élén álló főpap jog szerinti felsőbb kormányzati hatalmát, a „többi sajátjogú egyház” esetében is, *saját* nevében gyakorolja. A felsőbb törvényhozói illetékesség határai – akár csak a pátriárkai egyházak püspöki szinódusa vagy a hierarchák tanácsa esetében – itt is további pontosítást igényelnek.

2. Amennyiben a sajátjogú egyházak Apostoli Szentszékkel fenntartott közvetlen viszonya a többi sajátjogú egyház esetében (is) meghatározó elem, továbbá amennyiben e közvetlen alávetettség kizárja egy ilyen egyház más sajátjogú egyházhoz tartozó hivatalt viselő főpap saját nevében gyakorolt kormányzati hatalmának való alávetettségét, (idegen) egyháztartományok *rendes* részét képező részegyházak nem minősülhetnek sajátjogú egyháznak. (Legalábbis annak veszélye nélkül nem, hogy a fogalom jogi szempontból ne névlegesülne.) Az egykori „ritus sui iuris” státusz elismerése – amennyiben az a régi gya-

55 A keresztény iniciáció keleti teológia szerinti megközelítésmódjához lásd pl.: SALACHAS, D., *Iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino. Battesimo, Cresima, Eucharistia nel CCEO e nel CIC*, Bologna-Roma 1991, 52. köv., 187.

korlat elemzéséből kikövetkeztethetőleg nem kötődött konkrét minimális feltételekhez – önmagában nem elégséges bizonyítéka az aktuális „*Ecclesia sui iuris*” státusz hallgatólagos elismerésének, ugyanis a hatályos szabályozás révén ez utóbbi jogállásnak már határozott minimumai vannak. A magyar görög katolikus egyház esetében további kérdést jelent a prímási joghatóság, mely – tekintettel alapjára – bizonyosan csak utólagos szentszéki közreműködés révén módosítható. Mindezen szempontok – úgy tűnik – arra utalnak, hogy egyházunknak is további lépéseket kell tennie a sajátjogú státusz tényleges elnyeréséért (persze feltéve, ha azon a CCEO 174-176. kánonjai által kilátásba helyezett jogi alakzatot kívánjuk érteni). Mint arra utaltunk, a kezdeményezést az Apostoli Szentszék e vonatkozásban egyértelműen maguktól az érintett egyházaktól várja.

3. A sajátjogú szintű részleges törvényalkotás a CCEO által meghatározott esetekben a magasabb jogtól előírt kötelezettség. Tekintettel a „*ius commune*” lehatárolt szabályozási területeire, a keleti kódex a mi szempontunkból sem tekinthető mindaddig befejezettnek (következésképp célját hatékonyan betöltőnek), míg a szóban forgó jogalkotás le nem zajlik.

A közös jog – a szubszidiaritás elvét követve – sok olyan kérdést utal a felsőbb törvényhozó hatóságok illetékességi körébe, melyek lényegesen alakíthatják egy-egy rítus arculatát. A keleti egyházak hagyományát a II. Vatikáni Zsinat az *Orientalium Ecclesiarum* első pontjában az egyetemes egyház számára is megőrzendő értékes örökségnek nyilvánította (mely, legalábbis gyakorlatilag, a „*sui iuris*” jogállás egyetlen rációja!). A sajátjogú rítusok rendszere – éppen legitimációs alapjuk reflektálatlansága miatt – a közös vallási-kulturális örökség (*traditio*) olykor indokolatlan nemzetiesítése irányába hatott. A kormányzati önállóság alapja – mint az megállapítást nyert – jelenleg független a követett rítus többitől való jogi különböztethetőségétől. A „*sui iuris*” jogállás legitimációs alapja (az utalt zsinati pont tükrében) ma éppen a közös tradíció mint „*modus vivendi*” egy adott nép között – az elengedhetetlen alkalmazkodási minimum segítségével – történő, minél hatékonyabb felvirágoztatása. E tény – úgy tűnik – a szóbanforgó részleges jog kialakításánál is mértékadó szempontként értékelendő.

SUMMARIA

„Unless you change and become like a children...”

(Mt 18,3)

(György Fodor)

The Evangelist St Matthew expands on the tradition borrowed from St Mark that talks about the competition among the disciples (Mk 9,33-37). The question posed by Matthew is the following: who is the first, the greatest in the eyes of God, who has the real priority according to the standards in the Kingdom of God?

It may well be supposed that the symbolical interpretation of complex idea of child – becoming a child – rebirth and entering the Kingdom of God belonged to one of the most ancient layers in oral tradition in the Ancient Church, because not only the Synoptics, but also St John talks about the essence of the necessity of becoming a child.

It is a fact that Matthew is acquainted both with the real basileia that is present among us (both in the christological and ecclesiological sense) and the eschatology of the coming times. Jesus response refers to the present, to the actual scale that is valid among us: the everlasting law in the Kingdom of God that is neither horizontal nor chronological, but vertical in its true sense.

To become little (tapeinosis) does not mean that we should think as children do, or to have the „pure, sinless” feelings of a child, but it means that the disciples of Jesus should be as little, as the child is little compared to an adult, and the child also experiences this difference.

As for the horizon of the history of the salvation, the prophetic theology had prepared the soil for the New Testament from this respect as well. Isaiah and Hosea cite the names of children as a sign, but Hosea also says that Israel has to

turn into a child, so Yahweh can take him back again (cf.: Hos 11,1; 2,16-17). After Israel was unfaithful, Yahweh leads him back to the desert – where Israel will be totally dependent on Him again expecting everything from Him as the situation was in Israel's childhood.

The case is the same in the New Testament: only that person can embrace the Kingdom of God as a child, who expects everything from God, and does not depend on his own merits and deeds for entering His Kingdom – this means the total acceptance of Jesus Christ in the New Testament.

The tradition discussed above also contains baptismal/sacramental importance with St John, namely becoming a child reaches its apex in the rebirth, in the baptismal water, so as to be able to embrace the Kingdom of God in a fuller sense with the help of the other sacraments later.

Kurze Darstellung des neuen orientalischen katholischen Ehegesetzes (János Hollós)

Der Verfasser – ehemaliger Konsultor der Kodifikation des *CCEO* – gibt für Priester in pastoraler Arbeit eine knappe Zusammenfassung des neuen ostkirchlichen Ehegesetzes, das durch den Heiligen Vater II. Johannes Paulus im gemeinsamen „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“ (*CCEO*) am 18. Oktober 1990 publiziert wurde, und seit dem 1. Oktober 1991 in Rechtskraft trat.

Der Artikel hebt die Neuerungen in Betracht des vorigen Ehegesetzes hervor, das in von Pius XII. erlassenen *Motu proprio* „*Crebrae allatae*“ (*CA*) erhalten war. Andererseits bemerkt auch die Unterschiede zu den Vorschriften des neuen *CIC*.

1. Zuerst wird der neue Begriff der Ehe auf Grund der Lehre des II. Vatikanums (*GS* 48) dargestellt, dannach die Gesetze der Eheschließung, die eine Neuheit in unserem Kodex bilden, letztlich die Vorschriften von Vorbereitung zur Eheschließung, insbesondere der neue Kanon 789 und die Vorschriften von Mischehen.

2. Der zweite Teil fasst die Gesetzen von trennenden Ehehindernissen zusammen, zumal gibt Information von neuem System der Dispensen nach *CD 8. b* und Abschaffung der vorigen verbotenden Hindernissen.

Die einzelne Hindernisse zeigen die Entwicklung des kanonischen Rechtes nach postkonziliaren Entscheidungen (z. B. *Matrimonia mixta*, 1970, – 13. Mai 1977 Dekret der Kongr. für Glaubenslehre) und der Rechtspraxis, die Differenzen von *CIC* in der Zahle und auch in der Definition die einzelnen Hindernissen nach orientalischen Tradition.

3. Auch die Gesetzen von Ehekonsens zeigen einen grossen Vorschrift nach *Mp. Crebrae allatae*, mit Verhalten der eigenen Traditionen (siehe Kan. 825-826).

4. Die Vorschriften von Eheschliessungsformen haben ihre Eigenschaften wegen ihren orientalischen Formprinzipien bewahrt: Die Notwendigkeit des Ritus sacer und Priester, und auch eine Verschiedenheit im Praxis der Dispensen davon: Kan 835. cf. *CIC* 1127. c. 2. §, worauf unser Nuntius uns sofort Aufmerksam gemacht het.

Die Vereinfachung in Betracht der Erlaubheit der Ehe-Assistenz bedeutet eine wichtige Neuheit, nach Kan. 88 *CA*.

5. Auch die Normen von Gültigmachung der Ehe sind durchleutende und bessere geworden.

6. Die Gesetze von der Trennung der Ehegatten sind nach katholischen Prinzipien bearbeitet und auf heutigen Umständen appliziert.

The Church for the Future (István Gábor Cselényi)

The life of the Church is not only „anamnese“, retrospection but also a prophecy. The theology of the future is for that the hermeneutics. The basis of that is the historicity of the faith. This conduces to an innovation of the Church i. e., to a dialectics of the spiritual and structural, charismatic and ministerial. The Church can't remain without priests, but the general and ministerial priesthood are complementary. The catholicity of the

Church is a „dialogical orthodoxy” (Kasper), an opened theology related to the other forms of Christianity. This opened Church can accept also the ministry of the world, not in a sense of a futurology but as an activity for the moral and spiritual progression of the world. The Church can so be a sign of the „Veniturus” in the world.

**Comparazione
della traduzione di Kritsfalusi e del Liturgicon attuale
(István Ivancsó)**

La seconda traduzione di lingua ungherese della Santa Liturgia di San Giovanni Crisostomo ha 200 anni. Questa traduzione è stata fatta da György Kritsfalusi professore di lingua ungherese nella scuola media di Ungvár, nell'anno 1795. Egli – con il suo lavoro – voleva riempire un'esigenza venuta dal di sotto: i fedeli greco-cattolici di lingua ungherese volevano partecipare alle liturgie celebrate nella loro lingua moderna, cioè ungherese, invece a quelle di lingua paleoslava o rumena che loro non capivano.

Kritsfalusi preparò la traduzione per András Bacsinszky, vescovo di Munkács, come regalo per il suo onomastico. Purtroppo non sappiamo dove sarebbe smarrito il manoscritto originario del testo, ma almeno conosciamo il suo testo stampato, dall'anno 1913.

Il saggio presente compara la traduzione di Kritsfalusi (K) con il testo del Liturgicon (L) usato anche attualmente (che è stato stampato nel 1920), in riguardo speciale delle rubriche.

Il lavoro riassume in 14 punti le differenze esistenti tra i due testi: 1) mancanza dell'inno Monogenes in K; 2) differenze varie presso la terza antifona e la piccola entrata; 3) rubriche più brevi intorno al Trisagio in L; 4) differenze varie prima e dopo le letture; 5) descrizione della grande entrata più solenne in K; 6) rubriche più dettagliate da Credo a Padre Nostro in K; 7) anamnesi più lunga in K; 8) mancanza del lavabo in K; 9) presenza lo zeon in K; 10) preghiera più lunga prima della comunione in K; 11-12) comunicazione e i brani seguenti più

semplici in K; 13) mancanza del Salmo 33 in L; 14) congedo e benedizione finale rovesciati in L.

Per la ricerca ulteriore della storia della liturgia bizantina di lingua ungherese sarà questa comparazione – speriamo – certamente utile.

Der Moralunterricht in der Religionslehre

(László Obbágy)

Das Christentum bedeutet eine Lebensweise; das Fundament der christlichen Moral ist Jesus Christus selbst, der für seine Nachfolger der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.

1. Die traditionelle Moralunterricht beruft auf den Zehn Geboten. Die neue Interpretation des Dekalogs bemüht sich zu betonen, dass die Zehn Gebote keine Verbotssammlung, sondern die „Charta“ der Begegnung mit dem befreienden Gott, den Bund zwischen Gott und Mensch bedeuten.

Der erste Teil des Dekalogs enthält die Pflichten des Menschen Gott gegenüber. Das bildet die Grundlage für das Weitere, die Pflichten dem Nächsten gegenüber. Im Zusammenhang mit den Geboten spricht man in der Religionslehre über die Familie, die Pflichten der Eltern ihren Kindern gegenüber, sowie über die Pflichten der Kinder ihren Eltern gegenüber; über den Wert und Schutz des Lebens; über die Sexualität, die Liebe, die Ehe; über den Schutz des persönlichen und gesellschaftlichen Eigentums; über den Wert des ausgesprochenen Wortes und der menschlichen Ehre.

2. Der Dekalog ist eigentlich nur die Einführung in den christlichen Moralunterricht, da das Verhalten eines Christus-Nachfolgers nicht nur allein auf dem Gesetz des Alten Testaments beruhen kann, sondern in erster Linie auf Jesu Worten. Der Grund der Christus-Nachfolge (also des christlichen moralischen Verhaltens) ist die „Verfassung“ des von Jesus verkündeten Gottesreiches: die Bergpredigt.

Im Zusammenhang mit der Bergpredigt wird in der Religionslehre darüber gesprochen, was den Weg der wahren Menschenseligkeit bedeutet („Seligpreisungen“) und was „die initie-

rende Liebe" ist, was das grundverhalten des sich in Jesus Christus erneuerten Lebens vorstellt.

The dimensions of the human behavior

(János Soltész)

In this present study we outlined the components of human behavior. To measure this, it is necessary to take into account the anthropological development, as well as, the ethological and psychological undoubtable results. Through this it is possible to open a philosophical discussion that would be worthy of the attention of every educator.

Behavior is rooted in human nature. Its foundation is aggression and banter. Since human nature can be formed and is in need of formation, it must be nurtured and guided so that by avoiding extremes the individual will develop into the real mature person.

The basis for this is that first we must face up to our own conduct and motives of behavior, and draw conclusions from our own conflicts with a clear view of the policies regarding our maturity.

Thus the truly human person will be formed within us and enable us to help in the behavior of others, which rests on the anthropological factors of each person.

Les pas de la cour de la vienne concernant l'établissement des diocèses gréco-catholiques de Nagyvárad (Oradea mare) et de Körös (Krizevc) (1775-1777)

(György Janka)

Au cours de l'arrangement des diocèses, sous le règne de Marie Thérèse, on aborde l'établissement et la reconnaissance de nouveaux diocèses catholiques et orthodoxes. La résolution de situation compliquée sociale et canonique des gréco-catholiques fut irrémisible. Malgré la protestation de la hiérarchie latine compétente et la politique temporisatrice de la

Rome, en 1771 la cour réalisa l'établissement canonique du diocèse de Munkács (Mukacevo), créant un précédent pour l'arrangement synthétique de cette question.

En 1775 la reine décida l'établissement des diocèses de Nagyvárád et de Kőrös, en novembre la Chancellerie royale hongroise discutait déjà les questions de la prébende, des sièges, le leur rangement dans une métropole. La requête, rédigée dans cet esprit et complétée par une référence aux droits patronaux, l'été de 1776 passa devant Pie VI. Et malgré ce que la Congrégation Consistoriale fut convoquée cet automne, l'établissement des diocèses gréco-catholiques fut remis. Dans la justification de Pie VI., le motif principal était le caractère inconsistent des grecques. Pour cette raison, en février de 1777, sous la direction de chancelier Kaunitz, on élaborait un projet lequel s'efforça de dissiper toutes les doutes, soulignant les garanties consécutives de la religion catholique d'État et des droits patronaux. La congrégation Consistoriale convoquée en avril de 1777 accepta les arguments nouveaux, et en juin de cette année les diocèses de Nagyvárád et de Kőrös furent établis.

C'étaient Marie Thérèse et ses ministres éclairés qui réalisèrent l'émancipation des gréco-catholiques de la Hongrie, par la création de l'administration ecclésiastique indépendante, sans laquelle – selon le témoignage des évêques contemporains gréco-catholiques – le gréco-catholicisme n'existait pas aujourd'hui ou vivait seulement dans les vestiges.

**„Ecclesiae sui iuris” second the Regulation
of CCEO cc. 174-176
(Péter Szabó)**

Given a short introduction on the historical process of taking shape of the system of «sui iuris» Churches, the author gives an analysis of the canonical figure called by the CCEO as *ceterae Ecclesiae «sui iuris»*. The establishment of the system of autonomous Churches as a new government method – as it is clear from a recent authoritative study – was preceded fundamentally by the guaranteeing of two indispensable conditions,

deriving both from the Supreme authority of the Church: first, the recognition of the legality of a rich variety of the ecclesiastical discipline, than that of the ecclesiastical character of the eastern catholic communities. Declared the conciliar decree on the eastern catholic Churches – among others – also the fundamental equality of the „particular Churches or Rites”, the codification was obliged to find juridical solution for the possibility of organic integration into the Code also those oriental catholic communities as «*sui iuris*» Churches which are structurally less developed.

At the analysing of the *ius vigens* the article refers to some important particularities and problems of the norms in question. So to the characteristic of being under development of the canonical figure, to the necessity of a clear distinction among the active subjects of the three canons that contain the description of „the other autonomous Churches”, and to the fact that the power of the Hierarchy, presiding at a Church of this type also is to qualify as *potestas propria*. According to the author – despite the general tendency noticeable in the present literature – the actual «*sui iuris*» state of some oriental catholic communities deserves subsequent reflections, since their structures not only differ from the figure prospected by the *CCEO* but are diametrically opposed to it. So it seems that the «*sui iuris*» state is not reconcilable with the perfect incorporation of a community into an ecclesiastical province of a diverse «*sui iuris*» Church. The norm given by can. 175 concerning the immediate subjection to the Apostolic See is to realise not only because the suffragan state and that of «*sui iuris*» – as it is proved by the constant and uniform canonical usage – reciprocally exclude each other, but first of all because it is that direct juridical relation in which the conciliar doctrine on the equality of the Churches is expressed (namely, that – from juridical point of view – can be represented in the symmetrical relation of all «*sui iuris*» Churches with the Supreme authority). The canonical situation of the Hungarian Greek Catholic Church is still more complicated because of her subjection also to a third grade „alien” ordinary jurisdiction, in the person of the latin primate of Hungary. A further question is raised also by the relation of this

Church to the provincial council of her metropolia. In the light of these particularities, it seems that instead of declaring indistinctly the actual «sui iuris» state of all oriental catholic communities, it is necessary to make a fundamental distinction between „accidental anomalies” and „substantial defects” as for the canonical figure given by the cc. 174-176. In the case of later defects – it seems – the «sui iuris» state cannot be attributed without the danger of the juridical nominalization of the term.

Finally, the last part of the study – in the context of the obligation to legislate second the *CCEO* can. 176 – emphasizes that (at least from practical point of view) the final reason of the autonomy of these Churches is the cultivation of a authentic oriental tradition. This must be evidently recognisable also in that expression «par excellance» of this autonomy, which shall be the imminent «sui iuris» legislation. Beyond the juridical preliminary studies in strict sense, it is necessary also to get a deeper knowledge of the *traditio* followed, which will be the measure of the authenticity of the legislation in question. In fact the Constantinople ecclesiastical tradition for the rites taking their origin from it, cannot be simply a historical source (*terminus a quo*), but must be also a reality actually lived (*terminus ad quem*).