

Athanasiana

23

ISSN 1219-9915

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

23



NYÍREGYHÁZA

2006

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	7
Aggregáció	9
Orosz Atanáz: Szent Atanáz legjelentősebb húsvéti levele	15
Véghseő Tamás: ... <i>patriarcham graecum convertit ad unionem</i> ... A római Német-Magyar Kollégium három egykori növendéke és az ungvári unió.....	29
Ivancsó István: Katonai temetések 1944-ben a nadwornai görög katolikus templom kertjében.....	49
Szotyori-Nagy Ágnes: Az „oikonomia” a kánonjogban és a keleti kodifikációban	63
Gánicz Endre: A „hitetlen hitvalló” – Szent Tamás apostol az evangéliumokban.....	79
Kruppa Tamás: A házasság lételképe és teológiája	93
Szabó Péter: A nagyérseki egyház. A jogintézmény arculata a legújabb szentszéki gyakorlat tükrében	139

SUMMARIA

Atanáz Orosz: La lettre festale la plus importante de s. Athanase ...	177
Tamás Véghseő: ... <i>patriarcham graecum convertit ad unionem</i> ... Tre ex-alunni del Collegio Germanico ed Ungarico di Roma e l'unione di Ungvár	178
István Ivancsó: Funerali dei soldati nel 1944 nel giardino della chiesa greco-cattolica di Nadworna	179
Ágnes Szotyori-Nagy: L'oikonomia nel diritto canonico e nella codificazione orientale	180
Endre Gánicz: “L'incredulo confessore” – L'apostolo Tommaso nei Vangeli	181
Tamás Kruppa: Theology and Spirituality of the Married Being	181
Péter Szabó: La Chiesa Arcivescovile maggiore. La fisionomia dell'istituto giuridico alla luce della prassi recente della Sede Apostolica.....	182

KÖZLEMÉNYEK

Puskás Bernadett: Adalékok a munkácsi egyházmegye 19. szá- zadi templomépítészetéhez	187
--	-----

Tartalom

Ivancsó István: Egy fontos tanúság Krucsay Mihály 1793-ban készített liturgia-fordításáról	195
--	-----

KRÓNIKA

Eperjesi konferencia	201
Teológiai tanárok konferenciája	201
Liturgikus konferencia Eperjesen	201
Kánonjogi szimpózium Rómában	202
<i>A gyónás szentsége</i> erkölcteológiai szimpozion	204
Az egri kispapok látogatása	209
Mosolygó Péter doktori védése Budapesten	209

KITEKINTÉS

Zenit: A romániai görög katolikus egyház Nagyérseki Egyház rangot kapott	211
Ivancsó István: Búcsú dr. Udvari Istvántól	215
Zenit: Új lépés a katolikus egyház és az ortodox egyházak párbeszédében	217
Zenit: Walter Kasper bíboros a Grúziában a keresztények egységért	219
Zenit: Egy újabb lépés az 1500 éves skizma megszüntetéséhez	221
Zenit: Pápai buzdítás az örmény egyház felé	223
Zenit: Megválasztották az új alexandriai pátriárkát a kopt katolikusok	227
Ivancsó István: Az ökumenikus imahét témái 1968-tól	229

PAPI ÖNARCKÉPCSARNOKUNK 12.

Szalka Béla: Papi önéletrajz	233
Sebődi Miklós Jozafát OSBM: Önéletrajz	236
Dr. Szavicskó János: Önéletrajz	238
KÖNYVISMERTETÉSEK	241
RECENSIONES	249
Gánicz Endre: Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2005-2006	257

BEVEZETÉS

Hittudományi Főiskolánk életében az 1951. október 1-jén történt megalapítása óta a két legjelentősebb esemény, mely a szervezeti kibontakozás terén jelentkezik, az 1995. május 26-án történt affiliáció, majd pedig a 2006. április 5-én történt aggregáció volt.

Az *affiliáció* azt jelentette, hogy az egyetemi oktatás első szintjére léphetett az Intézményünk: a római Pápai Keleti Intézet elfogadta kérésünket, s vállalta azt a felügyeletet, mely a kibontakozáshoz szükséges volt. Következtek az évenként történő hivatalos látogatások, ellenőrzések, a folyamatos kapcsolattartás. Így tehát az egyetemi szintű oktatás alapján egyetemi szintű, baccalaureatusi diplomát tudunk kiadni. Ám ez nem önállóan történt, hanem maga a római anyaintézet volt a diplomák kibocsátója.

Miután a kétszer ötéves ciklus lejárt, kértük a következő lépést az egyetemi fejlődés folyamatában: az *aggregáció* lehetőségét. A Pápai Keleti Intézet ezt is örömmel fogadta, s minden segítséget megadott ahhoz, hogy ez is megvalósulhasson. Így tehát a második ciklus indulhat Intézményünkben az egyetemi képzés szintjén. Ez már specializációt jelent. A keleti teológia négy területén lehetséges ilyen diplomát szerezni: a keleti teológia, a patrisztika, a keleti egyháztörténelem és a bizánci liturgia területén. Ez a diploma tehát a licenciátust jelenti. Magyarországon a mi Hittudományi Főiskolánk az első a teológiai intézmények között, mely erre képessé vált, természetesen a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem után.

Nos, az egyetemi fejlődés folyamatában fontos tényezőt jelent teológiai tudományos folyóiratunk, az *Athanasiana*, mely valójában már az affiliáció előtt elindulhatott. Intézményünk tanárai fontos küldetést vállaltak azzal, hogy a főleg keleti teológia területéről, kutatói és oktatói szakterületüknek megfelelően folyamatosan jelentetik meg benne a publikációikat. A szemeszterek végén való rendszeres megjelenés is minden bizonnyal fontos szerepet játszott abban, hogy a Keleti Intézet komolyan, elfogadhatónak, a továbblépés lehetőségét magában foglalónak tartotta és tartja az itt folyó tudományos oktatást és munkát.

Ezt tükrözi a jelen szám is. Elsőként az aggregációs okmányokat közöljük eredetiben és magyar fordításban. Majd következnek a tudományos munkák.

A sort *Orosz Atanáz* patrisztikus tanulmánya nyitja meg, amit *Végseő Tamás* egyháztörténelmi munkája folytat, majd *Ivancsó István* hasonló, de egyben liturgikus jellegű írása követ. Két kánonjogi tanulmány is helyet kapott a jelen számban: *Szotyori-Nagy Ágnes*, illetve *Szabó Péter* tollából. *Gánicz Endre* biblikus, *Kruppa Tamás* pedig dogmatikus jellegű írást közöl. – Természetesen mindezeknek idegen nyelvű összefoglalóit is lehet olvasni.

A Közlemények rovatban, mely rövidebb lélegzetű írásokat szokott magában foglalni, *Puskás Bernadett* folytatja művészettörténeti tanulmányainak sorozatát a templomépítészetéről. Majd pedig *Ivancsó István* közöl egy újabb adalékot a Krucsay Mihály által készített 1793-as liturgiafordításról.

Természetesen, ebben a számban is jelen van a Krónika rovat, mely az Intézethez és oktatóihoz kötődő jelentősebb eseményekről (konferenciákról, rendezvényekről) számol be.

A Kitekintés rovatban a nagy keleti egyház fontosabb eseményeiről lehet olvasni, melyek a legutóbbi szám megjelenése óta történtek. Legfontosabb forrás ezen a téren a vatikáni sajtóorgánium.

Nem maradt ki ebből a számból sem a Papi önarcképcsarnokunk sem. Három idősebb papunk adta közre pótlólag az életéről szóló mondanivalóját.

Megvan még a jelen számban a Könyvismertetések rovat és ennek idegen nyelvű változata, a Recensiones is.

Végül pedig a keleti egyházi bibliográfia területén folytatja a sorozatot Gánicz Endre könyvtárosunk, mely bizonyára segítséget nyújt a tudományos munkákhoz.

Amikor a keleti egyház és teológiája iránt érdeklődő Olvasók figyelmébe ajánljuk az *Athanasiana* című folyóiratunk jelen számát, egyben reményünket is kifejezzük arra nézve, hogy a tudományos élet eredményeihez hozzátehattünk valamit, s Intézményünk további fejlődéséhez is hozzájárulhattunk.

Nyíregyháza, 2006 júliusában

AGGREGÁCIÓ

663/2006. szám

**A KATOLIKUS NEVELÉS
(A SZEMINÁRIUMOK ÉS AZ OKTATÁSI INTÉZMÉNYEK)
KONGREGÁCIÓJA**

A KATOLIKUS NEVELÉS (a Szemináriumok és az Oktatási Intézmények) KONGREGÁCIÓJA, figyelembe véve a Jezsuita Rend főtisztelendő generális előjárójának, mint Vice Magnus Cancellariusnak törvényesen előterjesztett kérelmét; az ügyet minden oldalról megvizsgálva és mindazok javaslatával egybevetve, akiket ez érint, a *Sapientia christiana* Apostoli Konstitúció 63. bekezdésének értelmében jelen dekretummal kánonilag megalapítja a

Szent Atanázról elnevezett

HAJDÚDOROGI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLÁT

és azt egyidejűleg ötéves tapasztalati időre a

Római Pápai Keleti Intézet Teológiai Fakultásához

aggregálja és aggregáltnak nyilvánítja az első és második ciklusból álló Főiskolát, amely így az aggregáló Fakultás által a szent teológiában a baccalaureátus és a licencia akadémia fokozatát érheti el ugyan ezen Fakultás vezetése és felügyelete alatt; megtartva az ezen Kongregáció által jóváhagyott saját Statútumot; megtartva az összes többi, jog szerint megtartandó előírást, ami pedig ezzel ellenkezik, az hatályát veszíti.

Kelt Rómában, a Kongregáció székházában, 2006. április hó 5-én.

Zenon Grocholewski
bíboros, prefektus

Michael Miller, CSB
érsek, titkár

663/2006. szám

**A KATOLIKUS NEVELÉS
(A SZEMINÁRIUMOK ÉS AZ OKTATÁSI INTÉZMÉNYEK)
KONGREGÁCIÓJA**

A KATOLIKUS NEVELÉS (a Szemináriumok és az Oktatási Intézmények) KONGREGÁCIÓJA, átolvasva és megfontolva a Római Pápai Keleti Intézet Teológiai Fakultásához aggregált Szent Atanázról elnevezett Hajdúdorogi Hittudományi Főiskola STATÚTUMÁT, helyesnek tartja és ötéves tapasztalati időre jóváhagyja mindazt, amit annak hetvenegy bekezdése tartalmaz, és előírja, hogy azt helyesen megtartsák mindazok, akiket illet; megtartva az összes többi, jog szerint megtartandó előírást, ami pedig ezzel ellenkezik, az hatályát veszíti.

Kelt Rómában, a Kongregáció székházában, 2006. április hó 5-én.

Zenon Grocholewski
bíboros, prefektus

Michael Miller, CSB
érsek, titkár

214/2006. szám

**A KATOLIKUS NEVELÉS
(A SZEMINÁRIUMOK ÉS AZ OKTATÁSI INTÉZMÉNYEK)
KONGREGÁCIÓJA**

A KATOLIKUS NEVELÉS (a Szemináriumok és az Oktatási Intézmények) KONGREGÁCIÓJA, figyelembe véve a Jezsuita Rend Főtisztelendő generális eljárójának mint Vice Magnus Cancellariusnak törvényesen előterjesztett ajánló levelét; megfontolva azokat a címeket és adottságokat, amelyek bizonyítják, hogy a jelölt alkalmas az intézmény vezetésére; mivel nyilvánvaló, hogy őt szabályosan nevezték ki, a *Sapientia christiana* Apostoli Konstitúció 18. bekezdésének szabálya és a saját Statútum szabályai szerint

Főtisztelendő Pregun István Urat
a Szent Teológia Doktorát

a Római Pápai Keleti Intézet Teológiai Fakultásához akadémiailag
aggregált

HAJDÚDOROGI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

FŐIGAZGATÓJÁT

ötéves tapasztalati időre jóváhagyólag megerősíti mindazon jogokkal és köteleességekkel együtt, amelyek ezen tisztségben megilletik őt; megtartva az összes többi, jog szerint megtartandó előírást, ami pedig ezzel ellenkezik, az hatályát veszíti.

Kelt Rómában, a Kongregáció székházában, 2006. április hó 5-én.

Zenon Grocholewski
bíboros, prefektus

Michael Miller, CSB
érsek, titkár

OROSZ ATANÁZ

SZENT ATANÁZ LEGJELENTŐSEBB HÚSVÉTI LEVELE

TARTALOM: 1. Viták a húsvét időpontjáról; 2. Szent Atanáz „ünnepi” levelei; 3. Szövegfordítás – Szent Atanáz 39. húsvéti levele (367-ből).

A 3. századtól kezdve Alexandria és egész Egyiptom egyházi életének egyik állandóan visszatérő eleme az úgynevezett „ünnepi” vagy „húsvéti levél” volt. Talán már Demetriosz, de Dionüsziosz püspöktől kezdve egész biztosan évszázadokon át közismertek voltak ezek az évről évre megjelent „ünnepi” levelek, melyeknek legfőbb feladatuk a húsvét időpontjának meghatározása volt. Hogy miért kellett erről évenként külön „pásztorlevélben” rendelkezni, azt a „húsvéti vita” ismeretében tudjuk megérteni.

1. Viták a húsvét időpontjáról

Míg Kisázsiaiban a „quartodecimánus” keresztények is a zsidókkal egy napon, Niszán 14-én estétől kezdve ünnepelték a Pászkát, 160 körül Rómában és Alexandriában már elfogadottá vált az ez utáni vasárnap mint keresztény húsvét. A történetíró Caesareai Euszebiosz püspök szerint „az egész földkerekség többi részén levő egyházak [...] megtartották azt a mindmáig is érvényben lévő szokást, hogy nem szabad más napon befejezni a böjtöt, mint az Úr napján (vasárnap), és hogy csak ezen a napon fejezzük be a húsvét előtti böjtlést”. Amikor Viktor pápa ezt a római szokást mindenáron érvényre akarta juttatni, „megpróbálta a közös egységből tömegesen kiközösíteni egész Ázsia egyházait a szomszédos egyházakkal együtt”. A kérdés tehát olyan jelentősnek tűnt, hogy emiatt egyes egyházakat ki akartak „rekeszteni a közösségből. Ez azonban nem tetszett az összes püspöknek” (mindenekelőtt a lyoni püspöknek, Iréneusznak), akiknek ellenállását Euszebiosz részletesen is leírja.¹

¹ EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténet*, V. könyv, 24. f. – SC 41, Paris 1955; Ókeresztény Írók (= a továbbiakban: ÓI) 4. köt., Budapest 1981, 233-234.

Szókratész Egyháztörténetének V. könyve is egy külön fejezetben (22.) fejt ki az író véleményét azokról az eltérésekről, amelyek a húsvétal kapcsolatban fordulnak elő. S bár ez az első igazi bizánci történetíró elég nagyvonalúan intézi el az azokkal a kérdésekkel kapcsolatos különbségeket, amelyekről „egyetlen apostol sem hozott törvényt”,² a kérdés még évszázadokon át sok vihart keltett. Szókratész bemutatja, hogy még a „negyven napos böjt” elnevezés is csak idealizálás, hiszen a görögök hat héten át böjtölnek, míg mások már az ünnep előtt hét héttel kezdik a böjtöt, tehát szemlátomást „eltérnek egymástól a napok számításában”.³ De korábbi forrásokból jól tudjuk, hogy ez a „negyven napos böjt” Egyiptomban eredetileg nem is a húsvéhoz kötődött, hanem a Vízkereszt utáni időszakhoz. S aztán az is kiderült Szókratész Egyháztörténetéből, hogy mindezzel együttjárt a különbözőség „a böjtölés módjában is”.⁴

Miközben a János evangéliumának kronológiájára hivatkozó⁵ kisázsiai kereszténység erősen megtizedelődött és „eretneknek” bizonyult, újabb és újabb eltérések mutatkoztak a naptárban. Alexandria püspökei 3. század közepétől kezdve 8 éves, majd pedig 19 éves ciklusokban igyekeztek meghatározni a következő évtized(ek) ünnepi dátumait is, de helyi eltérések voltak már a tavaszi napéjegylenlőség meghatározásában is: Rómában (a Julianus-naptár szerint) ez március 25-re vagy a Hippolitosz-féle számítás szerint március 18-ra esett, aztán 343-tól a mindmáig érvényes március 21-re került át, míg Alexandria népe már 303-tól kezdve így számolta (március 21-én) ezt a fontos eseményt.⁶ Másrészt az, hogy az első hónap teliholdjának a tavaszi napéjegylenlőség utánra kell esnie, nem volt kötelező szabály Rómában, hanem csak Kele-

² SZÓKRATÉSZ, *Egyháztörténet* (a továbbiakban: *Hist. Eccl.*) 5, 22 (ÓI 9, 355).

³ SZÓKRATÉSZ, *Hist. Eccl.* 5, 22 (ÓI 9, 358).

⁴ SZÓKRATÉSZ, *Hist. Eccl.* 5, 22 (ÓI 9, 358): „Nemcsak a napok számában vallanak eltérő nézetet, hanem az ételektől való megtartóztatásban sem járnak el hasonló módon. Egyesek ugyanis teljesen tartózkodnak az állati eledelektől, mások az állati eledelek közül csak a halat fogyasztják. Vannak olyanok, akik a halakkal együtt a szárnyasokat is megeszik, mert azt mondják, hogy Mózes szerint ezek is vízből valók. Egyesek a gyümölcsöktől és a tojástól is tartózkodnak. Mások csak száraz kenyeret esznek, ismét mások még ezt sem. Vannak olyanok, akik a kilencedik óráig böjtölnek, azután megkülönböztetés nélkül mindent esznek. Mindegyik nép másképpen tartja...”. Vö. MELONI, P. – R. J. De SIMONE, *Digiuno e Astinenza*, DPAC I, 953-957.

⁵ Legfőbb hivatkozási alapjuk a Jn 19,14 volt, amit megerősített a Jn 19,30-31.

⁶ Az egész kérdéskörhöz mindmáig mérvadó STROBEL, A., *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin 1977.

ten (és különösen is Alexandriában).⁷

Végül 325-ben az I. Egyetemes Zsinat hozott végérvényes döntést arról, hogy minden egyház számára Alexandria püspöke határozza meg a tavaszi napéjegyenlőség utáni teliholdra következő vasárnapot, s azt mint keresztény húsvétot hirdesse is ki.⁸ Így a következő évtizedekben az egyházi életben rendkívül nagy szerepük volt a Zsinat rendelkezése szerint kiadott húsvéti leveleknek, amelyeket nem is csak egyiptomi hívei számára, hanem az összes egyház tudomására hozott még az Isten-jelenés (Theophaneia) ünnepe másnapján az alexandriai főpásztor.⁹

Sajnos, csak apró töredékek maradtak ránk a 4. század első nagy alexandriai püspökeinek, Péternek és Sándornak „ünnepi” leveleiből, így ezekkel most nem tudunk behatóbban foglalkozni.¹⁰

2. Szent Atanáz „ünnepi” levelei

Nagy Szent Atanáz viszont hosszú főpásztori működésének csaknem minden esztendejében írt „ünnepi” levelet, amely – ha nem is mindig görög nyelvű töredékekben, de legalább – szíriul és koptul eljutott hozzánk.¹¹ Kezdetől fontosnak tartja, hogy hívei „tudják az ünnepi idő-

⁷ EUSZEBIOSZ *Egyháztörténet*, V, 20 ezt a szabályt idézi Dionüsziosz híres ünnepi leveléből, ÓÍ 4, 318. Vö. CYRILLE D’ALEXANDRIE, *Lettres festales I-VI* (SC 372), Paris 1991, 79.

⁸ Érdekes módon e döntésről nem maradt fenn zsinati kánon, de az utókor egyhangúan az I. Nikaiai Zsinatnak tulajdonítja ezt, s Caseareai Euszebiosz szerint Nagy Konstantin császár külön kívánságára hozott ebben a fontos kérdésben külön rendelkezést a zsinat. Mindenesetre Szent Atanáz is így hivatkozik rá *A Nikaiai Zsinat határozatáról* c. művében. Magyarul: *Szent Athanasziosz művei*, ÓÍ 13, Budapest 1991, 323-367.

⁹ COQUIN, R.-G., „Les lettres festales d’Athanasie (CPG 2102). Un nouveau complement: le manuscrit IFAO copte 25”, in *OLP* 15 (1984) 133-158 hivatkozik erre, amit egyébként már Johannes Cassianus is említ a *Collationes* X. könyvében: „Egyiptom földjén ősi hagyományok folytán az a szokás, hogy az alexandriai püspök Epiphania ünnepe után körlevelet intéz az összes egyiptomi egyházakhoz. Ebben hirdeti meg a nagybőjt kezdetét és a húsvét napját...” – *Az egyiptomi szerzetesek tanítása* I, Pannonhalma – Tihany 1998, 275.

¹⁰ Vö. ÉVIEUX, P. bevezetése (*Introduction*) CYRILLE D’ALEXANDRIE, *Lettres festales I-VI*, (SC 372) kötetéhez, 98-100.

¹¹ A különböző ránk maradt változatokból nyugati nyelvekre készített fordítás-gyűjtemények már másfél évszázada megvannak, pl. CURETON, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848; LARSOW, F., *Die Festbriefe des heiligen Athanasius*, Leipzig 1852; BURGESS, H., *The Festal Epistles of St. Athanasius*, Oxford 1854. De a véglegesnek tűnő kronológiát csak az ezredforduló vége felé sikerült megállapítani. Vö. CAMPLANI, A., *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*, Roma 1989.

pontokat”, hiszen ez teszi lehetővé, hogy megfelelőképpen alkalmazkodjanak is Isten üdvözítő szándékához.¹² Első húsvéti levelei még nem tesznek említést „negyven napos böjtről”, hanem csak egyhetes húsvét előtti kötelező böjti gyakorlatról¹³ és a húsvétot követő ötven napos ünneplésről.¹⁴ A kortárs Pakhómiosznál is találunk egy érdekes katekizist „a szent Pászka hat napjáról”.¹⁵ Ő itt a szent Páskán az Úr megváltó kereszthalálának napját és hetét érti, amellyel nyilván együtt emlékeztek föltámadására is. Pakhómiosz kedvenc tanítványa és második utódja, Theodórosz egyszer megkérdezte a rendalapítót, hogy nem kellene-e egész nagyhétben böjtölniük, s nemcsak az utolsó két napon. Már a buzgó szerzetes kérdése is nyilvánvalóvá teszi, hogy ekkor még a jámborság „netovábbja” is csak a nagyhétre terjedt ki, mert a negyven napos böjtöt korábban tartották. Ennek a nagyhétnek a kezdetét és végét jelölik ki mindig hagyományosan az alexandriai püspökök „ünnepi” levelei. Első húsvéti levelében Atanáz is olyan kürtnek vagy „trombitának” tekinti magát, amely az ószövetségi prófétákhoz hasonlóan hirdeti meg ezt a böjtöt, s Mózes 40 napos böjtjére utalva már megmutatta azt a szándékát, hogy hivatalosan is meg akarja hosszabbítani a közvetlenül húsvétra felkészítő böjti időszakot.¹⁶ Ezt a következő évek során a Kivonulás könyve képeinek gyakori használatával készítette elő. 6. levelében (334-ben) pedig már nyilvánvalóvá tette, hogy az Egyiptomból kivonult választott nép Mózeszel az élén a 40 napos böjt előképe, tehát „böjtöljünk negyven napon át”, mert „enélkül nem mehetünk föl az Úrral az emeleti terembe, hogy ott vele vacsorázzunk és részesüljünk ünnepi lakomájából”.¹⁷ Ez a levél közli tehát először a húsvétra felkészítő negyven napos böjt (*tesszarakoszté*) fegyelmét, amelynek végeztével, virágvasárnap

¹² 1. „ünnepi” levele 329-ből. Kopt forrásának L.-Th. Lefort által gondozott és franciára fordított szövegkiadása: S. ATHANASE, *Lettres festales et pastorales en copte*, (CSCO 150-151), Louvain 1955, 1-6.

¹³ Szent Atanáz itt még a korabeli törvényt tartva csak „a szent Pászka hat napjára” adott böjti előírásokat, de nyilvánvaló, hogy egyes helyeken már szokásba jött a húsvét előtti 40 napra is az önkéntes böjt.

¹⁴ Lehetséges, hogy ez az első említése a szent Ötvenednek, hiszen Péter „ünnepi levele” 309-ben még nem tett említést erről.

¹⁵ „Catechesi sui sei giorni di Pasqua”, in Cremaschi, L. (ed.), *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, Magnano 1988, 231-232.

¹⁶ Vö. a L.-Th. Lefort által franciára fordított szövegkiadásban: S. ATHANASE, *Lettres festales et pastorales en copte*, (CSCO 151), 3-6.

¹⁷ COQUIN, R.-G., szírből készült fordítását idézi bőséges magyarázattal MARTIN, A., *Athanase d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IV^e siècle (328-373)*, (Collection de l’École Française de Rome 216), Rome 1996, 161.

után kezdődhet majd a hagyományos nagyheti böjt. A püspök határozottan megkülönböztette egymástól a két – most már egybekapcsolódó – böjtöt.

Szent Atanáz még száműzetéséből is minden januárban kihirdette a következő nagyböjt kezdetének és húsvét ünnepének dátumát,¹⁸ amely minden „ünnepi levelének” kezdetét jelentette. Szorongatott helyzetében olykor nem írhatott hosszabb lelkipásztori intelmet, de olyankor is közreadta a következő húsvét időpontját, például 336-ban és 337-ben, 340-ben, illetve 344-346 között.¹⁹ Ilyen esetekben a hozzá hű alexandriai papokra bízta azt, hogy ezt országszerte adják tudtul.²⁰ 19. levelében már határozottan leszögezte: „Aki nem tartja be negyven napos böjt (*tesszarakoszté*) fegyelmét, tehát nincs tekintettel a szent dolgokra, hanem tisztátalanul bánik azokkal és megtapossa azokat, ne is ünnepelje meg a Pászkát”.²¹ Ezekben a nehéz években a nagyböjt pontos megtartása már a húsvét megünneplésének előfeltételévé válik.

24. húsvéti levelében a nagyböjt kezdetének és húsvét ünnepének megjelölése után Krisztusra irányítja minden hívének figyelmét: „Járuljunk Hozzá, hiszen Ő maga az ünnep; mert a mi pászkánk, Krisztus már leöletett érettünk. Idáig elegendőek voltak Mózes előképei: a mai napig még ezek világítottak a sötétben. De most már mindenütt megtörtént a megtisztulás az újjászületés fürdőjében: mert ez a húsvét ünnepének beteljesedése... Mivel pedig idelent a földön már megkaptuk az örök boldogság előízét, s az Úr velünk van az idők végezetéig, a tökéletes ünnepet már a mennyekben fogjuk ünnepelni.”²² Négy évvel később pedig így hivatkozott az 1. korintusi levél híres versére: „A mi pászkánk, Krisztus már leöletett érettünk, hogy áldozattá legyen mindenkiért, és hogy mi, akik az igazság igéivel táplálkozunk, elnyerhessük majd a mennyei örömet a szentekkel együtt”.²³ S miután tisztázódott,

¹⁸ Érdekes módon először a Julián-naptár szerint, s csak azután az egyiptomi időszámítás szerint. Ez is igazolja, hogy a levelek az egész Egyháznak íródtak, ahogy a 18. levélben explicit is említi: „ugyanaz lett megírva a rómaiaknak is” (346-ban).

¹⁹ MARTIN, A. (kiad.), *Histoire „acéphale” et Index Syriaque des Lettres festales d’Athanasie d’Alexandrie* (SC 317) Paris 1985, 232-235. és 242-245.

²⁰ Vö. MARTIN, *Athanasie d’Alexandrie et l’Église d’Égypte*, 168-169. és 203-204., valamint *Histoire „acéphale” et Index*, 245.

²¹ CAMPLANI, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*, 176.

²² Ez a levele 352-ből maradt ránk.

²³ 28. húsvéti levele. De ugyanez a gondolat (a boldogító Pászká az, amelyen „Krisztus leöletett érettünk”) jelentette egyik vezérmotívumát az 5. ünnepi levélnek is, amelyet 333-ban írt: PG 26,1379 D.

hogy ezekben a napokban „az igazság igéivel táplálkozunk”, Alexandria sokszor száműzött püspöke nem feledkezett el az éhezők táplálásáról sem: a szent húsvéti időszakban „megemlékezünk a szegényekről, s nem feledkezünk meg a vendéglátásról sem”, hiszen ilyen áldozatok kedvesek Isten előtt. S mindezek mögött újra meg újra kiviláglik a hitvalló püspök alakja, akinek viszontagságos életéről és egyházkormányzati tevékenységéről is sok értékes adatot tudhatunk meg az ünnepi levelekből.²⁴

Leveleinek csúcspontjához a hatvanas évek közepén jutunk el. Az egyiptomi egyházfő ekkor veszi magának a bátorságot, hogy az ottani legnagyobb „méhkasba” nyúljon, s hogy a szentírási kánon közlésével végleg hatályon kívül helyezzen minden apokrif irodalmat. Az „igazság igéinek” említése olykor már eddig is alkalmat adott Alexandria püspöke számára az elmélyült Szentírás-magyarázatra. Atanáz érsek 39. számú húsvéti levele (367-ből) pedig már tiszta bibliai kifejezésekkel számol be arról, hogyan sietett eléink Isten Krisztusban, hogyan kereste kinyilatkoztatásával az embert, s miként vezetett az egyetlen igaz Tanító a halálból az életre minden hívőt. Krisztus hangja az, akinek igéje a Szentírást tökéletessé teszi, s az ő szava által válnak fölsőlegessé az apokrif írások, amelyekre a mindig újat kereső eretnekek akarnak támaszkodni. Végső soron tehát egyedül a Szentírás az, amellyel Krisztus tanít bennünket, s így életünk egyszerre Jézus Krisztustól, vagyis a Szentírástól, illetőleg annak kánonjától függ.

Az élet forrásától, Krisztus közösségétől eltávolodott eretnekeket lelkileg holtaknak tartja, ezért húsvéti gyülekezetük csak „gyászkenyér”. Az Egyház egységének garanciája a szentírási kánon egységében van, mert ez azoknak a könyveknek a gyűjteménye, melyeket a Szentlélek ihletett. Atanáz az Ószövetségnek 22 könyvét sorolja föl (olykor tudatosan csoportosítva egy-egy könyvként a hasonló név alatt futó könyveket), mint amelyek a tanítás alapjául szolgálnak, aztán pedig említi olyan további könyvek csoportját, amelyeket amolyan „olvasókönyvek”-nek nevez. Ezen a téren követi Szardeszi Meliton véleményét (†190 k.), aki egy Euszebiosz által idézett jegyzékben (amelyről azt állítja, hogy Palesztinában a zsidóktól ismerte meg) csak a protokanonikus könyveket öleli föl, de ezek sorából is hiányzik Eszter könyve, akárcsak Szent Atanáz első jegyzékéből. Másik közös sajátossá-

²⁴ Vö. ÉVIEUX, P. bevezetése (*Introduction*) in CYRILLE D’ALEXANDRIE, *Lettres festales I-VI*, 104. Megemlíti, hogy pl. a 19. levél szól az újonnan fölszentelt püspökök személyéről is.

guk, hogy a tizenkét „kis prófétát” mindketten csak egy könyvnek számolják.

Ennek ellenére már J. Ruwet²⁵ fél évszázaddal ezelőtti tanulmánya is bizonyította, hogy Atanáz a korábbi alexandriai egyháztanítókkal összhangban rendszeresen használta és szentírásként idézte²⁶ a ma a „deuterokanonikusnak”, ebben a 39. húsvéti levelében pedig „olvasókönyvek”-nek tekintett ószövetségi könyveket is, csak éppen a kánon tisztázása érdekében tette őket külön kategóriába.²⁷ Érdekes még, hogy a kánoni könyvek közé sorolja Jeremiással együtt Báruk könyvét, a Síralmakat és Jeremiás Levelét, de szóba sem hozza a Makkabeusok könyveit. Azt, hogy a protokanonikus könyvek felsorolásából hiányzik Eszter könyve, kívülről jövő (zsidó) hatásnak lehet tulajdonítani, hiszen Kelemen és Órigenész ezt még kánoninak tekintették.²⁸ Amit pedig újszövetségi kánonként említ, az teljesen megfelel a mai kánonunknak, semmi sem hiányzik belőle, amint ez már két évszázaddal korábban is megvolt a nagy alexandriai egyháztanítóknál.

Szent Atanáz jegyzékéből a hagyomány feltétlen tiszteletét is felismerhetjük. Eleve elnézést kér azért, mert csupa olyan tanítást eleve nit föl, amely már addig is közismertnek tűnt, csak „most az egyház javára szükséges”²⁹ lett írásba foglalni. Pontosan meg is határozza ezt a szükséghelyzetet: hogy t. i. „némelyek arra vállalkoztak, hogy apokrif könyveket vegyenek elő és ezeket az isteni ihletésű Íráshoz keverjék”, vagyis félős, „hogy bizonyos emberek csalárdsága révén egyes egyszerű lelkek netán eltévednek az őszinte tisztaságtól, s apokrif könyveket kezdenek olvasni, mert tévedésbe ejti őket a hiteles bibliai könyvekkel meg egyező címük”. Éppen e „csalásokkal” akar leszámolni a főpásztor, amikor még azokat a könyveket is, amelyeknek Órigenész korábbi szavajárása szerint „nem mindenki tulajdonít szentírási tekintélyt”,³⁰ külön kategóriába gyűjti, csakhogy végül a harmadik kategóriával, az apokri-

²⁵ „Le canon alexandrin des Écritures. Saint Athanase” in *Biblica* 33 (1952) 1-25.

²⁶ PRADO, *Propaedeutica*, Roma 1943, 56-ra hivatkozik ebben a témában RUWET, J. imént idézett cikke a 3. oldalon.

²⁷ Órigenésznél is volt némi megkülönböztetés: mint Alexandriai Kelemen, ő is kiállt a ma deuterokanonikusnak nevezett könyvek mellett, de csak a protokanonikus könyvekhez írt magyarázatot. Amikor pedig a Bölcsesség könyvére hivatkozott, megjegyezte, hogy „ennek a könyvnek nem mindenki tulajdonít szentírási tekintélyt” (*De princ.* IV, 4, 33).

²⁸ Vö. RUWET J., „Le canon alexandrin des Écritures. Saint Athanase”, 18-20.

²⁹ PG 26, 1436 B.

³⁰ *A principiumokról* II, 144.

feffel kapcsolatban nyilvánvalóvá tehesse, hogy ezek viszont „eretnekek találmányai, hiszen ők azok, akik ilyesmit írnak, amikor csak akarnak, s még a valóságosnál régebbieknek is tűntetik föl azokat, hogy ősbib könyvekkel előhozakodván téveszthessék meg ezekkel az ártatlan lelkeket”.³¹ Salamon Bölcsessége és Sirák [fiának] bölcsessége, továbbá Eszter, Judit és Tóbiás, valamint a Didakhé és Hermasz Pásztorja továbbra is megtartja tekintélyét, hiszen atyáink „olvasásra ajánlották” ezeket, de „az apokrifekről említést sem tettek...” Ahogyan Órigenész a kései, palesztinai homíliáiban volt kénytelen egyre határozottabban állást foglalni az apokrifekkel szemben, úgy – vagy főpásztori felelősségének még fokozottabb tudatosításával – kénytelen Szent Atanáz a sokakat megtévesztő apokrif irodalmat eretnek szemfényvesztésként elítélni, és Jézus Krisztusnak, valamint a „Szentlélek által ihletett” Szentírásnak a tekintélyével igyekezett biztosítani az egyház egységét.³²

Itt következő fordításunk az ideiglenesség jegyét viseli magán, hiszen a levélnek csak a második fele maradt meg görög nyelvű töredékekben, s a többi részt a szír és kopt anyag fordításából egészítettük ki. Rögtön a levél kezdete minden töredékből hiányzik, s a kéziratok a további részben is töredékesek. Csak bizakodni merünk abban, hogy újabb felfedezések egyszer majd még teljesebb szöveg ismeretéhez juttatnak el.

3. Szövegfordítás

Szent Atanáz 39. húsvéti levele (367-ből)

[...] Életként ment ő a halottakhoz, s Istenként jött az emberekhez. Ily módon találják őt azok, akik keresték, s így nyilvánította ki magát azoknak, akik nem is kérdezték; így lett ő világosság a vakok számára, amikor kinyitotta szemüket, s így lett támogató botja a sántáknak, amikor meggyógyította őket és ők jártak.³³ Egyszerűen ő gyógyítója lett mindenkinek. Tulajdonképpen Isten szolgálatának tanítása nem embe-

³¹ PG 26, 1440 A.

³² TETZ, M., „Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters”, in ZThK 81 (1984) 196-219; ill. TETZ, M., *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, Berlin 1995, 195-200, ahol több ízben is hangsúlyozza a 2Tim 3,16 kulcsszavának az egész húsvéti levelet meghatározó szerepét.

³³ Vö. Iz 65,1; 61,1; Mt 11,5; Lk 7,22. Izajás 65,1 kezdete tagadja az „azok, akik keresték” tagmondat állítmányát is, ezért a jelen (töredékes) szöveg helyreállítása nem egész biztosan állapítható meg. Vö. a L.-Th. Lefort megjegyzése szövegkiadásában: S. ATHANASE, *Lettres festales et pastorales en copte*, (CSCO 151), 32.

rektől ered, hanem az Úr nyilatkoztatja ki Atyját azoknak, akiket szeret, hiszen ő ismeri az Atyát. Az apostolok voltak a legelsők, akikkel ezt megtette. Egyikük, Pál, így írt a galatáknak: „Tudtotokra adom, testvérek, hogy az evangélium, melyet én hirdetem, nem ember szerint való; mert én nem embertől kaptam vagy tanultam azt, hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából” (1,11-12). Az efezusiaknak pedig ezt írta: „Bizonyára hallottátok, hogy Istennek milyen kegyelmi adományában részesültem a ti javatokra, vagyis azt, hogy kinyilatkoztatásból megismertem a titkot, ahogyan már fentebb röviden megírtam. Ha elolvassátok, megérthetitek belőle, hogy megismertem Krisztus titkát, amely más nemzedékek idejében nem volt ismert az emberek fiai előtt, úgy ahogyan most a Lélek által kijelentette szent apostolainak és prófétáinak” (3,2-5).

De testvéreim, az Úr nemcsak nekik lett tanítójuk azzal, hogy kinyilatkoztatta nekik a titkot, hanem nekünk is tanítónk lett. Mert Pál együtt örül tanítványaival annak, hogy ily módon elsajátították az evangéliumot, s imádkozott efezusi tanítványaiért, „hogy Urunk, Jézus Krisztus Istene, a dicsőség Atyja adja meg nektek a bölcsesség és a kinyilatkoztatás Lelkét, hogy megismerjétek őt” (1,17). Amikor az apostol így imádkozott értük, tudta, hogy mi is részesei vagyunk ennek, méghozzá nem is csak akkoriban, amikor az Úr kinyilatkoztatta a tudást az embereknek, hanem ő maga vezet el bennünket a célba, ő „tanítja tudományra az embert” – ahogyan ezt a zsoltáros állítja (17,35), és hozzá fohászkodtak tanítványai azért, hogy tanítsa meg őket imádkozni.³⁴ Ő tanított nap mint nap a templomban, ahogy ezt Lukács állítja (19,47), s hozzá fordultak a tanítványok ezzel a kérdéssel: „Mester! Mondd meg nekünk, mikor történnek ezek? És mi lesz a jele eljövetelednek és a világ végének?” (Mt 24,3). Akkor pedig, amikor tanítványai megkérdezték „Hol akarod, hogy elkészítsük neked a húsvéti vacsorát?” (Mt 26,17), azt felelte: [Menjete el a városba ehhez és ehhez, és mondjátok meg neki: A Mester üzeni: Az időm közel van, tanítványaimmal együtt nálad fogom meg tartani a pászkát.] *[itt két lap ismét hiányzik a kézirat-töredékből]*.

...tanítványainak: „Amit sötétben mondok nektek, mondjátok el világosan, és amit fülbe súgva hallotok, hirdessétek a háztetőkről!” (Mt 10,27). Mert az apostolok nem saját szavait hirdették, hanem azokat, amelyeket az Úr [ajkáról] hallottak. Ezért van az, hogy bár Pál tanított, mégis Krisztus beszélt belőle, és még akkor is, amikor azt állította, hogy

³⁴ Vö. Mt 5,5-9

az Üdvözítő egyeseket tanítókká tett³⁵ az egyházakban, nyilván [az Úr] előbb oktatta, s csak azután küldte el őket. Minden teremtetett lény természetéhez tartozik az, hogy (előbb) oktatni kell, míg Urunk és Teremtőnk természeténél fogva tanító. Mert nem másvalakitől tanult ahhoz, hogy tanító legyen. Ezzel szemben minden ember – még ha történetesen tanítónak hívják is valamelyiküket – előbb tanítvány volt,³⁶ s ha oktatnak másvalakit, (végső soron) az Üdvözítő adja lelküknek a tudományt, s így válnak valamennyien Isten tanítványaivá. Urunkat és Üdvözítőnket, Jézus Krisztust mint az Atya Igéjét nem másvalaki tanította, s így ő joggal tekinthető egyetlen Tanítónak, ahogyan már mondtam. Emiatt ámultak annyira a zsidók őt hallgatva, s ezt mondták: „Honnan ismeri ez az Írásokat, holott nem tanulta?” (Jn 7,15). Ezért történt az, hogy amikor a zsinagógában tanított és betegeket gyógyított, üldözték a zsidók; s ugyanezért „tetőtől talpig nincs rajtuk ép hely: csupa sérülés és seb” (Iz 1,6). Ez a nagy bátorság számukra nagy balgaságnak tűnt, ahogy meg is van írva: „ők nem tudják ezt és nem értik, sötétségben járnak” (Zsolt 81,5).

A [zsidók] után aztán az eretnekek voltak ilyenek, akik közé bekeveredtek a szerencsétlen meletiánusok. Minthogy tagadják őt, víztelen helyeken járnak és elhagyják az élet forrását (vö. Lk 11,24). Ezért emberi hívságból beszélnek képmutató módon a Húsvétről, gyülekezetük azonban csak gyászkenyér, mivel rossz terveik vannak az igazságra vonatkozóan, úgyhogy aki egy ilyen gyülekezetet látna, rájuk vonatkoztatva mondhatná el az Írás szavát: „Miért háborodtak fel a pogányok, s miért terveztek a népek hiúságokat?” (Zsolt 2,1). A zsidók ugyanis Poncius Pilátus módjára gyűltek össze, az ariánusok és meletiánusok pedig Heródes módjára, tehát nem azért, hogy az Ünnepet tartsák meg, hanem hogy káromolják az Urat e szavakkal: „Mi az igazság?” és „Vidd el, feszítsd meg, add ki nekünk Barabbást!” (Jn 18,38). Mintha Barabbás kikérése valójában nem is olyasmit jelentene: az Isten Fia csak teremtmény, s volt idő, amikor nem volt. Ezért nincs mit csodálkozni azon, hogy ők holtak maradtak hitetlenségük folytán, mert emberi gondolataik rabjai lettek, ahogyan az egyiptomiak kötődtek harci szekereik kerekeihez. (Vö. Kiv 14,25).

Mi viszont még most is atyáink hagyománya szerint tartjuk meg a (húsvét) ünnepét; s megvan a Szentírásunk is, amely elegendő arra,

³⁵ Vö. 1Kor 12,28.

³⁶ Vö. „I. levél Szerapionhoz”, 9, in *Szent Athanasziosz művei*, ÓI 13, 458-459.

hogy tökéletesen tanítson bennünket. Ha figyelemmel és jó szándékkal olvassuk, olyanok leszünk, mint a fa, „melyet vízfolyások mellé ültettek, mely gyümölcsét megadja idejében, és levele el nem hull” (Zsolt 1,3).

Mivel tehát, amint írtam, az eretnekek szinte holtak,³⁷ nekünk pedig megvan a Szentírás,³⁸ mely által üdvösségre jutunk, attól tartok, akárcsak Pál írta a korintusiaknak, hogy bizonyos emberek csalárdsága révén egyes egyszerű lelkek netán eltévednek az őszinte tisztaságtól (2Kor 11,3), s apokrif könyveket kezdenek olvasni, mert tévedésbe ejti őket a hiteles bibliai könyvekkel megegyező címük. Kérem, viseljétek el, ha most olyan dolgokat eleveníték föl, amelyekre már amúgy is ügyeltek, de amit most az egyház javára szükséges megírnom!³⁹

Most, hogy ezekről fogok szólni, saját merész vállalkozásomat mintaként Lukács evangélista ajánlásához⁴⁰ igazítom, s magam is ezt mondom: Miután már némelyek arra vállalkoztak, hogy maguknak úgynevezett apokrif könyveket vegyenek elő és ezeket az isteni ihletésű⁴¹ Íráshoz keverjék, amelyben mi teljességgel hiszünk, hiszen azoktól jutott el atyáinkhoz, akik kezdettől fogva szemtanúi és hirdetői szolgái voltak az igének, jónak láttam magam is, ki kezdettől fogva ismerem ezeket, s miután bizonyos hűséges testvéreim megkértek erre, hogy sorjában felsoroljam a kánoni könyveket, amelyeket isteni eredetükbe vetett hittel hagyományoztak át nekünk, hogy akit megtévesztettek, az most olvassa ezt fejére annak, aki őt becsapta, aki pedig még ezektől érintetlenül maradt, örüljön ennek, hogy most újra emlékeztetjük erre.

Az Ószövetségnek mindent egybevéve huszonkét könyve van – valójában, amint hallottam, a zsidóknál ennyi betű van –, sorrendben és név szerint a következők:

Először a Teremtés, aztán a Kivonulás, aztán a Leviták könyve, ezután a Számok könyve és utána a Második törvénykönyv. A továbbiak: Jézus (Józsue) Nun fia könyve, a Bírák könyve és ezután Rut köny-

³⁷ Ettől a mondatától kezdve rendelkezünk görög eredetivel, PG 26, 1436 és PREUSCHEN, *Zur Kanongeschichte*, Berlin 1910. kiadásában.

³⁸ A kopt szövegben a Szentírás „Isten lehelete”-ként szerepel”. Vö. Lefort megjegyzése szövegkiadásában 35. ehhez kapcsolja 2Tim 3,16 kulcsszavának az egész húsvéti levelet meghatározó szerepét TETZ, „Athanasius und die Einheit der Kirche”, 206-210.

³⁹ A kopt szövegben az is szerepel, hogy ezt Atanáz szeretetből írja meg, míg a görög kézirat másolója az „agapé” szót „ananké”-ra változtatta.

⁴⁰ Vö. Lk 1,1-3. Ennek a szövegrészletnek „paródiaként” (Nebengesang) való magyarázatához vö. TETZ, „Athanasius und die Einheit der Kirche”, 198-199.

⁴¹ Itt is a 2Tim 3,16-ra utal a szöveg, sőt a kopt szöveg szerint a Szentírásban „Isten (szele) fűj”.

ve, majd szépen sorban a Királyok négy könyve, amelyek közül az első és másodikat egy könyvnek szokták számolni, a harmadikat és negyediket pedig hasonlóképpen együtt. Ezután a Krónikák első és második könyve, amelyeket hasonlóképpen egy könyvnek szokták számolni, majd Ezdrás első és második könyve, amelyeket szintén egy könyvnek szokták számolni. Aztán következik a Zsoltárok könyve, a Példabeszédek, a Prédikátor és az Énekek Éneke. Ezentúl van még Jób, majd pedig a próféták, mégpedig a tizenkettőt egy könyvnek számolva, majd pedig Izajás, Jeremiás és vele együtt Báruk, a Siralmak és a Levél, majd pedig Ezekiel és Dániel. Eddig tart tehát az Ószövetség.

Ne röstelljük felsorolni az Újszövetség könyveit sem. Ezek a következők: a Máté, Márk, Lukács és János szerinti négy evangélium, aztán az Apostolok Cselekedetei és az apostolok hét katolikusnak nevezett levele. Ezek: Jakabtól egy, Pétertől kettő, Jánostól három és végül Júdástól egy. Ezekhez járul még Pál apostol tizennégy levele, amelyek sorban így íródtak: az első a római, aztán a korintusiakhoz kettő, aztán a galatákhoz és az efezusiakhoz, majd a filippiekhez és kolosszeiekhez és a tesszalonikaiakhoz írt kettő, továbbá a Zsidókhoz írt levél. Ezenkívül van még Timóteushoz kettő, Tituszhoz egy és végül Filemonhoz egy. Végül pedig János Jelenéseinek könyve.

Ezek az üdvösség forrásai, tehát aki szomjas, igyék csak ezeknek az igéiből. Az igaz hitet meghirdető örömhír csakis ezekben hangzik el, úgyhogy ehhez senki ne adjon hozzá, s ne is vegyen el belőle semmit. Hiszen ezzel kapcsolatban tett szemrehányást az Úr a szadduceusoknak, amikor így szólt: „Tévedtek, mert nem ismeritek az Írásokat [sem azok erejét]” (Mt 22,29). A zsidókat pedig erre buzdította: „Vizsgáljátok az Írásokat, mert ezek tesznek tanúságot rólam!” (Jn 5,39).

A pontosság kedvéért mégis hozzáteszek még ehhez valamit, s leírom, hogy vannak még ezenkívül más könyvek is, amelyek nem kerültek ugyan a kánonba, de amelyeknek olvasását lelkükre kötötték az atyák azoknak, akik frissen érkeztek (az egyházba) és oktatást akarnak találni az igaz hitet meghirdető ígéről.⁴² Salamon Bölcsessége és Sirák Bölcsessége, továbbá Eszter és Judit és Tóbiás és az „Apostolok Tanítása,” valamint a Pásztor. Mindenesetre, szeretteim, [atyáink] a kánonba tették ugyan az elsőket és olvasásra ajánlották az iméntieket, az apokrifekről viszont említést sem tettek, hanem ezek éppen eretnekek találmányai, hiszen ők azok, akik ilyesmit írnak, amikor csak akarnak, s még a való-

⁴² Vö. Const. Apostol. VII, 39, amelynek szavai csaknem szó szerint ismétlődnek itt.

ságosnál régebbieknek is tüntetik föl azokat, hogy ősbibb könyvekkel előhozakodván téveszthessék meg ezekkel az ártatlan lelkeket.⁴³ Ez nagy keményszívúségre vall, meg arra, hogy nem félnek az Írás szavaitól: „Ne tegyetek hozzá semmit se ahhoz, amit hozzátok intéztem, s el se vegyetek belőle semmit!” (MTörv 4,2).

Ki hitette el az egyszerű emberekkel, hogy ezek a könyvek Hénokéi, amikor nem is volt Szentírás Mózes előtt? S honnan veszik azt, hogy Izajástól található még apokrif iratok, holott ő nyíltan, a hegyek magaslatáról hirdette, amit mondott: „Nem a rejtekben szóltam, a földnek egy sötét helyén”?⁴⁴ Hogyan lehetnének más álnéven megjelent könyvek Mózesztől, amikor ő mondta el a Második Törvénykönyvet, s az eget és földet hívta tanúul?⁴⁵ Ellenkezőleg: ez csak fülek viszketegségének csiklandozása, kereskedés a vallásossággal és asszonyok kedvének keresése. Ezt már Pál megmondta az ilyen emberekkel kapcsolatban, amikor ezt írta tanítványának: „Lesz ugyanis idő, amikor az emberek nem viselik el az egészséges tanítást, hanem saját kívánságaik szerint seregszámra szereznek maguknak tanítókat, mert visziket a fülük; elfordítják fülüket az igazságtól, és átadják magukat a meséknek” (2Tim 4,3-4). Mert az apokrifek mesék, kár is odafigyelni rájuk, mert hiábavaló és utálatos beszédek,⁴⁶ csak felforgatást eredményeznek. A szemléletük olyan egyének kötözködése, akik nem azt keresik, ami az Egyház hasznára van, hanem az általuk becsapott emberek megbecsülését akarják kiérdemelni. Amikor ilyen új meséket találnak ki, az a céljuk vele, hogy ezeket nagyszerű műveknek tekintsék az olvasók. Nekünk tehát kötelességünk elvetni az ilyen könyveket még akkor is, ha ténylegesen található bennük hasznos szakasz. Jobb rájuk se hederíteni, mert ez a kezdeményezők rosszhiszeműségéből fakad...

(Itt vége szakad a kopt nyelvű töredéknek is.)

⁴³ Eddig tart a rendelkezésünkre álló görög szöveg (PG 26, 1140A).

⁴⁴ Iz 45,19

⁴⁵ MTörv 4, 26; 30, 19 stb.

⁴⁶ Vö. 1Tim 6,20

VÉGHSEŐ TAMÁS

**...PATRIARCHAM GRAECUM CONVERTIT AD UNIONEM...
A RÓMAI NÉMET-MAGYAR KOLLÉGIUM HÁROM
EGYKORI NÖVENDEKE ÉS AZ UNGVÁRI UNIÓ**

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A közös szellemi gyökerek: a Német-Magyar Kollégium és a poszt-tridentinus mentalitás; 3. Lippay György az egri püspöki székhelyben; 4. Jakusich György; 5. Varró István; 6. Lippay György az esztergomi érseki székhelyben; Függelék.

1. Bevezetés¹

Az 1646 áprilisában megkötött ungvári unió elő- és utótörténetének kutatása során – különösen az eseményekre jelentős hatást gyakorló szereplőket vizsgálva – feltűnően nagy számban találkozunk a római Német-Magyar Kollégium (Collegium Germanicum et Hungaricum) egykori növendékeivel. Mivel az unió sorsának alakulásában mindig fontos szerepet játszott az illetékes egyházi méltóságok személyes elkötelezettsége, vagy éppen az elkötelezettség és az érdeklődés hiánya, ezért hasznosnak tűnik a főszereplők tevékenységének beható vizsgálata. Ennek során célszerű nagy figyelmet fordítani annak megválaszolására, hogy az érintettek milyen indíttatással és milyen elképzelésekkel közelítették meg az unió kérdését. Az uniós folyamatokba bekapcsolódó egyházi személyek motivációs hátterének vizsgálatát megkönnyíti, ha az érintettek körét leszűkítve figyelmünket a Német-Magyar Kollégiumból kikerülő egyházi méltóságokra irányítjuk. E helyen három, az egyházi hierarchiában eltérő szinten működő és az uniós eseményekbe változó intenzitással bekapcsolódó prelátus tevékenységét vizsgáljuk: az egri püspökségből a magyar hierarchia csúcsára eljutó *Lippay Györgyét*, az egri püspökként az uniót jegyző, fiatalon elhunyt *Jakusich Györgyét* és a történetírásunkból alig ismert, ungvári plébános és egri kanonok *Varró Istvánét*.

¹ Tanulmányom megírását a jezsuiták Faludi Ferenc Akadémiája támogatta. Támogatásokat ezúton is köszönöm.

Közös szellemi gyökereik tanulmányozása és uniós tevékenységük vizsgálata közelebb vihet minket annak az egyházi közegnek a megértéséhez, melyben az ungvári unió létrejött és görög katolikus egyházunk kialakult.

2. A közös szellemi gyökerek: a Német-Magyar Kollégium és a poszt-tridentinus mentalitás

A római Német-Magyar Kollégium az 1552-ben Loyolai Szent Ignác általa alapított Collegium Germanicum és az 1579-ben a jezsuita Szántó István kezdeményezésére létrehozott Collegium Hungaricum 1580-ban történt egyesítésével jött létre.² Mind Szent Ignác, mind pedig az ő nyomdokaiban járó Szántó István egyértelmű lelkipásztori célzattal szorgalmazta az alapítást.³ A kollégiumnak elsősorban olyan lelkipásztorokat kellett képeznie, akik hazatérve a Német Birodalomba és Magyarországra, sikeresen veszik fel a küzdelmet a protestantizmussal. Az alapítók felkészült hithirdetőket kívántak a német és a magyar katolikus egyház rendelkezésére bocsátani, akik képesek a megrendült és megfogyatkozott katolikus közösségeket megvédeni és megerősíteni. A Tridenti Zsinaton végbement tanbeli tisztázás ehhez megteremtette az alapot, az ugyanott megfogalmazott reformintézkedések pedig biztosították a katolikus megújulás eszköztárát.

A Német-Magyar Kollégium működése annak ellenére is egyértelműen sikeresnek mondható, hogy az alapítást (és a XIII. Gergely által végrehajtott újr alapítást) követő néhány évtized alatt az intézmény profilja alapvetően megváltozott. A 17. század első éveitől kezdődően ugyanis már nem elsősorban a lelkipásztorképzés állt a középpontban, hanem az egyházi elitképzés. A jezsuiták és a Propaganda Kongregáció ugyan ismételten kísérletet tettek az eredeti célokhoz való visszatérésre, a Kúria és a növendékeket Rómába küldő egyházmegyéek vezetői első

² A kollégium történetéhez: STEINHUBER, A., *Geschichte des Kollegium Germanikum Hungaricum in Rom*, I-II. Freiburg am Breisgau ²1906. – BITSKEY, I., *Hungariából Rómába. A római Collegium Germanicum Hungaricum és a magyarországi barokk művelődés*, Budapest 1996. – FRAKNÓI, V., „A római magyar szeminárium története”, in *Katholikus Szemle* (1912) 444-453. és 562-580. – SCHMIDT, P., *Das Collegium Germanicum und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552-1614)*, Tübingen 1984.

³ Szántó maga is kitűnt a lelkipásztorkodás terén: SZILÁGYI, CS., „Szántó (Arator) István erdélyi és partiumi működése (1580-1588)”, in *Történelmi Szemle* 3-4 (2002) 255-292.

sorban megbízható káderképzőnek tekintették az intézetet.⁴ A Kollégiumból hazatérő növendékek – a kevés kivételtől eltekintve, akik életük végéig aktív lelkipásztori szolgálatot láttak el – többnyire rövid pasztorációs tevékenység után (vagy azt teljesen mellőzve) fokozatosan előrehaladva az egyházi ranglétrán, komoly karriert futottak be. A profilváltás természetesen összefüggésben van azzal a ténnyel is, hogy a 16-17. század fordulójától kezdve egyre több egyházmegyei szeminárium nyitotta meg a kapuit szerte Európában (gyakran gyakorlatilag lemásolva a Német-Magyar Kollégium szabályzatát és szervezeti felépítését), melyek egyre több jól képzett és elkötelezett lelkipásztort bocsátottak a püspökök rendelkezésére. Ugyanakkor azt sem szabad elfeledni, hogy a tridentini zsinat után az elitképzés már egészen mást jelentett, mint a középkorvégi egyházban. A Német-Magyar Kollégiumban a jezsuiták már nem egyházi javakra predestinált és azokat halmozó főurakat neveltek, hanem lelkipásztori szemlélettől átitatott, az egyházmegyéek élén pásztorként álló és a katolikus egyházért tenni akaró főpapi utánpótlásról gondoskodtak.

A magyarországi egyházmegyékből érkező alumnusok között az 1620-as évektől kezdődően az átlagnál is nagyobb számban találhatunk olyanokat, akik komoly egyházi karriert futottak be. Ez elsősorban annak köszönhető, hogy Pázmány egészen egyértelműen a katolikus vezetőréteg kiképzőhelyének tekintette a Német-Magyar Kollégiumot, s olyan növendékeket küldött Rómába – nem kis anyagi áldozatot vállalva –, akiknek fontos feladatokat szánt a magyar egyház vezetésében. Nem véletlen az, hogy Pázmány három közvetlen utódja az esztergomi érseki székhelyben – Lósy Imre, Lippay György és Szelepcshényi György – a római intézetben készült fel feladatára. Nem túlzás azt állítani, hogy a katolikus egyház 17. századi megújulását és 18. századi virágzását az egykori germanikusok vezényelték le, akik a magyar katolicizmus újjáépítése és reformja mellett kiemelkedőt alkottak a barokk kultúra magyarországi meghonosítása terén is.

Ha számba kívánjuk venni annak a tridentinus szellemiségnek a jellemzőit, melyet a Német-Magyar Kollégium hosszú időn át sikeresen közvetített a falai között nevelkedő papnövendékeknek, akkor az alábbi fontos megállapításokat kell rögzítenünk:

a. A tridentini zsinat utáni korszak papja jól képzett, a jezsuitáknak köszönhetően korának legmagasabb színvonalú teológiai képzettségben

⁴ Vö. Wolfgang Reinhardt bevezetése Peter Schmidt könyvéhez: SCHMIDT, *op. cit.*, XIV.

részesül. Ez magában foglalja a klasszikus műveltség (humaniorák) elsajátítását, valamint a filozófiai és teológiai tudományokban való jártasságot.

b. A papi önazonosság alapja – a reformáció tanaival ellentétben – a szentmise-áldozat bemutatása és a szentségek kiszolgáltatása. A társadalomban elfoglalt helyét alapvetően a laikusoktól való elkülönülés határozza meg.

c. A pap liturgikus funkciói mellett döntő szerepet kap az ige-hirdetés és a hitoktatás. A korszak papjai számára magától értetődő, hogy az Isten Igéjét a nép nyelvén rendszeresen magyarázzák. Ennek érdekében a prédikáció művészetében való jártasság elsajátítása kiemelt helyet kap a papképzésben. Hasonló jelentőséget kap a hitoktatás, melynek elsődleges célja a középkori felületes evangelizáció hiányosságainak felszámolása.

d. A katolikus öntudat megerősítése a papnevelés egyik alapvető feladata. A katolikus megújulás papja csak akkor veheti fel a versenyt a protestáns prédikátorokkal, ha teljes mértékben meg van győződve a katolikus hit igazsága és kizárólagossága felől. A gyakran szélsőséges körülmények között végzett lekipásztori munka erős katolikus öntudat és szilárd meggyőződés nélkül elképzelhetetlen lett volna. Minden körülmények között a katolikus érdeket szolgálja, az egyházért kész vértanúságot is szenvedni.

e. A pap a püspök munkatársa: nem önállóan tevékenykedik a plébániát saját javadalmának tekintve, hanem összhangban az ordináriusával. Annak utasításait betartja és ellenőrző szerepét elfogadja. A plébánia területét csak kivételes esetben hagyja el.

f. Az életszentségre való törekvés komoly elvárásként fogalmazódik meg a papsággal szemben: a zsinat utáni pap sokat imádkozik, visszafogottan él, erkölcsileg kikezdhethetlen, karitatív szolgálatra készen áll.

g. A pap képzettségének köszönhetően jártas a kultúra területén, de a kultúrát is az apostolkodás és misszió szolgálatába állítja.

h. A pap életének és tevékenységének legfőbb törvénye a lelkek üdvössége (*salus animarum suprema lex*). A korszak klerikusait – az egyházmegyékben működő papokat, a misszionáriusokat és a püspököket – mélyen áthatja az a gondolat, hogy a katolikus egyházon kívül élők lelki üdvössége veszélyben forog. Meggyőződésük szerint az eretnokség vagy éppen a katolikus hittételekkel kapcsolatos tudatlanság az örök kárhozatra vezet. Ezért az eretnokségek felszámolása és a tévelygők

visszavezetése a katolikus anyaszentegyházba nem más, mint a lelkek megmentéséért tett erőfeszítés.⁵

A felsorolt jellemzők természetesen nem csak a megreformált papi életre, hanem a tridentinus püspök-eszményre is vonatkoznak.⁶

3. Lippay György az egri püspöki székből

A nemesi családból származó Lippay György Bécsben született (1600. október 6.), a császárvárosban tanult a jezsuitáknál. Első egyházi javadalmát, az egri kanonokságot a császártól már 13 évesen megkapta. Rövid grazi kitérő után, ahol magiszteri címmel fejezte be filozófiai tanulmányait, Pázmány Rómába küldi. A Német-Magyar Kollégium növendékeként 1621 és 1625 között teológiát és kánonjogot tanult. Az intézet anyakönyvében rektora feljegyzi róla, hogy példás magaviseletével tűnt ki, előljárói bizalmából a kollégium Mária-kongregációját is vezette.⁷ Hazatérése után pályája töretlenül emelkedett. Először az esztergomi főszékeskáptalan tagja lett, majd két év múlva tornai főesperes, 1628-tól Szent Istvánról nevezett prépost. 1627-ben érsekújvári plébános, majd a nagyszombati szeminárium prefektusa. Pázmány egyik közvetlen munkatársaként 1632-ben elkísérte érsekét Rómába. A következő évben a veszprémi püspökség élére került, majd 1637 májusában III. Ferdinánd az egri püspökségre helyezte át. Alig öt évvel később Lósy Imre halálát követően került az esztergomi érseki székbe.⁸

Az egri püspökség átvétele után Lippay figyelme hamar a keletiek felé fordult. 1641 márciusában a bécsi nunciusnak írt levelében⁹ azt írja, hogy már két éve tárgyalásokat folytatott Taraszoovics Bazil munkácsi püspökkel, akit csak a munkácsi várkapitány önkénye akadályozott meg abban, hogy 1640 decemberében letegye a katolikus hitvallást Lippay előtt. Hodinka Antal szerint Taraszoovics püspök és elődjei már

⁵ MEZZADRI, L., *Storia della Chiesa tra medioevo ed epoca moderna*, Roma 2001, vol. 3, 345.

⁶ VÉGHSEŐ, T., „A püspök-ideál reformja a Tridenti Zsinaton”, in Ivancsó, I. (szerk.), *Ecclesiam aedificans. A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése*, Nyíregyháza 2002, 433-443.

⁷ VERESS, E., *Matricula et acta alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum*, vol. I. *Matricula (1559-1917)*, Budapest 1917, 26.

⁸ TUSOR, P., „Lippay IV. György”, in Beke, M. (szerk.), *Esztergomi érsekek 1001-2003*, Budapest 2003, 296-302.

⁹ HODINKA, A., *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára, 1458-1715*, Ungvár 1911, 71. (A továbbiakban: Hodinka Okm.)

hosszabb ideje nyitottak voltak az egységre, mivel lengyelországi kapcsolataikon keresztül közvetlen tapasztalatokat szerezhettek arról, hogy az 1596-ban megkötött breszti unió milyen jótékony hatást gyakorolt az ottani görög katolikusok sorsának alakulására.¹⁰ A kapcsolatfelvétel elmaradása, illetve a Krupeczky Atanáz przemysli püspök nevéhez fűződő sikertelen kísérlet valószínűleg annak is betudható, hogy Lippay elődjei az egri püspöki székhelyben nem mutattak kellő érdeklődést az unió ügye iránt. Lippay azonban felismerte az unió egyházpolitikai jelentőségét, s tudta, hogy a rábízott területen a katolikus egyház pozícióit jelentősen javíthatja egy hatalmas, mintegy százezer lelket számláló vallási közösség integrálásával. Helyzetértékelését és elképzeléseit tartalmazza az a jelentés, melynek az Egri Főegyházmegyei Levéltárban található másolatát Sugár István ismertette kivonatolva,¹¹ míg eredetijét újabban Tusor Péter találta meg a római állami levéltárban és közölte szövegében, illetve magyar fordításban.¹² A Tusor Péter által 1641 november/decemberére datált¹³ *ad limina*-jelentés második pontjában Lippay felvázolja az egyházmegyéje területén élő keletiek helyzetét. Összegzésében olyan információkat is találunk, melyek az unió előtörténetéhez fontos adalékokkal szolgálnak, ezért szó szerint közöljük:

Másodszor: Az egri püspökségben rutén szakadárok is laknak, akik a Lengyelországot Magyarországtól elválasztó Kárpát-hegység vonulatain élnek, teljes hosszában le egészen a moldvai és erdélyi határig. Számuk majdnem a százezer lélekhez közelít, a görögök szakadár hitét követik, a szlavóntól avagy illírtől nem nagyon különböző, sőt azzal közel azonos rutén nyelvet használják. Műveletlen, egyszerű nép, mindnyájan parasztok, falusiak. A betűvetésben jószerével senki sem jártas közülük, a fegyverforgatásban is csak kevesen, szinte kivétel nélkül mindnyájan földműveléssel és állattartással foglalkoznak. Skizmatikus pátriárkájuk Magyarországon, az erdélyi fejedele-

¹⁰ HODINKA, A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909, 268. (A továbbiakban: Hodinka Tört.)

¹¹ SUGÁR, I., *Az egri püspökök története*, Budapest 1984, 315-317. Lippay egri működése görög katolikus vonatkozásainak újabb ismertetése: JANKA, GY., „Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok”, in *Athanasiana* 19 (2004) 145-157.

¹² TUSOR, P., „Lippay György egri püspök (1637-1642) jelentése Felső-Magyarország vallási helyzetéről (Archivio Santacroce)”, in *Levéltári Közlemények* 73 (2002) 199-241.

¹³ TUSOR, *op. cit.*, 221.

lem, mint magyar főúr tulajdonában álló munkácsi vár mellett székel. Ugyanott található Szent Bazil szakadár szerzeteseinek kolostora, amelynek megélhetését három vagy négy település kellően biztosítja. Ez a pátriárka, bár az erdélyi fejedelem mindenféle ármánykodással, falvainak, birtokainak elvételével a kálvinizmus felvételére akarta kényszeríteni, megmaradt vallásában. Igaz, akadnak olyan települések is, amelyek már az eretnekségre tértek és beengedték a prédikátorokat. A rutének között számos görög rítusú egyházi, pap működik, akiket batykoknak neveznek, ám műveletlenek: a latin nyelvben teljességgel járatlanok, alig tudnak írni, leginkább csak a cirill betűket ismerik, a köznéptől nem különböznek sem életmódjukban, sem pedig szokásaikban. Eleddig e ruténeket, mivel a görög rítust és az illír nyelvet használják, az egri püspökök elsősorban az óriási paphiány miatt a szomszédos lengyel püspök felé ajánlották. Arra kérték a lengyeleket, hogy amennyiben nekik jobb lehetőségük nyílik felkarolásukra, ne habozzanak segítségükre sietni és viseljék szívükön a vallás, az istentisztelet ügyét. Úgy tűnt azonban, hogy az efféle ajánlás meglehetősen csekély eredményre vezetett, s hogy a lengyelek nem fordítanak akkora gondot és figyelmet az idegen bárányokra, mint a sajátjaikra, kiváltképpen azon dolgokban, amelyek némi pénzt és költséget igényeltek volna. Végül pedig a kínálkozó alkalmat megragadva maguknak kezdték követelni a rutének területeit és arra törekedtek, hogy őket az egri püspök és az ország kárára lelkiekben joghatóságuk alá vessék. Ezért azt véltem alkalmazhatóbbnak s szükségesnek, hogy saját pásztoraik szánják rá végre magukat és kíséreljenek meg végre törödni e juhaikkal. Kiváltképpen azért, mivel nem olyan régen nyolc vagy tíz település is egyhangú döntéssel, önként a katolikus hit és a római rítus elfogadására ajánlkozott, sőt mi több, néhány más falu már korábban felvette a katolikus hitet. Istápolásukra lenne mód és lennének eszközök.

Először is, ha pátriárkájuk skizmából az egyházzal alkotott unióra visszavezethető lenne. Ő a maradék tömeget könnyen, s szinte észrevétlenül egyesíthetné az egyházzal és az igaz vallásra téríthetné.

Másodszor, ha e rutének fiai iskolákban és alumnátusokban nevelődnének, tanulnának, soraikból később nem csupán papok,

hanem püspökök és pátriárák is kikerülhetnének. Leginkább persze abban az esetben, ha néhányan közülük Rómában, a keleti rítusú görög kollégiumban folytathatnák tanulmányaikat.

Harmadszor arra lenne szükség, hogy a rutének között Szent Bazil uniált szerzetesei számára mihamarább s tényleg létesüljön egy kolostor és épüljön egy templom. E szerzetesek oktatathatnák a népet, kiszolgáltathatnák a szentségeket, a sokaságot pedig a hitre vezethetnék és abban megtarthatnák. Ilyen rutén nyelvű és görög rítusú szerzeteseket a szomszédos lengyelektől nem lenne nehéz szerezni, kiváltképpen nem az Apostoli Szék tekintélyének latba vetésével, amelynek parancsára és az iránta való engedelmességnek köszönhetően e szerzeteseket be lehetne hozni az országba.

Negyedszer a rutének áttérítésének és nevelésének nem csekély javára válna katolikus földesuraik befolyása és hatalma, leginkább Homonnay gróf úré, az ifjabbik Rákóczyé és néhány másé.¹⁴

Lippay helyzetértékeléséből kitűnik, hogy a katolikus egyház megszilárdításán fáradozó főpap aggodalommal szemlélte a protestáns befolyás növekedését a keleti szertartásúak körében. Az egyházmegye főpásztoraként feladatának tekintette, hogy ne csak a katolikusnak megmaradt híveket védje meg, s ne csak a protestánsá lett lakosságot próbálja meg visszatéríteni, hanem a két nagy felekezet ütközőzónájában található keleti szertartású keresztényeket is megnyerje a katolicizmus számára. Szavaiból kiderül az is, hogy maguk a keletiek is inkább a katolicizmus elfogadására hajlanak, mintsem a kálvinista felekezethez való csatlakozásra. Jóllehet az erdélyi fejedelem ösztönzésére egyes falvak reformátussá lettek, s ezekben már prédikátorok működnek, a püspök mégis úgy ítéli meg, hogy a katolikus egyházzal való uniónak nagyobb az esélye. Ezt bizonyítja az a tény is, hogy néhány falu már áttért a katolikus egyházba, s nyolc-tíz település kifejezetten a katolikus hit elfogadására ajánlkozott. Az unió fogalmának tisztázatlanságára vagy éppen Lippay egyértelmű elképzeléseire utal a püspöknek az a megjegyzése, hogy ezek a települések nem csak a katolikus hit, hanem a római rítus átvételére is hajlandóságot mutattak. Nehezen elképzelhető, hogy a tridentinus mentalitásban – melynek egyik fontos jellemzője az unifor-

¹⁴ TUSOR, *op. cit.*, 204-206.

mizálás – nevelkedett főpap az unió hosszú távú céljaként ne a megtérítendő népesség teljes, a rítusra is kiterjedő integrálását jelölje meg. Lippay ugyanakkor tisztában van azzal, hogy a latin rítus átvétele nem történhet meg azonnal, hiszen ez az említett precedens ellenére a többség esetében inkább hátráltatná az unió elfogadását. Ezért arra helyezi a hangsúlyt, hogy az egység gondolatát a keletiek püspöke, papjai és szerzetesei először fogadtassák el a néppel. Az unióra lépett közösség átforgalmazása pedig a későbbi évtizedek feladata. A Lippay által felvázolt „Road-Map” tulajdonképpen a helyi adottságokat ötvözi a rekatolizáció jól bevált forgatókönyvével. Az első lépés a „pátriárka” megnyerése az unió ügyének. Ebben a tekintetben a püspök helyzeti előnyben van, hiszen – amint azt szintén jelzi – Taraszovics ellenállt az erdélyi fejedelem kezdeményezéseinek és inkább a katolicizmus elfogadására hajlik. A következő lépés a katolikus megújulás leghatásosabb eszközének, az oktatásnak az előtérbe helyezése. Lippay szükségesnek érzi ugyanakkor a módszernek az alkalmazását, mely a protestánsok rekatolizálásában már sikeresnek bizonyult: meg kell szervezni a rutén értelmiség taníttatását katolikus (nyilván elsősorban jezsuita) tanintézetekben, hogy a katolikus szellemiség a második generáció számára már egészen természetes szellemi közeg legyen. Ebben a pontban nyilvánvalóvá válik, hogy a rítus megváltoztatását a püspök nem érzi sürgető feladatnak, hiszen azt javasolja, hogy az arra alkalmas növendékek a római Görög Kollégiumban készüljenek fel papi hivatásukra. A harmadik pontban egy másik klasszikus „eszköz”, a szerzetesség bevetésének lehetőségét tárgyalja. Mivel a keletiek körében – ahogyan azt korábban jelezte – a szerzetesek már jelen vannak, ezért nem nyugati szerzetesek alkalmazását tartja szükségesnek, hanem a baziliták megerősítését. Ennek érdekében javasolja egy önálló bazilita kolostor és templom építését, nyilván azzal a céllal, hogy a szerzetesek a püspöktől és a kiépítendő egyházmegyei intézményektől elkülönüljenek. A lengyel kapcsolatot, melyből elődeinek inkább hátránya, mintsem előnye származott, lengyel szerzetesek alkalmazásával ismét újraélesztené, de már a Szentszék felügyelete alatt, hogy joghatósági kérdések fel se merülhessenek. A negyedik pontban felvetett földesúri támogatás ugyancsak ismerős a rekatolizáció eszköztárából.

Lippay soraiból kitűnik, hogy a keletiek uniója tulajdonképpen már azelőtt megkezdődött, még mielőtt az illetékes egyházi vezetők az egység konkrét feltételeit tisztázták volna. Úgy tűnik, hogy az unió konkretizálódását és 1646-ban történő megkötését elsősorban a katolikus és protestáns felekezetszerveződés folyamata kényszerítette ki. A keletiek

számára az unió – amennyiben konkrét és betartható feltételek mellett köttetik meg – ilyen értelemben „menekülőkapuként” szolgált, melynek segítségével elkerülhették a teljes identitásvesztés veszélyét. A protestantizmus által felkínált lehetőségnél sokkal vonzóbb lehetett a katolikus egyházzal alkotandó egység. Annál is inkább, mert a lengyelországi görög katolikus egyház létrejötte és félévszázados fennállása követhető, több szempontból pedig kifejezetten előnyös modellnek tűnhetett.

Lippay tisztában volt azzal, hogy a protestáns konkurenciát nem lesz könnyű legyőznie, hiszen az erdélyi fejedelem földesúri jogainak érvényesítéséről természetesen nem kívánt lemondani. Akaratát Balling János munkácsi várkapitányon keresztül érvényesítette, aki a fizikai erőszaktól sem riadt vissza annak érdekében, hogy az uniót megakadályozza. Amikor Lippay az idézett jelentését megfogalmazta, akkor már véget ért Tarasovics Bazil püspök több hónapig tartó megalázó fogsága. Szabadulását annak köszönhette, hogy az uralkodó, s Lippay vezetésével az egyházi rend határozottan fellépett az érdekében.¹⁵ Néhány hónappal később, 1642 májusában Bécsben III. Ferdinánd, Lippay és bécsi nuncius jelenlétében Tarasovics letette a katolikus hitvallást. Munkácsra ugyan nem térhetett vissza, s az uralkodói kegynek köszönhetően Kállóban telepedhetett le, az egri püspök mégsem lehetett elégedetlen: elképzeléseinek első pontja, a „pátriárka” megtérítése megvalósult.

Tarasovics Munkácsra történő visszahelyezéseért Lippay egri püspökként már csak rövid ideig léphetett fel. 1642 novemberében az uralkodótól átvehette az esztergomi érseki székre történő kinevezését. Egyéb fontos érdemei mellett – 1635-től udvari magyar kancellár – nyilvánvalóan az unió érdekében, s a Habsburg-rivális erdélyi fejedelem ellenében tett erőfeszítései is szerepet játszottak kinevezésében.

4. Jakusich György

Lippay az egri püspökséget annak a Jakusich Györgynek adta át, akire a kortársai mint emelkedő csillagra tekintettek. Evangélikus főnemesi családban született (Thurzó György nádor unokájaként),¹⁶ s csak 1623-ban, tizennégy éves korában katolizált. Boroszlói, majd bécsi

¹⁵ Lippaynak a Szentszéket tájékoztató leveleire írt válaszokat, illetve intézkedéseket közli: LACKO, M., *Unio Uzhorodiensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, Roma 1965, függelék, 12-16. sz. iratok

¹⁶ Életrajzi adatok: Diós, I. (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2000, V. köt., 570-571.

tanulmányai után, 1630-ban Pázmány ajánlólevelével a Rómába érkeznek,¹⁷ s a Német-Magyar Kollégium növendékeként folytatja tanulmányait. Egyházi pályája azonban olyan meredeken ível felfelé, hogy hamar római tanulmányainak megszakítására „kényszerül”. Rómába már a király kamarásaként érkezik, amit két évvel később a VIII. Orbántól kapott pápai kamarási cím egészít ki. Pázmány 1632-ben Rómában pap-pá szenteli, s azonnal magával haza is viszi a szép reményű ifjú klerikust. A következő évben óbudai prépost, majd 1634-től (huszonöt éves korában) esztergomi érseki helynök és szerémi püspök. Pázmány halála után, 1637-ben a veszprémi püspökség élére kerül, majd innen Lippayt követve érkezik 1642 őszén az egri püspökség élére. A ranglétrán azonban már nem léphetett tovább, mert 1647-ben egri püspökként fejezte be életét.

Alig néhány hónappal egri kinevezése után Jakusich diplomáciai küldetésben az erdélyi fejedelemhez utazott, hogy az uralkodót képviselve II. Rákóczi György esküvőjén tárgyalásokat folytasson. Már ekkor alkalmat nyílt arra, hogy az új egyházmegyéje területén élő keletiek kérdésével is foglalkozzon. A bécsi udvartól kapott instrukciók hatodik pontja ugyanis azt az utasítást tartalmazza, hogy a követ próbálja meg elérni Taraszovics püspök visszahelyezését a munkácsi püspöki székbe.¹⁸ Jakusich nem jár sikerrel, sőt néhány hónappal később I. Rákóczi György Juszko János személyében új püspököt nevez ki, aki természetesen ellenezte az uniót.¹⁹ Az 1644 januárjában meginduló erdélyi támadás után az év őszétől Jakusichot egy újabb diplomáciai küldetés tartja távol az egyházmegyéjétől, s az unió ügyétől. Rómába utazik, hogy egyrészt a magyar főpapság követeként a kinevezési díjak ügyében érjen el engedményeket a Szentszéknél, másrészt pedig az uralkodó képviselőként pápai segélyt kérjen Magyarország védelmére.²⁰ Egyelőre nem került elő olyan adat, mely arra utalna, hogy római tartózkodása alatt a Szentszék tájékoztatta volna az egyházmegyéje területén élő keleteik körében képződő unióról. Mindössze egy kérvényének összefoglalása maradt fenn a Propaganda-Kongregációban, melyet annak érdekében nyújtott be, hogy a vele egyidőben éppen Rómában tartózkodó keleti szertartású

¹⁷ VERES, *op. cit.*, 34-35.

¹⁸ Hodinka Okm. 99. sz. irat.

¹⁹ Hodinka Okm. 104. sz. irat.

²⁰ FRAKNÓI, V., *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szentszékel*, Budapest 1903, vol. III., 357; TUSOR, P., „Jakusith Görgy egri püspök római követjárása 1644-45-ben”, in *Hadtörténeti Közlemények* 2 (2000) 237-268.

papnövendék helyet kapjon a Görög Kollégiumban. A kérvény összefoglalásából nem derül ki, hogy a papnövendék vele együtt utazott ki, vagy esetleg már Rómában tartózkodott.²¹ A Német-Magyar Kollégiumban ekkor nem volt egri egyházmegyésként nyilvántartott növendék. 1645 októberében érkezett a kollégiumba az egri egyházmegyes Goda György, akit viszont a győri püspök ajánlott, s akiről a kollégium anyakönyve feljegyezi azt, hogy ő is és szülei is mindig katolikusok voltak.²² A kérvény sorsáról, az elutasítás konkrét okáról egyelőre nem került napvilágra újabb adat. Tény viszont az, hogy 1650-ben Lippay esztergomi érsekként újra kérvényezi két növendék elhelyezését.²³

1645 végén Jakusich ismét Magyarországon tartózkodik: decembertől Ungváron időzik nővérénél, Jakusich Annánál, aki nem sokkal korábban elhunyt férjét, Drugeth János országbíróat gyászolta. A több hónapig tartó ungvári tartózkodása teremtett alkalmat arra, hogy 1646. április 24-én sor kerülhessen az unióra, melyet két bazilita szerzetes, Parthén Péter és Kosoviczki Gábor készített elő. A két bazilita 1643-tól kezdve élt Ungváron, ahol Jakusich Anna adományozott nekik házat. Parthén a munkácsi kolostorból jött át Juszkó érkezését követően, míg Kosoviczki Lengyelországból érkezett.²⁴ Míg Parthén Taraszovics közvetlen környezetében lett katolikussá, Kosoviczki valószínűleg még Lippay kezdeményezésére érkezett Magyarországra. Lippay az idézett *ad limina*-jelentésében utalt arra a tervére, hogy Lengyelországból hozat szerzeteseket az unió terjesztése érdekében. Lippay és Kosoviczki kapcsolatát bizonyítja az is, hogy a bazilita még az ötvenes években is küldött rövid jelentéseket az akkor már esztergomi érseknek. 1651. július 27-én Homonnán kelt levelében arról értesíti az érseket, hogy Taraszovics halála után a papság Parthén Pétert (akiről megjegyzi, hogy egyetlen munkatársa) választotta püspöknek. A választást mind az egri püspök (Kisdý Benedek), mind pedig a csanádi püspök és szepesi prépost (Tarnóczy Mátyás) jóváhagyta.²⁵ Hat évvel később szintén Homonnáról írott levelében (1657. július 2.) utal az érsek korábbi levelére (tehát valószínűleg állandó kapcsolatban voltak). Mentegetőzik, hogy az érsek utasítása ellenére sem jelent meg személyesen nála, hogy az unió helyzetéről beszámoljon, de a homonnai parókia és iskola vezetése min-

²¹ LACKO, *op. cit.*, függelék: 21. számú irat.

²² VERES, *op. cit.*, 46.

²³ LACKO, *op. cit.*, függelék 32. sz. irat.

²⁴ LACKO, *op. cit.*, 145.

²⁵ EPL Arch. Vet. X 24. 18. cs. 291.

den idejét lefoglalja. Biztosítja arról, hogy feladatának megfelelően meghagyja Parthén püspöknek, hogy tegyen beszámolót az érseknek és válaszoljon a kérdéseire.²⁶

Jakusich egri működésének idejéből már csak egy, az unióval kapcsolatos további dokumentum maradt fenn. Egy hónappal az ungvári unió megkötése után védelmébe veszi Berezniczki Jakab kisbereznai papot, s kijelenti, hogy azt minden egyházi szabadság megillet.²⁷ Az unióval kapcsolatos tevékenységéről elmondható, hogy nagy valószínűséggel elődje, Lippay György elképzelései szerint járt el, aki az esztergomi székbe távozva is próbálta kézben tartani az események alakítását.

5. Varró István

Mielőtt visszatérnénk Lippay érseki működésének bemutatására, érdemes tennünk egy kitérőt és figyelmünket egy olyan egyházi személyiségre fordítani, aki a szakirodalomban az ungvári unióval kapcsolatban ugyan csak elvétve kerül megemlítésre, saját állítása szerint mégis fontos szereplője volt az eseményeknek. Varró István egri kanonok, hevesi főesperes és ungvári plébános nevével egy 1641. június 23-án keletkezett dokumentumban²⁸ találkozunk. Az irat a Varró által az egri káptalan előtt bejelentett tiltakozást rögzíti Taraszovics Bazil püspök letartóztatása ellen. Hodinka²⁹ és Lacko³⁰ is csak ezzel az eseménnyel kapcsolatban említi meg nevét. A Német-Magyar Kollégium levéltárában azonban fennmaradt egy rövid feljegyzés, mely arról tanúskodik, hogy Varrónak valószínűleg több köze volt az ungvári unióhoz. A kollégium anyakönyve szerint Varró István 1610-ben Leleszen született nemesi családban. Apja katolikus, anyja protestáns volt. Ő maga tizennégy éves korában katolizált. Tanulmányait Leleszen kezdte, majd Nagyszombatban és Bécsben folytatta a jezsuitáknál. Nagyszombatban három évig, Bécsben egy évig volt a Mária-Kongregáció tagja. Pázmány javaslatára 1632-ben érkezett Rómába, ahol a filozófiai tanulmányokkal folytatódott képzése. 1637-ben papként hagyta el az intézetet. Rektora kíméletlenül feljegyzi róla, hogy magaviselete és tanulmányi előmenetele közepesre értékelhető, nehezen kezelhető növendék volt. Az anyakönyvi

²⁶ EPL Arch. Vet. X 35a. 30. cs. 3.

²⁷ Hodinka Okm., 111.

²⁸ Hodinka Okm., 79.

²⁹ Hodinka Tört., 284. és 289.

³⁰ LACKO *op. cit.*, 68.

bejegyzések megőrizték későbbi előmenetelét is. Ezek szerint ungvári plébánosként mintegy háromszáz eretneket megtérített, a görög pátriárkát az egységre vezette, a Rákóczi-féle hadjárat idején fogságba esett és kegyetlenül megkínózták, hitéért sokat szenvedve, egri kanonikként 1647-ben halt meg.³¹ Az előmenetelére vonatkozó bejegyzések egy 1658 körül keletkezett, szintén a kollégium levéltárában őrzött összefoglalásból származnak.³² A dokumentum szerzője Benkovich Ágoston, későbbi pálos rendfőnök és váradi püspök, a görög katolikusok hathatós pártfogója,³³ aki 1653 és 1658 között volt a kollégium növendéke. Ezekben az években a Propaganda-Kongregáció jelezte a pápai kollégiumok vezetői felé azt a szándékát, hogy szeretne részletes tájékoztatást kapni a papnevelő intézetekből hazakerülő növendékek további sorsáról. Valószínűleg ezért kérte meg a Német-Magyar Kollégium rektora, Aloiso Spinola, Benkovich Ágostont arra, hogy készítsen egy összefoglalást azokról az egykori növendékekről, akiket ismert. Benkovich huszonhat egykori növendékről (köztük kilenc pálosról) írt rövid összefoglalást, többnyire személyes tapasztalataira hivatkozva. A sorban harmadik Varró István, akiről egészen pontosan ezt jegyzi föl:

Dominus Stephanus Varro. Canonicus Agriensis primo parochum egit in oppido Ongvar, quod totum olim haereticum ferme convertit. Ego qui haec scribo puer ab ore eius audivi quondam patriarcham grecum convertit ad unionem. Plusquam trecentos ad viam salutis ab haeresi reduxisse. Factus deinde Abbas. tempore Rakotiani belli captus et miserrime habitus, multa pro fide pertulit et tandem in laboribus Christi mortuus exul anno 1647.³⁴

Benkovich tehát gyermekként magától Varrótól hallotta, hogy az ungvári plébános a görög pátriárkát az unióra vezette. Természetesen további kutatások tárgya lesz annak kiderítése, hogy egészen pontosan miként kell értelmezni Varró szerepét. Elképzelhető, hogy Lippay, majd Jakusich utasításainak gyakorlati végrehajtója volt, s az ungvári unió megkötésének technikai lebonyolításában kaphatott fontos szerepet.

³¹ VERES, *op. cit.*, 37.

³² ACGU Rel. ms., 74. fol. 1-4.

³³ VÉGHSEŐ, T., „Benkovich Ágoston váradi püspök működésének görög katolikus vonatkozásai”, in *Athanasiana* 16 (2003) 99-122.

³⁴ ACGU Rel. ms., 74. fol. 1.

Mindenesetre érdekes, hogy Benkovich Jakusich-csal kapcsolatban nem tesz utalást az ungvári unióra, fontosabbnak tartja a kapucinusok letelepítése érdekében tett lépéseinek megemléztését.³⁵ Lippayról – mivel a magyar primásként közismert volt – mindössze annyit jegyez meg, hogy művei hirdetik erényeit.³⁶ Mivel Varró 1647-ben meghalt, nem nehéz kideríteni, hogy mikor kerülhetett sor a gyermek Benkovich-csal való találkozására. Valószínűnek tűnik, hogy 1646 májusában Varró az egri káptalan képviselőjében részt vett a pozsonyi országgyűlésen. Ekkor Benkovich már a városban a jezsuiták növendéke volt. Mivel később Benkovich élénk érdeklődést mutatott a görög katolikusok iránt (még ruszinul is megtanult), s több évtizedes munkásságának jelentős részét töltötte ki az unió előmozdítása, nem zárható ki, hogy éppen Varró elbeszélése irányította figyelmét a görög katolikusokra.

6. Lippay György az esztergomi érseki székből

A primási székre történő áthelyezése után Lippay továbbra is figyelemmel kísérte a keletiek között végzett uniós munka sorsát. Az események közvetlen irányítását ugyan átengedte Jakusichnak, de annak halála után – ahogyan ő maga is írja 1654-ben – ismét átvette a kezdeményezést.

1648. május 14-én, Pozsonyban kelt levelében biztosítja az egyesült papságot arról, hogy az uniós megegyezés értelmében a katolikus egyházi rend kiváltságait kiterjesztik rájuk is.³⁷ Az év őszén a nagyszombati nemzeti zsinat is megerősítette az uniót és az egyesült papság felvételét a katolikus egyházi rendbe. Erről Lippay tájékoztatja a Szent-széket is az 1650-ben összeállított *ad limina*-jelentésében.³⁸

1651. július 23-án kelt levelében arra kéri a pápát, hogy az esztergomi érsekség és az egri egyházmegye területén élő már több mint négyszáz egyesülni kívánó pap és híveik számára a Szentszék állítson fel egyházmegyét. Kéri azt is, hogy a pápa engedélyezze számára, hogy ő maga vagy képviselője papokat szentelhessen és püspöki funkciókat végezzen az egyesültek között.³⁹

³⁵ ACGU Rel. ms., 74. fol. 4.

³⁶ ACGU Rel. ms., 74. fol. 1.

³⁷ Hodinka Okm., 113.

³⁸ LACKO, *op. cit.*, függelék 32. sz. irat

³⁹ Hodinka Okm., 116. sz. irat.

1651. szeptember 5-én Parthén Pétert az egyesültek vizitátorává nevezi ki és felruhazza a kormányzáshoz szükséges fakultásokkal. A vizitátor joghatósága nem csak az esztergomi egyházmegyére terjed ki, hanem a királyság egész területére, amennyiben az illetékes ordináriusok másképpen nem rendelkeznek.⁴⁰ Öt nappal később X. Ince pápánál kéri vényezi Parthén szakadár püspök által történt felszentelésének érvényesítését,⁴¹ s római ágensét, Giacomo Favillát is sürgeti.⁴² Kérését a következő évben is megismétli (1652. július 19.).⁴³ Sürgetőnek érzi Partén helyzetének rendezését, mert Taraszovics halála után Lórántffy Zsuzsanna fejedelemasszony utasítására tizenkét kálvinista prédikátor választott új szakadár püspököt. A protestáns befolyás leküzdése érdekében Parthén tekintélyét mindenképpen meg kellett erősíteni. Míg a Szentszék válasza meg nem érkezett, maga Lippay is szükségesnek tartotta támogatásáról biztosítani az egyesült püspököt. 1652. augusztus 22-én szláv nyelvű levélben fordul az egyesült papsághoz, melyben felszólítja őket, hogy csak Parthénnek engedelmeskedjenek, utasításait alázattal fogadják, s hajtsák végre, amennyiben azt akarják, hogy a császári védelem és kegy rájuk is kiterjesztésre kerüljön. Külön figyelmezteti őket arra, hogy a szakadár püspököknek semminemű tekintélye és hatalma nincsen a császárnak alávetett területeken. Biztosítja az egyesülteket arról, hogy szertartásukat a jövőben is ugyanolyan szabadon gyakorolhatják majd, mint a múltban: neki nem áll szándékában azon semmit sem változtatni.⁴⁴ Ez utóbbi kitétel nyilván a keletiek félelmeit volt hivatott eloszlatni, akik tanúi lehettek annak, hogy az unió érdekében fáradozó Kosoviczki Gábor bazilita időnként latin rítusban is végzett szertartásokat, mígnem a Szentszék – Kisdy Benedek egri püspök közbenjárására – ezt meg nem

⁴⁰ Hodinka Okm., 118. sz. irat.

⁴¹ Hodinka Okm., 119. sz. irat.

⁴² LACKO, *op. cit.*, függelék 35. sz. irat.

⁴³ Hodinka Okm., 124. sz. irat. A Congregatio Sacri Officii és a bécsi nuncius közötti levelezés e tárgyban: LACKO, *op. cit.*, függelék 37-39. sz. iratok.

⁴⁴ Latin nyelvű másolata: EPL AEV 2116/1. Ez a dokumentum tudomásom szerint még nem ismert a szakirodalomban. Hodinka Antal az Okmánytár bevezetőjében megjegyzi, hogy a 2116. jelzetű iratsomó címe alapján ugyan az 1652 és 1765 közötti időszakból tartalmaz 19 dokumentumot, a valóságban mégis 3. számmal kezdődik és csak 1686-tól kezdve találhatunk benne iratokat, s megállapítja: „Lippay idejéből a hprim. lev.-tárban a munkácsi püspökségre vonatkozó irat nincsen” (Hodinka Okm., XVIII. oldal). Valószínűleg Hodinka kutatásai idején a 2116/1. számú irat valóban máshová került, s egy későbbi rendezés során került vissza helyére. A levél teljes szövegét függelékben közöljük. A 2116/2. számú dokumentum ma sem található.

tiltotta.⁴⁵ Lippay a protestánsokkal szemben is biztosítani kívánta a keletieket: a kálvinista befolyás érinteni fogja a rítus kérdését is (ha már a püspököt is prédikátorok választják), míg a katolikus egyház nevében ő garantálni tudja a szertartás sértetlenségét.

Lippay támogató levelére szükség is volt, mivel Parthén megerősítésére irányuló kérését csak VII. Sándor pápa teljesíti 1655 májusában, illetve júniusában.⁴⁶ A pápa rendelkezését Lippay 1655. július 22-én hozza nyilvánosságra Trencsénben kelt levelében⁴⁷ és az év végén köszönetet mond a pápának⁴⁸ Négy évvel később, 1659 őszén I. Lipót is megteszi a szükséges lépéseket Parthén helyzetének törvényesítése érdekében: főkegyúri jogaira hivatkozva kinevezi munkácsi püspökké⁴⁹ és utasítja a pozsonyi kamarát, hogy a kinevezett püspököt iktassa be a püspökség javadalmába.⁵⁰ A következő év elején Lippay is törvényes püspökké nyilvánítja Parthént.⁵¹

1654. július 2-i keltezéssel részletes beszámolót küld a Szent-széeknek az unió helyzetéről és az egyházmegye kánoni felállítása érdekében.⁵² Ebben ismét kitér arra a veszélyre, amit a protestáns erdélyi fegyedelmek jelentenek a keletiekre nézve. Fontosnak tartja az egyházszervezet mihamarabbi megerősítését annak érdekében, hogy az egységet a lehető leghamarabb elfogadja minden érintett, és ne legyen mód a visszafejlődésre. Nem tehetett arról, hogy az egyházmegye kánoni felállítására csak egy bő évszázaddal később kerülhetett sor. Törekedett arra is, hogy az egyesült papság jogai az országon belül is minél hamarabb érvényesüljenek és az unió egyik fontos feltétele, s 1648-as nagyszombati zsinat ez irányú rendelkezése a gyakorlatba is átkerüljön. 1655-ben Homonnai Drugeth György ungi főispán pátensében Lippay érsek közbenjárására hivatkozva nyilatkozik az egyesült papság jogállásáról.⁵³ Fáradozásai ellenére ez a kérdés is még hosszú évtizedeken át tisztázatlan maradt.

1665. október 20-án a Giulio Spinola bécsi nunciusnak írt levelében Lippay még kitér a Parthén halála után megüresedett munkácsi

⁴⁵ Az ügy dokumentumai: LACKO, *op. cit.*, 24-30. számú iratok.

⁴⁶ Hodinka Okm., 130. és 131. sz. iratok. További kapcsolódó dokumentumok: LACKO, *op. cit.*, függelék 40-41. és 43-45. sz. iratok.

⁴⁷ Hodinka Okm., 134. sz. irat.

⁴⁸ LACKO, *op. cit.*, függelék 46. sz. irat.

⁴⁹ Hodinka Okm., 140. sz. irat.

⁵⁰ Hodinka Okm., 139. sz. irat.

⁵¹ Hodinka Okm., 141. sz. irat.

⁵² Hodinka Okm., 126. sz. irat.

⁵³ Hodinka Okm., 129. sz. irat.

szék betöltésének kérdésére is és ígéri, hogy Szeged Ferenc váci püspökkel megfelelő információkat küld Bécsbe.⁵⁴ Ekkor azonban az érsek már súlyos beteg, s csak néhány hónap választja el 1666. január 3-án bekövetkezett halálától.

Lippay György életművében a görög katolikusok érdekében folytatott tevékenysége semmiképpen sem tekinthető mellékesnek. Érseki kinevezését követően szinte azonnal napirendre került bíborossá kreálása is. Mivel ebben az időszakban a magyar főpapokat a császár jelölte a bíborosi kinevezésre, akinek tekintettel kellett lennie hatalmas birodalmának más főpapjaira is, Lippaynak hosszú küzdelmet kellett folytatnia a császári jelölés elnyeréséért. A végül eredménytelennek bizonyult küzdelem jól dokumentált, a Tusor Péter által közölt iratok és azok feldolgozása adalékokkal szolgálhat Lippay és a görög katolikus kapcsolatának vizsgálatához is.⁵⁵ 1652-ben Lippaynak sikerült szert tennie egy rendkívüli császári ajánlásra, melynek dokumentumaiban utalást találunk a görög katolikusokra is. III. Ferdinánd levele X. Ince pápához (1652. május 26.), egy emlékirat X. Ince pápához (1652 nyara) és egy másik emlékirat Fabio Chigi bíboros államtitkárhoz (1652 ősze) Lippay bíborosi kinevezése mellett különböző érveket hoznak fel. A dokumentumok szerzői felsorolják a jelölt érdemeit, melyek között megemlítik azt is, hogy Lippay nem csak a protestantizmus visszaszorításában szerzett elévülhetetlen érdemeket, hanem a Magyarországon élő keleti szertartású keresztények katolikussá tételében is. Az iratok érzékeltetik a különbséget is az eretnekeknek nevezett protestánsok és a szakadároknak tekintett keletiek soraiban végzett tevékenység között: Lippay az előbbieket megtérítette (*convertiti*), míg utóbbiakat visszavezette a Szentszéknek való engedelmességre (*ridotti all'obedienza della Santa Sede*).⁵⁶ Mindez azt bizonyítja, hogy a 17. század közepétől az egyházi unió kérdésének egyre több figyelmet szenteltek, s az uniós tevékenységet végző egyháziak esetében előmenetelükre is hatással volt.⁵⁷

⁵⁴ LACKO, *op. cit.*, függelék 54. és 56. sz. iratok.

⁵⁵ TUSOR P., *Purpura Pannonica. Az esztergomi „bíborosi szék” kialakulásának előzményei a 17. században*, Collectanea Vaticana Hungariae, Classis I, vol. 3., Budapest-Róma, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Egyháztörténeti Kutatócsoportja, 2005.

⁵⁶ TUSOR, *op. ult. cit.*, 10., 17-19. sz. iratok.

⁵⁷ Jó példa erre évtizedekkel később Benkovich Ágoston püspöki kinevezése: őt az uralkodó, a Szentszék és a kánoni kivizsgálásába bevont tanúk kifejezetten azért találták méltónak a váradi püspöki székre, mert korábban évtizedeken keresztül a görög katolikus egyház megerősítésén fáradozott.

Függelék

Pozsony, 1652. augusztus 22.

Lippay György esztergomi érsek szláv nyelvű levelének latin másolata.

EPL AEV 2116/1

Nos Georgius Lippay miseratione divina ecclesiae metropolitanae Strigoniensis archiepiscopus, locique eiusdem comes perpetuus, primas Hungariae, legatus natus, summus et secretarius cancellarius, ac sacratissimae Caesarae Regiaeque Maiestatis intimus consiliarius universis et singulis praesentes nostras lecturis et inspecturis religiosis, capellanis ritus graeci, plebanis in dominiis sacratissimae Caesarae Regiaeque Maiestatis sub corona Hungariae degentibus salutem et divinam benedictionem. Dilectus nobis in Christo Reverendissimus Pater Petrus Parthenius Ordinis Sancti Basilii, et ritus graeci capellanus verae catholicae ecclesiae unitus episcopus Munkacsiensis ex sua residentia exiens, aliquot menses in peragendis et promovendis ecclesiae suae negotiis non sine fructu consumpsit, non dubitamus, quod hoc libenter habebitis et pro merito reputabitis. Siquidem propter vestrum bonum et privilegia apud Suam Caesarem Maiestatem non segniter in eo laboravit et ad optatam finem deduxit. Quare vobis universis et vestrum singulis praefatis ruthenis capellanis praementionati ritus graeci in virtute sanctae et salutaris obedientiae ac sub excommunicationis paena firmiter praecipiendo committimus et mandamus, ut neminem alium episcopum ruthenum et graeci ritus praeter praenominatum Reverendissimum Patrem Petrum Parthenium visitare permittatis nec permittere valeatis, eius autem salutaria monita cum humilitate acceptetis, si vultis vos dignos efficere gratia et protectione Suae Caesarae Regiaeque Maiestatis. Quod attinet ritus vestri graeci laudabiles ceremonias, eas liberi exerceatis sicut ante ita et in posterum. Cum nos modo, et praeterlapsis temporibus nihil in eis mutare intendimus. Praeterea sciatis etiam, quod falsus episcopus, qui se intruserat schismaticus nulla habet auctoritatem et potestatem supra capellanos in ditionibus sacratissimae Caesarae Regiaeque Maiestatis degentibus, quos omnes uti dilectissimos verae catholicae ecclesiae filios sue Maiestas Sacratissima contra omnes adversarios se protecturam benignissime obtulit. Post hac divina protectioni vos commendantes paternam benedictionem vobis largimur.

Datum Posonii in curia et cancellaria nostra archiepiscopali die
22 augusti anno Domini 1652.

Georgius Lippay
Archiepiscopus Strigoniensi
mp

L.S.

IVANCSÓ ISTVÁN

KATONAI TEMETÉSEK 1944-BEN A NADWORNAI GÖRÖG KATOLIKUS TEMPLOM KERTJÉBEN

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Az „anyakönyv” adatainak részletei; 3. A legfontosabb adatok táblázata; 4. Négy tábori lap; 5. Összegzés; 6. Függelék.

1. Bevezetés

Dr. Kalapos Mihály,¹ a hajdúdorogi egyházmegyében szolgálatot teljesítő pap, gávai paróchus,² a II. világháborúban görög katolikus tábori lelkész is volt.³ Az ő hagyatékából fennmaradt egy saját készítésű

¹ Életéről a „Papi önarcképcsarnokunk” rovatban számoltunk be Hittudományi Főiskolánk folyóiratában, lányai – Kalapos Ilona és Kassné Kalapos Gizella – közlése alapján. Lásd „Pasztoráció a II. világháborúban”, in *Athanasiana* 22 (2005) 247-252.

² Kalapos Mihály 1908-ban született, a házaspár életformát választotta, 1937-ben szentelődött pappá. Lásd *Schematismus venerabili cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdúdorogensis pro anno Domini 1948*, Nyíregyháza 1948, 63. Gávai paróchus volt: *ibid.*, 123. További adatok is ismeretesek róla, mindenekelőtt dátumainak pontosítása: 1908. november 12-én született Hajdúdorogon, 1937. szeptember 19-én szentelődött Nyíregyházán; ismeretesek továbbá a halálának adatai is: Debrecenben 1969. december 7-én hunyt el. Lásd *A hajdúdorogi egyházmegye és a miskolci apostoli kormányzóság schematizmusa*, Nyíregyháza 1982, 158.

³ A korra jellemző, hogy a halálára írt nekrológban nincs szó a tábori lelkészi szolgálatáról. Legtöbbször mégis az egyházmegye hivatalos iratában közzét eme nekrológból tudhatunk meg róla: „Dr. Kalapos Mihály tb. esperes, nyírbéltői paróchus 1969. december 7-én Debrecenben elhunyt. – Született Hajdúdorogon 1908. november 12-én. Teológiai tanulmányait a Budapesti Tudományegyetem Hittudományi Karán végezte, teológiai doktorátust szerzett. Pappászentelése után Nyírcsádon volt segédlelkész, 1943-tól az akkor újonnan szervezett gávai paróchis szelíd, mindig hűséges lelkipásztor egészen halála évéig. Csak néhány hónappal elhunyt előtt lett az elhalálozás folytán megüresedett nyírbéltői lelkészség paróchus. Új állomáshelyén fiatalos buzgósággal és lendülettel kezdett bele lelkipásztori munkájába. Senki sem sejtette, hogy Isten ki-fürkészhetetlen akaratából a gyilkos kór mily hamar véget vet nyírbéltői működésének. Az Úr éppen elődje elhunytának első évfordulóján szólította őt magához.” Lásd *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság Körlevelei* 1 (1970) 2.

„halotti anyakönyv”. Franciakockás papír négy lapjából áll, melynek csak két oldalát használta fel a tábori lelkész. Saját kézzel készítette a rubrikákat, a kitöltést is ugyanígy végezte, kék tintát használva.

A pontosan szerkesztett lista összesen 67 nevet tartalmaz: hatvanhét olyan katonáét, aki a galíciai hadi kórházban halt meg, s akit Kalapos Mihály tábori lelkész temetett el. A temetés helyének minden esetben a nadwornai⁴ görög katolikus templom kertjét tüntette fel.

Az első bejegyzés 1944. április 25-én történt, az utolsó pedig május 12-én. Ez összesen 18 nap, melyen a 67 haláleset, illetve temetés történt, ami csaknem napi négyes átlagot jelent.

2. Az „anyakönyv” adatainak részletei

1. A kézi készítésű „anyakönyv” első oszlopa a sorszámokat tartalmazza. Mint említettük, 67 személy szerepel benne. Viszont a második lap az aljáig meg van számozva, a 97. sorszámig, ami azt jelenti, hogy Kalapos Mihály folytatta volna a bejegyzéseket, ha sürgető szűkségből meg nem kell szakítania azt.⁵

2. A második oszlopban a nevek vannak. Egy katonának nem ismeretes a neve, ezért csak N. N.-ként szerepel a listában. Az utolsó esetben pedig csak a nevet írta be a tábori lelkész, semmi más adatot nem közölt a halottról.

3. A harmadik oszlop a rendfokozatot tartalmazza. A fentebb említett két esetben nem ismeretes a rendfokozat, a többinél igen. Ennek megfelelően az elhunyt katonák közül éppen 50 a honvéd rendfokozatú, egy pedig karpaszományos honvéd. Címzetes őrzető egy volt közöttük, míg őrzető kettő. Címzetes tizedesből szintén kettő szerepel a listán, s a tizedesből is kettő. Továbbbszolgáló szakaszvezető egy, karpaszományos szakaszvezető kettő, szakaszvezető pedig egy volt közöttük. Egy zászlóst és egy hadnagyot is eltemetett a tábori lelkész. Végül egy

⁴ Nadwornáról *A Pallas Nagy Lexikona*, Budapest 1896, 12. köt., 909. a következőket írja: „Az ugyanily nevű galíciai kerületi kapitányság székhelye a Bisztrica partján, (1890) 7227 lak., vászonkereskedéssel, közelében sósforrásokkal”. – Jelenlegi ukrán neve Надвірна (Nadvirna).

⁵ A város internetes, ukrán nyelvű honlapján az olvasható, hogy a németek (és nyilván velük a magyarok is) 1944. május 18-án (tehát egy hét múlva) szorultak ki a városból. Nyomatott forrásunk pedig arról számol be, hogy az 1. Ukrán Front támadása következtében – mely Lemberg felé irányult – július 25-én esett el Nadworna. Lásd Kollega, T. I. (főszerk.), *Magyarország a XX. században*, Szekszárd 1996-2000, 1. köt., 361.

százados is szerepel az elhunytak között, de a megfelelő rubrikában⁶ vele kapcsolatban azt is megjegyezte a papunk, hogy hazaszállították.

4. A negyedik oszlop a vallási, illetve felekezeti megoszlást mutatja. Az elhunyt katonák túlnyomó része római katolikus vallású volt: 52 személy. Lényegesen kevesebb a görög katolikus elhunyt: 12 személy. De volt egy református vallású is. Két személynél pedig üres a rubrika.

5. A tábori lelkész pontosan kitöltötte az ötödik oszlopot is – az említett két személy adatainak kivételével –, amely a csapatot jelzi.

6. A hatodik oszlopba a születési hely került. A bejegyzések világosan megmutatják, hogy az elhunyt katonák Magyarország egész területéről származtak. Sőt, a történelmi Magyarországot kell érteni alatta, hiszen a Felvidékről, Kárpátaljáról, Erdélyből egyaránt találhatók helységnevek. Egészen érdekes, hogy egy esetben Hiling szerepel helységgént, mellette pedig zárójelben az is, hogy India.⁷ Azt is meg kell még jegyezni, hogy a tábori lelkész hét rubrikát nem tudott kitölteni.

7. A hetedik oszlop fejléce: „Születési év”. Ám nem csak az évet írta be a papunk, hanem legtöbb esetben a hónapot és napot is. Az elhunyt és eltemetett katonák 1909 és 1923 között születtek. Ez azt jelenti, hogy a legfiatalabb 21 esztendő volt, a legidősebb pedig 35 éves. Az elhunytak átlagéletkora 26,8 év. Hét esetben nem tudta feltüntetni a tábori lelkész az életkort, egy esetben pedig csupán bizonytalanul, hogy 1920 és 1922 között született az illető. Részleteiben tekintve: egyetlen 21 éves katona volt közöttük, 22 évesből már hat, 23 esztendősből hét, 24 évesből nyolc, 25 évesből négy, 26 évesből hat, 27 és 28 esztendősből négy-négy volt. Érdekes, hogy egyetlen 29 éves katona sem szerepel a listán, de 30 esztendősből már nyolc található, míg 31 évesből három. A 32-től 35-ig terjedő korosztályból két-két elhunyt katona nevét olvashatjuk az „anyakönyvben”.

8. A nyolcadik oszlopban az elhunytak lakóhelye található. Az összkép – a születési helyhez hasonlóan – egészen változatos. Hat esetben ez nem ismeretes, illetve nem írta be az atya az „anyakönyvébe”. Megjegyzendő, hogy csupán tizenöt alkalommal nem ugyanaz a lakóhely, mint a születési hely.

9. Az elhunytak foglalkozása – melyet a kilencedik oszlop tar-

⁶ Lásd a 14. pontban.

⁷ Érdekes továbbá az is, hogy *Vinár Mihály* nevű római katolikus honvédról van szó, akinek édesapja Péter, édesanyja pedig Csapács Anna. Foglalkozása asztalos; még az is fel van jegyezve, hogy nő, de a felesége neve már nincs beírva. Mindenesetre, rejtély, hogyan születhetett Indiában.

talmaz – ismét változatosságot mutat. Tizenöt helyen üres maradt az erre szánt rubrika, de a többiből kiolvasható, mi volt az elhunyt katona polgári foglalkozása. Illetve két esetben a „katonai foglalkozás” olvasható a megfelelő rubrikában: a hadnagy esetében „hdgy”,⁸ a századosnál pedig „kt”, vagyis katonatiszt.⁹ Az elhunytak közül legtöbbszörnek, összesen 18 személynek földműves volt a foglalkozása, amihez 8 napszámos, egy kertésznapzámos, egy cseléd és egy sármunkás társul. Asztalos egy, borbély két személy volt, valamint egy fodrász. Egy bányamunkás is volt az eltemetett katonák között. „Dohányos” foglalkozású kettő volt, festő egy, fuvarozó és kocsis egy-egy. Egy géplakatos és egy gyári munkás is szerepel a listán. Van még ott egy kovács, két kőműves, egy nyomdász és két zenész. A karpaszományosok között pedig két tanító található. Egy személynek nem üres a rubrikája, de nem olvasható el, mi szerepel benne.

10. A tizedik oszlop az elhunyt atyjának nevét tünteti fel. Ez mindig csak a keresztnévet jelenti. Négy esetben kereszt jelzi, hogy már elhunyt az édesapa. Itt is találhatók üres rubrikák, melyek száma összesen tizenöt.

11. A következő, tizenegyedik oszlop az elhunyt anyjának nevét tartalmazza. Itt csak tizenegy az üresen maradt rubrikák száma.

12. A tizenkettedik oszlopban a feleség nevét jelezte a tábori lelkész, amennyiben tudta. A 67 személyből 43 esetében üresen maradt a rubrika. Ez jelentheti azt is, hogy nőtlen katonáról volt szó. De jelentheti azt is, mint a már említett két ismeretlen esetében, hogy nincs közelebbi információ: nem lehet tudni, ténylegesen nős volt-e az illető. Összesen 18 esetben beírta a tábori lelkész a feleség nevét, 6 esetben viszont csak annyit tudott beírni, hogy „nős”.

13. A tizenharmadik oszlop tartalmazza az elhalálozási dátumot. 1944. április 25-én és 26-án egy-egy, 27-én négy, 28-án hat, 29-én kettő, 30-án három személy halt meg. 1944. május 1-jén nyolc katona, 2-án hét, 3-án hat, 4-én hét katona hunyt el; 5-én kettő, 6-án négy, 7-én és 8-án három-három, 9-én öt, 10-én egy, 11-én kettő, 12-én egy személy halt meg. Minthogy az utolsó bejegyzésnél csak a név szerepel,¹⁰ nem lehet tudni, mikor halt meg az illető.

14. A tizennegyedik oszlop a sírhelyet tünteti fel. Itt a rubrikák-

⁸ A nagyszöllősi Kocsondy Zoltán hadnagy a 22. sorszám alatt szerepel.

⁹ A nyíregyházi Korompai Tamás százados a 42. sorszám alatt szerepel.

¹⁰ A 67. sorszám alatt csak annyi olvasható, hogy Fazekas János volt ez az elhunyt.

ban általában egy római és egy arab szám található. Csaknem megszakítás nélkül halad előre a sorszámozás az I/7-es jelzéstől V/12-esig. Egy esetben „I/d” jelzés olvasható a rubrikában, ami minden bizonnyal díszsírhelyet jelent, ugyanis az elhunynak zászlós volt a rendfokozata.¹¹ Egy másik esetben pedig azt írta be a tábori lelkész, hogy „hazaszáll.” – ami azt jelenti, hogy az elhunyt századost hazaszállították.¹²

15. A „temetés helye” bejegyzést tartalmazó tizenötödik oszlop teljesen egységes, mert – mint fentebb már szó volt róla – a nadwornai görög katolikus templom kertjét tünteti fel, bár csak az első esetben, utána minden alkalommal ismétlőjelet használva.¹³

16. A tizenhatodik oszlop a „sírlél szám”-ot tünteti fel. Rendszerűség, illetve következetesség figyelhető meg ebben az oszlopban. A számozás 22.241-től indul és tart a 22.250-ig. Majd folytatódik a 22.341-es számmal a 22.350-ig; utána a 22.361-től a 22.370-ig. Itt ismét egy váltás látható: 22.441-től 22.466-ig, majd a 22.492-től folytatódik a 22.500-ig. Az utolsó bejegyzés a 26.901-es szám; a legutolsó sor pedig – mint többször említettük – üresen maradt.

17. A tizenhetedik oszlop a tábori posta számot tartalmazza. A 67 névből ez csak 8 esetben van bejegyezve.

18. Végül az utolsó, tizennyolcadik oszlopban a halál okát jegyezte fel az „anyakönyv” vezetője. A legutolsó sor kivételével ez minden esetben megtalálható.¹⁴ Meglehetősen változatos a halálos sérülések listája. Legtöbb esetben a haslövés szerepel, 19 alkalommal. Ezt követi a harctéri sebesülés 13 esetben. Gyakori még a tüdőlövés: 7 esetben fordult elő, továbbá még egyszer a gyomorlövéssel együtt. Koponyalövésben 5 személy halt meg, amihez 2 fejlövéses és egy fejsérüléses eset is társult. Aknasérüléstől 3 katona halt meg. Mellkaslövést 2 személy, gerinclövést szintén 2 katona szenvedett. Egyszerű lövéstől egy, roncsoló lövéstől szintén egy személy hunyt el, máj- és gyomorlövéstől szintén egy. Ugyancsak egy-egy katona halt meg csípőlövéstől, felkarlövéstől, láblövéstől, medencelövéstől, penislövéstől, szilánkos sérüléstől valamint veselövéstől.

¹¹ A nagymogyorósi Mihalina György zászlósról van szó, a 27. sorszám alatt.

¹² A nyíregyházi Korompai Tamás századosról van szó, a 42. sorszám alatt.

¹³ Így van ez még Korompai százados esetében is, annak ellenére, hogy előtte az szerepel, hogy „hazaszállítva”.

¹⁴ Még a 16. sorban is, ahol N. N. jelzi a nevet.

3. A legfontosabb adatok táblázata

Amint az előző pontban látható volt Kalapos Mihály „anyakönyve” összesen tizenennyolc oszlopot tartalmaz. A következőkben ezek közül a legfontosabbakat közöljük. Azokat, amelyek alapján a személyeket azonosítani lehet.

Így a sorszám után az elhunyt katona neve és vallása szerepel. Ezt követi a születési helynek és időnek, valamint az anyja nevének feltüntetése. Helyet kap még táblázatunkban két további, azonosítást segítő adat. Az egyik a lakóhely, a másik pedig az elhunyt feleségének a neve.

4. Négy tábori lap

Végezetül álljon itt annak a négy tábori lapnak a bemutatása, mely bizonyára sok más katonai, emberi sorsot is tükröz.

Az első lap dátuma a postabélyegző alapján: 1946. okt. 9. A debreceni Vöröskereszt Iroda pecsétje is látható rajta. Dr. Kalapos Mihályné papné számára lett megcímezve, Gávára. Rövid szövege pedig a következő:

Férje, Dr. Kalapos Mihály pap üzeni, jól van. Tábori száma: Derzsinszk 117/11. Hírtvivő: Czeglédi János hdgy. – Hajdúszoboszló.

A második – oroszul nyomtatott – levelezőlapot dr. Dudás Miklós hajdúdorogi megyéspüspök írta saját kezűleg a papjának, dr. Kalapos Mihálynak, 1947. március 14-én. A fogságban lévő pap – a saját, lila tintával készített kézírásos feljegyzés alapján – 1947. ápr. 12-én kapta azt meg.

Kedves Fiam!

Örömmel vettem az első hírt felőled. Üdvözlétedet az oltártestvéreidnek átadom. Valamennyien imádkozunk érted és szeretettel várunk híveiddel együtt. – Isten áldása és kegyelme legyen veled.

A harmadik – szintén oroszul nyomtatott – lapot érdekes módon saját magának címezte meg Kalapos Mihály. Viszont Bacsikai Gyula, a gávai egyházközség világi elnöke írta neki.

Kedves tisztelendő úr!

Hála Istennek mink elég jól vagyunk. Kívánunk az Istentől tisztelendő úrnak is. Nagyon meghatott bennünket, hogy még a messze távolban sem felejtkezik meg kedves híveiről. Viszont mink sem felejtkezünk meg kedves tisztelendő úrról. Kérjük a jó Istent, hogy mentől előbb segítse haza, vagyis köznénk.

A negyedik tábori postai levelezőlap Dr. Kalapos Mihályné gör. kath. lelkész nejének szól, Gávára, a Gör. Kath. lelkészi hivatalba. Dá-

tuma 1947. június 28. Vass Mihály főhadnagy írta és adta fel Pécsen. Szövege a következő:

Kedves Nagys. Asszonyom!

A jó Isten kegyelméből hosszú távollét után hazaérkeztem e hó 22-én a fogságból. Sietek is életjelt adni Miskáról. Jól van. Egészséges. Mindnyájukat szeretettel csókolja. Kedves híveit szeretettel üdvözlí. Tavaly nov. óta vele egy lágerben voltam. Minden vasár- és ünnepnap szentmisét végzett. Húsvét másodnapján és Pünkösöd másodnapján gör. kath. mise volt. Énekes nagymise. Kántorizáltam. A májusi ájtatosság is minden nap meg volt tartva. Igen boldogok voltunk. A levelezés is elég gyakran és bőségesen megvolt. Igyekezett is válaszolni azonnal. Nekem sikerült az első hullámba bekerülni. Remélem, hogy ők is, akik akkor még ott maradtak, már útban vannak hazafelé. Érkezésük minden nap várható. Mi 5-én, nevenapján indultunk. Az időt kb. ki is lehet számolni. Kérem az újságot és a rádióhíreket figyelemmel kísérni. Soraimat zárva türelmet és jó egészséget kívánok és a mielőbbi boldog viszontlátást.

5. Összegzés

A hagyatékából a véletlen folytán hozzám került – és így biztosan megőrződött – „anyakönyv” adatainak közzétételével egyrészt ilyen módon is emléket kívánok állítani a II. világháborúban előbb tábori lelkészi szolgálatot végző,¹⁵ majd fogságot is megjárt dr. Kalapos Mi-

¹⁵ A *Görög Katolikus Püspöki Levéltár* (a továbbiakban: *GKPL*) irataiból hiányosan dokumentálható ez a szolgálat. Az első levélben Verdon János nyíraczádi paróchus azt jelenti a püspöknek, hogy „Dr. Kalapos Mihály s. lelkészt hadiszolgálatra behívták. Ennélfogva ő f. hó 3-án innen eltávozott.” Az 1942. nov. 4-én keltezett, 453. iktatószámmal ellátott levél, in *GKPL*, 179. doboz, 2. csomó. A püspökség 3188. szám alatt iktatta a nov. 17-én érkezett levelet, „Iráttárba” intézkedéssel. – A második levél magától dr. Kalapos Mihálytól származik, immár gávai h. lelkészi minőségében. Ez azt jelenti, hogy közben a tábori lelkészi szolgálata megszűnt. Levélében tábori mise végzésére kér engedélyt a püspöktől: „A gávai levente-parancsnokság felkért, hogy folyó hó 23-án, levente-vasárnapon tábori szentmisét mondjak, melyen a leventék hivatalosan részt vesznek”. Az 1943. május 22-én keltezett, iktatószám nélküli levél, in *GKPL*, 183. doboz, 1. csomó. A püspökség 1324. szám alatt iktatta a május 22-én érkezett levelet, „Engedélyezem a szokott feltételek mellett” püspöki intézkedéssel. – A harmadik levél, egy évvel később, Pávay István gávai helyettes lelkésztől származik, aki jelentette a püspöknek, hogy „Kalapos Mihály gávai lelkész felesége két gyerme-

hály görög katolikus papnak.¹⁶ Másrészt azt is fontosnak tartom, hogy azok, akik eddig esetleg nem tudtak a II. világháborúban katonáskodó és eltűnt hozzátartozójukról, ezekből az adatokból ismeretekhez jussanak.¹⁷ Az idegen földben nyugvó katonákról megvannak tehát a legfontosabb adatok, s az érdeklődőknek mind a tizennyolc adatsort rendelkezésre tudom bocsátani.

kével május 27-én meneküléséből visszaérkezett”, s „fizetési segély” kiutalását kéri számára. Az 1945. május 28-án keltezett, 32. iktatószámmal ellátott levél, in *GKPL*, 193. doboz, 2. csomó. A püspökség 588. szám alatt iktatta a június 4-én érkezett levelet azzal az utasítással, hogy meg kell érdeklődni a vármegyénél a segély lehetőségét. – Végül a negyedik levélben a feleségtől indoklás is található a kérésre, amikor jelenti a püspöknek, hogy „f. évi május 27-én Gávára hazaérkeztem. Férjem, dr. Kalapos Mihály kinevezett gávai h. lelkész, mint tábori lelkész fogságba esett s így teljesen jövedelem nélkül maradtam két gyermekemmel”. Az 1945. június 13-án keltezett levél, in *GKPL*, 193. doboz, 2. csomó. A püspökség 744. szám alatt iktatta a június 14-én érkezett levelet, a következő utasítással: „Megérdeklődni, vajon a férj fizetése jár-e a családnak, vagy hadisegély?”. – Ez utóbbi irat tehát világosan bizonyítja, hogy a tábori lelkész hadifogságba esett.

¹⁶ Konzervdobozból készült kelyhé, misekönyvét (a görög katolikus Liturgikont), oltárra való, fából faragott keresztjét (melynek talpába a fogságban készített feljegyzéseit rejtette el vékony papíron) már régebben megkaptam a családjától. – A legutóbbi időben ez kiegészült az imakönyvével, a betegellátó könyvével, a zsoldkönyvével, mely egyben személyi igazolványként is szolgált, a noteszével, valamint két tábori lappal. – Két másik tábori lap pedig a Liturgikonban volt.

¹⁷ Az „anyakönyvben” 18. sorszám alatt szereplő Fazekas Sándor szakaszvezetőről értesítést kapott az özvegye, mivel 1944. május 31-én dr. Kalapos Mihály tábori lelkész levelet küldött neki: „Férjét május 1-én szállították be autón a tábori kórházba... Mindent elkövettek életének megmentése érdekében, de ennek ellenére Isten akaratából még aznap (1-én) 9 órakor elhunyt... A sebesültek érkezésekor állandóan ügyekszem jelen lenni, de minthogy más irányú elfoglaltságaim is vannak, minden esetben nem tudom megtenni. Állandóan figyelemmel kísérem az újonnan érkezetteket s a súlyosakat is igyekszem mindjárt ellátni szentségekkel, úgyhogy minden valószínűség szerint a férjével is megtehetem... Férjét május 2-án temettem el más hősi halott bajtársaival együtt a nadvornai gör. kat. templom kertjében levő hősi temető I. sor 26-ik sírjába... amikor úgy látszik, hogy Isten megfosztotta Önt attól, akit nagyon szeretett, és azt magához vette, ugyanakkor Önt is egy erős kötelékkel közelebb fűzte magához. Fogja fel keresztjét úgy, mint egy hidat, melynek egyik vége itt a földön van, másik vége az örök boldogság kapujában, s ennek egy feltétele van: a zúgolódás kiküszöbölése s a türelmes kereszt hordozás. Tudom, hogy szavaim emberi szavak és gyöngék, de próbáltam azokat a »diadalmas világnézet« szemüvegén keresztül megláttatni Önnek. A jó Isten adjon Önnek vigasztalást és az Ő szent akaratában való megnyugvást, drága Hazánkban pedig Hőseink vére és élete árán szebb és boldogabb jövőndőt.” – Közli: Bús, J. (szerk.), *Béke poraikra... Dokumentum- emlékkönyv a II. világháborúban, a keleti hadműveletek során elesett magyar katonákról és munkaszolgálatosokról*, Budapest 1999, 187.

6. Függelék

Igaz, nem tudományos folyóiratok, nem is tudományos apparátussal felszerelt tanulmányok, hanem csak egyszerű újságok, de megemlékeztek az utóbbi időben a nadwornai temetőről, illetve az ott nyugvó magyar katonákról. Érdekes csokorba gyűjtve áttekinteni ezeket is. Feltűnő, hogy a számokban eltérés mutatkozik.

A *Kelet Magyarország* című megyei újság a következő tudósítást írta 2002-ben:

„Nadvina városka temetőjében, az 1993-ban felfedezett 17 magyar katona sírja fölé honfitársaink által állított fakereszt mellett adózunk Okrös János (élt 23 évet) és tizenhat társa, »A magyar hadsereg hősi halottjai« emlékének”¹⁸

Egy híradás ugyancsak említi a másik három helyreállított temetővel együtt Nadwornát is:

„A nadwornai temetőben az egykori nyíregyházi 12., a kaszai 21., illetve az ungvári 24. gyalogezred 199 katonája nyugszik, emléküket a tölgyfából készült kereszt mellett márványlapra írt névsor őrzi”¹⁹.

Az ungvári újság pedig a következő tudósítást adta 2005-ben a nadwornai temetőben nyugvó magyar katonákról:

„Nadvirna polgári temetőjének bejárata mellett a magyar katonai parcella területén 3,4 méter magas tölgyfakeresztet állítottak az áldozatok emlékére. Négy gránittáblán, a kétnyelvű tájékoztató szöveg mellett az ott nyugvó 198 hősi halált halt magyar honvéd neve is olvasható.”²⁰

Arról a temetőről van szó, melyről már Kemény György pánceolos hadnagy megemlékezett a haretéri naplójában: „Nadwornán hősi

¹⁸ „Korhadtt fakeresztet a Tatár-hágón túl”, in *Kelet Magyarország*, 2002. máj. 31.

¹⁹ „Magyar katonai temetőket állítottak helyre Ukrajnában”, in *Nyergesi Hírek*, 2005. október 14. – Ugyancsak ez jelent meg máshol is: *Népújság*, 2005. október 18.

²⁰ „Igazi” Kárpáti Igaz Szó, 2005. október 22.

temetőt létesítettünk a görög katolikus templom mellett. A vallásos lengyelek tömegével vitték a magyar sírokra a virágokat”.²¹ S arról, melyben dr. Kalapos Mihály eltemette a hatvanhét magyar katonát, hazájától, szülőföldjétől távol.²²

²¹ Idézi Bús, *Béke poraikra...* (17. lábj.), 187.

²² Egy rövid megemlékezést már készítettem róluk: IVANCSÓ, I., „A nadwornai temetőben nyugvó katonáink”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 7.

SZOTYORI-NAGY ÁGNES

AZ „OIKONOMIA” A KÁNONJOGBAN ÉS A KELETI KODIFIKÁCIÓBAN

TARTALOM: Bevezetés; 1. Az *oikonomia* fogalma, alkalmazásai és definiálhatósága; 1/ Isten üdvözítő terve és a krisztológiai jelentés; 2/ Pasztorális, belső, „törvényhozói” jelentés; 3/ Szentségtani jelentés, kapcsolata a *communicatio in sacris*-szal; 2. Az *oikonomia* kérdése a CCEO kodifikációs munkálataiban; 3. Az *oikonomia* és a törvényhozó; Befejezés.

Bevezetés

Az „oikonomiáról” az utóbbi időben számos tanulmány született, a kánonjogtudomány e téma iránti érdeklődése az utóbbi néhány évtizedben alaposan felélénkült. Jelen cikkünkben e reflexió egyes lényegi kérdéseit és megállapításait szeretnénk néhány kiemelkedő szerző munkája alapján, elsősorban az 1970-es évektől kiindulva áttekinteni. Írásunk célja tehát az *oikonomia* intézményével kapcsolatos doktrinális és gyakorlati kérdések tudományos elemzése mai állásának ismertetése. A kérdéskörrel tudományos szinten foglalkozó szerzők közül elsősorban Žužek,¹ Erickson² és Duchatelez³ írásaira támaszkodunk.

¹ ŽUŽEK, I., „L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la Revision du Code de Droit Canonique Oriental”, in *Kanon* VI, 66-83.

² ERICKSON, J. H., „The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 41 (1997) 1-17; ID., „One the Cusp of Modernity: The Canonical Hermeneutic of St Nikodemos the Hagiorite (1748-1809)”, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998) 45-66; ID., „Oikonomia”, in Farrugia, E. G. (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000; ID., „Oikonomia in Byzantine Canon Law”, in *Law, Church & Society. Essays on honour of S. Kuttner*, Philadelphia 1977, 225-236.

³ DUCHATELEZ, K., „La notion d'économie et ses richesses théologiques”, in *Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970) 267-292. [a továbbiakban: DUCHATELEZ 1970]; ID., „Pour une valorisation de l'économie ecclésiale au Grand Concile orthodoxe”, in *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 565-581. [a továbbiakban: DUCHATELEZ 2002].

E munkák jól érzékeltetik a szóban forgó jogintézmény fontosságát. Egyes szerzők az *oikonomia* fogalmának és jelentőségének tisztázását egyenesen az ökumené, illetve a keleti egyházakkal való egység felé vezető út fontos lépésének értékelik. A zsinati szöveghelyek és pápai megnyilatkozások nyomán kialakított kodifikációs alapelvek (így a kódex keleti és ökumenikus jellegének követelménye) is azt sugallhatták, hogy az oikonomia témaköre a keleti katolikus kódex kialakítása során is terítékre kerül.

VI. Pál pápa 1964-es jeruzsálemi, illetve 1967-es konstantinápolyi látogatása során elhangzott egyes kijelentései⁴ és az *Orientalium Ecclesiarum* egyes rendelkezései nyomán, 1972 és 1976 között több irányból is tudományos elemzés alá vették a kérdéskört. Az *Irénikon* című folyóirat 1972-es kötetében megjelent Yves Congarnak az *oikonomia* teológiájának nyugati tradícióban fellelhető elemeiről szóló tanulmánya.⁵ Emellett már a keleti kodifikáció munkálatainak kezdetén, 1974-ben felvetődött az *oikonomia* törvénykönyvbe foglalásának javaslata: azt kérték, hogy illesszenek be egy az *oikonomiáról* szóló kánont a készülő kódex bevezető kánonjai közé, vagy az egész kódex bevezetőjében szóljanak e karakterisztikus keleti jogintézményről.⁶ Ekkor végül még úgy tűnt, hogy a keleti kodifikáció idején ülésező, a következő „pánortodox szinódust” előkészítő bizottság is felveszi a megvitatásra kerülő témák közé az *oikonomia* problémakörének vizsgálatát, amiről az ortodox egyházak körében eltérő vélemények léteznek.⁷

⁴ AAS 59 (1967) 841. – Az ott elhangzottak mellé állíthatjuk az ortodox egyházakkal való „*quasi plena*” (illetve „*presque totale*”) communióról az 1971. január 20-i általános audiencián, és a római Chiesa Nuovában 1973. január 25-én elhangzottakat (vö. *L'Osservatore Romano* 1971. január 21.; ill. *L'Osservatore Romano* 1973. január 27.); továbbá a római pápa 1971. február 7-én kelt, Athénagorasz pátriárkához címzett levelében foglaltakat (*L'Osservatore Romano* 1971. február 7).

⁵ CONGAR, Y., „Propos en vue d'une théologie de l'«Économie» dans la tradition latine”, in *Irénikon* 45 (1972) 155-206.

⁶ *Nuntia* 10 (1980) 92-94.

⁷ A pánortodox szinódus terve már a két világháború között felmerült. Több tanácskozás és konferencia is összeült, amely az ortodox egyházak közti (interortodox) gyűlés lehetőségét vizsgálta, a lehetséges munkatémákra tett javaslatokat. Mindeközben katolikus és ortodox teológusok tanácskozásaira is sor került, ahol a két egyház közti közös elemeket, azokat a kérdéseket keresték, amelyekben lehetséges az egyetértés (az 1986-ban és 1987-ben Bariban tartott tanácskozáson kifejezetten beszéltek az *oikonomiáról*). A katolikus és ortodox egyház közötti dialógus megtorpanása Duchatelez szerint a kelet-európai kommunista rezsimek összeomlására vezethető vissza, ui. ez az esemény újraélesztette az unionizmus és a prozelitizmus problemati-

Az *oikonomiával* kapcsolatos elképzelések és vélemények – nem utolsó sorban annak köszönhetően, hogy sosem adtak róla hivatalos meghatározást és soha nem határozták meg alkalmazásának kritériumait – mind hely, mind idő tekintetében igen eltérő módon jelennek meg, olykor akár egyazon egyházon belül is.⁸ Ennek ellenére az is tény, hogy alkalmazása – vagy legalábbis *de facto* érvényesülése – permanens módon jelen volt és van a (keleti) Egyház életében.

1. Az *oikonomia* fogalma, alkalmazásai és definiálhatósága

Mivel – egyesek szerint – az *oikonomia* explicit vagy implicit módon a teológiában és kánonjogban a kezdetektől a 11. századig jelen volt, több szerző úgy véli,⁹ hogy a közös jövő reményében érdemes volna visszanyúlni Kelet és Nyugat közös múltjához.

Az *oikonomia* kifejezésnek mind profán, mind keresztény használatára és jelentése többértű. Az egyes szerzőknél többféle csoportosítást találunk attól függően, hogy a jelentéstartományokban felfedezhető dinamizmus felől közelítve szólnak inkább az *oikonomiáról*,¹⁰ vagy a statikus jelentéscsoportok alapján vizsgálódnak-e.¹¹ Nem térve ki most részleteiben a szó jelentéstartományaira, röviden a szó főbb alkalmazása-

káját, aminek megoldása az ortodoxok számára prioritást élvez. Vö. DUCHATELEZ 2002, 568-569.

⁸ Pablo Gefaell említ néhány konkrét iskolapéldát arra, hogy mennyire eltérő módon jártak el rövid időintervallumon belül a különböző ortodox egyházak egymáshoz igen hasonló esetekben. Ld. GEFAELL, P., „Foundations and Limits of Oikonomia in the Oriental Tradition”, in *Folia Canonica* 3 (2000) 101-115, itt 113. nt. 54.

⁹ Pl. A Melkita Görög Katolikus Patriarkátus honlapján található ekkleziológiai tanulmány, HADDAD, P. E., *Le princip de l'Economie dans les Eglises Orientales*: www.pcg-lb/org; ID., „L'économie dans les églises orientales”, in *Studia Canonica* 38 (2004) 173-190; továbbá DAMASKINOS (PAPANDREOU), *Saint et Grand Concile de l'Église orthodoxe*, Chambéry-Genève, Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, 1972. – Vö. DUCHATELEZ 2002, 573. Congar az *oikonomia* nyugati tradícióban való meglétére utaló tények közé sorolja a felszentelt szolgálattevők tudatlanságban elkövetett cselekményei, a szentelések és újraszentelések, valamint a más szentségek celebrálásával kapcsolatos helyzetekben alkalmazott megoldásokat; vö. CONGAR, Y., „Propos en vue”, különösen 155-173.

¹⁰ DUCHATELEZ 1970. A szerző négy jelentéscsoportot különít el, s mindegyiken belül egyfajta fejlődést mutat ki a fogalom jelentését illetően.

¹¹ Vö. *οικονομία*, in Lampe, G. W. H. (ed.), *A Patristic Greek lexicon*, Oxford 1961; *οικονομέω*, in LIDDEL, H. G. – SCOTT, R., *A Greek-English lexicon*, Oxford 1996; *Oeconomia*, in DU CANGE, D., *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, Niort 1885, Tom. IV.

it összegezzük. Az *oikonomiein* görög szó az *oikosz* (ház, lakóhely, és mindaz, ami a házhoz hozzátartozik), illetve a *nemein* (szétoosztani, megosztani valamin, továbbá igazgatni, kormányozni) szavak összetétele.¹² Vagyis az *oikonomia* sajátos értelemben egy ház mint gazdasági egység vezetését és ügyeinek intézését jelentette, tágabb értelemben igazgatást vagy kormányzást általában.¹³

1/ Isten üdvözítő terve és a krisztológiai jelentés

A szó profán, filozófiai jelentésében a dolgok harmonikus, jó elrendezettségét jelentette.¹⁴ A környező közeg hatására ez a profán jelentés is bekerült mind az ószövetségi, mind a rabbinista irodalombeli használatba.¹⁵ Az *oikonomia* az Újszövetségben és a patrisztikus irodalomban elsősorban Isten üdvözítő tervére utal, beleértve ebbe a püspöknek a kormányzásban Istent imitáló kormányzati tevékenységét mind gazdasági, mind fegyelmi téren (*theomimészisz*), vagyis azt, hogy a püspök az Egyház normáinak értelmezése és megtartása során lelkiismeretesen ragaszkodhat a kánon leírt formájához (betű szerinti értelem), vagy az Egyház java érdekében egyfajta rugalmasságot gyakorolhat, eltávolodhat a rigorizmustól.¹⁶ Sőt, az egyházatyák lépésről lépésre eljutottak oda, hogy „teológiáról” és *oikonomiáról* beszéljenek, mégpedig kétféle értelemben: egyrészt a Szentírás Istenről önmagában való spekulációját (teológia) megkülönböztetve az isteni *oikonomiától*,¹⁷ másrészt

¹² DUCHATELEZ 1970, 269. Más vélemény szerint az *oikosz-nomosz*, vagyis a ház és a törvény szavak összetétele a szó. Vö. *Economía (Oikonomia)*, in O'DONNELL, C. – PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001, 373.

¹³ A régi latin szerzők a szót *oeconomia* alakban használták, vagy a *dispensatio* (pl. PG 20, 52), *dispositio*, *administratio* (pl. PG 13, 476) szavakkal fordították le; vö. *Dispenso* in FORCELLINI, AE., *Totius Latinitatis lexicon*, Tom. 2. Prati 1858-1879. Az *oikonomia* és a *dispensatio* kifejezések egybevetéséhez lásd: RODOPOULOS, P., „Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht”, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 36 (1986) 223-231, 230.

¹⁴ Vö. DUCHATELEZ 1970, 269-271. (A Xenophón, Platón, Arisztotelész, Cicero-forráshelyekre történő utalással).

¹⁵ Vö. DUCHATELEZ 1970, 271. Az említett helyen a szerző megjegyzi, hogy a LXX az *oikonomia* helyett többnyire a *dioikészisz* kifejezést használja azokon a helyeken, ahol Istenről van szó. Az *oikonomiából* képzett görög *oikonomikosz* szót egyébként átvette a héber nyelv, egyszerűen átírva héber karakterekkel: *îqônômôm*. Lásd *uo*.

¹⁶ ERICKSON, „The Reception”, in Farrugia, *Dizionario enciclopédico*, 539.

¹⁷ PL. ÓRIGENÉSZ, *Peri arkhón* I, 6, 2 (PG 11, 167-169) – további lelőhelyeket lásd DUCHATELEZ 1970, 275-283.

krisztológiai jelentéssel töltve meg a szót, eleinte Krisztusban a „teológiát” az isteni elemre, az *oikonomiát* az emberi elemre használták,¹⁸ később pedig az „*oikonomia*” fejezte ki a megtestesült Krisztus üdvösségszerző és konkrét életét, míg a „teológia” azt foglalta magában, ami a preexisztens Krisztushoz, vagy az istenséghez általában tartozik.¹⁹

2/ Pasztorális, belső, „törvényhozói” jelentés

A görög patrisztikus lexikon D. jelentéscsoportjában található az *oikonomia* kánoni törvények alkalmazásával kapcsolatos jelentése: speciális körülmények figyelembe vétele, illetve a szöveg körültekintő, bölcs kezelése és értelmezése.²⁰ Másként megfogalmazva: míg az *akribia*, a teljes összhang az Evangéliummal és az Egyház kánonjaival, és így az üdvösség eszköze mindenki számára; addig az *oikonomia* az Egyház „hatalma” arra, hogy a Krisztustól kapott kegyelme és szeretete bőségéből pótolja azt, ami hiányzik az embernek ahhoz, hogy teljes összhangban legyen az Evangéliummal és a szent kánonokkal.²¹ Erre a jelentéstartományra később külön pontban, részletesebben kitérünk.

3/ Szentségtani jelentés, kapcsolata a communicatio in sacriszal

A legtöbb tanulmány ezzel az aspektussal foglalkozik. Első ránézésre ez tisztán teológiai, és nem diszciplináris jellegű probléma, de egyetérthetünk Gefaellel abban, hogy gyakorlati következményei világosan kánonjogi természetűek.²²

¹⁸ Pl. EUSZEBIOSZ, *Ekklesiásztiké Hisztoría*, I, 1, 1 (PG 20, 52): Καί ἀρξεται γε μοι ο λόγος, ὡς ἔφην, ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν Σωτῆρα Χριστὸν ἐπινοουμένης υψηλοτέρας τε καὶ κρειττονος ἢ κατὰ ἀνθρώπων οἰκονομίας τε καὶ θεολογίας.

¹⁹ Pl. Nazianszoszi Szt. Gergely, Theodorétosz – vö. DUCHATELEZ, 275. köv.; Patristic Greek lexicon C. jelentéscsoporton belül pl. c, e, jelentések. – Congar még egy jelentésre hívja fel a figyelmet az egyházatyáknál: Isten „leereszkedése” (συγκατάβασις – *condescentia*) értelemben történő használat. – Lásd CONGAR, „Propos en vue”, 175. (nt. 2-ben irodalommal).

²⁰ LAMPE, *A Patristic Greek lexicon*, D.

²¹ Vö. BASDEKIS, A., „Gesetz oder Philantropia? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen »Akribeia« und »Oikonomia«. Ein orthodoxer Beitrag”, in *Catholica* 38 (1984) 150-178.

²² GEFAELL, „Foundations and limits”, 112. köv. Ezt alátámasztja az is, hogy a keleti kodifikáció során főként a *De Matrimonio*, illetve a *De Sacramentis* munkacsoportokban merült fel ez a kérdés.

A kifejezés szentségtani kontextusban történő alkalmazását illetően a szerzők az 1755. évet tartják forduló-, jobban mondva kezdőpontnak:²³ egy, az év során Konstantinápolyban tartott szinóduson Cirill konstantinápolyi, Máté alexandriai, valamint Partheniosz jeruzsálemi pátriárka közösen kiadtak egy *horoszt*, amelyben – egyházatyák véleményére és zsinati kánonokra hivatkozva – tagadják a latinok keresztségének érvényességét.²⁴

A nem-ortodoxok által kiszolgáltatott szentségeket illetően, két szélső álláspont közé besorolhatóan, több irányzat különböztethető meg. Egyesek – főként Nikodémosz Hagiorita (1748-1809) 1800-as, Lipcsében megjelent Pedalion-kommentárja hatására – a Szent Ciprián által megfogalmazott „*extra Ecclesiam nulla salus*”-elvben gyökerező ekkleziológiai megközelítés alapján állva nem fogadják el az ortodox egyházakon kívül kiszolgáltatott szentségek érvényességét. Ezért úgy vélik, valamennyi ortodoxiára megtérőnek *κατ’ακρίβειαν* fel kellene vennie a keresztséget, de amennyiben *κατ’οικονομίαν* másként lenne, akkor is ki

²³ ERICKSON, „Oikonomia”, in Farrugia, *Dizionario enciclopedico*, 540. Congar és Thomson a szentségtani alkalmazás előzményének tartja az egyházatyáknál (lásd különösen Szent Bazil szövegeit) a heretikusok és skizmatikusok befogadásáról, főként a náluk kiszolgáltatott keresztség, és általában az ő szentségeik érvényességéről mondotakat. Ld. CONGAR, „Propos en vue”, 177. köv.

²⁴ A *horosz* eredeti szövegét lásd EUSZTRAIOTOSZ ARGENTI, *Biblion kalomenon Rantiszmu Sztéliteuszisz*, Konstantinápoly 1756. A konstantinápolyi szinódus jegyzőkönyveit ld. MANSI J. D., *Synodi Constantinopolitanae de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium*, in *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, tom. XXXVIII (1908) cl. 575-585. Erickson utal arra, hogy a török hódoltság idején, a bizánci birodalom utolsó évszázadaiban egyaránt találunk példát az ortodoxia és a katolikusok közti ellenséges viszonyra és a kettejük közti barátságos együttműködésre. Az említett szerző szerint a török birodalom mint közös ellenség hanyatlásával a helyzet a 18. században megváltozott. Már a breszti unió óta (1596), de különösen a melkiták Rómával történő unióját követően (1724), a Katolikus Egyházban kiszolgáltatott keresztség érvényességének megtagadásától az ortodox hierarchia azt remélte, hogy megakadályozza a bizánci katolikusok – saját hagyományos egyházi életében minimális változást maga után vonó – Rómával való *communió*ra lépési törekvését, vö. ERICKSON, *On the Cusp*, 48. köv., illetve a Római Ortodox Egyház honlapján található történelmi visszatekintést: www.cnewa.org (Appendix I-1.p.3.). Több hasonló döntésre volt példa az ortodoxia részéről – ezeket, illetve V. Cirillnek az 1748-as évtől kezdődően a konstantinápolyi pátriárkai szék elfoglalása körüli viszályairól bővebben: DRAGAS, G., *The Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church. With special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople), and 1667 (Moscow)* című egy 1998-as, Orthodox/Roman Catholic Dialog konferencián elhangzott előadását (10. köv.): www.jbburnett.com.

lenne zárva az, hogy elismerést nyerjen annak a csoportnak az egyházi valósága, amelyből érkeznek.²⁵ Vagyis ezen szerzők számára az ortodoxiára áttérő „heretikusok” szentségeinek a lehetséges elismerése magában foglalja azt, hogy az *oikonomia* által „létrejön” valami, ami korábban nem létezett.²⁶ Mások, azaz egy Ágoston-féle ekkleziológia (különösen a szentség vétele és gyümölcsöző volta közti megkülönböztetésről mondottak) talaján állók szerint az *oikonomia* nem rendelkezik létrehozó erővel, inkább egy már létező „torzulás” helyreállítása volna, vagyis ők azt feltételezik, hogy bizonyos objektív valóság létezett korábban, még ha nem is „kánoni”, teljes értelemben.²⁷ (Ismét mások – pl. Florovsky – teljesen elutasítják a szentségek *oikonomikus* megközelítését. Az említett szerző ugyanis késői, vitatott magánvéleménynek tartja ezt a megközelítésmódot, ami nem az Egyház tanítása.²⁸)

Amint arra több szerző is utal, bár a szentségi *oikonomiával* kapcsolatos fentebb felvázolt mindkét teória ma is jelen van az ortodox teológiában, a tradicionalista ortodox egyházak hivatalos körei és az ortodox teológusok nagy része egyre inkább az antik kánonokra hívják

²⁵ Nikodémosz Hagiorita *Pedalion-kommentárjáról* lásd bővebben: ERICKSON, *On the Cusp*, különösen 64-66.

²⁶ Vö. GEFAELL, „Foundations and limits”, 113.

²⁷ ERICKSON, „Oikonomia”, in Farrugia, *Dizionario enciclopedico*, 540; GEFAELL, „Foundations and limits”, 113. – A szakirodalomban megtalálható a szerzői álláspontok egy másfajta csoportosítása is. Eszerint az *oikonomia* szentségekkel kapcsolatos alkalmazását illetően négy egymástól jelentősen eltérő álláspont különíthető el: az egyik szerint az *oikonomia* az érvénytelen érvényessé, illetve az érvényest érvénytelené teheti; a második szerint az *oikonomia* az érvényest érvénytelené teheti, ám nem teheti az érvénytelen érvényessé; a következő szerint az *oikonomia* nem tudja az érvényest érvénytelené tenni, ellenben az érvénytelen érvényessé tudja tenni, végül az *oikonomia* nem tudja sem az érvényest érvénytelené, sem az érvénytelen érvényessé tenni. Vö. „Economía (Oikonomia)”, in *Diccionario de Ecclesiología*; THOMSON, F. J., „Economy: An Examination of the Various Theories of Economy Held in the Orthodox Church, with Special Reference to the Economical Recognition of Non-Orthodox Sacraments”, in *The Journal of Theological Studies* 16 (1965) 368-420; CONGAR, „Propos en vue”, különösen 182. köv.

²⁸ „The economic interpretation is *not* the teaching of the Church. It is only a *private* theological opinion, *very late* and *very controversial*, which arose in a period of theological confusion and decadence in a hasty endeavor to dissociate oneself as sharply as possible from Roman theology.” In FLOROVSKY, G., „The Limits of the Church”, in *Church Quarterly Review* 117 (1933) 117-131, itt 124. Florovsky szerint az ortodox és a Katolikus Egyháznak a skizmatikus illetve heretikus közösségekben kiszolgáltatott szentségek érvényességével kapcsolatos megítélése abban különbözik, hogy – a katolikus felfogással ellentétben – az ortodoxok Szent Ágoston szentségi teológiáját doktrinális szintézisben fogják fel. *Uo.* 125.

fel a figyelmet, amelyek a csoportokat azoknak az ortodoxiához való közelsége alapján különböztetik meg és kategorizálják, és eszerint határozzák meg az elfogadás módjait.²⁹

Az utóbbi időben több szerző tett kísérletet arra, hogy összegezzék a saját egyházukon kívül kiszolgáltattott szentségek elismerésére vonatkozó katolikus és ortodox kritériumokat (pl. Duchatelez, Congar), míg mások inkább az eltéréseket szedték lajstromba (Örsy).³⁰

A Katolikus Egyházban főszabály az, hogy katolikus személy megengedetten csakis katolikus személynek szolgáltatassa ki a szentségeket, valamint katolikus személy csakis katolikus kiszolgáltatótól kérje a szentség felvételét (*CIC* 844. k., 1. §; *CCEO* 671. k., 1. §).³¹ Ám emellett a Katolikus Egyház elismeri, és a törvénykönyvben szabályozza a nem katolikus kiszolgáltatótól történő szentségfelvételre, illetve a nem katolikus felvevőre vonatkozó normákat (feltéve, hogy az illető egyházban ezek a szentségek érvényesek; vö. *CIC* 844. k., 2. §., ill. *CCEO* 671. k., 2. §). Egyetérthetünk tehát Žužekkel abban, hogy a Katolikus Egyház törvénykönyveiben a *communicatio in sacris*-ra vonatkozó útmutatások nem átmeneti, az *oikonomia* által vezérelt irányelvek, melyek bizonyos nem megváltoztatható elvek valamiféle enyhítésének célját szolgálják, hanem épp ellenkezőleg: „elles sont des normes elles-mêmes fondées sur

²⁹ Így például a keresztség felvétele a nem Szentháromság-hívó csoportból érkezőknek; bérmlás vagy hitvallás azok esetében, akik olyan csoportból érkeznek, akiknek szentháromságos doktrínája nem tér el alapvetően az Egyház hitétől, vö. ERICKSON, „Oikonomia”, in Farrugia, *Dizionario enciclopedico*, 540. A Moszkvai Patriarkátus néhány éve kiadott közleményében („Relation entre les Communions”, in *Irenikon* 70 [1997] 381) azt olvashatjuk, hogy annak bizonyítéka, hogy az ortodox egyház mindig is elismerte a Katolikus Egyház szentségeinek érvényességét, a következő: az ortodoxiára térés esetén a keresztség felvétele kötelező a nemkeresztények és a szekták tagjai esetében, a bérmlás a protestánsok, illetve a gyónáshoz járulás a skizmatikusok esetében, ez utóbbi kategóriába sorolva a katolikusokat is. DUCHATELEZ 2002, 571.

³⁰ ÖRSY, L., „In search of the Meaning of Oikonomia: Report on a convention”, in *Theological Studies* 43 (1982) 312-319.

³¹ Úgy tűnik, hogy míg a Katolikus Egyház számára a nem katolikus egyházakban kiszolgáltattott szentségek érvényességének elismerése csak az objektív teológiai valóságtól függ, addig az ortodoxok az *oikonomia* nem-ortodoxok esetében történő alkalmazásának kritériumait tekintve két lényegi elemet tartanak szem előtt: az egyik az adott nem-ortodox közösség hitbeli, tanbeli és szentségi téren való közelsége az ortodoxiához; a másik az illető közösségnek az ortodox egyházak irányába tanúsított érületének a figyelembevételre. ŽUŽEK, „L'économie”, 78; ill. GEFAELL, „Foundations and limits”, 113-114.

la reconnaissance de la validité des sacraments chez les Eglises orthodoxes”.³²

Mint látható, az *oikonomia* fogalma igen tág jelentéstartománnyal és alkalmazási területtel bír. Amennyiben nem definiáljuk, magában hordozza annak – véleményünk szerint nagyon is reális – veszélyét, hogy egyazon érvelésen belül egyszerre tézis és antitézis szerepébe kerül. Másrészt azonban elismerve a mögöttes teológiai tartalom értékes gazdagságát, a szerzők többségének álláspontját is megfontolandónak tartjuk, ti. hogy talán éppen arra van szükségünk, hogy ne is definiáljuk az *oikonomia* fogalmát, meghagyva így a lehetőségét egy tág értelmezésnek,³³ illetve megőrizve így a fogalom rugalmasságát.³⁴

2. Az oikonomia kérdése a CCEO kodifikációs munkálataiban

A keleti kodifikáció során a bevezető kánonok között előírnyoztak egy új kánont az *oikonomiáról*. Több konzultor teljesen ellene volt annak, hogy bármilyen formában beiktassanak egy *oikonomiáról* szóló kánont akár a bevezető kánonok közé, akár az egész törvénykönyv bevezetőjébe, hangsúlyozva, hogy a szóban forgó fogalom nem kánonjogi, és hogy a felmentésről szóló kánonok teljesen világosan és kielégítő módon szólnak erről.³⁵ A bizottság végül úgy határozott, hogy mégsem kerül be a keleti kódexbe sem a bevezető kánonok közé, sem a kódex más helyére. A döntés okai és szempontjai a fogalom jelentését és

³² ŽUŽEK, „L'économie”, 79. Ebből a szempontból érdekes az orosz ortodox egyház 1969-es döntése, amely lehetővé tette papjainak, hogy a bűnbocsánat, az eucharisztia és a betegek szentségét kiszolgáltassa a katolikusoknak. Ez a hivatalos intézkedés 1987-ig maradt hatályban, akkor ui. a más ortodox egyházak által rájuk gyakorolt nyomás hatására visszavonták. Azonban az orosz ortodox egyház szinodális teológiai bizottsága 1993-ban megerősítette, hogy az orosz ortodox egyház „a toujours reconnu la validité des sacraments de l'Église catholique;” vö. *Irénikon* 70 (1997) 381, ill. DUCHATELEZ 2002, 569.

³³ ŽUŽEK, „L'économie”, 72; CONGAR, „Propos en vue”, 187.

³⁴ DUCHATELEZ 2002, 572.

³⁵ Gefaell is utal arra (GEFAELL, „Foundations and limits”, 112), hogy – helytelen módon – gyakran összetévesztik az *oikonomiát* a felmentéssel. A felmentés jogintézményét a kánoni törvények szabályozzák, csakis tisztán egyházi törvények esetében alkalmazhatók (CIC 85. k.; CCEO 1536. k., 1. §), ráadásul vannak olyan törvények (pl. az eljárásjogi és a büntető törvények), amelyek alól – annak ellenére, hogy tisztán egyházi törvények – nem adható felmentés (vö. CIC 87. k., 1. §; CCEO 1537. k.). Az *oikonomia* és a felmentés kapcsolatáról ld. ŽUŽEK, „L'économie”, 72. köv.

alkalmazását világíthatják meg, ezért a továbbiakban a kodifikáció *oikonomiával* kapcsolatos eseményeire részletesebben kitérünk.

A CCEO tíz munkacsoportja 1974-ben kezdte meg munkáját, s már a *De Matrimonio* 1974. november 8-i ülésén a bizottság elnöksége rábízta egy négy konzultorból álló *Coetus minorra* azt a feladatot, hogy folytasson igen alapos vizsgálódást az *oikonomia* doktrínájára és gyakorlatára vonatkozóan a keleti tradícióban és az ortodox egyházak aktuális életében – kifejezetten utalva arra, hogy a tervbe vett pánortodox szinódus is várhatóan napirendjére tűzi az *oikonomia* kérdését –, s a kutatások eredményeit tárja a bizottság elé, hogy valamennyi, ebben a kérdésben érintett munkacsoport profitálhasson belőle.

A *Coetus minor* négy konzultora első ízben 1975. április 10-én ült össze. Miután saját álláspontjukat előadták, és megvizsgálták a szétosztott dokumentumokat, úgy érezték, hogy egyetértésre jutottak az *oikonomia* alapvető fogalmát illetően. Ezen az összejövetelen megpróbálták elkészíteni egy rövid dokumentum első vázlatait, amelyet valamennyi olyan munkacsoporthoz el kívántak juttatni, amelyekben az *oikonomia* mibenlétének a kérdése előkerült.

1976. február 6-7-én került sor arra a gyűlésre, amelyen az *oikonomiára* vonatkozó bibliográfia és a titkárságra eljuttatott anyag nagyon figyelmes áttanulmányozását követően elkészítették azt végzősönek szánt) dokumentumot, amelyet a *De normis generalibus* munkacsoport relátora, Elias Jarawan archimandrita ismertetett. Eszerint „az *oikonomia* teológiai fogalom, amely az isteni Bölcsesség minden emberre vonatkozó üdvösség-tervét jelzi. Ezen terv szerint az Atya elküldte Fiát a világba, megadva neki minden szükséges hatalmat ahhoz, hogy betöltse küldetését, azaz, hogy megváltson minden embert. Ezt a hatalmat Krisztus az ő Egyházára bízta (Mt 28, 28). Ez a hatalom kiterjed az Egyház egész pásztori küldetésére, és nem korlátozódik pusztán a jogi-kánoni rendre. Egy olyan fogalomról van tehát szó, amely jócskán túl van magának a törvénykönyvnek az egész illetékességén.”³⁶ Ehhez a *Nuntiában* közzétett szöveghez a *Coetus minor* némi hezitálást követően hozzáfűzte, hogy a leendő keleti kódexben található kánonok alkalmazói első helyen a lelkek üdvét tartásuk szemük előtt, és a szükséges bölcsességgel alkalmazzák az *epikiát*, az *aequitas canonicát*, a *tolerantiát*, és más hasonló elveket, és ha nem is magába a törvénykönyvbe, esetleg az egész kódex elé kerülhetne az alábbi szöveg az *oikonomiáról*:

³⁶ *Nuntia* 10 (1980) 92-93.

„*Oeconomia ecclesiastica* (...) quapropter *Hierarchiae in lege canonica urgenda magis salutem animarum quam strictam observantiam litterae legis intendant*”. A többi munkacsoport, amelyeknek megküldték ezeket a konklúziókat – főként a *De Matrimonio*, a *De Sacramentis*, a *De Sacra Hierarchia*, továbbá a *Coetus Centralis* – belátta, hogy – jóllehet az *oikonomia* át kell, hogy hassa a törvénykönyv egészét – az *oikonomiát* nem lehet jogilag körülírni.

Közben a *De normis generalibus* munkacsoport, amelyet megbíztak azzal, hogy vizsgálja meg a Kódex bevezetőjébe illesztendő szöveget, sokat hezitált 1978. januári ülésén.³⁷ A *Coetus minor* által 1976-ban előterjesztett szöveg nem tetszett. Másrészt – noha kis többséggel, de mégis – hét konzultor azt szerette volna (öt ellene szavazott, egy tartózkodott), hogy ne csak a kódex előszavában, hanem a bevezető kánonokban is történjen utalás az *oikonomiára*. Három lehetséges szövegjavaslat is készült,³⁸ de valamennyi szöveg heves ellenkezést váltott ki, ami ismét bizonyította, hogy az *oikonomia* olyan gazdag tartalommal bír, hogy nem lehet kánonokkal, jogilag körülírni. Úgy határoztak tehát, hogy ismét megbíznak egy *Coetus minor*t, hogy készítsen egyetlen új szöveget, amit aztán vagy a bevezető kánonok közé illesztenek be, vagy a kódex előszavába.³⁹ A csoport 1980. március 5-10. között ült össze, és a bizottság elnökségétől engedélyt kért arra, hogy vitát nyisson annak időszerű voltáról, hogy a kódexbe egyáltalán beilleszsenek-e egy szöveget az *oikonomiáról*, mivel ezt illetően a *De normis generalibus* 1978-as ülésén a szavazás során csekély szavazatbeli különbség volt. A vitának helyet adtak, és – megfordítva az 1978-as szavazás eredményét –, a konzultorok egyhangúlag azt a döntést hozták, hogy a jövőbeli kódexben egyáltalán ne essék szó az *oikonomiáról*, mivel 1. az *oikonomia* túllépi a kódex szoros értelemben vett kereteit; 2. az *oikonomia* magában foglalja mindazokat az orvoslásokat, amelyeket a kódex tartalmaz, s amelyek által a lelkek üdve érdekében az egyes esetek törvényesen megtalálhatják az orvoslásukat.⁴⁰

³⁷ Žužek felhívja a figyelmet arra, hogy a *Nuntia* 10 (1980) 93. oldalán kétszer is 1976 szerepel – tévesen – 1978 helyett. Vö. ŽUŽEK, „L’*économie*”, 82 nt. 27.

³⁸ Lásd *Nuntia* 10 (1980) 93.

³⁹ Eredetileg egy három főből álló csoportra gondoltak, végül a bizottság elnöksége mégsem egy ilyen korlátozott számú, hanem inkább egy hét konzultorból álló csoportra bízta, akinek az egész *De normis generalibus* tervezetet újra át kellett néznie. Vö. ŽUŽEK, „L’*économie*”, 83.

⁴⁰ *Nuntia* 10 (1980) 94; ŽUŽEK, „L’*économie*”, 83.

3. Az *oikonomia* és a törvényhozó

Több szerző vállalkozott arra, hogy megpróbálja számba venni azt, hogy mely orvoslásokról van szó ebben az esetben.⁴¹ Žužek megjegyzi, hogy nehéz, ha nem egyenesen lehetetlen megfelelő módon megkülönböztetni az *oikonomiát* azoktól a kánoni intézményektől, amelyek, úgy tűnik, valamilyen kapcsolatban állnak vele – tekintettel arra a már említett tényre, hogy az *oikonomia* fogalmát soha nem határozták meg, s emiatt elég bizonytalan, homályos maradt a tartalma, és a szerzők között továbbra is vita tárgyát képezi.⁴²

Az Egyház megkapott Krisztustól minden eszközt, ami ahhoz szükséges, hogy az embereket az üdvösségre elvezesse. Előállhat azonban olyan helyzet, amikor egy olyan személy üdvössége forog kockán, aki, noha önmagában a jóra irányul, mégis adott esetben a kánonokkal emberileg nem helyrehozható, ellenkező állapotban van. Az a kérdés, hogy ezekben az esetekben az *oikonomia* alkalmazásáról van-e szó, vagy másról.

Žužek szerint a témáról író szerzők között egyetértés van két ponton: egyrészt az *oikonomia* csakis diszciplináris és az Egyházban legitim törvényhozó hatóság által kihirdetett törvények vonatkozásában alkalmazható. Csakis ezeket a törvényeket helyezheti hatályon kívül az említett hatóság. Másrészt tény, hogy az *oikonomiát* csakis az egyházi hatóság alkalmazhatja, minden más hatóság és magánszemély akaratának kizárásával. Ellenben az ortodox szerzők körében annak meghatározását illetően, hogy az egyes konkrét esetekben melyik hatóság az illetékes (a püspök, egy helyi egyház szinódusa, a különböző egyházak zsinata, vagy az egyház tagjainak összessége), már igen nagy a bizonytalanság. Nyilvánvalóan ez további, az *oikonomia* fogalmára vonatkozó kérdéseket implikál. Maga Žužek, nem akarván kitérni ezen kérdés részleteire, úgy véli, hogy nem megfelelő *oikonomiáról* beszélni abban az esetben, amikor maga a törvényhozó olyan eseteket kell, hogy megvizsgáljon, amely-

⁴¹ Žužek (ŽUŽEK, „L'économie”), Congar (CONGAR, „Propos en vue”), Gefaell (GEFAELL, „Foundations and limits”), és Haddad (HADDAD, *Le principe*) részletesen összehasonlítják, illetve ismertetik a szerzői véleményeket arra vonatkozóan, hogy melyek az *oikonomiával* kapcsolatba hozható jogintézmények, illetve ezen jogintézmények és jogelvek valamint az *oikonomia* között milyen azonosságok, hasonlóságok, megfeleltethetőségek, és milyen eltérések fedezhetők fel.

⁴² ŽUŽEK, „L'économie”, 72.

re vonatkozóan az ő maga által kibocsátott törvény nem tartható meg az Egyháznak történő súlyos károkozás nélkül. Vagyis a szerzők körében a legáltalánosabb értelemben vett *oikonomia* egy, a legfőbb hatóság által kibocsátott törvényt feltételez, amelyet alsóbb hatóság nem helyezhet hatályon kívül, és amely törvény esetében felmerülhet olyan szükség-helyzet, amikor be kell látni, hogy speciális körülmények fennállta miatt az Egyház javának kárára van az adott törvény.⁴³ A felvázolt távlatban úgy tűnik, könnyű válaszolni arra, hogy miben áll az ebben az értelemben vett *oikonomia* a Katolikus Egyházban az egyetemes törvények tekintetében. A pápa, mint az Egyház legfőbb pásztorja valamennyi tisztán egyházi törvényt hatályon kívül helyezhet és egy, a lelkek javának jobban megfelelő törvénnyel helyettesíthet. Amennyiben egy olyan törvényről van szó, amelyik az egyházmegyék többségében érvényben marad, de rendkívüli körülmények miatt az Egyház valamely részében vagy közösségében, vagy egyéni vonatkozásában a lelkek kárára van, maga a törvényhozó hozott létre az ilyen helyzetek megoldására alkalmas jogi eszközöket (így például a *dispensatio*, *fictio iuris*, *supplet Ecclesia*). A Katolikus Egyház törvényi rendelkezéseinek rugalmassá tételére szolgáló különböző eszközök, a törvénykönyvekben szabályozott különböző jogintézmények és jogelvek az *oikonomia* alkalmazása eszközeinek tekinthetők.⁴⁴ Azt mondhatjuk, hogy ezek mind részét képe-

⁴³ Vö. CIC 20. k., CCEO 1502. k. Így például Žužek szerint egy megyéspüspök rendkívüli körülmények esetén határozhat úgy, hogy nem tartja vagy nem tartat meg egy, a helyi egyház színódusa, vagy az Egyház legfőbb hatósága által kibocsátott törvényt. Hasonló a helyzet a helyi színódus, illetve az egyetemes zsinat vonatkozásában. Azonban szintén az említett szerző szerint nehéz volna *oikonomiáról* beszélni abban az esetben, amikor maga az egyetemes zsinat találja magát egy olyan szituációban, amelyben az Egyház java kívánja meg egy korábbi egyetemes zsinaton kihirdetett törvény enyhítését vagy megváltoztatását. Ebben az esetben ugyanis a zsinat hatályon kívül helyezné a törvényt egy új kihirdetésével vagy felfüggeszténé egy bizonyos időszakra. ŽUŽEK, „L'économie”, 75.

⁴⁴ Gefaell anélkül, hogy taxatív felsorolást kívánna adni, felsorolja, hogy véleménye szerint mik tartoznak ide: *aequitas canonica*; a jogcselekmények *sanatioja* és a különböző jogi fikciók, *supplet Ecclesia*, a tisztán egyházi törvények kötelező erejének felfüggesztése abban az esetben, ha az adott törvény megtartása súlyos hátrányt jelentene; az az elv, hogy jogkétség esetén a törvény nem kötelez; az érvénytelenítő vagy a jogképtelenné tevő törvények (*leges irritantes et inhabilitantes*) korlátozása csak azokra, amelyekben kifejezetten úgy rendelkezett a törvényhozó, hogy a cselekmény semmis vagy a személy nem jogképes; a büntető törvények a tettes számára kedvezőbb értelmezésének kötelezettsége; a norma alóli kivételeket tartalmazó törvényi klauzulák; a törvény alkalmazása során diszkrecionális hatalmat biztosító számtalan klauzula; epikia. Lásd GEFAELL, „Foundations and limits”, 112.

zik az *oikonomiának*, ami kellőképpen meghatározatlan fogalom ahhoz, hogy magába tudja foglalni mindezeket a fogalmakat,⁴⁵ vagy másképpen mondva: úgy tűnik, hogy ezen jogintézmények révén az *oikonomia* (teológiai) elvének egyre tevékenyebb alkalmazásában megmutakozó fejlődésnek lehetünk tanúi, ily módon az *oikonomia* jóllehet egyszer sem nyer említést kifejezetten a kódexben, mégis áthatja a kódex egészét.⁴⁶

Befejezés

1. Damaskinos Papandreou, az interortodox bizottság főtitkára úgy véli, hogy mivel az *oikonomia* a Szentírásban és a szenthagyományban gyökerezik, a zsinatokon határozták meg, az egyházatyák és teológusok fejlesztették tovább, elfogadható elve lehet az Egyház egységéről folytatott gondolkodásnak. A pánortodox szinódust előkészítő bizottság 1972-ben publikálta az *oikonomiára* vonatkozó előterjesztéseit,⁴⁷ ám az ortodox egyházak nem fogadták osztatlan lelkesedéssel ezt a szöveget. Az egyes ortodox egyházak közti olykor igen eltérő álláspontok következtében a zsinati témák listájából végül egyszerűen kivették az *oikonomia* kérdését.⁴⁸ Ettől eltekintve azonban úgy tűnik, hogy az uniók és a „prozelitizmus” korának lezárulását követő hosszú csend után a 20. században újra kezdeményezések indultak Kelet és Nyugat között, s a folyamat iránya megváltozott. Az *oikonomia* tekintetében – amint láttuk – az elv szigorú, csakis ortodox viszonylatban történő alkalmazhatóságának téziséből a nem-ortodoxokra való kiterjesztésre történő áttérés figyelhető meg.⁴⁹ Az ortodoxok és katolikusok közti kapcsolat felvétele és a teológusok – remélhetőleg csak átmenetileg megszakadt – együtt-

⁴⁵ „Ne pas savoir exactement ce qu’est l’économie, ou plutôt avoir besoin de ne pas la définir comme s’exprime Y. Congar, laisse de l’espace assez ample permettant aussi une telle englobation.” ŽUŽEK, „L’économie”, 71. köv.

⁴⁶ ŽUŽEK, „L’économie”, 76.

⁴⁷ DAMASKINOS (PAPANDREOU), *Saint et Grand Concile de l’Église orthodoxe*, Chambésy-Genève, Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, 1972.

⁴⁸ A Pánortodox Zsinatelőkészítő Első Konferencia (1976) úgy határozott, hogy az *oikonomia* témájának megvitatását a helyi egyházak hatáskörébe utalja „pour une étude particulière, en vue d’un examen interorthodoxe éventuel,” és közvetlen módon sem a Második (1982), sem a Harmadik (1986) Konferencia nem tért vissza a kérdésre.

⁴⁹ Vö. pl. ERICKSON, J. H., „The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice”, in *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 41 (1997) 1-17. Egyébiránt az ortodoxoknál az *oikonomia* kérdése most leginkább különösen az anglikánok vonatkozásában, a náluk kiszolgáltatott szentségek érvényességére irányul.

működése alapján úgy tűnik, nincs akadálya annak, hogy e folyamat folytatódjék.

2. Az *oikonomia* szinte kimeríthetetlen fogalmi, tartalmi és alkalmazásbeli gazdagsága láttán felvetődhet a kérdés: lehetséges-e, hasznos-e, illetve szükséges-e azt definiálni? Jogosan tarthatunk ugyanis attól, hogy a definíció egyfajta elszegényítést hozna magával. Ha viszont nem definiáljuk, akkor a jog nem tud vele mit kezdeni. A katolikus egyházjogi szakirodalomban egyes mértékadó szerzők egyértelműen arra az álláspontra helyezkednek, hogy kívánatos volna valamilyen módon a lehető legprecízebb meghatározást adni a fogalomról, ám nem szabad egy szűk definíció szoros keretei közé zárni azt (Duchatelez). Ellenben mások szerint e definíciót éppenséggel kerülni célszerű, meghagyva a lehetőségét a fogalom tág, rugalmas értelmezésére (így Žužek és Congar). Az *oikonomia* fogalma így máig kevésbé definiálható, inkább teológiai jellegű fogalom. A katolikus egyházi törvénykönyveiben viszont, mint ismeretes, találhatók e jogintézménnyel valamelyes rokonságot mutató és jogilag is meghatározható, megfelelő rugalmasságot biztosító eszközök.

3. Noha a keleti kodifikáció során szóba került, a konzultorok végül úgy döntöttek, a törvénykönyvben mégse legyen kifejezett utalás az *oikonomiára*. Úgy vélték ugyanis, hogy a kánonjogban már e fogalom kodifikálása nélkül is rendelkezésre állnak azon eszközök, melyek az *oikonomia* céljait megfelelően érvényesítik. A szerzők többsége szerint a törvénykönyvekben található egyes jogintézmények és jogelvek az *oikonomia* bizonyos aspektusait realizálják. A CIC kodifikációja során fel sem merült az *oikonomiáról* szóló kánon javaslata, azonban ez nem jelenti azt, hogy Nyugat ne ismerné ezt az elvet. Ortodox és katolikus szerzők is egyetértenek abban, hogy a latin Egyház tradíciójában az *oikonomia* számos eleme megtalálható. A hatályos latin kódex utolsó kánonja is valódi „oikonomiára” utal: az a kánoni méltányosság említése mellett a lelkek üdvösségének figyelembevételére buzdít („servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet”).⁵⁰ Az Egyház feladata és egyben lényege az, hogy az üdvösségre vezesse el az embert. Az Egyházban minden jognak, minden kánonnak és szabálynak alapvetően az

⁵⁰ CIC 1752. kán. Reinhardt, H., „Das orthodoxe Prinzip der »Oikonomia« als Anfrage an das katholische Kirchenrecht”, in Aymans, W. – Geringer, K.-Th. (hrsg. v.), *Iuri Canonico Promovendo, Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1994, 585-602, 596. köv.

„oikonomiához” kell tartoznia, azaz az ember Isten által szándékolt üdvösségét kell szolgálnia. Így az egyházi törvénykönyvek minden kánonjának meg kell felelnie az *oikonomia* követelményeinek. Ha pedig sajátos körülmények folytán egyik-másik kánon megtartása az Egyház kárára válna, kívánatos, hogy maga a törvénykönyv tartalmazzon jogi orvoslást. Úgy gondoljuk, e követelménynek mind a latin mind a keleti törvénykönyv eleget tesz. Ivan Žužekkel együtt ugyanis elmondhatjuk: a kódex pasztorális és oikonomikus karaktere nem két különböző aspektus, azok valójában *egybeesnek*. Ennél-fogva az előbbi szempont hűségesebb érvényesítése az utóbbi megvalósulását is eredményezi.⁵¹

⁵¹ ŽUŽEK, „L'économie”, 74.

GÁNICZ ENDRE

A „HITETLEN HITVALLÓ” – SZENT TAMÁS APOSTOL AZ EVANGÉLIUMOKBAN¹

TARTALOM: 1. Az előadás témája; 2. Tamás apostol nevének rövid elemzése; 3. Tamás apostol a szinoptikus evangéliumokban; 4. Tamás apostol János evangéliumában; 5. Összefoglalás.

1. Az előadás témája

Liturgikus életünkben természetes módon következett, hogy a Húsvét után egy héttel erről az apostolról elnevezett vasárnap határozza meg mai előadásunk témáját. Különösen is azért, mert keleti egyházunk a legnagyobb ünnepünk után következő vasárnapot egy olyan apostolról nevezi el, akinek az életéről – ahogyan azt rövidesen látni fogjuk – magából a Szentírásból nem tudunk meg túlságosan sokat. Tehát az a „kevés dolog”, amelyet személy szerint róla jegyez le János apostol és evangélista, kiemelkedő fontossággal bír. Pontosan ezért kell igyekeznünk minden korábbi előfeltevésünktől megszabadulva úgy közelíteni ehhez az apostolhoz, hogy készen álljunk az Újszövetségi Szentírás Tamás apostolról alkotott kép egészének segítségével szemlélni és megismerni őt.

2. Tamás apostol nevének rövid elemzése

Kezdjük ezt rögtön azzal, hogy megnézzük, mit is jelent ennek az apostolnak a neve. Tamás neve görögül Thomas, melyet többször azonosítanak az arám t^eoma „iker” jelentésű szóval,² amelynek a görög fordítása Didümosz. Ezzel az utóbbi elnevezéssel – amelyet egyesek Tamás apostol család nevének tekintenek³ – kizárólag János evangéliu-

¹ A 2006. április 27-i, ricsei Zukor Adolph Múvelődési Házban megtartott előadás módosított, kibővített szövege.

² Vö. SCHMOLDT, H., *Bibliai tulajdonnevek lexikona*, Budapest 2005, 288.

³ Vö. BALÁZS, K., *Újszövetségi szómutató szótár*, Budapest 1998, 124.

mában találkozunk összesen három alkalommal.⁴ Ezzel szemben a Thomas név mind a négy evangéliumban és az Apostolok Cselekedeteiben is előfordul.⁵ A lelki magyarázatok ettől nagyon különböznek: „Tamás (Thomas) „mélység”-et vagy „kettős”-t jelent, amit görögül Didimusnak mondanak; vagy Tamás a tomos-ból ered, ami annyi, mint „elválasztás” vagy vágás. Mélységet azért jelenthet, mivel kiérdemelte, hogy az istenség mélyébe hatoljon, mikor kérdésére Krisztus így válaszolt: „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6). Kettősnek azért nevezhető, mert Krisztus feltámadásáról kétszeresen megbizonyosodott, kétannyiszor, mint a többiek. Azok csak látással, ő azonban látással és tapintással tapasztalta meg. Elválasztásnak vagy vágásnak azért nevezik, mert értelmét a világ szeretetétől elválasztotta, vagy mert a feltámadás hitében elvált a többiektől. Avagy Tamás annyi, mint „teljesen mozgó” (totus means), tudniillik, aki teljes egészében „Isten szeretetében és szemlélésében mozog”.⁶ Az Újszövetség idejében nem ritka a kettős nevek jelenléte, mint pl. Simon Péter vagy János Márk. Megállapítható tehát, hogy Tamás esetében is az „iker” melléknév konkretizálja az apostol személyét. A *Tamás apostol cselekedetei* című apokrif irat Jézus ikertestvéreként mutatja be India apostolát.

3. Tamás apostol a szinoptikus evangéliumokban

Tagadhatatlan tény, hogy a szinoptikus evangéliumok nem jegyeztek fel egyetlen egy olyan történetet, perikópát sem, amelyben Tamásnak valamilyen kiemelkedő szerepet tulajdonítottak volna: sajátos magatartását, esetleg Jézushoz intézett szavait tartalmaznák. Többen azt mondhatnák, ha Tamás apostol neve csak az apostol listákon fordul elő, akkor mi értelme annak, hogy a Máté, Márk és Lukács szerinti evangéliumokkal is foglalkozzunk. Ennek oka egyszerűen az, hogy tudni kell olvasni a sorok között is: Tamás apostol szinoptikusok szerinti élete „az átlag apostol” élete. De mit is jelent ez? Márk evangéliumában Alfeus fia, Jakab mellett, Máté és Lukács evangéliumában pedig Máté mellett, az Apostolok Cselekedeteiben pedig Fülöp neve mellett található. Ez utóbbiban áll a legközelebb a mindenütt első Péter apostolhoz, itt hatodiként szerepel, míg Márk evangéliumában a hetedik, Máténál és Lu-

⁴ Vö. Jn 11,16; 20,24; 21,2

⁵ Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15; ApCsel 1,13; Jn 11,16; 14,5; 20,24.26-29; 21,2

⁶ De VORAGINE, J., *Legenda aurea*, Békéscsaba 1990, 21.

kácsnál pedig a nyolcadik helyen áll. Így Tamás apostol iskarióti Júdással szemben – aki mindig az utolsó helyen áll és ezért egyértelműen kizárhatjuk a kor szerinti felsorolást – különböző helyeken található a „középmezőnyben”, azaz az apostoli listák közepe táján. Az evangéliumok perikópáinak tartalmán kívül ebből is arra következtethetünk, hogy a szinoptikus evangélisták nem akartak külön figyelmet szentelni minden egyes apostolnak. Céljuk elsősorban az volt, hogy Jézus Krisztus megváltó művét mutassák be. Még Lukács evangélista sem szentel figyelmet annak, hogy két, folytatásos művében az apostolok nevei ugyanabban a sorrendben szerepeljenek.

Olvassunk tehát a sorok között! Számomra Márk evangélistának a 12 apostol kiválasztásáról szóló története mutatja meg a Krisztushoz tartozó, vele közvetlenül kapcsolatban lévők identitását: „Azután fölment a hegyre. Magához hívta, akiket ő akart, és azok odamentek hozzá. Kiválasztott tizenkettőt, hogy vele legyenek, és hogy prédikálni küldje őket. Hatalmat adott nekik, hogy kiűzzék az ördögöket. Ezt a tizenkettőt választotta ki...”⁷ A legrégebben keletkezett evangélium egyértelműen jelzi, hogy a 12 tanítvány mindegyikét Jézus akarta közvetlen követőjének, úgy, hogy meghagyta azok szabadságát az ő követésében. Összehasonlíthatjuk ezt az első négy apostol meghívás történetével Márk evangéliumában,⁸ ahol úgyszintén Jézus az, aki közeledik hozzájuk, meglátja, majd hívja őket. Válaszuk az, hogy rögtön, önként követik őt.⁹ A kiválasztás első oka Márk szerint az, hogy vele, azaz Jézus Krisztussal legyenek. A tizenkettő pontosan ezért a Jézushoz legközelebb álló személyek csoportja. Ők azok, akik mindenki másnál inkább részesülnek Jézus tanításában, hiszen pl. kivételezett hallgatói egyes példabeszéd magyarázatoknak. Ők azok, akik közelről láthatják azt, hogy mennyien közelednek Jézushoz, hogy tanítását hallgassák és az általa művelt csodákat, gyógyításokat, halott feltámasztásokat lássák. Az állandó együttlét azonban nem csak a Mester nyilvános működésének pozitív, örömteli oldalát volt hivatott megmutatni, hanem lehetőséget biztosított arra is, hogy részesüljenek azokban a negatív élményekben, kudarcokban, amelyek egyértelműen jelzik, hogy a Jézus Krisztussal való találkozás nem jelenti mindenáron az ő feltétlen elfogadását, az ő örömhírében való részese-dést. Jézus názáreti elutasításának perikópája, illetve a gazdaggal való

⁷ Mk 3,13-16a

⁸ Mk 1,16-20

⁹ Vö. GNILKA, J., *Márk*, Szeged 2000, 81-84.

találkozás története kiváló példái annak, hogy nem csak az apostolok voltak szabadok a Krisztussal való kapcsolatukban, hanem minden ember az. Mindenki szabadon döntheti el, hogy életét Jézus Krisztussal vagy nélküle éli, azaz hajlandó-e az Isten szeretetére viszonzszeretettel válaszolni. Az apostolok – és így köztük maga Tamás is – láthatták, hogy milyen fontos szerepe van a hitnek. Márk evangélista a Krisztussal való együttlétet egyben az apostolok tanulásának és hitbeli megerősödésének idejeként tünteti fel, hiszen az igehirdetés és az ördögök kiűzése is feladataik közé tartozott. Azt a művet kellett folytatniuk, amelyet maga Jézus kezdett el. Lukács evangéliumának a folytatása, az Apostolok Cselekedetei, éppen arról szól, hogy a mennybemenetelt követően az apostolok Krisztus fizikai jelenléte nélkül hogyan szervezik meg az egyház életét, hogyan folytatják az Örömhír terjesztését.¹⁰ Mindhárom szinoptikus evangélium harmadik fő szerkezeti eleme megegyezik, Jézus Krisztus szenvedését, halálát és feltámadását mutatja be. Ebből derül ki az, hogy a Jézushoz legközelebb állók sem képesek helytállni a próbatétel idején: elmenekülnek a Getszemáni kertben, félelmükben futva távoznak Mesterüktől, az önként vállalt krisztusi együttlétnek pillanatnyilag véget vetnek. Péter tagadásának megjövendölésekor Márk ezt írja: „Ő (Péter) még erősebben fogadkozott: »Még ha meg is kell halnom veled együtt, akkor sem tagadlak meg téged!« Ugyanígy beszéltek a többiek is valamennyien.”¹¹ Tehát Tamás is a fogadkozók között volt. A félelem, az emberi gyengeség, Krisztus tanításának az állandó együttlét ellenére való meg nem értése lett talán az oka ma annak, hogy a legnehezebb időben mégis elhagyják a Mestert? Krisztus amikor kiválasztotta az övéit, akkor nem a tanult emberek közül választott őket, hanem olyan egyszerű embereket választott, akik képesek voltak arra, hogy az általa hirdetett tanítást szívükbe fogadják és azt megélve a megváltozott körülményeknek megfelelően adják tovább. Talán túlzás nélkül állíthatom, hogy Péter apostol bűnbánó könnyei az összes apostol bűnbánatát is kifejezik. Az Apostolok Cselekedeteiben az apostolok Jézus Krisztus feltámadását követően a Szentlélek eljövételével váltak képessé arra, hogy az örömhírért a Getszemáni kertben féltett életüket is képesek legyenek feláldozni. Összefoglalóan, a szinoptikus evangéliumokkal kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy Krisztus jól választott, amikor nem a

¹⁰ Vö. *Jubileumi Kommentár III. kötet. Az Újszövetség könyveinek magyarázata Mértékek, táblázatok, térképek*, Budapest 1995, 176-179.

¹¹ Mk 14,31

tanítását szó szerint megtanulni képes embereket, hanem az emberi gyengeségekkel rendelkező, de a Mester tanítását szívükben érlelő „átlag” apostolokat – köztük Tamás apostolt – választotta ki az Örömhír terjesztőjének.¹²

4. Tamás apostol János evangéliumában¹³

János apostol és evangélista művére, az evangéliumra nem csak azért kell más szemmel tekintenünk, mert ebben már konkrét események kapcsán merül fel Tamás apostol neve, hanem azért is, mert a szinoptikusok teológiájától eltérő, sajátos teológiai műről van szó. A már korábban említett meghívás történetekkel szeretném ezt röviden szemléltetni: mind a szinoptikusokban, mind János evangéliumában összesen öt apostol meghívástörténetét találjuk, az előbbieken Péter és András, Zebedeus fiai, Jakab és János valamint Máté (Lévi) található. János evangéliumában viszont András és János, Péter, Fülöp és Natanael neve szerepel, tehát Tamás neve itt egyik esetben sem fordul elő. A negyedik evangéliumban Keresztelő János tanítványai közül kettő, András és János az, aki kíváncsi arra, hogy hol lakik Jézus és követi őt. Majd miután András meggyőződött arról, hogy Jézusban megtalálták azt, akit kerestek, a Messiást, elmegy és Jézushoz hívja a testvérét, Pétert. Ugyanez történik Fülöp és Natanael esetében, ami azt jelzi, hogy János számára nem az a fontos, hogy az, aki felismerte Jézusban a Messiást az állandóan vele legyen és ne menjen el tőle, hanem az, hogy a felismerést követően másokat is Jézushoz hívjon. Itt tehát már teljesen más teológiai felfogást találunk.¹⁴

János evangéliumában már csak azokat a perikópákat vizsgáljuk, amelyekben Tamás apostol neve előfordul. Összesen négy ilyen találunk, nézzük ezeket sorban!

a. Először a Jn 11,16-ban találkozunk Tamás nevével: „Tamás, akit Ikernek neveznek, így szólta a többi tanítványhoz: »Menjünk mi is, és haljunk meg vele együtt!«”.¹⁵ A perikópa, amelyben Tamásnak ez a mondata elhangzik Lázár halálának híradásáról szól. A 16 versből álló perikópa első két verse a szereplők bemutatásával foglalkozik, ahogyan

¹² Vö. GNILKA, *op. cit.*, 174-181.

¹³ Az idézeteket vö. Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Budapest 1997.

¹⁴ Vö. TARJÁNYI, B., *Újszövetségi alapismeretek II. kötet. Jézus örömhíre. Az Ósegyház tanítása*, Budapest 1996, 46-50.

¹⁵ Jn 11,16

azt a szinoptikusoknál szereplő csodatörténetek bevezető részében is megszokhattuk. Az itt aláértett Jézus mellett Lázár a főszereplő, akinek a neve a héber Eleázár név rövid formája, melynek jelentése: „Isten megsegít”. Ennek a névnek a rövid formája erősíti meg egyes kutatók szemében azt, hogy itt valós személyről van szó. Annak ellenére mondhatjuk ezt, hogy Lukács evangéliumában csak Mária és Márta szerepel, Lázár nem. A 2. vers érdekessége, hogy olyan eseményre utal – Jézus lábainak drága kenettel való megkenésére –, amelyet János evangéliuma csak a következő fejezetben (12,3) beszél el. A következő versben található üzenet több kutatót arra vezetett, hogy a szeretett tanítványban – tévesen – Lázárt lássák. A 4. versben úgy tűnik, Jézus nem aggódik, hanem Lázár életében egy olyan esemény beköszöntét látja, amelyben az Isten és Fia dicsősége mutatkozik meg. Ez egyrészt tényleg az Atya és a Fiú megdicsőülését jelenti, másrészt pedig – mivel János evangéliumában Krisztus megdicsőülése a kereszten következik be – jelzi azt is, hogy ez az esemény lesz közvetlen kiváltó oka Jézus halálának. Az 5. versben említett Lázár iránti szeretet egyértelműen jelzi, hogy Krisztus nem fogja hagyni, hogy Lázár halott maradjon. A 6. versben János evangéliuma eddigi elbeszéléseinek megfelelően Jézus cselekvésének az idejét nem mások szabják meg (mint a kánai menyegzőn vagy Jézus nyilvánosság kerülésekor, illetve a jeruzsálemi ünnepre való felmenetelnél – Jn 2,4; 7,6.8). Ezért – talán, hogy a tanítványokat is próbára tegye – két nappal később fejezi ki azt a szándékát, hogy újra Júdeába menjenek. Egyes exegeták a harmadnapfi föltámadás számszimbolikájára gondolnak. A tanítványok válasza: „Mester, most akartak a zsidók megkövezni, és ismét odamégy?”¹⁶ azt fejezi ki, hogy a Betánia felé való haladás Jézus életének a vége. Ez a szinoptikus evangéliumokban a háromszori szenvedésvándorlásnak felel meg. Jézus válasza a nap 12 órájában járókról a tanítványokra vonatkozik, akik a világ világossága, azaz Krisztus jelenlétében lennének képesek arra, hogy a veszélyek között helyt tudjanak állni. A zsidó időszámítás a nappalt 12 egyenlő részre osztotta, míg az éjszakát őrvtásokban mérték. Az előzőre példa az újszövetségi szentírásban az a szőlőművesekről szóló jézusi példabeszéd, ahol az utolsó óra szőlőmunkásai is ugyanazt a bért kapták, mint a kezdettől fogva dolgozók. A 11. verstől változik a helyzet, előbb metaforikusan, majd nyíltan megmondja Jézus a tanítványoknak, hogy Lázár meghalt. Eddig a hely volt az, ami „borzolta a kedélyeket” – ugyanis Jézus olyan helyre

¹⁶ Jn 11,8b

akart menni, ahol az életére törtek –, most pedig az idő válik zavaró tényezővé: emberi szempontból egy halottn már nem lehet segíteni, ezt a későbbiekben Lázár testvéreinek és a gyászolóknak a magatartása is kifejezi. „A barátunk” kifejezés továbbra is a szeretet 3. és 5. versbeli kifejezését erősíti meg Lázárra vonatkozóan. A 12. versben a jánosi iróniával, azaz az irónia iróniájával találkozunk: a tanítványok a Jézustól hallott metaforát félreértve „nagy okosan” ki akarják oktatni őt. A 13. versben szerkesztői megjegyzés tudósít bennünket, olvasókat, erről a téves nézetről, majd a 14-15. versben maga Jézus mondja el ezt nyíltan tanítványainak, illetve azt, hogy örül. Örül, de nem Lázár halálának, hanem annak, hogy nem volt ott, amikor mindez történt, mivel akkor megakadályozhatta volna annak bekövetkeztét. Jézus annak örül, hogy az így kialakult helyzet – akkor is, ha az Lázár átmeneti halálával, testvérei bánatával és gyászával jár – a tanítványaiban a hitet eredményezheti. Ez János evangéliumának végső célja is: „hogy ti higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten Fia, és a hit által az ő nevében életetek legyen”.¹⁷ A perikópa utolsó versében teljesen váratlanul hangzik el Tamásnak, az Ikernek a megjegyzése: „Menjünk mi is, és haljunk meg vele együtt!” Ezt a mondatot pesszimista realizmusnak és engedelmességnek foghatjuk fel. Realista, hiszen világosan látja azt, hogy Jézus felszólítása a Betániába való útra nem csak őt sodorja veszélybe, hanem minden vele lévő, hiszen „a rómaiak a vezetők cinkostársait is kivégeztetik”.¹⁸ Az Apostolok Cselekedetei pontosan ezt támasztja alá, amikor Jakab apostol haláláról tudósít. Pesszimista viszont abból a szempontból, hogy Jézustól nem a helyzet megoldását, Lázár feltámasztását várja, hanem Mesterük és saját haláluk bekövetkezésére gondol. Így a nála megtalálható odaadás, elszántság, lojalitás még híjával van egy dolognak: a Jézusba vetett teljes bizalomnak. Jézus felszólítását ismétli meg tanítványtársaihoz intézett mondatában: „Menjünk”, ami a halálra vezet.¹⁹ Az ő szavai tükrözik azt, amit Máté evangéliumában találunk: „aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt, aki pedig elveszíti életét énértem, megtalálja azt”.²⁰

b. Másodszor a Jn 14,5-ben találkozunk Tamás nevével: „Tamás erre azt mondta neki: »Uram, nem tudjuk, hová megy, hogyan ismerhetnénk az utat?«”. János evangéliumában az utolsó vacsora búcsú-

¹⁷ Jn 20,31

¹⁸ KARNER, K., *A testté lett ige. János evangéliuma*, Budapest 1950, 163.

¹⁹ Vö. BOLYKI, J., „Igaz tanítvályom”. *Kommentár János evangéliumához*, Budapest 2001, 297-300.

²⁰ Mt 16,25

beszédében hangzik el Tamás apostolnak ez a mondata Jézus bensőséges tanítása közben. A szakasz első három verse a megnyugtató motívumát hordozza. A megrendülés a 27. versben is megjelenik a hittel, illetve a békességgel szemben. János evangéliumban az érzelmek helye a szív, ahol a megrendülés vagy ellentéte is helyet talál. A hit az Isten szilárdságából való részesedést is jelenti. A „hinni” ige alakilag teljesen azonos két görög szava közül (pisteuete)²¹ az elsőt egyesek kijelentésnek a másodikat felszólításnak tekintve bizonyítják, hogy a tanítványok nem ateisták, részesülnek az Istenbe vetett szilárdságból, amelyet ki kell terjeszteniük arra a Jézusra is, aki most még jelen van közöttük, de távollétében is igényli az apostolok hitét. A jánosi teológia a „hinni” igét nem részes esettel, hanem tárgyasetben álló vonzattal fejezi ki, ami személyes kapcsolatot feltételez. A 2. és 3. vers a helykészítés motívumát tartalmazza, ami elsőként szerepel az eltávozó Jézus jótéteményeinek sorában. Irénusz magyarázatával szemben a mai exegéták nem a lakóhelyek eltérő voltára, hanem azok „sok”, elegendő, bőséges voltára helyezik a hangsúlyt. A következő versben már találkozunk a helykészítés motívuma az út motívummal. A héber „halak” ige gyakorlati, erkölcsi jelentésű szó. Számukra a „halaka” a helyes irányba való haladást jelöli. Már Tamás apostol is a 11,16-ban egy helyes út megállapítását tűzte ki célul, noha benne még élt a bizalmatlanság. Az „ismét eljövök” kifejezés semmiféleképpen sem azonosítható egy spirituális visszajövetellel, hiszen a parúzia, Krisztus második eljövele mindenképpen többet nyújt a jelen állapotnál. A 4. vers már nem a célra, hanem az oda vezető útra irányítja a figyelmünket. Ez Jézus „provokációja”, hiszen a tanítványok nem tudják azt, hogy milyen úton lehet eljutni a célig. Az első 4 versből világossá válik, hogy a parúzia időpontját nem csak a kereszténység első évtizedeiben, hanem a századforduló környékén is bizonytalanság övezi. Elég János evangéliumának 21. fejezetére gondolni, ahol az apostol halálának bekövetkeztekor a Péter kérdésére válaszoló Jézus szavai kerülnek kifejtésre: „Jézus nem azt mondta neki: »Nem hal meg«, hanem »Ha azt akarom, hogy maradjon, amíg eljövök, mit törödsz vele?«”.²² János evangélista ismeri mind a jelen idejű eszkatológiát, mind a jövő eszkatológiáját. Az 5. versben hangzik el Tamás apostol ilyen körülmé-

²¹ Az Újszövetségi Szentírás koiné görög nyelvében ugyanazon igének az aktív igenemű, jelen idejű, kijelentő és felszólító mód többes szám második személyű alakjai teljesen megegyeznek. Éppen a szövegkörnyezetnek kellene eldöntenie a kérdést...

²² Vö. THORDAY, A., *Jeromos Bibliakommentár II. Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2003, 614.

nyek között Jézushoz intézett kérdése: „Uram, nem tudjuk, hová még, hogyan ismerhetnénk az utat?” János evangéliumában ez az a félreértés motívum, amelynek során a történetben szereplő személy siet az olvasó segítségére, hogy ő maga ne váljon a félreértés áldozatává. Tamás apostol kérdése egyben pozitívum is, hiszen kérdése jelzi azt, hogy az emberek útját azonosítja Jézus útjával. Itt Krisztus személyében megvalósul a cél és az út egysége. Tamás apostol kérdésének első része figyelmen kívül hagyja azt, amiről Jézus eddig beszélt, a célt. Ezért történik az, hogy a 2. és a 3. versben már kifejtett témáról Jézus nem beszél, hanem csak az út témáját fejt ki: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.” Schnackenburg a „jánosi teológia magaslatának” nevezi ezt a verset, amelyet a jánosi üdvtan összefoglalásának tart. Az isteni önkijelentés formuláját tartalmazza, „én vagyok” kezdetű jézusi mondások szép számmal találhatók János evangéliumban. A hármas állítmánykiegészítő mondatlanilag egymás mellé rendelés, amely az elsőt fejt ki. Az „út” fogalom 4. versben való előfordulása is ezt támasztja alá. Ezzel az önmeghatározással Jézus az Atyát jelöli meg célként, s nem hagy semmilyen más lehetőséget az oda való eljutásra, kizárólag rajta keresztül történhet az meg. Vallástörténeti párhuzamokat könnyű találni, de János evangéliumától való eltérésük egyértelmű. A gnózis fő témája az elhunyt ember testéből kilépő lelket a fény világába kísérő Vezető és az odavivő út. Jánosnál azonban nem találjuk meg az odavezető út kozmológiai leírását. A mandeista gnózisban szereplő Vezetőnek, a megszemélyesített Igazságnak nincs tovább szerepe, míg János evangéliumában a hívő közösségben marad Megváltójával. Jánosnál a lélek visszavezetésének gondolata sem szerepel. Az „út” fogalma a zsidó mentalitásban a Tóra szerinti életmódot jelöli. „Boldog az az ember, aki nem követi a gonoszok tanácsát, nem áll a vétkesek útján, és nem ül le a gúnyolódók gyülekezetében, hanem az Úr törvényében leli kedvét, s törvényét éjjel-nappal eszében forgatja!”²³ imádkozta a hithű zsidó ember az 1. zsoltár szövegét, amely eszébe juttatta, hogy csak akkor tesz eleget a szövetségkötés szabályainak, ha az Istennel való kapcsolatát szabályozó Törvényt betartja. Szakaszunkban a 6. vers második fele magyarázza, kifejti Jézus út szerepét. Jézus azért igazság, mert csak ő képes az Atya valóságát kinyilatkoztatni, s azért élet, mert nem csak szemlélhetjük, hanem ajándékba kaptuk az igazságot, amely által az isteni élettel való közösség létformánkká lett. „Jézus azért az út, mert ő az igazság és az élet, nem

²³ Zsolt 1,1-2

pedig azért, mert az igazság és az élet szférájába vezet el”²⁴.

c. János evangéliumában harmadszor Jn 20,24-29-ben találkozunk Tamással, ahol összesen ötször fordul elő az apostol neve. A perikópa a feltámadt Krisztus Tamás apostollal való találkozását írja le. Ez az a szentírási szöveg, amely minden keresztény hívőnek az eszébe jut, amikor meghallja Tamás apostol nevét. Innen származik az a véleményünk, hogy Tamás apostolt a hitetlen jelzővel illessük. Bár a Nestlé-Aland felosztását követve ezt külön perikópának kell tekintenünk, mégis világos, hogy szoros kapcsolatban áll az ezt megelőző történettel, amely arról szól, hogy a feltámadt Jézus megjelenik tanítványainak. Erre egyértelműen utal a 24. vers, amelyben a „Didümosz”, „Iker” szó etimológiáját, magyarázatát is megtaláljuk. A Tizenkettő egyikéről van szó, akit eddig pesszimista, de hűséges tanítványként, illetve szkeptikus és értetlen racionalistaként ismertünk meg. A következő vers leírja, hogy a többi tanítvány a feltámadottal való találkozás örömétől indítva még aznap este közli Tamás apostollal, hogy: „Láttuk az Urat!”. A „látni” ige a 20. fejezet mindhárom megjelenés-elbeszélésében jelen van, Mária Magdolna, Tamás apostol és a többi tanítványnak a feltámadottal való találkozás-elbeszélésében. Tamás apostol kételkedését egy olyan nyelvtani szerkezet fejezi ki, amely a mellékmondatban valótlán esetet mutat. Kételkedésről és nem hitelenségről van szó, hiszen teológiai szempontból azt lehet mondani, hogy Tamás apostol nem hitetlen, hanem hosszú utat tesz meg az általa megismert, megtapasztalt tények emberi mérlegelésétől az Isten halált legyőző erejének „kézzelfogható” megtapasztalásáig. Történeti szempontból egy vallástörténész (Sellew) mutatott rá, hogy János evangéliuma a Tamás keresztények anyag- és test ellenességével szemben arra akart rámutatni, hogy Jézus feltámadása nem csak spirituális volt, hanem testi feltámadás is. Nem a mindennapos, földi test értelemben, hanem az átváltozott, megdicsőült test értelmében, amely azonban látható, sőt „tapintható”, vagyis azonosítani tudjuk érzékszerveinkkel. Tamás apostol pontosan ezt akarja a történetben: dupla érzékszervi bizonyosságot, nemcsak látni, mert a látás esetleg becsaphatja az embert, hanem biztos, szilárd meggyőződést arról, hogy Jézus kezén ott vannak a szegek nyomai, sőt, ami a halott állapotot egyértelműen jelzi: a lándzsa nyomát Jézus oldalában. A Jn 4,48-ban Jézus mondja: „Ha jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek”. Ebből az következik, hogy van olyan hit, amely a látásból származik és van olyan hit, amely a látás nélkül jön

²⁴ BOLYKI, *op. cit.*, 367.

létre. Ez utóbbinak, azaz a látás nélküli hitnek a felsőbbrendűségét mutatja be Jézus Tamás apostolnak, amikor figyelembe veszi az ő szavait. A 26. vers időmeghatározása, „a nyolcadik napon”, a kor szokásainak megfelelően a terminus kezdetét és végét is magában foglalja, ami azt jelenti, hogy ismét eltelt egy hét. Így az író az őskeresztények vasárnapi istentiszteleti terminusára céloz. Az előző perikópához hasonlóan ugyanazon a napon ismét együtt vannak a tanítványok ugyanabban a helységben, ugyanúgy zárt ajtók mellett. Az ajtók bezárt volta azonban már nem a zsidók miatti félelemből származik, hiszen a tanítványok már részesültek húsvét örömeiben, megkapták a megbízásukat és a Szentlelket. Minden körülménynek az a funkciója, hogy Krisztus megjelenésének Tamás apostolra gyakorolt hatását készítse elő. Jézus megjelenése is hasonló módon történt: megállt középen és azt mondta: „Békesség nektek!” A következő vers egyértelművé teszi ennek a megjelenésnek az igazi célját azzal, hogy Jézus Tamás apostolhoz fordul szinte szó szerint ugyanazokkal a szavakkal, amelyeket Tamás apostol támaszt hite feltételeként. Jézus nem haragszik meg ezért, hanem felkínálja neki a lehetőséget. Tudja ugyanis, hogy mi lakik az emberben. Belelát, bensőleg ismeri az embert, ő az Isten, aki a szíveket és a veséket vizsgálja. Jézus Natanaellel való beszélgetése során tapasztalhatunk meg hasonlót. Ott is az derül ki, hogy Jézus ismeri Natanael kételkedő gondolatait, s mégis jóindulattal van iránta. Mindkét esetben egy-egy hitvallás teszi nyilvánvalóvá, hogy a kételkedés véget ért. Egyben inklúziót is alkot ez a két hitvallás, az egyik János evangéliumának kezdetén, míg a másik annak végén áll. Ezt követi jelen perikópánkban a hitre való buzdítás, ami egyrészt magára a feltámadásra, másrészt Jézus isteni mivoltára, harmadrészt a hit és a látás kapcsolatára utal. A 28. vers tartalmazza Tamás apostol válaszát „Én Uram, én Istenem!”, ami egyszerre hitvallás és imádság. Párhuzamait megtaláljuk az ószövetségben, illetve a császárkultuszban is. Az „én” személyes névmás megduplázása a hitvallás személyes voltát emeli ki. A „Kürie” megszólítás a feltámadottat illeti meg. Tamás apostol itt érthette meg, hogy az, akivel találkozik, Jézus, maga Isten „a maga fenségében, hatalmában, szeretetében”. Jézus isteni mivoltának megvallása sokszor megtalálható a János evangéliumban,²⁵ de ez az utolsó kiemelkedik közülük. A „theos mou” formula visszautal János evangéliumának első versére, és így Tamás apostol Jézust, mint a kezdetből fogva létező Istent ismeri el. A 29. vers Jézus szemrehányásával

²⁵ Vö. Jn 1,49; 4,42; 6,69; 9,37; 11,27; 16,30

folytatódik: „Mivel láttál engem, hittél?” Ez felveti azt a kérdést, hogy Tamás apostol kihasználta-e a Jézus által felkínált lehetőséget, azaz hogy a látáson túl meg is érintse őt. A kutatók véleménye eltér ebben a kérdésben. A szöveg nem említi azt, hogy Tamás apostol érintette volna Jézus kezén a szegek nyomát, illetve az oldalát. Ezt erősíti meg az is, hogy Jézus szemrehányásában csak a látást említi, az érintést, a tapintást nem. A szakasz utolsó versét egy makarizmus zárja: „Boldogok, akik nem látnak és hisznek”. Ez János evangéliumánál betekintést jelent és részesedést abból az eszkatológikus valóságból, amely a Jézusba vetett hit által tapasztalható meg. A görög szöveg aoristos participiumai a jövőben beálló időt fejezik ki, vagyis azt az időt, amikor az igehirdetés hatására valaki hinni kezd. Ezzel áll szoros kapcsolatban az evangélium első zárszava, amely a hitről szól. A 20. fejezet négy történetében négy változatban esik szó a „hinni és a látni” párosáról: a szeretett tanítvány, Mária Magdolna, a tanítványok és végül Tamás apostol esetében, ahol felmerül a látás nélkül való hit lehetősége is.²⁶

d. János evangéliumában utoljára az utolsó, 21. fejezetben találkozunk Tamás apostollal, ahol Jézus megjelenésének története szorosan kapcsolódik egy eredménytelen halászathoz. Az 1-14. versek témája minden kétséget kizáróan Jézus epifániája, amelyet a „megjelenni, megjeleníteni” ige három előfordulása támaszt alá. A Tibériási tenger elnevezés a Galileai tavat jelöli, amely a harmadik megjelenés helyszínévé vált. Az „ezek után” kifejezés a két megelőző megjelenésre utal. A 2. vers mutatja be az eredménytelen halfogásban résztvevőket, hármat név szerint: Simon Pétert, Tamást és Natanaelt, valamint két párost névtelesen: Zebedeus fiait, illetve még két másik tanítványt. Tamás apostol és Natanael talán a hitvallás korábban említett inklúziója miatt szerepelnek név szerint. A következő vers már a cselekmény elbeszélésébe kezd, ami nem csak a feltámadott megjelenését, hanem a csodálatos halfogás történetét is előkészíti. János evangéliuma most mutat rá arra, ami a szinoptikus evangéliumokban már a kezdet kezdetén világos: Jézus apostolai halászok voltak. A 3. vers a halászat kudarcát mutatja be egy egész éjszakás hiába való fáradozás formájában. A következő vers ellentétet mutat a „de” görög kötőszón keresztül. Ugyanúgy reggel történik Jézus megjelenése, mint amikor Mária Magdolnának jelent meg. Az eddigiekhez hasonlóan a felismerést megelőzi a fel nem ismerés motívuma. Látják, de nem tudják, hogy ő az. Az 5. versben található gyengéd megszólí-

²⁶ Vö. BOLYKI, *op. cit.*, 520-524.

tás a „paidia” a jánosi gyülekezet sajátos nyelvezetéhez tartozik, az első János levélben találkozhatunk vele többször is. Az „ismeretlen” Jézus úgy tűnik, mintha halat akarna vásárolni, egyúttal a halfogás eredményét is megkérdezi. A következő verstől felgyorsulnak az események: a jézusi kérésnek a tanítványok eleget tesznek, kivetik a hálót a bárka jobb oldalán. A csoda eredményén van a hangsúly, bekövetkeztére csak a halak nagy tömegéről következtethetünk. Ezt vagy ajándékozási, vagy természeti csodának nevezhetjük, hiszen nem egy betegségben, hanem szükségben lévő embercsoport kap ajándékot, anélkül, hogy kérték volna. Mindez úgy történik, hogy Jézus a természetfeletti erejét mutatja meg. A szeretett tanítvány talán azért intézi Péterhez a felismerését, mert annak tagadását követően rendeznie kell kapcsolatát Krisztussal. Péter köntösének felvétele a munkára való készség kifejezése, amelyre Jézus a búcsúvacsorán mutatott példát. Ezért is lesz ő az, aki kihúzza a partra a 153 nagy halat tartalmazó hálót. Kérdésként merülhet fel Péter tengerben való megfürdésének szimbolikus jelentése. Rejtett keresztségmotívum, amelyet kiegészítő eukharisztia motívum követ? Ha igen, akkor most van szüksége arra, hogy a „fejét is megmossák”. A többi tanítvány a hajóval vontatja a nehéz hálót. Jézusnak nincs szüksége a tanítványok halára, mivel már a faszénparázson ott fekszik egy hal. Jézus segítségnyújtásának más oka volt. Azt kéri, hogy hozzanak a most fogott halakból. Péter azonnal nekilát a feladatnak. A 153 nagy hal sok magyarázat tárgyává vált: ennyiféle halat ismertek a görög zoológusok, ennyi pogány nép élt Jézus korában, gemátriával: Ez 47,10-re való utalás: a bő halászat ígérete, Tabgában ennyi ember tért meg Péter prédikációját követően, szám-misztika: a 17 prímsszámig terjedő számok összege. Ez utóbbi szerint a halak száma itt is a teljességet és az univerzalitást jelképezi.²⁷ A 12. verstől kezdődő rész a feltámadással való asztalközösségről szól. Jézus étkezésre hívja tanítványait. A tanítványok nem mernek rákérdezni a meghívó személyazonosságára, olyan mintha válaszfal lenne közöttük: „tudják, hogy ő, de mégsem ő”. A szerkesztő „Az Úr az!” megjegyzéssel ismét az olvasó értésére adja, hogy Jézussal találkoznak a tanítványok. A 13. versben az tűnik biztosabbnak, hogy Jézus a tanítványokkal való asztalközösséget állította helyre, mintsem az eukharisztikus vonások lennének jellemzőbbek. A 14. vers azzal zárja a történetet, hogy csak a férfiaknak (tanítványoknak) való előző két megjelenést veszi figyelembe, eltérve így az első 20 fejezet írójának szándékától, aki azt írta, hogy

²⁷ Vö. SCHWANK, B., *János*, Szeged 2001, 610-611.

Mária Magdolna az apostolok apostola (Jn 20,17).²⁸

5. Összefoglalás

Összefoglalva az eddigieket röviden ezt mondhatnánk: Tamás, az Iker, a 12 apostol egyike, a szinoptikus evangéliumokban azt az „átlag apostolt” képviseli, akit Krisztus kiválasztott, mert alkalmasnak tartotta, hogy szívében megélje és ennek megfelelően, hűségesen adja tovább Jézus Krisztus örömhírét. János evangéliuma pesszimista, de hűséges tanítványként, illetve szkeptikus és értetlen racionalistaként mutatja be őt, aki részesül a Feltámadottal való asztalközösségben is. Hosszú utat jár be, amíg a valóság pesszimistán realista szemlélőjéből a Krisztusban bízó, teljesen őrá hagyatkozó apostollá válik. Az „Én Uram, én Istenem” hitvallása miatt nem a hitetlen, hanem a hitvalló jelzővel kellene illetnünk őt.

²⁸ Vö. BOLYKI, *op. cit.*, 531-537.

KRUPPA TAMÁS

A HÁZAS LÉT LELKISÉGE ÉS TEOLÓGIÁJA

TARTALOM: 1. Milió; 2. A házasság és a kereszténység; 3. A hetedik szentség; 4. „Szeretetspirál”; 5. Konklúzió.

A házasság képe az Újszövetségben elsősorban, mint az Isten (ill. a Megváltó) és az Egyház (ill. az egyes tanítványok) viszonyának előképe merül föl: az Isten Országa itt van közöttünk, eljött a „Bárány” és a „Menyasszony” menyegzőjének örömteli és felelősségteljes pillanata.¹

1. Milió

A lelkiség,² a keresztény ember számára azt jelenti, hogy Krisztus menyasszonyának, az Egyháznak tagjaként, *hogyan* éli meg a Szentlélek közreműködése által, a Krisztussal, mint Völegénnyel való szeretetkapcsolatát. Ebben a „hogyan”-ban nagyon sok minden közre játszik, hiszen a körülmények és adottságok egy részét nem magunk választjuk. Ilyenek a nemiség, nemzeti hovatartozás, történelmi idő és helyzet, az életkor, a képességek, a szülők és testvérek, általában a rokonok, egyáltalán a körülöttünk élők gondolkodásmódja, vallása, erkölcsisége, képzettsége, nyitottsága, érettségi foka, vagyoni állapota stb. Vannak olyan körülmények és adottságok – az előzőek között is akad már néhány –, amelyekre mi is hatással lehetünk, másokat kifejezetten magunk választunk. Ilyenek a családi állapot, foglalkozás, hobby, barátok, szenvedélyek

¹ Mt 22,1-14; Mk 2,19; Lk 14,15-24; Mt 25,1-13; Jn 3,28-30; 2Kor 11,2; Jel; 19,7; 21,9; 22,17. ALSZEGHY, Z., „A házasság”, in *Teológiai vázlatok VI.*, Budapest 1983. 84.

² „A keresztény ember lelki élete az isteni életben való részesedés, az Isten Lelkének bennünk való életét jelenti, egységet Krisztussal, aki maga »Lélek« (2Kor 3,17).” Vö. BALTHASAR, H. U. von, *A dicsőség felfénylése: Teológiai esztétika I. Az alak szemlélése*, Budapest 2004, 461. – FARKASFALVY, D., *A lelkiélet teológiája*, (Teológiai vázlatok VI), Budapest 1983, 153. Vö. SÖVEGES, D., *Fejezetek a lelkiség történetéből*, Pannonhalma 1993, 9; valamint: VLACHOS, H., *Bevetés a keleti keresztény lelkiségbe*, Budapest 1998, 15-16.

stb. Azonban a választás ezek tekintetében sem abszolút szabad, hiszen egész valósága szerint nem mi tervezzük és hozzuk létre azokat, hanem valaki más, és mi valójában csak a hozzájuk való viszonyulásunk minőségének, a „hogyan”-nak a megválasztásában, vagyunk valamelyest szabadok. Azonban – mivel mindezeket Isten alkotta – ez nem is olyan gyenge sansz, mint elsőre látszik. Ha jók az alapok és jók a tervek, akkor már szinte minden csak „hogyan”-on, vagyis a kivitelezésen, a részleteken múlik.³ A hogyantól függ, hogy mindaz, ami eleve adva van, számomra áldás vagy átok. Hogyan adok, hogyan szeretek, hogyan házassodom, hogyan élek stb.

A „házas” ember együtt él egy másik – jó esetben – tőle különböző nemű emberrel,⁴ „egy állandó, törvényes, nemi jellegű közösségekben”,⁵ boldogságot, támaszt, az értelmes élet örömét remélvén tőle, akit – megint csak ideális esetben – saját maga választott házastársául és kölcsönös szeretet köti őket egymáshoz. Ez a minden más emberi kapcsolathoz mélyebb odaadáson alapuló közelség nem tűr más ehhez fogható mélységű kapcsolatot. Kizárólagosságot követel, és még a korábbi fontos szeretetkapcsolatokra is komoly hatással van.⁶ A magyar „házas” fogalom jelentése alapvetően elég általános, mert szinte mindenki bele férhet, aki másokkal él egy fedél alatt, és akiket úgymond „lakva ismer”. Szoros értelemben, pillanatnyilag házastársaknak csak azokat a „házaspárokat” nevezzük, akik egymástól különböző neműek és együttélésük célja a két ellentétes nemű ember közötti testi-lelki szeretet-egység teljes megélése, annak minden velejárójával és következményével együtt. Persze a többi közös háztartáson alapuló együttélés is nagyon értékes, mély és gyümölcsöző lehet. Ezek a kapcsolatok egyrészt maguk is részesednek abban a szeretetben, ami teljességében csak a házasság java, másrészt vannak különleges sajátágaik, amelyek ugyanolyan fontosak és gazdagítók lehetnek. Tény viszont, hogy olyan mélyen és szárnyalóan, gyanúsítgatások és tényleges bűnös eltévelyedések nélkül, fesztelenül és

³ „Talán leggyakrabban a *hogyan*-on bukik el kereszténységünk és tanítványságunk.” „Merjünk azok lenni, akik vagyunk: spontán, természetesen, belülről fakadó módon, félelem nélkül bátran! Úgy cselekedni, és úgy követni Jézus Krisztust, és úgy megélni az Ő lényét, ahogyan az lényegünkben fakadóan és nem erőltetett módon »jön«.” GYÖKÖSI, E., *A Hogyan?*, Budapest 2000, 15. 13.

⁴ Sajnos, napjainkra a civil jog több országban ezt már nem tartja a házasság abszolút kritériumának.

⁵ A római jog definíciója. Vö. SHÜTZ, A., *Dogmatika*, Budapest 1937, II. köt., 609.

⁶ Vö. „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, feleségéhez ragaszkodik és a kettő egy testté lesz” (Ter 2,24; Mt 19,5; Ef 5,31).

„szégyentelenül” mint ahogy a házastársak, nem fejezheti ki, és nem élheti meg a kölcsönös szeretetet sehol máshol két ember.

Viszont, amire talán sokszor nem gondolunk, egy valódi és nagykorú keresztény embernek a házastársán kívül egészen biztosan lennie kell egy olyan kiemelkedően fontos másik személyes szeretetkapcsolatának is, ami mélyebb és fontosabb még hitvese iránti szerelménél, szülei iránti tiszteleténél vagy az önmaga iránti lojalitásánál is. Ennek szerzője azt tanítja, hogy ha valaki vele akar élni, de jobban szereti „apját, anyját feleségét, gyermekeit, fivéreit és nővéreit, vagy akár saját magát is” mint őt, az nem méltó hozzá. És ez a valaki Jézus Krisztus (Lk 14,26; vö. Mt 10,34-39). Nem csak szerzeteseknek és nőtlen papoknak szól főparancsa, hanem minden kereszténytől és zsidótól, sőt valójában minden embertől, aki hozzá akar jönni, megköveteli, hogy Istent „*teljes szívéből, teljes lelkéből, teljes elméjéből*, és minden erejével szeresse, vagyis jobban, mint másokat és saját magát.”⁷ A felebarátját már ugyanúgy is szeretheti, mint saját magát, sőt a parancs szerint éppen így is kell tennie. Ez is mutatja, hogy a két parancs hierarchikusan kapcsolódik egymáshoz, tehát az első, a szikla és a fundamentum, amire minden más épül, s ami nélkül a legszebb felépítmény is csak homokra épült ház, s a balga ember múlandó biztonsága lehet (vö. Mt 7,25). Kronológiailag fordított sorrendben, az emberi szeretetkapcsolatok irányából is eljuthatunk a Teremtő Isten megismerésére és szeretetére, sőt a legtöbb ember életében ez általában így is történik, a szeretet hierarchiáját tekintve azonban mindez mit sem számít. A kereszténység nagy zárandoklásában mindig a „hierarcha”, az előljáró megy hátul, de azért mégiscsak ő az első. Valójában földi életünk minden emberi kapcsolata alkalmas és hivatott is rá, hogy közvetítse és reprezentálja (értsük itt szó szerint: megjelenítse) Isten minden létezés mögött ott álló felfoghatatlan személyét és szeretetét, ezzel szemben láthatóan minden emberi erőlködés gyorsan kimerül, ha elszakad ettől a gyökértől és a maga erejéből próbál valamit elérni. „Nélkülem semmit sem tehetek,” mert „Én vagyok a szőlőtő, s ti a szőlővesszők” (Jn 15,5). A szeretet titka a megszentelődés, a szent elkülönülés a szeretett másik számára.⁸ A bűn titka viszont helytelen elkülönülés, ezért lefokoz és megsemmisít.

⁷ VLACHOS, *Bevezetés*, 91kk.

⁸ A héber „kadós” – „szent” kifejezés elkülönítést, elvágást jelent, – átvitt értelemben elkülönítést jelent mindattól, ami nem Isten. Csak Isten képes lényegileg megszentelni, vagyis elkülöníteni mindattól, ami nem Ő, és Önmaga teremtetlen, ontológiai szentségébe bevonni valamit vagy valakit.

A házasember számára jellemzően „kettős milió” biztosítja az életteret. Az Istennel való kapcsolatában mindig ott áll mögötte legfőbb támaszaként a házastársa, hierarchikus távolságban egyéb emberi szeretetkapcsolataival együtt, hiszen a házasság bár egyfelől féltékeny és kizárólagos, lényegét tekintve azonban mégsem kirekesztő, hanem nyitott és befogadó. A házastársával és egyéb szeretteivel való szűkebb kapcsolatában pedig a Szentlélek által a házas ember mögött mindig ott áll Krisztus mint „Vőlegény”, hogy mikor eljön az ideje, „Menyasszonyát” elvezesse az atyai házba (Jn 14,3). Hogy ez a kettősség mégsem osztja meg a házas hívő ember szívét – ahogy tévesen olykor ezt a cölibátus melletti érvként szokás emlegetni –, abban nélkülözhetetlen szerepe van a Szentléleknek, akit Teilhard de Chardin-nel együtt joggal emlegethetünk minden valódi szeretetesemény egyedülálló milióje- vagy közvetítő közege-ként.⁹ A keresztény hit meggyőződése szerint ugyanis a házasságban is a Szentlélek az, aki által elválaszthatatlanul és örökre összeköti egymással övéit az őket féltékenyen szerető Isten.¹⁰ A Lélek az, akiben öröktől egy az Atya Fiúval, aki által egy az Egyház Krisztussal, aki maga Isten túlradó teremtetlen kegyelme, aki Krisztus által szüntelenül leesdve az Egyház szolgálatában és szentségeiben, maga az Isten önmagát ajándékozó szeretete.¹¹ S végül a Lélek az, aki minden örökre szóló szeretetkapcsolat alkotója és köteléke.¹² Ahogyan a görög költők mondják: „Benne élünk, mozgunk, és vagyunk” (ApCsel 17,28).

⁹ A Lélek az a „közeg”, „ahol” Isten a maga belső valóságában lehetőséget teremt a vele való kapcsolatra, szabad szeretetéből létrehívott teremtményeivel. Fiában Isten saját-magát ajándékozta nekünk, a Lélek valóságosan Isten legbenső életegységének közösségébe vezet be bennünket (Vö. 1Kor 2,20). Vö. KOCH, G., „Szentháromság”, in Beinert, W. (szerk.), *A katolikus dogmatika lexikona*, 539; TEILHARD, de Ch., *Benne élünk. Az Isteni Milió. Tanulmány a belső életéről*, Párizs 1965, 100kk; SZABÓ, F., *Lélekben és Igazságban*, Róma 1986, 394kk. Hans Urs von Balthasar ezt magyarul fordítva inkább közvetítő „közeg” (médiüm) értelemben szerepelteti. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *A három nap teológiája*, Budapest 2000, 190k. és *A dicsőség felfénylése I.*, 461., 502.

¹⁰ „Küldd le kezedet szent lakodból és egyesítsd N. szolgádat, és N. szolgálódat, mert az asszonyt férjével Te egyesíted!” A papi áldás szövegéből. *Euchologion. Görögkatolikus Egyházi Szerkönyv*, Budapest 1964, 38.

¹¹ Lothar Ulrich a Wolfgang Beinert fiele „A Katolikus dogmatika lexikona” című művéhez írt szisztematikus áttekintő bevezetésében jogosan emeli ki: „Hangsúlyoznunk kell, hogy a szentségtant »konkrét kegyelemtannak« és az ekkleziológia lényeges elemének kell tekintenünk”. Vö. *Op. cit.*, 37.

¹² Vö. HILBERATH, B. J., „Pneumatológia”, in Schneider, Th. (szerk.), *A dogmatika kézikönyve*, Budapest 1996, I. köt., 565.

Talán ebből a nézőpontból látszik a legvilágosabban a hit alapja, ami által a II. Vatikáni Zsinat utáni modern nyugati teológia a keletiekkel egyetértésben, Szent Pál apostol „filozófiáját” követve a házasságot „Krisztus és az Egyház kapcsolatának képmásaként, és abban való részvételként” akarja szemlélni (Ef 5,32).¹³

A modern ortodox teológia által is elismert múlt századi volt jezsuita teológus Hans Urs von Balthasar meggyőződése szerint a teológiai megismerés patrisztikus módszerének is ugyanez a lényege. A szemlélődő ember belép, beburkolódik Isten szeretet-misztériumába, és mint a mézeskanál a mézes üvegből, úgy jön vissza a világ küzdőterére, hogy kicsomagolja, vagy éppen a világ kiszikkadt kenyerére csorgassa a legédesebb isteni táplálékot, amit mennyei asztalánál maga osztott meg vele önmagából a Mindenható.¹⁴ Isten felé vágyakozva inkább *Erosz*, mások felé visszafordulva inkább *Agapé* ez a szeretet, de soha nem csak az egyik. „Az egység olyan pozíciója ez, amiben a szemlélő tekintetét és létezését megragadta az, amit lát, s amelyben a befogadás és az odaadás egymástól elválaszthatatlan események”.¹⁵ A hit és tudás értelmezésének első és szükségszerű feltétele egyszer s mindenkorra: „elfogadni, amit kaptunk, úgy ahogyan felajánlja magát”.¹⁶ A szentség titka a részesedés titka, de bármily dicséretes, követendő és figyelemre méltó legyen is, még sincs oka soha, senkivel *szemben*, arra, hogy dicsekedjék (vö. 1Kor 4,7), hacsak nem az Úrban (1Kor 1,31; 2Kor 10,17).

2. A házasság és a kereszténység

Érdekes, hogy bár a kánoni újszövetségi iratok elég részletesen foglalkoznak a házasságot érintő kérdésekkel, és máig érvényes eligazí-

¹³ Vö. KOCH, G., „A házasság szentsége”, in Beinert, *A katolikus dogmatika lexikona*, 218.

¹⁴ „Jézus feladata, hogy bevezesse az embert a hitbe. Jézus különös kapcsolatot – már-már azonosságot – feltételez a való, teljes hit és Isten mindenhatósága között (vö. „Minden lehetséges annak, aki hisz!”). Annak, aki hézagatlan bizalmat tud kialakítani Istennel szemben, aki teljes hatalmat enged neki magában, aki engedi, hogy önnön »semmisségében« Isten legyen »minden«, abban megfordulnak az erőviszonyok: hatalmat szerez Isten felett. Isten (mert nem állja útját) cselekedhet öböne, és ezért ő is cselekedhet Istenben.” BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 543. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Prayer*, New York 1967, 158.

¹⁵ BALTHASAR, H. U. von, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1955, 70.

¹⁶ CHANTRAINE, G., „Exegesis and Contemplation in the Work of Hans Urs von Balthasar”, in *Communio* 16 (1989, Fall) 366. Vö. BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 435.

tást is adnak a felmerülő problémákhoz való helyes keresztény viszonyuláshoz, a házasságkötés ceremóniája hosszú évszázadokon keresztül mégsem kötődött intézményesen az Egyházhoz, és nem volt külön egyházi szertartása sem keleten, sem nyugaton. Annál fontosabb azonban, hogy az Egyház hosszú időn keresztül mivel járult hozzá a keresztény felek boldog házasságához, amikor Isten akarata szerintinek, Krisztus előtt kedvesnek és a keresztény közösség előtt törvényesnek ismerte el az arra érdemesek polgári házasságát. Nem mással, mint a közösen vett Eucharisziával.

John Meyendorff, amerikai ortodox teológus „A házasság orthodox perspektívája” című művében jogosan tárja fel a keresztény házasság és az Eucharisztia kapcsolatát.¹⁷ Rámutat, hogy a keresztény házasság igazi többlete abból fakad, hogy azt (1) keresztény emberek kötik egymással, akik (2) mint hiteles keresztények szüntelen felajánlják magukat Krisztusnak, hogy (3) kölcsönösen egymás Istentől eltervezett maradéktalan boldogságának eszközeivé válhassanak.¹⁸ Ez az első számú üzenete a sok száz éven keresztül az Eucharisztikus liturgiában, később pedig önálló szertartásban végzett koronázási szertartásnak is. Tudniillik (1) az Egyház szolgálata által, (2) a saját legszentebb akaratukból, (3) és Isten kegyelméből a házasságra „lépő” felek a szeretet olyan trónjára „emelkednek föl”, ami túl mutat a testi vágyak csillapításának (bonum remedii) és a gyermekek nemzésének és születésének (bonum prolis) az áldásán is, mert a mindvégig kitartó hűséges szeretet (bonum fidei, adiutorii) „babérjaira” pályáznak.¹⁹ Akiiket „dicsőséggel és tisztelettel koronáztak”, és akikre sokat bízta; azokat a fejre helyezett korona – (1) figyelmezteti Istentől kapott méltóságukra (2) részesülést jelez a szeretet mindvégig kitartó tanúinak, a mártíroknak sorsában, (3) szimbolizálja a romláshoz és halálhoz vezető szabályozatlan nemiség

¹⁷¹⁷ John Meyendorff dicsérettel említi, hogy a nyugati egyházban megmaradt az az ősi szokás, hogy ha minkét fél római katolikus, akkor szentmise keretében kötik a házasságot, és keleten is ennek a felújítását sürgeti. Még liturgikus foratókönyvet is készít ennek megkönnyítéséhez. Vö. MEYENDORFF, J., *Marriage. An Orthodox Perspective*, (Jeviczki Ferenc kiadatlan magyar fordítását felhasználtam az idézésnél) New York ³1984, 20kk.

¹⁸ Tertullianusz: „Ki képes ecsetelni annak a házasságnak a boldogságát, amelyet az Egyház köt meg..., amelyet a papi áldás pecsétel meg, amelyet az angyalok tesznek közhírré, amelyet az Atya ítél érvényesnek?” Vö. HERMANN, H., *Promptuarium Patristicum*, Budapest 1937, 350.

¹⁹ Vö. SCHÜTZ, *Dogmatika*, 610. Vö. babérkoszorú – megkoszorúzás.

fölötti győzelmet,²⁰ és végül (4) látható jele a halálban is győzelmet aratott király, Jézus Krisztus nem evilágból való mennyi dicsőségének.²¹ Keleten az Eucharisztikus liturgiában egyesített házasság megáldását és megszentelését sokáig szinte egyedül a „koronázás” szertartása jelentette, bizonyára ez az oka, hogy ma is ez a neve a külön végzett házasságkötés szertartásának.

Szent Pál misztériumnak (*müszterion*) nevezi a házasságot, ami nem egyszerűen titkot, hanem „szent titkot”, vagyis szentséget jelez. Ennek pedig az a legfőbb különbsége minden más titkokhoz, különösen a bűn sötét titkához képest, hogy bár benne is sok elrejtettség és szavakkal kimondhatatlan realitás rejtőzik, mégis mintegy *a priori* tudjuk, legtisztább ösztöneinkkel érezzük, hogy ennek a feltárulása biztosan nem csalódást és veszteséget, hanem az élet maradandó csodáját, emberlétünk igazi lényegének üdvözítő tartalmait rejtegeti számunkra.²² A hitnek erre vonatkozó biztos reménye nélkül nem is igen mernénk belefogni a „nagy kalandba”. Igen, a házassághoz is hit kell, s valójában manapság sokan azért nem mernek belefogni a házasságba, sem egy elkötelezett Istenskapcsolatba, mert számukra ez a bizonyosság valami miatt nem nyilvánvaló.²³ Úgy hiszem, ebben a hívők megélt, vonzó és hiteles tanúságtételének van egy eléggé nem hangsúlyozható igen nagy felelőssége. Vannak persze olyanok is, akik később „feledkeznek” meg arról, amiben valamikor még hittek, de – ahogy Jézus mondja – a kísértés idején, vagy komolyabb nehézségek jelentkezésekor elpártolnak (Lk 8,13).

Külön egyházi házasságkötési szertartás létrehozására, úgy tűnik, keleten és nyugaton is az Egyház világi hatalmának megnövekedésével lett szükség. Az ókor végén, nyugaton jelentős szerepet játszott az állami tekintély hanyatlása és az a tény, hogy püspököket nyilvános

²⁰ ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, 9. homília a Timóteushoz írt első levélről, idézi MEYENDORFF, *op. cit.*, 38.

²¹ MEYENDORFF, *op. cit.*, 37k.

²² *Ibid.*, 19.

²³ „Itt valami nagyobb történik, mint amit az egyéni természet mértékei befognak: a szereplő nem azért adja át magát, hogy beteljesülést találjon, hanem, hogy tudatára ébredjen önmaga mélyének. Önátadásával arra a természetre bízta rá magát, amely ugyan ott él benne, de több mint ő. Amit tesz, az legmélyebb önmagához tartozik, de több is annál, mivel benne most a természet az ő egyéni létén, sőt személyes létén keresztül szól és fejeződik ki.” BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 416. Az ember tudván tudja, „hogy akkor cselekszik helyesen, ha enged, hogy a Nagy Törvény akadálytalanul megvalósuljon általa”. *Ibid.*, 417.

funkciókkal is megbíztak.²⁴ Az egyházi forma hiánya miatti semmisségi szankció azonban így is csak 1563-ban a Trentói Zsinaton született meg a visszaélések megakadályozására egy hosszú folyamat eredményeként.²⁵ Érdekesség, hogy az első szertartásokat, amelyekben a templom bejárata előtt a pap jelenlétében még a szülők is megáldották a jegyespárt, eleinte csak házasságot kötő klerikusok számára írták elő kötelezően.²⁶ Keleten pedig VI. León bizánci császár 912-ben 89. novellájában (= új törvény) rendelte el, hogy ezután a birodalomban, szabad embereknek, csak az Egyház által megáldott házassága legyen törvényes, vagyis az Egyházra ruházta a házasság törvényesítésének köteleességét, ami ezidáig teljesen ismeretlen volt számára. Némileg ironikus, hogy éppen ez a császár – amikor a negyedik házasságát akarta megáldatni az Egyházzal – provokálta ki az Eucharisziától elkülönített házasságkötési rítus kifejlesztését, mert a korábbi érvényes gyakorlat szerint a nem-ortodoxokat és második házasságra lépőket nem lehetett megáldoztatni.²⁷

Mai jogos észrevételek szerint korunk házasságainak nagyszámú sikertelensége nagyrészt abból fakad, hogy rendkívül szétszilárdtak az emberek másokhoz fűződő viszonyai, beleértve az Istenhez és emberekhez fűződő kapcsolataikat is.²⁸ Mindennek olyan kifejezetten megterhelő hatása van a házasságra, hogy az emberek többsége, manapság, amikor házasságot köt, minden szeretetéttségének beteljesülését, egyedül a házastársától várja,²⁹ amivel nyilvánvalóan kudarcok sorozatának teszi ki őt, és ezzel sok esetben végérvényesen frusztrálja is. Azt a szeretetet ugyanis, amit a szüleinktől, a testvéreinktől, a barátainktól, a kollégáinktól, a szomszédjainktól vagy más alkalmibb, hétköznapiabb szeretetese ményekből, ezernyi szálon és együttesen kellene megtapasztalnunk, értelmes ember nem várhatja el egyetlen személytől. Pedig sokan még ennél is többet várnak, égi szeretetet és földöntúli erőt, amit pedig csak az Istennel való meghitt kapcsolatban lehet megtapasztalni. Ezután nem meglepő, hogy akit korábban bálványoztak és istenítettek, azt később szívükben „trónfosztják”, és törvényen kívül helyezik, s még úgy is ér-

²⁴ NOCKE, F. J., „Házasság”, in Schneider, Th. (szerk.), *A dogmatika kézikönyve*, Budapest 1997, II. köt., 387.

²⁵ DS 1853-1816.

²⁶ *Ibid.*, 386.

²⁷ MEYENDORFF, *op. cit.*, 26k.

²⁸ Meg kell jegyeznünk, hogy Shütz Antal már 1932-ben is ugyanerre panaszkodik, hogy ti., a kor sokféle érték válságának ostora a házasságon csattan a legfájdalmasabban. Vö. SHÜTZ, A., *A házasság*, Budapest, 1932. 5.

²⁹ NOCKE, „Házasság”, 381.

zik, hogy rajta mint csalón és ámitón bármikor, jogosan bosszút állhatnak.

Ezen a ponton szeretnénk emlékeztetni arra a nyilvánvaló történelmi tényre, hogy a házasság intézménye a földön valójában ősibb minden vallásnál és hitnél, ami csak előfordul. Számunkra ebből annyi mindenképp következik, hogy a házasság intézménye ősibb a kereszténységnél is,³⁰ viszont nyilvánvalóan már ebben az ősiségében is az Isten műve. Lényegében mindenfajta szakralitásnak pontosan ez a teremtő viszony a végső alapja, hiszen minden szentség forrása: az Egyedül Szent Isten.³¹ Mindenesetre, az az etiológia, ahogyan az ember a Szentlélek közreműködésével a Teremtés könyvének első lapjain önmagát a nemek különbözőségében értelmezi, már utal erre az ősi szakralitásra. „Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtette őket férfinak és nőnek (Ter 1,27)” – valamint: „mivel az ember nem talált magának hozzáillő segítőtársat, az ő húsából és csontjából Isten asszonyt teremtett mellé, akiért elhagyja apját és anyját, és akihez ragaszkodik, akivel egy testté lesz” (Ter 20-24). Természetesen a keresztény házasság – amint azt reményeink szerint később látni fogjuk – a hit nagykorúsága, a kinyilatkoztatás teljessége, és a megváltás kegyelmi ajándékai által olyan perspektívát és jelentőséget kap Istentől, amihez képest ez az első szint csak alapfoknak, hasonlatnak és elvetett magnak bizonyul majd, aminek hivatása, hogy szárba szökkenjen, termést hozzon, és hogy elérje a teljességet.

Mindenesetre, számunkra maga a házasság története is érdekes, hiszen akár tetszik, akár nem, ezt az utat járta be ezidáig, és úgy tűnik a történetnek még nincs is vége. Meg aztán tudjuk, hogy minden, ami az ember számára fontos, annak valahol, egyszer be is kellett lépnie az ő történetébe. Ezért számunkra nem csak a házasságnak, de még Istennek, és a belé vetett hit konkrét megvalósulásának is megvan a maga története. Számunkra ebből a történetből először is figyelemre méltó, hogy annak ellenére, hogy az ókorban a házasság, de különösen annak megkövetése sok népnél a teremtett kozmosz feltételezett dualizmusának a kultikus kiengesztelődési helyévé, feloldásának alkalmává vált, a zsidóságban

³⁰ „A keresztények nem különböznek más emberektől sem ország, sem nyelv terén és szokás terén sem: úgy kötnek házasságot, mint bárki más”. „Levél Diognétoszhoz” V,1.6., in Vanyó, L. (szerk.), *Apostoli atyák*, (Ókeresztény Írók 3), Budapest 1988, 371. – NOCENT, A., „Il matrimonio cristiano”, in *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genova 1995.

³¹ Vö. SCHÜTZ, *Dogmatika*, 620.

szinte teljesen profán jellegű ceremónia maradt. Számukra a kétneműség nem fejezett ki ugyanis kozmikus kettészakadtságot, hanem a Teremtő ajándéka és Isten hűségének a jele volt.³² Jézus ezt még egyértelműbbé teszi, amikor a válólevél adásának keményszívű megoldása helyett Isten kezdetektől érvényes akaratának megismerésére és megtartására szólít fel.³³ Szerinte ennek lényege a soha vissza nem vont, azaz mindvégig kitaró szeretet, vagyis a legnemesebb egyszerűséggel felfogott és megélt hűség: vö. „Amit Isten egybekötött, azt ember ne válassa el!” (Mk 10,9; Mt 19,6).

A katolikus Egyház erre alapozza az érvényesen megkötött szentségi házasság felbonthatatlanságának tételét. Személyes meggyőződésem, hogy teljesen igaza van: az érvényesen megkötött szent házasság, ugyanis azt jelenti, hogy két egymáshoz testileg és lelkileg való arra alkalmas érett ember, Istenben gyökerezve, a megváltás ajándékaival a tarsolyában olyan házasságot köt, amin a pokol kapui sem vehetnek erőt. Az ilyen házasságok nem is bomlanak föl. Viszont amelyek fölbomlanak ott valami biztosan nincs rendben, és Krisztus Egyháza egyre inkább tudatában van, hogy ezt egyre kevesebb joga van egyedül azokra a szerencsétlen akár a maguk hibájából is bajba jutott „párookra” hárítani, akik mennyország helyett, inkább már csak pokollá teszik egymás életét.³⁴ Azzal viszont nem érthetünk egyet, amikor a keleti egyházakat a protestáns egyházakkal együtt emlegetve – akik a házasságot nem is tartják szentségnek – bírálják azért, hogy ilyen esetekben lehetőségét látja a házasság törvényes felbontásának. Nem látom áthidalhatatlannak a két gondolkodás különbségét, de higgadtan és megrendülten kell megvizsgálunk egymás érvelését, ha előbbre akarunk jutni. A mai nyugati gyakorlat úgy próbál segíteni, hogy a szétesett házasságokban a korábbiaknál szélesebb körben vizsgálja és vélelmezi a fennálló érvénytelenítő akadályok meglétét, és ezt konstatálva sok esetben teljes joggal ki is mondja a házasság érvénytelenségét, és deklarálja a felek esetleges szabad állapotát. Ezzel az élet rendezésének lehetőségét nyitja meg azok

³² NOCKE, *op. cit.*, 382. Vö. Ez 16; 23; Iz 62,4; Jer 2,2; 3,1; Oz 2,4-22

³³ *Ibid.*, 383.

³⁴ Schütz Antal a házasságról 1931 őszén a Pázmány Péter Egyetem valamennyi kara számára tartott tíz előadása egyikén egyáltalán nem ezzel a szándékkal, de mégis konstatált egy figyelemre méltó tényt. Először a növekvő válási statisztikák szomorú adatait közli, majd hozzáteszi: „*Hát, ha még statisztikailag ki volna mutatható azoknak száma, kik törvényesen nincsenek ugyan elválasztva, de lélekben régen elváltak!*”, in *A Házasság*, 7.

előtt, akik számára az lehetséges. Úgy vélem, a keleti gyakorlat csaknem ugyanezt teszi, amikor törvényesen megszűntnek nyilvánít jogilag korábban létezett és érvényesnek tartott házasságokat, de nyilvánvalóan hamis és jogtalan leegyszerűsítés az, hogy „megengedi a válást”.³⁵

Jézus parancsot fogalmaz meg, amikor azt mondja: „Ember ne válassza el!” Parancsra pedig ott van szükség, ahol az ontológiai lehetősége megvan valaminek, de Isten akarata az, hogy azt mégse tegyék. Ilyenek a ne ölj, ne lopj, ne paráználkodj, ne tégy hamis tanúságot, ne kívánd a másét stb., de ugyanilyen parancs az is: „Ne törj házasságot”. Meg kell jegyeznünk, Jézus szerint, már az is házasságot tör, aki bűnös vággal más asszonyra néz (vö. Mt 5,28), mivel a konkrét házasságtörés sok esetben a bűnös élet, gondolatok és vágyak következménye, és a bajok igazi gyökere. Súlyos bűnnek kell tehát tartanunk, ha valaki házasságot tör, de Isten teremtő szándéka, ami szabad döntést kíván biztosítani az embernek, ezt mégis lehetővé teszi.³⁶ A rémálom, tehát valóra is válhat, és ha valóra válik, a házasság is valóságosan fog összeomlani miatta. Kérdés, hogy az össze- vagy „ketté-tört” házasság, amiben az egy test megint két testté válik, még házasság-e valójában. Úgy vélem, az ortodox keleti gyakorlat erre a kérdésre mond nemet. És csak a nyilvánvalóan nem rendezhető helyzeteket akarja így törvényileg konstatálni, amire egyébként, mint világi feladattal felruházott császári hivatal formálisan már korábban is kötelezve volt. A súlyos bűn – nemde – a Krisztus testével, az Egyházzal való szentségi/kegyelmi egységet is „megszakítja”? Elvész a megszentelő kegyelem, felfüggesztődik, talán örökre is az üdvözítő jelentőségű szeretetkapcsolat. Ha történik kiengesztelődés, még ha nem is nyomtalanul, és következmények nélkül, de akkor az egység újból helyreállhat. Valószínűleg nem lehet ez nagyon másként a házassággal sem. Annál kevésbé, mert úgy a kelet, mint a nyugat egyházaiiban Szent Pál teológiája nyomán a házasság titka Krisztus és az Egyház titkára van vonatkoztatva (vö. Ef 5,32). Viszont van még valami, amit kötelességünknek érzünk itt szintén szóvá tenni. Tudniillik az a

³⁵ MEYENDORFF, *op. cit.*, 54; vö. ALFEJEV, H., *A hit titka*, Budapest 2005, 163.

³⁶ „A keleti egyház sohasem eltúrta a válást csak megtúrta. Mindig súlyos bűnnek tekintette azt, de sohasem mulasztotta el, hogy új lehetőséget adjon a bűnösöknek, s mindig kész volt visszafogadni őket, ha megbánták bűneiket”. MEYENDORFF, *op. cit.*, 58. Az Isten teremtői akaratát bemutató dogma szerint: „Isten a rosszat semmiképp sem akarja, viszont a fizikai rosszat (a teremtett lét törékénységét és sebezhetőségét) mellesleg akarja, az erkölcsi rosszat pedig csak megengedi.” Vö. BEINERT, „Rossz”, in ÜÖ., *A katolikus dogmatika lexikona*, 524.

tény, hogy a nyugati egyház a házasfelek egyikének halála esetén oly simán felbontottnak vélelmezi a szentségi érvényes házasságot, és új házasságra engedi az özvegyeket, hogy azt meg már a keletiek nem tudják jó szemmel nézni. Úgy látják ugyanis, hogy ezzel a gyakorlatával a nyugat teljesen csak evilági intézménynek minősíti a házastársi szeretetet és egységet, csak azt nem értik pontosan, hogy akkor miért tartja olyan fontosnak a felbonthatatlanságát.³⁷

Az, hogy ott már nem nősülnek és férjhez sem mennek, és hogy úgy élnek, mint Isten angyalai” (Mt 22,30; Mk 12,25; Lk 2,35), úgy hiszem, biztosan nem azt jelenti, hogy a szentek számára már nem érték a hűség. Hiszen közbenjárnak értünk, várnak minket, az angyalok is hűek Istenhez, Krisztushoz, az Egyházhoz és azokhoz is, akiket őrizetükre bízta. Már az örömhír őszösvetségi megjelenésének az egyik legfőbb vonása is a hűség volt, miszerint Isten még akkor is hűséges marad, ha már az asszony is hűtlen lenne gyermekéhez (Iz 49,15). Biztosan sokminden másképp lesz odaát, de ha a szeretet megszűnne hűség lenni, akkor bizonyára már nem is volna szeretet. Emiatt a keleti egyház Szent Pállal együtt sokkal inkább arra bízta, az özvegyeket, hogy készüljenek a nagy és örök együttlétre szereteteikkel, akiket elragadott a halál, és ne rendezkedjenek be úgy, mintha nem lenne feltámadás és örök élet, vagyis hacsak egy mód van rá, ne kössenek újabb házasságot (1Kor 7,10-11). Igaz, azoknak, akik nem tudnak megtartóztatásban élni, engedményként ugyancsak Szent Pál apostollal a kelet is megengedi az özvegyek új házasságát,³⁸ de azt a szertartást, amit ehhez celebrál – őszintén szólva – nem nagyon kívánom senkinek.³⁹

³⁷ Vö. MEYENDORFF, *op. cit.*, 57k.

³⁸ CLÉMENT, O., *Kérdések az emberről*, Budapest 2004, 120.

³⁹ Meyendorff az alábbi összehasonlítást teszi a két gyakorlat között: A válással és újrászódosással kapcsolatos római katolikus szemlélet és kánoni szabályozás az alábbi előfeltételeken alapszik: 1. A házasság törvényes szerződés, és hogy keresztények számára ez a szerződés törvényesen fel nem bontható. 2. A házassági szerződés csak a földi életre vonatkozik, ezért törvényszerűen felbomlik a felek egyikének halálával. Az ortodox megközelítés más előfeltételekből indul ki: 1. A házasság szentség, amelyet az Egyház testében a pap áldása adományoz a feleknek. Mint minden szentség, a házasság is Isten Országának az örök életébe kapcsol be. Ebből következően a partnerek valamelyikének halála nem oldja föl azt, hanem ellenkezőleg, ha ők is úgy kívánják, és ha „megadatik nekik” (Mt 19,11) akkor házasságkötésük örök köteleket teremt közöttük. 2. A házasság nem valami mágikus cselekmény, hanem a kegyelem ajándéka. A felek, emberek lévén, hibázhatnak, ha fölkészületlenül kérik a házasság kegyelmét. Vagy az is előfordulhat, hogy képtelenek gyümölcsözővé tenni ezt a kegyelmet. Ezekben az esetekben az Egyház elismerheti a tényt, hogy nem fogadták el a kegyelmet,

Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy ennek legősbibbi szabályozása szerint milyen úton engedi a keleti egyház második házasságra az özvegyeket vagy az elváltakat. 1. Világosan elkülöníti ezeket az elsőktől, akiket Eucharisztikus liturgiában áld meg. 2. A megözvegyülés utáni házasságot csak polgárilag kötötték és az egyház ötévi kiközösítésre és bűnbánattartásra rendelte őket. A bűnbánati idő letelte után viszont a házaspárt újra az Egyház teljes értékű tagjainak tekintették.⁴⁰ Még hosszabb, hét (7) évig tartó vezeklést és bűnbánattartást követeltek meg viszont a polgárilag újraházasodott elváltaktól.⁴¹ „Aki elhagyván a vele

tolerálhatja az elkülönülést, s megengedheti az újraházasodást. De természetesen soha, senkit nem buzdít újraházasodásra – mint láttuk az özvegyeket sem –, mert tisztában van a házassági kötelék örök jellegével. A válást egyes konkrét esetekben csak tolerálja, abban az esetben, ha az illető számára ez tűnik a legjobb megoldásnak. *Ibid.*, 57.

⁴⁰ Meg kell itt jegyeznünk, hogy a megözvegyültek vagy elváltak nem az Egyház ajánlására kötöttek polgári házasságot, hanem épphogy ellenére, ezért az Egyház kifejezetten lázadásnak értékelte azt az isteni törvény ellen, ezért kiközösítéssel büntette, hogy ennek terhe alatt megtérhessen és élhessen, aki elkövette (vö. ApCsel 3,19; 2Pét 3,9). Ha bűnös vállalta a vezeklést, a nyilvános bűnösök penitenciáját rótták ki rájuk és annak teljesítésénél, visszafogadta őket az Egyház teljes, eucharisztikus közösségébe. *Ibid.*, 57. – Ezzel szemben a 2005. október 2. és 29. között ülésező római püspöki szinódus záró üzenetében a püspökök bár egyfelől fölpanaszolják a szentség és az Oltári-szentség centrális szerepének gyengülését a hívek körében, az eucharisztikus közösségből kizárt elvált és újraházasodott „keresztényeket” viszont arra kérik, hogy „ne érezzék magukat kizárva az Egyházból”, hanem továbbra is járjanak a szentmisére, csak ne áldozzanak. Vö. DUCHONY, F., „Eucharistia: fons et culmen vitae et missionis Ecclesiae” in *Centralista* 1 (2005) 80. Ugyanitt felszólalva Bruno Forte püspök hozzászólásában kifogásolta, hogy „Az Instrumentum Laboris (a szinódus munkadokumentuma) nem hangsúlyozza eléggé az eucharisztikus egyházban lehetőségeit, vagyis azt az Eucharisztia és Egyház közötti kapcsolatot, amelyet az egyházi hagyomány mindig úgy értelmezett, mint amely az Egyház életének és tevékenységének lényegi és alapvető eleme”. *Ibid.*, 80. Czesław Kozon koppenhágai püspök pedig kiemelte „az elváltak és az interkommunióra vonatkozó ökumenikus igények katolikus részről történő elutasításának meg nem értését”. *Ibid.*, 80. – Ezek a vélemények is jól jelzik, hogy milyen szemléletbeli különbségek adódnak abból, hogy valaki a patrisztikus vagy a posztpatrisztikus szemlélet alapján tájékozódik-e ma a teológiában. Mert a kettő olykor látványosan ellentmond egymásnak. Ha egyszer a házasságtörés súlyos bűne megszakítja az Egyházzal való közösséget, amit híven tükröz keleten és nyugaton is az eucharisztikus kommunió tilalma, akkor hogy mondhatjuk azt nekik, hogy mégse érezzék magukat kizárva, meg járjanak tovább ugyanúgy a misére, mintha misem történt volna, csak ne áldozzanak. Nem jóságos vélemény kérdése, hogy a halálos bűn exkommunikál-e vagy sem, jobb lenne ezt egyértelművé tenni, mint ahogy azt is, hogy mit tehet az illető azért, hogy ebből a helyzetből kilábaljon, és az Egyházzal az Eucharishtiában újra egyesülhessen.

⁴¹ Angelo Sodano velencei pátriárka a fentebb említett szinóduson arra a veszélyre figyel-

törvényesen egybekelt feleségét, másikat vesz el, az Úr rendelkezése alapján a házasságtörés ítéletének vetteik alá. Kánonilag kimondták a mi atyáink, hogy az ilyeneknek egy esztendeig kell esdekelniük (a bűnbánókkal az előcsarnokban) két évig hallgatniok (a hitjelöltekkel), három évig leborulniok (az istentiszteletek egyes részei alatt), és a hetedik évben a hívekkel együtt állhatnak, és csak úgy méltattathatnak az áldozásra, ha könnyekkel bánják meg vétküket.⁴²

Berhard Häringgel együtt a legőszintébb meggyőződésünk, hogy az özvegyek és elváltak ennyire eltérő megítélésének, és az eucharisztikus közösségbe való visszafogadástól való elzárkózásnak nyugaton történelmi és pszichológiai okai is vannak.⁴³ Ezek közül talán az egyik legfontosabb az, hogy a cölibátus teológiailag igazolhatatlan kötelező volta ellenében, annak jogilag mégis erőltetett gyakorlata mentálisan olyan komplex toleranciahiányt okozott a házasságra vonatkozóan a latin egyházi és teológiai közgondolkodásban, ami a legnyilvánvalóbb helyzetekben sem képes elmenni már a krisztusi szeretet végső határáig. Häring I. János Pál pápát is megidézi, aki enyhíteni akarván a „*Humanae Vitae*” enciklika utáni csalódott közhangulatot magára vonva néhány igen nagyhatalmú egyházi férfiú haragját is, bátorkodott azt mondani, hogy „Ugyan mit értünk mi, akik cölibátusban élünk a házások problémáihoz?”⁴⁴ S hogy ezen kijelentés jogosságának valamennyire a törvényho-

metzet, hogy nehogy éppen az *egység* megélését erősítő Eucharishtiához való járulás *osszon* meg minket, amikor az elváltak ebben való részvételét vitatjuk, s a kényesnek nevezett kérdés megoldását az érvényben lévő egyházfegyelemhez való hűség megélésén át látja egyedül kivitelezhetőnek. Vö. *Ibid.*, 80.

⁴² Trullloszi zsinat 87. kánon, Vö. MEYENDORFF, *op. cit.*, 57.

⁴³ „Jézus szavai és példája nyomán (itt a világi hatalom megszerzésére való buzdítással és az istengyermekség előnyeinek kihasználásával kísértő sátánnak ellentmondó Krisztusra utal Häring) világossá kell válnia előttünk annak az igazságnak, hogy hitünk és üdvösségre irányuló küldetésünk szempontjából egyszerűen életveszélyes, ha Istent az Ő (ti. Jézus) nevében kísértjük meg ilyesféle tekintélyi törekvésekkel”. HÄRING, B., *Másképp is lehetne*, Budapest 1993, 28. Ugyanitt idézi a szerző Sr. Celeste Crostarosa nagy misztikus, a redemptorista nővérek alapítójának szavait, aki egyik megvilágosodásában ezt hallja: „Mindazok, akik úgy vélik, hogy utánózniok szabad, vagy kell Istent az Ő fenségében, súlyosan megtevesztik önmagukat. Én magam vagyok az alázat, s ha megismeritek alázatomat, egyúttal megtapasztaljátok semmi voltotokat, melyből magamhoz szólítottalak benneteket.” (*Ibid.*, 27; 27-36). „A Trentói Zsinat a házasság szentségi természetét hangsúlyozza, kiemeli lényegi felbonthatatlanságát (kivéve a nem érvényesen megkötött házasságot), és egyebek mellett azt is rögzíti, hogy az Egyháznak teljhatalma van arra, hogy házassági akadályokat határozzon meg, illetve hirdessen ki (DS 1803., 1804., 1812.), KOCH, „A házasság szentsége”, 216.

⁴⁴ HÄRING, *Másképp is lehetne*, 78.

zó nyugat is tudatában van, azt az is bizonyítja, hogy a felbonthatatlanságot esetenként vitatókkal szemben sohasem mert, vagy akart túl kemény átkokat szórni kánonjaiban (DS 1807).⁴⁵ Bizonyára érzekelte, hogy erre vonatkozó véleménye nem egészen általános meggyőződés, mint amit ténylegesen „mindig, mindenütt, mindenki hitt” az Egyházban.⁴⁶ Némileg ugyanez a félelemből fakadó arrogancia érezhető a mögött a hangnem mögött is, ahogyan a Trentói Zsinat kánonjai védelmezik a jogot, hogy házassági akadályokat gördítsenek bizonyos esetekben a felek közé. Az isteni felhatalmazás azonban csakis a szeretet hatalmára vonatkozhat, aminek természetesen kötelessége feltárni a valódi akadályokat, de iszonyattal kell távoltartania magát minden egyéb szeretetlen és erőszakos beavatkozástól a megváltottak életében.⁴⁷

⁴⁵ Vö. NÖCKE, *op. cit.*, 390. „A Velencei Köztársaságnak ez időben több, a Földközi-tenger keleti medencéjében fekvő görög lakosságú sziget volt birtokában, mint Kréta, Ciprus, Korfu stb. Ezekben a görög szertartású egyházak folytatták hagyományukat, és a Justinianus császár kódexe szerint néhány súlyos ok miatt (mint házasságtörés, vagy azzal való igazolatlan vádolása a másikkal, politikai árulás, öt évnél hosszabb eltűnés, gyilkosság kitervelése, s végül a felek egyikének szerzetesi fogadalma, (vö. MEYENDORFF, *op. cit.*, 56.) felbontották a hívek házasságát. Velence követői felhívták a figyelmet arra, hogy ha a zsinat kimondja a házasság föltétlen felbonthatatlanságát, és elítéli a keleti gyakorlatot, ez új éket fog verni a latin és görög szertartású kereszténység közé. Amellett a görög kultúrterületről származó zsinati atyák arra is rámutattak, hogy a görög szentatyák tanítása a válást illetően nem volt olyan merev, mint a középkori latin gyakorlat.” ALSZEGHY, *A házasság*, 109; – John Meyendorff pedig kifejti, hogy az egyébként igencsak polemikus lelkületű keleti atyák a válásra vonatkozó birodalmi törvényeket mennyire nem támadták, s hogy sok császár mint Jusztinianusz is kifejezetten törekedett keresztény szellemű törvényeket hozni, valamint idézi Ciprusi Szent Epifánioszt (+403): „Aki nem bírja megtartóztatni magát első felesége halála után, vagy ha érvényes okból, pl. parázsnaság, házasságtörés vagy egyéb más bűn miatt elvált tőle és másik feleséget vesz magának, vagy az asszony másik férjét, az isteni Ige nem kárhoztatja őt, s az Egyházból és életéből sem zárja ki, hanem gyengesége miatt inkább megtűri.” (*Eretnekségek ellen*, 69, PG 41, 1024C-1025A); in MEYENDORFF, *op. cit.*, 57.

⁴⁶ „A XIX. század óta a dogma, mint szakkifejezés, Lerinumi Vince (+405 előtt) szóhasználatát veszi át a *dogma* definiálására, miszerint a »*katolikus dogma*« az, »amit mindenhol, mindig, mindenki hitt«, Vö. BEINERT, W., »Dogma/dogmatikai kijelentés«, in Uő, *A katolikus dogma lexikona*, 96.

⁴⁷ Örsy László, a világszerte ismert kánonjogász és teológus *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation* című könyvében (Collegeville, Minnesota 1992, 9-10) alaposan utánajárt annak a problémának, hogy praktikusán hogyan működik a kollegialitás az Egyházban. Megkérdezi többek között, milyen terep ad az Egyház jogrendszere a keresztények hitbeli érzékének. A válasz megrendítő – mondja Bernhard Häring (*op. cit.*, 78): gyakorlatilag semmilyen. „Az új kódex hivatalosan elismeri ugyan az egyes közösségekben újonnan keletkező szokásokat, de any-

Häring szerint azonban Róma más területeken meg éppen az előzőkkel ellentétben annyira fél a precedenst teremtő intézkedésektől, hogy még ott sem lép, ahol pedig a nagyobb szeretet nemcsak megengedné, de meg is követelné azt.⁴⁸ Vigyáznunk kell ezzel! Tudjuk, hogy a rossz példa fertőz és ragadós (DS 1800), ezért természetesen nem nézhetjük a romlást ölbe tett kézzel. Mégis a bibliai házasságtörő asszony története arra tanít, hogy a hibátlan szeretet semmilyen példa statuálása érdekében nem vet oda áldozatul még a többiek „üdvösségeért” sem, egyet sem a legkisebbek közül, akin pedig könyörülhetne is, mert tudja, hogy olyan „közösség” amelyben a szolidaritás bármilyen okból felfüggeszthető, az nem méltó többé az Istenhez és Krisztushoz. Természetesen Jézus ezzel is teremtett precedenst; nem ez volt az első és nem is az utolsó. Sokak bírálatát kivívva pontosan ezt a mindenkivel kivételező szeretet akarta az Isten új népe normájává tenni. Az a precedens, hogy nem kell precedens, csak egyértelmű ítélet és maximális tolerancia. Meggyőződésünk, hogy éppen és leginkább az olyan élethelyzetekben kell túláradnia a kegyelemnek, ahol korábban túláradt a bűn, és hogy a betegnek orvos kell, nem kegyelemdőfés. „Én sem ítélek el, menj békével, és többé ne vétkezzél” (Jn 8,11; Mt 9,12; Mk 2,17). A látor és a vámos, Péter és Tamás, a kafarnaumi százados és a zsinagóga elöljárója, a kánaáni asszony vagy épp Mária Magdolna. – Isten Országáért Krisztus senkivel nem félt kompromittálni magát. Pislákoló mécses, megroppant nád, elveszett bárány, pusztába kergetett bűnbak: reménykedjete!

nyi korlátozással, hogy gyakorlatilag megfojtja őket. Nem csoda, hogy Ázsia és Afrika mai fiatal egyházai képtelenek kibontakoztatni saját gyakorlatukat, amint azt az első századok fiatal egyházai megtehették. Parancsba adják a törvény teljesítését, anélkül hogy a visszakérdezést engedélyeznék. A történelem ironiája, hogy egy saját római rítus és saját római egyházfegyelem kialakulását csak a többi egyház tiszteletteljes engedékenysége tette lehetővé.” Örsy László ennek a ténynek az ökumenikus hatásaira is utal, mikor azt mondja: „Hogyan várhatnák el a Rómától elszakadt egyházak, hogy tiszteletben tartsák szokásaikat és intézményeiket, ha Róma a saját háztartásán belül is ilyen kevés mozgásteret ad más kultúráknak?” Vö. BALTHASAR, *A dicsőség I.*, 526kk.

⁴⁸ 1. Kína esete. Miért nem engedi meg a püspökök helyi választását, egy ilyen nagy múltú és kultúrájú országban, holott kézenfekvő lenne. 2. Csehszlovákia esete. Az üldözések idején Róma tudtával nős papokat és püspököket is szenteltek Csehszlovákiában. Aztán az üldöztetés elmúltával ezeket a papokat utólag diakónussá akarták lefokozni, nehogy precedenst teremtsenek. Pedig hát a precedens már így is, úgy is megvolt – legalább az ősegyház gyakorlatában, mindkét említett esetre vonatkozóan –, csak néha kényelmetlennek tartjuk beszélni róla. HÄRING, *op. cit.*, 51kk.

Alszegehy Zoltánnal azt mondjuk: Igen, az Egyháznak van bírói, törvényhozói joga rendelkezéseket hozni és a történelemben élhet is vele. A Trentói Zsinat például, mivel a szüzességet magasabb rendű értéknek nyilvánította a házasságnál, felbonthatónak nyilvánította az érvényesen megkötött, de el nem hált szentségi házasságot is, ha valamelyik fél szerzetesi fogadalmat tett (DS 1806). De hatalma lett volna ugyanúgy azt is elrendelni, hogy az érvényes szentségi házasság semmi miatt ne legyen felbontható, csak hite szerint nem ezt kívánta tőle akkor az igazság, s ami ugyanaz, a legnagyobb szeretet. Alszegehy professzor viszont arra is rámutat, hogy az Egyháznak Istentől erre kapott hatalma ahhoz is van, hogy még „ha a nyugati egyház a középkor társadalmában lehetetlennek mondotta is, hogy valamelyik fél házasságtörése felbontsa a házasságot, az mégse zárja ki azt, hogy, egy gyökeresen más társadalmi rendszerben, az evangélium követelményét más módon fejlessze tovább, közeledjen a keleti egyház szokásaihoz, és tekintettel az emberiség „kemény szívére” (Mk 10,5) lemondjon arról, hogy egy magas ideál elérését kötelezőnek tekintse”.⁴⁹

Láthatóan igen sok tennivalója van a pasztorális gyakorlatnak is, mert egy példázattal élve sokszor csak olyan meggyőződéssel kötünk össze házaseleket a szentség liturgiájában, mint amikor valaki azonmód győződik meg róla, hogy szöveget vagy csavart kellene-e használnia egy deszkához, hogy előbb beveri a szöveget, és ha elrepedt, akkor már tudja, hogy csavart kellett volna használnia.⁵⁰ Nem kellő körültekintéssel oltár elé vezetett pároknál csak utólag és bizonyára sokmindenhez túl későn derül ki az egymással való házasságkötésre való alkalmatlanságuk. Ezt minden lehetséges módon el kellene kerülnünk! Remélem, nyilvánvaló, hogy mindezekkel nem bántani vagy megbántani akarunk bárkit is, csakis és legfőljebb a bajok gyökeréig hatoló sebet kísérünk meg ejteni, mert számunkra nyilvánvaló, hogy ez a fekély nem orvosolható már tovább enyhe vizesborogatásokkal. Úgy vélem szüntelenül fel kell tennünk magunknak a kérdést, hogyan tovább, melyik a Megváltó útja, amely üdvösségre vezet? Vajon melyik megközelítés értelmezi és kívánja meg, vagy szolgálja jobban és őszintébben a Krisztusban kötött házasság örökre szóló és soha fel nem bomló szeretetszövetségét?

John Meyendorff, amerikai ortodox teológus ajánlásával egyetértve mondhatjuk, számos probléma tisztázódna a vegyes házasságokkal

⁴⁹ ALSZEGHY, *A házasság*, 112k.

⁵⁰ MELLO, A. de, *A csend szava*, Budapest 1993, 162.

kapcsolatban is minden érintett szemében, ha újra fölélészenénk a házasságkötés szertartásnak az Eucharisztikus liturgia keretébe integráló gyakorlatát azok számára, akik érvényesen járulhatnak az Eucharisztiahoz. Szerinte ugyanis így a vegyes házasságok, valamint az özvegyek és elváltak másodházassága esetében is az Eucharisztikus liturgián kívül végzett szertartás különbözősége ékesen mutatná először az Egyházban kötött házasság teljes szentségi természetét, másodszer az Egyház gyakorlati, lelkipásztori toleranciáját, és harmadszor kifejeződhetne az Egyház azon kívánsága is, hogy egy napon minden házasság a hit egységében és az Eucharisztiaiban való közös részesedésben teljesebben be.⁵¹

3. A hetedik szentség

A Szentségek olyan látható jelek (*signum*), amelyek láthatatlan kegyelmet közvetítenek, tanítja a katolikus szentségtan. Van anyaga és formája, szentségi jellege és kegyelmi hatása. De ahogy Alexander Schmemmann megjegyzi, nincsen ez nagyon másképp az utolsó 400 év alatt született, ma is használatos ortodox kézikönyvekben sem. A patrisztikus gyökerekből megújuló főleg emigrációban fogalmazódó új keleti megközelítéstől viszont olyan távol áll mindez, hogy a legnagyobb jóindulattal is „egészen más”-nak kell neveznünk azt.⁵² A katolikus egyház katekizmusának tanítása szerint a hét szentség a keresztény élet minden fontos pillanatát és állomását érinti: a szentségek a keresztények hitéletéhez megadják a születést és a növekedést, a gyógyulást és küldetést. Ezen a téren – ahogyan Szent Tamás tanítja⁵³ –, bizonyos hasonlóság található a természetes élet és a lelkiélet állomásai között.⁵⁴ Ezt az analógiát követve beszélhetünk a beavatás, a gyógyulás és a küldetés szentségeiről. A katolikus katekizmus elismeri, hogy nem ez az egyetlen tárgyalási mód, de kiemeli, hogy ez a rendszer egyrészt megláttatja, hogy a szentségek egyetlen egészet alkotnak, Másrész helyesen hangsúlyozza, hogy ebben a rendben, amelyben minden szentségnek meg van a maga saját helye, az Eucharisztia kiemelkedő és a többit is integráló szerepe van.⁵⁵

⁵¹ MEYENDORFF, *op. cit.*, 54.

⁵² SCHMEMANN, A, „Szentség és szimbólum”, in *A világ életéért*, Budapest 2001, 177k.

⁵³ S. Th. 3,65,1.

⁵⁴ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 1994, 257.

⁵⁵ *Ibid.*, 257.

Ahogy Alexander Schmemmann szintén nyugati ortodox teológus kimutatja, a kétféle szemlélet közötti egyik legfontosabb különbség a megismerés módszerének eltéréséből fakad. A patrisztikus kelet igyekszik a maga helyén tartani és ott megismerni a dolgokat, feltételezve, hogy talán oka van annak, hogy a Teremtő ide vagy oda helyezte azokat, és ezért, hogy megfigyelhesse és megismerhesse, mint egy utazóval „velük” kell tartania. Az atyák hagyományában a „teória” eredetileg figyelmes szemlélést jelentett, amiben az ember hagyja, hogy megfigyelt dolog feltárja magát előtte, és kapcsolatba kerüljön vele. Eszerint a szentségek igazi jelentése is csak a maguk helyén az Egyház liturgiájában és a hívek életében tud kibontakozni, és maradéktalanul feltárulni.⁵⁶ A nyugat számára a „teória” már fogalmilag is absztrakcióra utal, elvonatkoztatás, elkülönítés, szeparáció, esetleg mástól vett, nem személyes információ képzetét kelti (vö. „nézet”).

Ezek ellenére az iskolás teológia mégis uralkodó tudományos eljárássá fejlesztette ezt a racionális és diszkurzív módszert. Ilyen módon azonban minden erőfeszítés ellenére, amivel megpróbálunk behatolni a titok mélységébe, talán az elkülönítés és a behatolás erőszakossága és a dolog iránti nem kellő tisztelet miatt igazából mindig kívül maradunk valahogyan megismerésünk tárgyán. A Bölcsesség könyvében azt olvasuk: „Azoknak, akik nem bizalmatlanok iránta, kinyilvánítja magát” (Bölcs 1,2). Készíthetünk metszeteket, képet is alkothatunk, ha tudunk, ízelgethetjük, vagy megkísérelhetjük bekebelezni, de igazi lényegével csak akkor egyesülhetünk, ha előbb ő fogad be, és megajándékoz minket sokszor kifürkészhetetlen élő titkával.⁵⁷

A nyugati megismerés módszere a kételkedés. „Ha valamit tehetsz, segíts rajtunk!” – mondja egy gyermekéért aggódó apa. Figyelemre méltó Jézus válasza is: „Ha valamit tehetsz? – Minden lehetséges annak, aki hisz!” (Mk 9,22-23). S amikor megtörténik a gyógyítás, ami Isten számára egy egyszerű a szeretetben gond nélkül véghezvihető cselekedet, az a külső szemlélő számlára csoda számba mehet. És valóban

⁵⁶ „A szentségek teológiai alakja és a bennük közvetített kegyelem ragyogása mindenestől Krisztustól, és a benne élő szentháromságos Istentől származik. A szentségek csak ezért helytálló és érthető vallási mozzanatok, s csak ezért nem kell azzal foglalkozkodnunk, hogy kimetesszük belőlük a mítikus és mágikus vonásokat. Teológiai megértésük és liturgikus gyakorlatuk akkor a legmegfelelőbb, ha világosan és egyszerűen kitűnik, hogy az ember felé nyúló Krisztus mozdulatát jelenítik meg.” BALTHASAR, *Az alak szemlélése*, 541.

⁵⁷ Vö. BALTHASAR, *A dicsőség félfénylése I.*, 14., 404., 418., 421., 452.

mindig csodálatos a szeretet hatalma, de egyre természetesebb lesz, ha benne élve, nem méricskélve és csak alkalmilag teszünk jócselekedeteket,⁵⁸ hanem hagyjuk, hogy mindennapi kenyérként teljesen átformálja az a szívünket. Képzeljük el, amikor Lisztrában Pál és Barnabás talpra állított egy bénát, „látva, hogy lehetséges”, a nép, amely még kívülről nézte „produkciójukat” így kiáltott: „Az Istenek leszálltak hozzánk emberi alakban!” (ApCsel 14,11), és ebben kifejezték ugyan csodálkozásukat, de ugyanakkor hangot adtak abbéli meggyőződésüknek is, hogy hitük szerint az isteneknek mindez lehetséges.⁵⁹

Figyelemre méltó, hogy míg a keleti atyáknál, azokra a *dolgokra* vonatkozóan, amelyekben szerintük a valóság epifániája *valósul* meg, a teológia alapszava lett a szimbólum, addig nyugaton a „valóság” és „szimbólum” jelentése szép lassan teljesen elszakad egymástól és ellentétes értelművé vált.⁶⁰ Jó példa erre Krisztus jelenlétének megítélése az Eucharishtiában, amely már az 1059-es Lateráni zsinat számára Tours-i Berengariussal szemben azt jelentette, hogy ez a jelenlét valóságos, mivelhogy nem szimbolikus.⁶¹ „Az egész keleti tradíció azonban – és itt értük el a dolog lényegét – nemcsak hogy nem ismeri ezt a megkülönböztetést és szembeállítást, hanem számára a szimbolizmus egyenesen a szentség lényegi dimenziója, megértésének adekvát kulcsa.”⁶² A keleti,

⁵⁸ „A kereszténység erkölccsé korcsosul.” Vö. CLÉMENT, *Kérdések az emberről*, 21.

⁵⁹ Jézus feladatának tekinti, hogy az embert hitre vezesse, többnyire álmélkodva reagál, ha már élő hittel találkozik valahol (Mt 8,10; 15,20). „Különös kapcsolatot – már-már azonosságot – feltételez a valódi, teljes hit és Isten mindenhatósága között.” Vö. BALTHASAR, *A discsőség felfénylése I.*, 543k.

⁶⁰ Vö. LUBAC, H. de, *Corpus Mysticum*, Paris 1944, 255kk. Valószínűleg ez a folyamat is oka lett, hogy a nyugati protestantizmus, tiltakozásul a „valóságos” és „szimbolikus” egyoldalú latin szembeállítás ellen, identitásformáló lépéseiben a valóságos jelenléttel szemben, az elhallgatott szimbolikus jelentést kezdte erősebben hangsúlyozni. Ezért valószínűleg sokat segítenek egy közös kelet-nyugati patrisztikus szentségi gondolkodás kialakításának előkészítésében olyan öröndetes lépések, amelyek előbb a nyugati szakadás egyházai között törekszenek konszenzust teremteni a vitatott szentségtani, kegyelemtani és ekkleziológiai kérdésekben. Vö. „Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról”, az evangélikus és a katolikus egyház között, 1999. október 31-én Augsburgban. Magyarul megjelent az Evangélikus Sajtóosztály és a Szent István Társulat közös kiadásában, Budapest 2000.

⁶¹ NEUNHEUSER, B., *Histoire des Dogmes*, Paris 1966, 46-55. A patrisztikus kor *par excellence* szentségteológusa, Hitvalló Szent Maximosz számára abszolút nyilvánvaló, hogy Krisztus teste és vére az Eucharishtiában „szimbólum” (*szimbolon*), „kép-más” (*apeikonizmaton*) és „misztérium” (*misztérion*). Vö. LUBAC, H. de, *Liturgie Cosmique*, Paris 1947, 242k.

⁶² SCHMEMANN, *op. cit.*, 182.

patrisztikus szentségtan „szimbólumában” a „jel” nem csak szimbolizálja Krisztus jelenlétét, hanem hiszi, hogy az meg is valósul benne ezért úgy is mondhatjuk: „reálszimbólum”. Természetesen nem a maga pusztá erejéből, hanem az Isten műveként történik mindez. Az egyházatyák számára a szimbólum a szentségtan kulcsa, mert a szentség összefügg a világ szimbolikus struktúrájával, amelyben „omnes... creaturae sensibiles sunt signa rerum sanctum” (minden egyes teremtmény, mely az érzékek számára hozzáférhető, a szent dolgok jele). A világ pedig azért szimbolikus, – „signum rei sacrum” azaz a szent dolgok jele –, mert a Szent Isten teremtette egész valósága szerint, a maga dicsőségére, nem öröktől fogva.⁶³ Ezáltal a szimbolikus ontológiailag sajátja az egész teremtett világnak. Tehát nem csak a valóság felfogásának és megértésének egy lehetséges módja, s nem csak a megismerés eszköze, hanem a részesedés is.⁶⁴ Némileg már a természet saját szimbolizmusa is szentségi jellegű, ami megteremt a szentség lehetőségét, és megadja megismerése és megértése kulcsát. A kereszténység szentségei pedig mindezek fölött főként azért egyedülállóak, mert a „res” (a dolog), amit szimbolizálnak és köziknek, az maga Krisztus és az Isten Országá.⁶⁵

A nyugati teológia elválasztja a szentségek hatását és a benne kapott kegyelmet is, mert úgy tartja, a hatás „ex opere operato” létrejön az Egyház szolgálata által, vagyis pappá lesz a felszentelt, átváltozik a kenyér, létrejön a házassági szövetség, de hogy Isten milyen kegyelmet ad, és hogy mi mit kezdünk azzal, az különböző lehet. Schütz Antal dogmatikájában kifejti, hogy a katolikus hit tartalma szerint az egyes szentségek által közölt szentségi kegyelem a keresztségben kapott általános megszentelő kegyelemhez – Szent Tamással szólva – hozzáad valamit, mégpedig egy a szentség céljának megfelelő isteni segítséget, mely a megszentelő kegyelmet módosítja is, vagyis változtat a fennálló szeretetkapcsolat minőségén. A vélemények megegyeznek abban, hogy a szentségi kegyelmet főleg segítő kegyelmek alkotják, amelyek az illető szentség céljának megfelelően segítik a szentség felvevőjét, például a házasság szentségi kegyelme a házasság kötelességeinek teljesítésében.⁶⁶

⁶³ *Ibid.*, 183. – DS 458., 462-463., 800. – „a világ alakja, amely már eleve az isteni *doxa* kinyilatkoztatása volt, Krisztusban és az általa kiírástott Szentlélekben olyan temp-lommá lesz, amely magában és maga fölött bírja isten *kabódját*.” BALTHASAR, *Az alak szemlélése*, 405.

⁶⁴ *Ibid.*, 183.

⁶⁵ *Ibid.*, 184.

⁶⁶ SCHÜTZ, *Dogmatika*, 375.

Az egész keresztény lét egyik legmeghatározóbb eseménye Krisztus alászállása, megtestesülése, epifániája, összefoglalóan: „inkarnációja” a világban. Az *unió hüposztatika* khalkedóni tanítása, valójában a minden szentség forrásának, Krisztusnak, mint őszentségnek a világban való létét mutatja be. Az örök isteni Logosz, aki „minden teremtmény elsősülte” (Kol 1,15), most egyesül a világban a maga, Istentől alkotott, róla, magáról mintázott, de a többi teremtetett természetet is magában foglaló legfőbb szimbólumával,⁶⁷ a teljes és hiánytalan emberi természettel, megőrizve (és nem megsemmisítve, mint a monofiziták gondolják) annak minden sajátosságát.⁶⁸ Mivel ez az egység a természetek keveredés nélküli, az Ige személyében megvalósult hüposztatikus egysége, azért a szimbólum, a test, a hús (*szarkasz*) színe alatt Jézus Krisztusban, hitünk szerint az önmagát értünk kifosztó isteni szeretet-lényeg (*Agapé*) is valóságosan jelen van. Isten jelenléte a megtestesült Krisztusban, mint a többi szentségben, itt is egyszerre valóságos és szimbolikus. A VII. egyetemes zsinat atyái szerint ez az egység teszi lehetővé, hogy minden más szimbólumról is az ábrázolt eredetijére szállhasson vissza a tisztelet. Ezért és csak ezért illeti emberségében is ugyanaz az imádás a Fiút, mint isteni személyt, hiszen pusztá emberségét magában ez nem illetné. Ahogy az élő Krisztus *reálszimbolikus* jelenléte miatt imádás illeti őt a kenyér és bor színe alatt is.

A nyugat csodát, rendkívülit lát ebben, ahogy Isten sok más művében is, de hát „miért csodálkoztok?” – kérdezi Péter (ApCsel 3,12), „nem ezeket kellett elsenvednie a Messiásnak? – mondja maga Jézus (Lk 24,26). Csoda, hogy Mária, a szűz, anyává lesz; csoda, hogy a kenyér Krisztus testévé, egy ember pappá válik. – A keletiek szerint a szentségek alapítása nem diszkontinuitás, mert nem az események menetének rendkívüliségén, Isten csodálatos beavatkozásán alapul, hanem a dolgok teremtetett belső természetéhez kapcsolódik, amely feltáru és beteljesedik, amikor Teremtőjükkal egyesülnek.⁶⁹ Isten érintése mindent életre kelt, és a legtöbbet hozza ki az általa teremtetett dolgokból. Ezért

⁶⁷ „Krisztus összefoglal magában mindent, ami az égben és a földön van, egyben a teremtetés és a történelem minden képének képe is.” BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 464.

⁶⁸ „Először világosan kell látnunk a megtestesülés általában vett alakjában a felfedés és elfedés között kibontakozó dialektikát, s csak ezután próbálhatjuk megragadni ennek az alaknak (*Gestalt*) konkrét minőségét, amelyet a bűn, Isten haragja, a kiengesztelés és a megváltás határoz meg”. BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 429.

⁶⁹ Vö. 22. lábjegyzet.

szerintük sokkal inkább kontinuitásnak, a dolgok isteni, beteljesítésének kell tekinteni azokat, ha mégoly „csodálatos is mindez a szemünk előtt” (Mt 21,42; Mk 12,11). Ezért nem tudja örömmel szemlélni a szeplőtelen fogantatás dogmáját sem a keresztény kelet, mert szerintük az Máriát a szeretetnek és várakozásnak, és az élő Istenre való éhezésnek (*Erosz*) az egész Ószövetségen végighúzódó hosszú és türelmes folyamatából kiragadva „csodás töréssé” diszkontinuitássá teszi. A természetes persze itt sem azt jelenti, hogy az adott dolog Istentől teljesen függetlenül, önmagában is megáll, és nincs szüksége megerősítésre (vö. *natura pura*), viszont azt sem feltétlenül, hogy valamiféle természetfölötti járulékra szorulna. A természetes ember éhezi és szomjúhozza a beteljesedést és a megváltást.”⁷⁰

A teremtetett természetes rendben van persze diszkontinuitás, de azt nem Isten okozza, hanem a bűn. Ilyen értelemben a bűnt kell törésnek, renden kívülnek, negatív csodának tartani, nem Isten tetteit vagy épp a szentségeket. Alexander Schmemmann meggyőző érvelése szerint a szentségekben és az Egyházban Krisztus visszaállította a természetes rend eredeti szentségét.⁷¹ Simone Weil is hasonlóképpen gondolkodik, amikor „Ami személyes, és ami szent” című munkájában kimutatja, hogy míg az ember személye ugyan nem mindig szent, hisz az lehet akár kárhózt és démoni is, de amit Isten alkotott bennünk, a személytelen természet, valóban szent, és az Isten dicsősége, mert egészen az Isten műve bennünk.⁷² A személytelen természet képtelen vétkezni, akár egy katicabogár, csak parancsot teljesít, s mégis a személyes bűn miatt maga is fogságba került, ahogy a katolikus dogma mondja: megsebesült és kifosztott.⁷³ Ezért is szorul megváltásra.⁷⁴

⁷⁰ SCHMEMMANN, *op. cit.*, 113

⁷¹ Vö. *Ibid.*, 23.

⁷² „Az, ami szent, távolról sem a személyünk, hanem épp az, ami emberi lényünkben személytelen. Mindaz, ami személytelen az emberben, szent. És egyedül az szent.” WEIL, S., *Ami személyes, és ami szent*, Budapest 1983, 73.

⁷³ Vö. „Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását. A természet ugyanis múlandóságnak van alávetve, nem mert akarja, hanem amiatt, aki abban a reményben vetette alá, hogy a múlandóság szolgálja állapotából felszabadul majd az Isten fiainak dicsőséges szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy az egész természet együtt sóhajtozik és vajódik mindmáig. De nem csak az, hanem mi magunk is, akik bennünkben hordozzuk a Lélek zsongását, sóhajtozunk és várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását. Mert megváltásunk még reménybeli.” (Róm 8,19-24).

⁷⁴ Ma az egyik legelfogadottabb jelentése az eredeti bűnnek az, amit a mindenkire kiterjedt megváltásigény jelez. Vö. SATTLER, D. – SCHNEIDER, T., „Teremtés”, in Schneider, *A dogmatika kézikönyve*, I. köt., 237.

A természet, ha kell, egésznap beteget ápol, zsolozsmázik, vagy éppen káromkodik és paráználkodik, vonat alá fekszik, vagy éhen hal a húsos fazék mellett, attól függően, hogy milyen parancsot kap. „Neki” a megismerés és a jó akarása csak képessége, de nem joga, mert a jogot mindig a személy kapja, azért, hogy ő rendelkezze. Ha a szeretet rendje szerint él a jogával, mert Isten tetteit cselekszi, szent lesz a személy, és üdvösségre jut, ha szeretetlenül él vele, megszensteleníti, bűnt követ el és elkárhozik. A természetjog kifejezés is félrevezető, mert végső soron nem a természet, hanem azoknak a személyeknek a joga, akik az illető természetnek a birtokosai (vö. a személy természetből fakadó joga). A természet bűne is félrevezető terminológia, mert ha lenne ilyen, az a természet alkotójának felelőssége lenne, mint a szemünk színe, a nemünk vagy épp a magasságunk. Igazából csak az emberi természetet megvalósító valóságos személy (vö. Ádám) tud vétkezni, mert a döntés a személy természetben kapott cselekvési kompetenciája, hatótávolsága, vagy ha úgy tetszik, természetes joga. Ezért, habár Krisztus felvette az emberi természetet, mindenkiért elégtételt adott, és objektíve mindenkinek megváltást szerzett, de mégsem automatikusan üdvözlünk az ő szeretetéből, hanem csak a személyes hit és kiengesztelődés, vagyis a szeretetben való Lelki újjászületés által.

Schmemann ezen a vonalon továbbhaladva fedezi fel az atyákkal, hogy igazában véve a papság hivatása Krisztus óta nem is igazi „elhívás”, hanem az Oscar Wilde szavaival élve „az a legnehezebb póz, amit az ember felvehet, tudniillik: természetesnek lenni”, a természet eredeti rendje szerint. – Annak maradni, vagy azzá lenni újra és örökre, aminek Isten szánt bennünket, mikor megalkotott.⁷⁵ Schmemann szerint ez a papság értelme és semmi más, s ezért arra figyelmeztet, hogy azt senkise misztifikálja túl.⁷⁶ Pilátus Krisztusra tekintve végül igazságot mondott: „Ecce Homo” – „Íme, az ember”, az igazi, a felülmúlhatatlan, a kép és a hasonlatosság, valóság és szimbólum, Emberfia, akiben Istennek kedve telik.⁷⁷ A százados is tudta, hogy „ez az ember valóban az

⁷⁵ „Az ember első és alapvető definíciója nem az, hogy »homo sapiens«, vagy »homo faber«, hanem hogy »homo adorans«, azaz, hogy a teremésben egyedül, ő explicit módon is hálát tud adni Istennek, vagyis, hogy ő a pap.” SCHMEMANN, *op. cit.*, 15.

⁷⁶ „A klerikus állapotot századokon keresztül gyakorlatilag természetfölöttiként dicsérték, s azt csaknem misztikus tisztelet övezte. Jó néhány papi hivatás gyökerezett ekkortájt a természetfölötti megbecsülés iránti beteges sóvárgásban.” SCHMEMANN, *op. cit.*, 118-121.

⁷⁷ BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 520.

Isten Fia volt”. Egyiptomban is megértette ezt a fáraók ősi népe, amikor isteneit eltemette, és megkeresztelkedett a Feltámadott nevében. Az atyák szerint „bemerítés” a házasság egyházi megáldása is.⁷⁸ A bukás következtében ugyanis „belső elidegenedés uralkodott el rajtunk, akaratunk meggyengült, bensőnk meghasonlott és saját ellenségünké és kínzónkká lettünk,” hangoztatja Kallistos Ware londoni ortodox püspök.⁷⁹

A bűn miatt elsősorban megváltásra és helyreállításra szorul tehát a házasság, nem áldásra vagy ünnepélyes megerősítésre.⁸⁰ Nem is szentesítés ez – s főként nem valami olyan dologé, „amit egyébként egyáltalán nem szabadna” cselekedni, ahogy a korai skolasztika degradálta a házasság jelentését⁸¹ –, hanem bemerítés Krisztus Egyházának nagy misztériumába, hogy megítéltessen, megváltasson és újraformáltasson.⁸² Erre minden embernek nagy szüksége van, hiszen minden bűn lényege az Istenhez való hűtlenség, a bálványokkal való paráználkodás, vagyis a lelki házasságtörés (Jer 2,2; 3,1; Oz 2,4-22).⁸³ A világ ma sokakat próbál a széles útra terelni, talán, hogy paráznál, házasságtörő lelke ne legyen olyan kibírhatatlanul magányos, de ez az út akármilyen széles és bármilyen sokan járnak is rajta, mégiscsak romlásba vezet, s az ilyen tömeg sosem válik közösséggé. Ahogy XVI. Benedek pápa is mondja: „A test látszólagos istenítése nagyon gyorsan a testiség gyűlöletébe csaphat át.”⁸⁴

Amikor a gyűrűk cseréje után a pap a jegyespárt bevezeti a templomba, akkor valósul meg a szentség igazi formája, mert ekkor a házasság egyszerre szimbolikusan és reálisan is belép az Egyházba, hogy általa és vele együtt e világnak Isten Országára nyíló kapujává legyen.⁸⁵ A keresztény házasság egy keresztény férfi és nő közös vágyakozó (*erotikus*) szeretete a nagy harmadik, vagyis Isten iránt, mivel a házastársakat

⁷⁸ Vö. SCHMEMANN, *op. cit.*, 112k.

⁷⁹ WARE, K., *Az ortodox út*, Budapest 2002, 95.

⁸⁰ SCHMEMANN, *op. cit.*, 104.

⁸¹ Vö. NOCKE, *op. cit.*, 388.

⁸² SCHMEMANN, *op. cit.*, 113.

⁸³ „Isten Izraelhez fűződő kapcsolatát a jegyesség és a házasság képével ábrázolják; ezért a bálványimádás (neve másként) házasságtörés és prostitúció.” In *Deus caritas est*, 15.

⁸⁴ *Deus caritas est*, 11.

⁸⁵ „Úr Istenünk, ki a pogány nemzetek közül előre eljegyeztet anyaszentegyházadat, a tiszta szüzet, áldd meg ezt az eljegyzést is...” *Euchologion. Görögkatolikus Egyházi Szerkönyv*, 36. Az eljegyzés imája arra is utal, hogy amint az Egyház kiválik a népek közül, úgy a keresztény házasság is elhívatik és jellé tétetik a természetes házasságok közül. Vö. SCHMEMANN, *op. cit.*, 113.

maga Isten köti össze, aki Szent Lelke által önmagát adja nekünk nász-ajándék gyanánt.⁸⁶ Akik egyesültek a természetes házasságban, azokat az Egyház az Eucharisztia által, Krisztusban is egyesíti.⁸⁷ Az *Erosz* a testi szerelem tette- és áldozatra-kész vágyakozása, a mennyei beteljesedés éhezése és szomjazása nem tud megelégedni földi táplálékkal, csak égi-vel, ami Isten asztaláról való.⁸⁸ Még ha nem is teszük föl újra és újra, azért a kérdés minden szentségben ugyanaz: „Egyesülsz-e, egyesültél-e Krisztussal? S hiszel-e Benne?” Isten lehajló szeretete (*Agapé*) és üdvözítő akarata (*Erosz*) is mindig megvalósul e találkozásban, amikor megtöri kenyerét az éhezőknek, hogy ezután ők is megtörhessék ugyanazt másoknak.⁸⁹ Ezért szentség az Istennel egyesült szerelem, mely eleve elrendelt célját éri el ilyenkor. Az *Erosz* és *Agapé* elválaszthatatlan összetartozása, a férfi és nő megtisztult és Isten elé hozott szeretetegységében, az ajándékozó és elfogadó isteni szeretet valóságos és szimbolikus szentélye lesz.⁹⁰ Szökellő vízforrás, mikrokozmosz,⁹¹ családi egyház,⁹²

⁸⁶ Vö. SCHMEMANN, *op. cit.*, 116.

⁸⁷ Vö. ALFEJEV, *op. cit.*, 163. Talán ezért nincs papi áldás nélkül a nyugati keresztények házassága sem, mert az Eucharisztia az Egyház minden áldását hordozza és közvetíti maga is, és amint említettük már korábban, a latin egyházban elterjedt a Szentmise keretében történő esketése a teljes jogú keresztényeknek.

⁸⁸ „Az a fontos, hogy tudjuk, éhesek vagyunk. Ez nem hiedelem, hanem biztos tudás, amit csak hazugsággal lehet elleplezni. Akik azt hiszik, hogy léteznek, vagy egyszer létezni fog földi eredetű táplálék, mindannyian hazudnak.” WEIL, S., *Szerencsétlenség és Istenszeretet*, Budapest 1998, 24.

⁸⁹ XVI. Benedek pápa írja: „Lehetetlen az ember számára, hogy csupán ajándékozó, lehajló szeretetben éljen. Képtelen mindig csak adni, kapnia is kell. Bizony, az ember forrássá válhat, amelyből élő víz folyói fakadnak (Jn 7,37-38), de hogy ilyen forrássá válhasson, mindig újra innia is kell az első ősforrásból, Krisztusból, kinek szívéből Isten szeretete árad.” – *Deus caritas est*, 13.

⁹⁰ „Az egyházatyák a fölemelkedés és lehajlás, az istenkereső *Erosz* és a sokféleképpen továbbajándékozó *Agapé* elválaszthatatlan összetartozásának jelképét látták Jákob létrájában.” *Deus caritas est*, 13. XVI. Benedek Nagy Szent Gergely magyarázatát idézi fel, miszerint a lelkipásztornak így kell a kontemplációban gyökereznie, hogy mások szükségleteit, mint a magát befogadja. *Ibid.*, 13. A felemelkedő és alászálló szeretet egységét szemlélteti Gergely pápa a Jákob létráján föl és alászálló angyalokkal, a sátorban szemlélődő Mózesrel, akit a szemlélés magasba ragad, hogy kijöve népének javára lehessen (Ter 28,12), és az elragadtatott Pállal, aki lehajolván mindenkinek mindene lett (2Kor 12,2-4; 1Kor 9,22). Vö. Nagy Szent Gergely, *A lelkipásztor kézikönyve*, Budapest 2004, 83-84.

⁹¹ WARE, *op. cit.*, 76kk.

⁹² „A II. Vatikáni Zsinat elkülöli a házasság céljainak és javainak rangsorolását, elfogadja azonban a személyes szempontokat, és összeköti ezeket a családra irányultsággal: »A keresztény házások jelzik a Krisztus és Egyháza közti egység és termékeny szeretet

földről az égbe vezető mennyi lejtőre.⁹³

A skolasztikus kegyelemtan ősi kijelentése: „*gratia supponit naturam*” – „a kegyelem nem lerombolja, hanem feltételezi a természetet.” A patrisztikus kelet azonban ezt sem ugyanúgy hallgatja, mint ahogyan a skolasztikus nyugat.

A „posztpatrisztikus” szemlélet⁹⁴ szerint, azért nem rombolja le azt, mert nem akar udvariatlan lenni vele, mivel a teremtés folytán érzelmileg kötődik hozzá, hisz „jónak” teremtette, de maradandó értéket valójában mégsem képvisel a szemében. Az egyházatyák teológiája szerint meg azért nem szünteti meg, mert eleve „olyan jónak” teremtette, hogy egyszer beteljesíthesse benne akarát. „A test az Urért van és az Úr a testért” (1Kor 6,13). A nyugat kétemeletes kegyelemtant szerkeszt, amelynek szintjeit – mint egy boltozat – erős fődém különíti el egymástól. A patrisztikus kelet viszont egyetlen tudatosan felépített, diszkontinuitás nélküli isteni tevékenységet vesz észre és hirdet a világ teremtésétől kezdve, annak léte beteljesüléséig. Ahogy a katolikus dogma is tanítja: „a világnak nem megsemmisülés, hanem megújulás által lesz vége, amikor Krisztus eljön”, vagyis az Üdvözítővel való végső találkozásban.⁹⁵

A Khalkedóni Zsinat tanítása szerint: Krisztus személyében keveredés nélkül, de örökre *egyesült* a teremtett és a teremtetlen természet.⁹⁶ – És erre is igaz: „amit Isten egybekötött, ember ne válassza el!”, s valószínűleg azért nem hangzik el itt szavakban is újra, mert ellentétben a házasság felbonthatatlanságával, ennek az egységnek a fennállása már egyáltalán nem rajtunk múlik, hanem kizárólag Krisztuson áll. – Krisztus saját személyében megszüntette a vallást, mert lerombolta a természetes és természetfölötti, a profán és szent, az evilági és másvilági közötti falakat. Azokat a falakat, amelyek a vallás kizárólagos igazolásai és létesítő okai voltak eddig.⁹⁷ Mikor elragadja az ellenség a zászlót, fel kell oszlatni az ezredet, ezt minden katona tudja. A klérus sokat hibázott, de amikor feláldozta az Isten Bárányát, abban a pillanatban teljesen

titkát és részesülnek belőle» (Ef 5,32; LG 11). A szentség itt már nem csak megjeleníti a Krisztus és Egyháza közötti szeretetegységet, hanem a házastársak is részt kapnak belőle.” NOCKE, „Házasság”, 390.

⁹³ *Deus caritas est*, 13.

⁹⁴ Értsd: a patrisztikus hagyományt figyelmen kívül hagyó, nélkülöző, semmibe vevő.

⁹⁵ A teremtés jóságával ellentétes volna annak megsemmisítése. Vö. FILA, B., *A kegyelem beteljesedése*, Budapest 1992, 235. Vö. BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 429.

⁹⁶ DS 302

⁹⁷ SCHMEMANN, *op. cit.*, 119-120.

okafogyott lett a léte. „Krisztust papok ölték meg, de áldozata megszüntette a »klérust«, mint ahogy megszüntette a vallást is. Krisztus papság általi megöletése minden közvetítő papságot és vallást, minden varázslást és a »szellemek« meggyőzésére irányuló praktikát, és Isten jóindulatának kivívására irányuló minden erőlködést – értsd: »csodát« – szükségtelemmé tett. Megmutatta, hogy az Ő papságának lényege a szeretet, amiből az is következik, hogy a papság az emberi élet igazi értelme és lényege.⁹⁸ Jézus a papi vallás utolsó áldozata lett. Halála viszont véget vetett a papi vallásnak, hogy kezdetét vehesse a *papi élet*. Öröndetes csere: engesztelő viselkedés helyett, valódi kiengesztelődés.”⁹⁹

Az Egyház Isten Országának reálszimbóluma a földön, ezért „egyetemes szentség”, „Krisztus titokzatos teste”, „élő Eucharisztia” a világban, de nem a világból (vö. Jn 17,15-16), máskülönben nem lehetne reálszimbóluma az Isten Országának és Krisztusnak, aki általa akar jelen lenni a világban egészen annak végezetéig. Az új papság nem az Egyház büszkeségét, hanem alázatát, valamint Krisztus tökéletes és egyedüli önfeláldozó szeretetén alapuló¹⁰⁰ papságától való függését jeleníti meg és képviseli az Egyházban. Emiatt a papság szentsége bizonyos értelemben azonos a házasság szentségével is. Mindkettő a szeretet megnyilvánulása. Az isteni és az emberi egyaránt.¹⁰¹ S habár nem mindenki házasság és nem mindenki pap, de a házasság és a papság szentségéhez mégis mindenkinek köze van, mert minden hivatás értelme, lényege és célja: részese lenni az Egyház és Krisztus életének és szentségének.¹⁰² Ezért nincs is több „hivatás szentség” az Egyházban.¹⁰³

A patrisztikus kor kiemelkedően fontos teológiai felismerése, hogy: „Születése révén Jézus azzá lett, emberré, ami azelőtt nem volt,

⁹⁸ „Erőim mértéke szerint – mert pap vagyok – ezentúl első akarok lenni annak tudatosításában, hogy a világ mit szeret, mit keres, és mitől szenved; – első akarok lenni a keresők közt, a szeretni akarók közt a szenvedőkkel; elsőként akarok kitárulni és föláldozni magamat.” TEILHARD, *op. cit.*, 87.

⁹⁹ SCHMEMANN, *op. cit.*, 120.

¹⁰⁰ FILA, B., *Krisztus misztériuma*, Budapest 1992, 209.

¹⁰¹ Vö. BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 541.

¹⁰² SCHMEMANN, *op. cit.*, 121.

¹⁰³ Talán ez az oka, hogy a házastársban vagy a pap személyében való csalódások okozzák a szeretetbe, illetve ezzel a legszorosabb összefüggésben az Istenbe vetett hit legmélyebb sebeit az emberben. De pontosan ez a sebezhetőség figyelmeztet, hogy még ha oly kiemelkedő is Isten szerető jelenléte a házastársban vagy a papban, akkor sem feledhetjük, hogy ezek csak reálszimbólumai Istennek és nem azonosak vele. Ezért nem is pótolhatják, csak megjeleníthetik őt, de azt is csak úgy és annyiban, amennyiben vele a Szentlélekben kegyelmesen együttműködnek.

anélkül, hogy megszűnt volna az lenni, Istennek, ami mindig is volt. Mária is a megtestesülésben való közreműködése révén azzá lett, anyává, ami azelőtt nem volt, anélkül, hogy megszűnt volna szűznek lenni, ami viszont mindig is volt.” „Mint harmat a gyapjúra, úgy szállt az Ige szíved alá”.¹⁰⁴ Krisztus epifániája a világban minden megszentelés és szentség ősmintája, ezért is nevezik *ős-szentségnek*. Erről tanít a megtestesülés mértékadó axiómája is, „Isten emberré lett, hogy az ember Istenné (istenivé) legyen”.¹⁰⁵ A Szentlélek által egy szűz méhében egyesült az emberi természettel, amit az Atyával együtt Ő teremtett eredendően a maga képére és hasonlatosságára. Az ember feladatává tette, hogy Isten szimbóluma legyen a világban, uralkodjon fölötte és gondoskodjon a róla. Megtestesüléskor ebbe az Isten formájú emberi létbe szállt alá Szentlelke által Krisztusban az Isten. Minden emberi létben eleve van istenképűség, de a názáreti Jézusban ez egészen biztosan elérte a legteljesebb, abszolút mértéket. A Megtestesült Ige a láthatatlan Isten reál-szimbóluma lett a földön, akiben az isteni és emberi természet, keveredés nélkül egyesült, megtartva minden eredeti sajátosságát. A szentségek alapítása ilyen módon az atyák szerint nem valami „*creatio ex nihilo*” (semmiből való létrehozás), hanem a világban eleve létrehozott isteni szimbólum Krisztus általi beteljesítése vagy – ami ugyanazt jelenti – szentséggé tétele.¹⁰⁶ Ezért nem diszkontinuitás a szentségek alapítása sem, hanem beteljesítés és életre keltés az elevenítő Lélek által. Vagyis, amiről itt szó van, az az új teremtés epifániája Krisztusban és Krisztus által a világban, és nem valaminek az egész valósága szerint való kreációja. Ne csodálkozzunk, ha mindez a Krisztus és a teremtés közötti kontinuitást fedi fel, ez ugyanis csakis azért lehetséges, mert ez a kontinuitás kezdettől fogva megvan, mivelhogy a teremtett világnak kezdettől fogva Ő a *logosza* és világossága. „Érte, általa és benne teremtetett minden” (Kol 1,16), „aki minden teremtmény elsőszületője” (Kol 1,15), s aki nélkül „semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,3). Az alapítás és a szentség ezen arculata, mely kelet és nyugat egyházatyáinál még közös meggyőződés volt, gyakorlatilag eltűnt a patrisztikus „szent hagyomány” sok tekintetben nem ismerő és nem követő úgynevezett posztpatrisztikus teológiából. Ez a nemkívánatos és indirekt „új-hagyomány-teremtés” azonban

¹⁰⁴ A 6. hangú feltámadási utrenyei katizmálion istenszülei éneke az Oktoéchoszból. Vö. *Dicsérjétek az Urat, Görögszertartású Katolikus Énekeskönyv*, Budapest 1974, 196.

¹⁰⁵ Szent Iréneusznál, Szent Atanáznál, Teológus Szent Gergelynél és másoknál is megjelenik.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 184.

olyan megfogalmazásokhoz is elvezetett, ami miatt a reformáció nyugati egyházaiban sok, eredetileg katolikus tanítás legalábbis részleteiben már ellenzéki színekben tűnt fel. (Vö. két szín alatti áldozás, szimbolikus gondolkodás, kollegialitás kérdése, megigazulás tan.) Nem csoda, hogy ebben az időben nyugaton a reformátorok egyes szentségek krisztusi fundamentumát hiába keresték, és nem találták.¹⁰⁷ A nyugati szemléletben hivatalosan nem a beteljesülés általi feltárulás, hanem inkább egyfajta krisztusi kauzalitás garantálja a szentség hatásának ténylegességét (ti. hogy Krisztus okozza a hatást). Első látásra nincs is ezzel semmi különös probléma, csakhogy például az Eucharisztia esetében ez már nem annyira a jel (vö. kenyér) isteni beteljesüléseként (mennyei kenyér) értelmezett, hanem inkább annak megsemmisüléseként (nem kenyér), legalábbis annak tridenti formája szerint. Az eredeti volt(nak) (kenyér) meg kellett szűnnie, hogy valami egészen mássá (itt Krisztus testévé) legyen.¹⁰⁸ A

¹⁰⁷ Vö. NOCKE, „Házasság”, 389.

¹⁰⁸ DS 1642. – „Az én testem ugyanis valóságos étel, s a vérem valóságos ital” (Jn 6,55). Az oltáriszentségről szóló 2. kánon (DS 1652) azzal indokolja a kenyér és bor eredeti szubsztanciájának „meg nem maradását”, hogy az egészen Krisztus „Testévé és Vérévé” lehessen. Csak az kerül el ennek a szemléletnek a figyelmét, hogy Krisztus a kenyeret és bort nem egyszerűen testté és vérré, hanem valóságos mennyei étellé és itallá akarta változtatni. Naturalisztikusan szemlélve a maga „nyers” valóságában nyilvánvalóan soha nem ette és itta senki a Krisztus meggyötört testét és kiontott véré, hanem halála után eltemették, harmadnapra pedig föltámadt. Már az utolsó vacsorán az Eucharisztia alapításakor is mennyei szimbólummá való átváltozásában vették magukhoz azt a tanítványok, miután Krisztus kimondta a kenyér és bor fölött az alapító szavakat. De hiába is ették volna, mert az még kevésbé lett volna igaz értelemben vett *communio*, mint ha valaki ma méltatlanul áldozik – Ha akár magának Krisztusnak a földi teste és vére örökölhette volna az Isten Országát, nem lett volna szükség szellemi táplálékra is az üdvösséghez. Valószínűleg elsősorban nem az imádandó és egyébként minden szentségben és az Egyház egész életében megvalósuló jelenlétet akarta biztosítani az Úr az Eukarisztiában, hanem a vele együtt megélt hálaadó Lelki egységet. Vö. SCHMEMANN, *op. cit.*, 189. Mivel napjainkban már mindez nyugaton is egyre szélesebb körű megfontolás tárgya, azért kritikusabb katolikus tankönyvek már mernek beszélni arról, hogy a „szentségimádás” „a római katolikus istentisztelet és gyakorlat külön kincse” (Meyer, *Eucharistie*, 598), „amely csak a második évezredben jött létre, a nyugati egyházra korlátozódott, és ezért a jövőbeli, kiengesztelődött különbözőségben egyesült Egyházban, nem kellene kötelező gyakorlatnak lennie.” Vö. NOCKE, F. J., „Szentség – III. Eucharisztia”, in *A dogmatika kézikönyve*, II. köt., 317. – A 2005 őszen tartott római püspöki szinódus is tárgyalta az átlényegülés helytelen értelmezésének kérdését. Vö. DUCHONY, „Eucharisztia”, 80. – Ne feledjük azonban, hogy az ortodox egyház is őrzi az Eukarisztiát templomaiban, örökméccsel, hódolattal, imádsággal, és időnként, például a „Szent Liturgián” kívül a nagyböjti „Előszentelt liturgiájában” sok-sok nagy leborulással. Hite szerint ugyanis a kenyér és a bor színe alatt valóságosan jelenlévő saját Megváltója tulajdon Teste az, akit az ikonok, a

reálszimbólikus keleti felfogás szerint viszont, amit Isten kezébe vesz, vagy megérint, azt sohasem lerombolja és megsemmisíti – víz, olaj, kenyér, bor, adott szó, Mária szüzessége stb. –, hanem megáldja, és megszenteli. Szabatosan fogalmazva beteljesíti benne azt, amit megalapozott már a teremtésben. Krisztus megjelenésében a világ világosságává, az élet kenyérévé, az örök élet itálává, kapuvá és úttá, pásztorrá és báránnyá lett, hogy mi és a világ azzá lehessünk, ami Ő. Az Atyától alászálló, szeretetből megtört, mennyei kenyérré lett a megtestesülésben, hogy a kenyér is majd azzá lehessen egyszer, ami Ő.

Képzelnünk el egy építkezést és azt, hogy van egy kis házunk a helyén, amit szeretnénk megőrizni valahogyan az újban. Egyáltalán nem mindegy, hogy a régi eszközöket, képeket, edényeket, bútorokat bezúzzuk, és mint Kőműves Kelemen a feleségét, befalazzuk az új ház oldalába, hogy mikor ránézünk eszünkbe jusson néha róla a régi, vagy pedig, hogy megtisztítva és eredeti funkciójukhoz hasonló szerepet adva minden régi dolognak, tovább használjuk értékeinket az új lakásban. Péter levele szó szerint arra buzdít, hogy magunk is mint „élő” kövek épüljünk egybe az ugyancsak „élő kővel”, Krisztussal, „lelki házzá, szent papsággá” (1Pét 2,3-5).

A démonok, amikor utánozni akarván Krisztust, megszállnak embereket, elnyomják régi énjüket, elveszik szabadságukat, végtelen önzéssel szinte felélik őket, de sosem akarnának valóságosan emberré lenni. Krisztus azonban maradéktalanul beleöltözködött a mi létünkbe, nem tett tönkre semmit, hanem mint egy számítógépes hálózat építő mestere, a felöltött emberi természetén keresztül, biztosítva a kompatibilitást, összekapcsolt minket önmagával, hogy így minden végkimeneten mindenki számára ugyanúgy elérhető legyen minden, mint ahogy a központi szerveren, vagyis a *ki-szolgáló* egységen megvan. „Aki hisz bennem, ugyanazokat a tetteket viszi végbe, amelyeket én végbevittem, sőt még nagyobbakat is...” (Jn 14,12) – mondja Jézus. Ha kapok egy DVD

liturgia, a felolvasott és hirdetett evangélium és az összes többi szentségekben megvalósuló reál-szimbólikus jelenlétének e túlsorduló mértékében szüntelenül segítségül hív és valóságos imádatot illet. Az egyébként igen sok szimbólumot ismerő ortodoxia nem nevezi ezt szentségimádásnak, mert úgy érzi, hogy a VII. Egyetemes Zsinat után minden Krisztushoz kötődő szimbólum csak addig helyes és követendő, ha még a testé lett Fiú felé megnyilvánuló imádatát és dicséretét is, annak isteni személyén keresztül a Szentlélek által végül az Atyára irányítja. A katolikus hit szerint az ember Jézust még a lényegileg szent és az istenivel örökre egyesült emberi természetét megvallva is, csakis isteni személye miatt illeti ugyanaz az imádás, mint az Atyát és a Szentlelket (DS 259., 431.). Vö. FILA, *Krisztus misztériuma*, 164k.

író ajándékba, nem mindegy, hogy virágálátétnak használom, esetleg könyvtámasznak, vagy pedig beszerelem a számítógépembe, csatlakoztatom a vezetékeit, és áramot adok neki. Installálni ma már nem is kell, mert egy jó szoftverrel rendelkező modern gép magától felismeri az új hardvert. Így ismer fel minket is, mint övéit Krisztus, legfőképpen azért, mert Ő nem gép, hanem maga az „alkotó” ezért képes eredeti funkcióknak megfelelően feltárni és realizálni teremtett lényegünk igazi természetét (*logosztát*). Persze a DVD lejátszónk, ha lelke volna, maga lenne a legmeglepettebb mindattól, aminek ebben a hihetetlen egységben belülről, integránsan (vö. egy test) részesévé vált. „Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta – tanítja az apostol –, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik” (1Kor 2,9). Aki az Úrral egyesül, egy Lélek vele (1Kor 6,17). Ahogy egy első gyermekét váró fiatalasszony a fogantatástól a gyermek születéséig döbbenettel fedezi föl saját teste életre kelt „csodálatos,” sosemtapasztalt képességeit, úgy van ez mindennel, ami Krisztussal, mint fővel kapcsolatba kerül.

Alexander Schmemmann szerint a házasság szentségének megértése szempontjából fontos Mária személyétől elindulunk. A keleti egyház általában inkább Anyának látja Máriát, a Szűzet, nyugat inkább Szűzként tiszteli az Anyát.¹⁰⁹ De jól látja azt is, hogy a szerepek összekeverése és megváltoztatása olyan kezdeményezés, amit Mária nem tett, Éva viszont igen. Szerinte „Éva elmulasztott nővé lenni és nőténnyé lett, férjét pedig nőténysége rabszolgájává, az élet egészét a nemek háborújává, amelyben a birtoklás voltaképpen nem más, mint kétségbeesett és erőszakos kísérlet arra, hogy megöljük azt a szégyenletes testi vágyat, amely sosem pusztul el. De valójában sem a szexualitás és a vágy (*Erosz*) féktelen kiélése, sem annak tagadása nem a megfelelő viszonulás a dolgokhoz Isten előtt. Integrációra van szükség, arra hogy a helyükre kerüljenek a dolgok a szeretet és az engedelmesség áldozathozatalában.”¹¹⁰ Éva nő létére férfias kezdeményezésével olyan hagyományt teremtett, amelyet Ádámnak sem lett volna szabad, egyedül csak Istennek, mert egyedül csak Ő teljesen ura tetteinek. Akkor veszett el ártatlanságunk, azóta cipelünk terhes örökséget, azóta szorulunk rosszrahajló halandók módjára, szüntelen megújulásra és „restaurációra”.¹¹¹ Mária engedelmes igenje viszont a mennyei hagyományra építő, bizalmon

¹⁰⁹ SCHMEMMANN, *op. cit.*, 105.

¹¹⁰ *Deus caritas est*, 9.

¹¹¹ „Az érdekeltség és hatalom – melyek megvakítják az észet – eluralkodása miatti etikai vakság végleg soha ki nem zárható veszedelem.” In *Deus caritas est*, 33.

alapuló, kreatív, szenvedélyes, „valóban méltó” istenszülői válasza volt, s mint ilyen lett egyszerre az emberi nemnek és az egész teremtett világnak üdvösséget hozó örökre szóló Igenjévé. Nem vonta ki magát Isten uralma alól, amiért „Benne minden teremtmény örvendezik”.¹¹² Mária szűz, mert „egészen szép” és „nincs rajta semmi folt”-ja a paráznaságnak (Én 4,7). „Az Egyház is végül majd tiszta szűzként kerül Krisztus elé. Az ilyen szüzesség azonban semmiképp sem tagadás vagy valami hiány öbenne, hanem magának a szeretetnek a teljessége, a maradéktalan Istennek szóló önátadó szeretet kifejeződése, ugyanúgy, ahogy a szerzetesi szüzesség tiszta intenciójában.”¹¹³

A házasságot Szent Pállal együtt (Ef 5,32) Krisztus és az Egyház kapcsolatára kell vonatkoztatnunk több okból is. A házasság a papsággal együtt az Eucharisztia liturgiájában születik meg eredetileg. Meglepően egyező részek vannak a két szentség kiszolgáltatásának liturgiájában is.¹¹⁴ Mindkettő a szeretet áldozathozatalára készül Krisztus főpapi oltáránál, a keresztnél; egyik sem kényszerből, hanem mert hő vágya, s értő hite van a szeretet önkéntes áldozatának bemutatására. („Van-e valódi, igaz, elhatározott szándékod és kényszerítés nélküli szabad akaratod?...”¹¹⁵) A keresztény jegyesek a család és a házasság bálványozása helyett a minden szeretetnek helyes irányt mutató isteni szeretet felé fordulnak, mert hiszik, hogy a természetes házasság bűnös eltévelyedéseinek csak Isten jelenléte és a vele való közösség vethet véget. Az Egyház szolgálata által a házasságkötés szertartásában a kereszt örömteli szeretetáldozatának fényében a természet öncélú bolyongása véget ér, és legmagasabb rendű céljára irányul.¹¹⁶ Alexander Schmemmann joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy az Isten Országának perspektívájában a házastársi szeretet örömteli bizonyossága nem addig szól, míg a halál el nem választ, hanem inkább akkor kezdődik el igazán, mikor a halál végleg egyesít.¹¹⁷ A házasság igazi, sokak által keresett végső hatása, mint az összes szentségé együtt is, maga az üdvösség. Jóllehet ez nem a há-

¹¹² Nagy Szent Bazil liturgiájának éneke az Istenszülőhöz; in *A Görögszertartású Katolikus Egyház Szent és Isteni Liturgiája*, Nyíregyháza 1920, 251; *Énekeskönyv*, 82. Vö. SCHMEMMANN, *op. cit.*, 108-109. Vö. BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I.*, 517k.

¹¹³ SCHMEMMANN, *op. cit.*, 110.

¹¹⁴ *Ibid.*, 121.

¹¹⁵ A konszenzus kikérdező szavai a házasságkötés szertartásában, in *Euchologion. Görögkatolikus Egyházi Szerkönyv*, 30.

¹¹⁶ SCHMEMMANN, *op. cit.*, 115-116.

¹¹⁷ *Ibid.*, 116.

zasság megkötésekor, hanem annak végén valósul meg teljesen, és visszavonhatatlanul (az üdvözültek már vétkezhetetlenek), amikor örökre és nem csak „holtomiglan-holtodiglan” azzá válunk, aminek Isten álmódott meg minket.¹¹⁸

Az Énekek énekében a szerelmes menyasszony a vőlegényre és a vőlegény a menyasszonyra tekintve felfedezi és megénekli az egész teremtett világ szépségét és jóságát, felismeri a körülötte lévő dolgokban azt a szimbolikusságot, amit a teremtő keze hagyott rajtuk és mindenütt való jelenléte kölcsönöz nekik.¹¹⁹ A keleti atyák azt látják ebben, hogy az ember a teremtett világgal mély belső egységben van. Nem a messzi távolból érkezünk a világba, mint egy üstökös, hogy egyszer tovább álljunk, hanem mint a rügy a fából, mint a „szomjas hajtás a földből” (vö. Iz 53,2) oly észrevétlen belőle születünk.¹²⁰

A jegyesi szerelem segít fogalmat alkotni a hívő embernek Isten és Izrael, valamint a Krisztus mint Vőlegény és az Egyház mint Menyasszony mély és titokzatos szeretetkapcsolatáról. A szeretett másikon, mint egy fókuszponton keresztül föltárul előttünk az egész teremtett világ csodálatos szépsége, „maga mögött” a Teremtő jóságával és bölcsességével. A zsoltár ilyenkor oly édesen nyilvánvaló evidenciája, hogy „mindeneket bölcsességgel cselekedtél” (Zsolt 103,24). De talán ez a házasság szentségének sokat keresett, igazi, külön kiváltsága is, hogy a Teremtőre itt minden más szentség dologi jellegű közvetítőjétől eltérően (víz, olaj, bor, kenyér, s mégoly csodálatos szavak) egy élő és fájdalomosan törékeny személyen, kedvesünkön keresztül mondhatunk igent.¹²¹ Nemcsak egy Istentől teremtett természetes egység valósul meg itt, amit a templom előterében végzett eljegyzéssel ünnepelt az Egyház, hanem olyan szeretetszövetség, amiben a legmélyebb, az Eucharisztia egyetemes nagy titkába való bekapcsolódás által alkalmunk nyílik személyesen is hálát adni az életért, ami már sajátunk. A házasság szentsége tovább

¹¹⁸ *Ibid.*, 115.

¹¹⁹ „De szép vagy, kedvesem, igen szép vagy! Szemeid, mint a galambok a fátyolod mögött. A hajad akár a kecskenyáj, amely leereszkedik a Gileád hegyéről. Fogaid a megnyirt juhokhoz hasonlóak, amelyek éppen most hagyják el az úsztatót: mind ikreket ellenek, és még egyikük sem vesztette el a fiát. Az ajkad mit a karmazsin szalag, a csacsogó szád szeretni való. A halántékd, akár egy gránátalmagerezd a fátyolod alatt.” (Én 4,1-3).

¹²⁰ MELLO, *op. cit.*, 131.

¹²¹ „A házasságig az ember elsiklik az élet felett, mintegy kívülről szemlélve azt és csak a házasságban merül el az életben, egy másik személyiségen keresztül lépve be abba”. Vö. ALFEJEV, *op. cit.*, 163.

mélyíti a házasság emberek és Krisztus személyes szeretetkapcsolatát, amely külön-külön mindnyájukban létrejött már a megsejtelő kegyelem elnyerésekor. Az Egyház hite szerint ugyanis a szeretet mélysége bennünk nem egyforma (nem egyenlő), hanem személy szerint növekedhet, megsejtelhet (vö. halálos bűn), de a sejtségek által és sejt élettel ápolni és növelni kell.¹²²

Létre hozza-e a házasság, amit jelez? – Továbbra sem könnyű kérdés ez a teológiában. Krisztus azt mondja, „ha valaki befogad egyet e kisdedek közül, engem fogad be, s aki engem fogad be, az nem engem fogad be, hanem, aki engem küldött” (Mk 9,37). Máshol pedig, hogy „amit egynek e legkisebbek közül tettetek, azt nekem tettétek” (Mt 25,40). Véleményünk szerint ezek az igen súlyos szavak felhatalmaznak minket, hogy a házasságban úgy tekintsünk egymásra, mint az Úrra, aki maga szeret minket abban, akit hozzánk vezetett és nekünk ajándékozott. Ha pedig az út, amin idáig eljutottunk helyes és valódi is, akkor a sejt házasság Isten rendelte „nagy titok”-ként nemcsak jelzi a szeretet egységet Krisztus és az Egyház között a világban, hanem analóg módon meg is valósítja azt, éppen a belőle való részesedés által. Ezért nem vehetnek rajta erőt a pokol kapui. Az Isten Országá Krisztus óta közel van, nem csak eljövendő. Az Egyház a végső időben él, s az idő betelt, mert Krisztus mindent végbevitt. Az Egyház ennek a jele és sejtsége, legfőbb feladata a reprezentáció, azaz Krisztus üdvözítő szeretetének evangéliumi megjelenítése a világban.¹²³ A házasságban élő férfiak és feleségek a sejtség által mintegy „fölszejtelve” – mint a „tisza szoba” a ház urának vendégszeretetét – a legmélyebb értelemben reprezentálják a szeretetben mindenkit egyesíteni akaró Krisztust.

Ha egy örökös örökök egy elvadult birtokot, s elkezdte felújítani, visszaállítani eredeti állapotába és odaköltözik a tulajdonába (Jn 1,11), fokozatosan megtölti azt élettel, és a környéken mindenki észreveszi – a jószándékúak örömmel és lelkesedéssel, a gonoszok és tolvajok bosszúsággal és haraggal –, hogy az a birtok nem gazdátlan többé, mert van ura. Még ha nem is megy minden egy csapásra – hiszen nem varázslat és nem egy sötét titokzatos erő szemfényvesztő ügyeskedése mindez, hanem egy tehetséges, szorgalmas és varázslatos lény következetes, kreatív és fáradhatatlan munkálkodása¹²⁴ –, nyilvánvaló, hogy érkezése által

¹²² DS 1535., 1574.

¹²³ „Ami a testnek a lélek, azok a keresztények a világban” – „Lélek Diognétoszhoz” in Vanyó, *Apostoli atyák*, 372.

¹²⁴ „Atyám mindez ideig munkálkodik, és én is munkálkodom” (Jn 5,17).

valami visszafordíthatatlanul megváltozott, ami egész környezetére rányomja bélyegét. Ezt teszi Krisztus is tulajdonával, a világgal s benne minden élővel, akit az Atya neki adott (Jn 17,9-12). A hívők örvendeznek érkezésén, és egyre többen tanúskodnak mellette mások előtt. Így növekszik sokak javára és megbecsülésére az Ország, és nem vész el más, csak a „kárhozat fia”. Ez az Egyház: Isten helyreállított tulajdona, újra megnyitott Paradicsomkert, Isten földre szállt városa, megszentelt jegyesség a testiek között, ahol a vágyakozó szeretet *Agapé*-vá magasztosul. Így lesz „szentéllýé” a megváltottak szíve, így lesz számúzve a romlás, a halál. Ha szent a búza zsengeje, szent lesz a kenyér is, s az ágak is szentek lesznek, ha szent a gyökér” (Róm 11,16).

4. „Szeretetspirál”

Végezetül vizsgáljuk meg, hogy a testi szerelemből kibontakozó mély házastársi szeretetkapcsolat hogyan hordozza és példázza önmagában minden egyéb szeretetkapcsolat analógiáját, amit megismerve – úgy hiszem – minden boldog életre vágyó ember figyelmesebben és tudatosabban építheti úgy a saját maga, mint szerettei, barátai és ismerősei, Istennel és egymás közt megélt szeretetkapcsolatát.¹²⁵

Az alapötletet az idén 80 éves Nemes Ödön jezsuita atyának a napokban megjelent, boldog házasságra felkészítő munkafüzetéből vettem, aki közel 30 éven át, Japán misszióban sok keresztény és nem keresztény, de még nem is hívó japán fiatal párt készített fel ennek a segítségével a tartós és boldog házasságra.¹²⁶ Számomra ez a történet jól mutatja, hogy a jó emberismereten és a Lélek működésének ismeretén alapuló krisztusi pasztoráció, milyen nagy szolgálatot tehet a házasságra komolyan készülni akaró fiatal jegyespároknak, legyenek akár mélyen hívők, akár egyáltalán nem azok. „Meghitt és mély szeretetkapcsolatban élők, ha nehéz valósággal találkoznak életükben, ketten együtt néznek szembe azzal. De ez csak olyan társaknak lehetséges, akik néhányszor már végigjárták a szeretetkapcsolat elmélyítésének dinamikus lépéseit. A kölcsönös szeretet elmélyítésének dinamikus lépései egyaránt vonatkoznak az Istennel való kapcsolatra, azonos vagy különböző nemű emberekkel megélt kapcsolatokra, közösségben élők egymásközi szeretet

¹²⁵ A boldogság nem a kevesek luxusa Istennél, hanem a szentség jele az emberi érettség mutatója. Szentek kanonizációjának legfőbb biztosítója, hogy ha igazán boldogok.

¹²⁶ NEMES, Ö, *Párbeszélgetés. Kapcsolatépítő munkafüzet házasság előtt állóknak*, Budapest 2006.

viszonyulásaira, valamint közösségek közti szeretetkapcsolatokra is.”¹²⁷

A szeretet elmélyülésének dinamikus lépései egyre mélyebb szeretet megélésére vezethetnek, de ha nem lépünk tovább, és megpróbálunk tartósan berendezkedni valamelyik szintjén, akkor könnyen el is sekélyesedhet és el is sorvadhat. Ezért, akinek fontosak az emberi kapcsolatainak, az ne sajnálja tőlük a fáradságot és a befektetett energiát, először is azért, mert megéri, és azért sem, mert e nélkül biztosan nem tudnak fejlődni, és életben maradni.

Az első lépést Nemes Ödön atya *hívás*-nak nevezi, amivel személy szerint csak részben értek egyet.¹²⁸ Én szívesebben „hívnam” a kiinduló pontot XVI. Benedek pápa *Deus caritas est* című enciklikájának logikája szerint *Erosz*-nak, vagy *vonzás*-nak.¹²⁹ Persze a valódi alapok alkotója és végső princípiuma igazából maga Isten, de azt el kell ismernünk, hogy fenomenálisan valóban úgy kezdődnek el a kapcsolatok, ahogy Ödön atya mondja. Mégis, ha elfogadjuk, hogy valóban a meghívás az első igazi látható „lépés” a szeretett másik felé, akkor viszont arról kell elgondolkodnunk, milyen láthatatlan belső megmozdulások előzik meg és inspirálnak belülről arra valakit, hogy egy másik embert meghívjon: esetleg egy életre szóló együttutazásra. Nevezzük most a rend kedvéért ezt az állapotot a koordináta tengely kezdőpontjáról Zérónak.

A Zéró pont abszolút függetlensége persze lehet a nemlét nyugalma, a semmittevés képzelt szabadsága, a modern álliberalizmus sehozá sem induló tiprodása is, de valódi kiinduló ponttá válik, ha horizonton úgy tűnik fel valami, hogy igazán és erősen megdobbban tőle a szívünk. Felkel a nap, valami megrebben, megérint egy hang és visszhangot kelt a mélyben. Ezek az impulzusok az emberben érzelmeket keltő rezonanciák, tettekre adott titkos kegyelmek, melyek világosságot gyújtanak, és cselekvésre indítják az akaratot, és nem csak szerelmes fiatalok sajátjai.

Elképzelni sem tudom, hogy eme mozzanat nélkül bármi is elkezdődjék az életben. Hiszem, ha valami nem töri meg a közömbösséget, nem születhet belőle szeretet. A Zéró pont az *Erosz* ébredésének a helye, és csak olyasvalami képes fölgerjeszteni, ami egyrészt nagyon hasonló hozzánk „hús a húsunkból, csont a csontunkból”, másrészt viszont való-

¹²⁷ Vö. *Ibid.*, 52.

¹²⁸ *Ibid.*, 8. fejezet: „A szeretetkapcsolat titka”, 58.

¹²⁹ „A görög kultúrát... a fölemelkedő vágyakozó szeretet, az *Erosz* határozza meg. – Az *Erosz* mindennek előtt vágyódó, fölemelő, elbűvölő szeretet”, in *Deus caritas est*, 13.

ságosan különbözik tőlünk, egy igazi „másvilág”. Jézus szerint a vele való kapcsolatunk is mindig ezzel kezdődik. „Ha Atyám nem vonzza, senki sem jöhet énhozzám” (Jn 6,44). Teilhard de Chardin is fölfedezi ugyanezt, mikor az Ómega pont vonzásában célja felé tartó világról beszél. A mindent mozgató nagy mozdulatlan, mindent mozgásban tart.¹³⁰ A vonzás ereje atomizálja az erőt, ez tartja össze a világmindenséget. Jézus próféciája azt hirdeti, hogy ha majd fölmagasztalják, Ő is mindent magához vonz (Jn 12,32). XVI. Benedek pápa első enciklikájában komoly erőfeszítést tesz arra, hogy a Nietzsche szerint épp a kereszténység által megmérgezett és megrontott *Eroszt* visszavezesse a szeretet titkának kibontakozásában őt megillető Istentől rendelt helyére.¹³¹ A vonzeró a jóság, a szépség és az igazság láthatatlan ereje. A törvény egyszerű, a csúf, a rossz taszít, a jó és a szép pedig vonz bennünket. De annyi bizonyos, biztosan sikerült valakinek fölkelténie az érdeklődésünket, hogyha úgy érezzük, hogy feltétlenül meg kell ismerkednünk vele.

Az első látványos lépés, amikor az értelemről az akarat veszi át az ügyet és akcióba lép, valóban (1) a *hívás*. Jézus is így vette fel a kapcsolatot az apostolokkal, egyszerűen meghívta őket magához, ahogy egy fiú elhív egy lányt egy randevúra, apa a fiát, mester a tanítványt. Megkerülhetetlen lépés ez közösségek között, családi-baráti kapcsolatok építésében és minden más személyes szinten, ahol ember és ember között valami elkezdődik, vagy épp folytatódni akar.¹³² Így hívta életre Isten a teremtetést, így lép a tettek mezejére a szerelem, így kezdődik el a barátság. Valódi lépés a hívó szeretet, kezdeményező, férfias, bátor és megrendítő. A hívás szeretet, és hívás a viszontválasz is. Van benne elismerés és tisztelet, eksztázis, és felelősségvállalás. Szavak nélkül is kifejezhető, és ha engedünk neki életünk vonala új utakra lép. Tájékoztató ponttá válunk egymás számára, és mire felocsúdunk észrevesszük, hogy úton vagyunk egymás felé.

¹³⁰ „Az az isteni hatalom, melyet Arisztotelész a görög filozófia csúcspontján gondolkodva próbált megragadni, minden létező számára kívánság és szeretet tárgya – ez az istenség, mint szeretet létező mozgatja a világot (*Metaphisica* XII,7) – de ő maga semmire nem szorul rá, és nem szeret, csak szeretik. Az egy Isten azonban, akiben Izrael hisz, maga szeret.” *Deus caritas est*, 15.

¹³¹ Vö. XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, Budapest 2006, 8kk.

¹³² Mert Ődön atya nem létrát emleget, hanem szeretet spirált, ami mint egy hosszú DNS lánc az öröklét mindenki által keresett titkos kódjaiból épült. *Ibid.*, 1. pont, a Hívás: „Amikor valaki kéri, hogy legyek az ő barátja, életének útítársa, lelkivezetője, vagy tagja egy keresztény közösségnek, a szeretet dinamikus, spirálisan ismétlődő mozzanatain keresztül életünk legfontosabb folyamata indul el”.

A második fokot nevezzük (2) *önazonosságnak*. Valakinek a valakije lettem, szerető, barát, mester vagy tanítvány. Jézusnak nagyon fontos volt, hogy ő a Fiú, akit „az Atya szeret, és akit a világba küld” (Jn 5,20kk.). Ha tudjuk, honnan jövünk és hová tartunk, akkor identitásunk biztos lesz, viselkedésünk és életvitelünk pedig szelídebb és alázatosabb. Szeretetkapcsolataink mind nagyon értékesek, még ha különböző intenzitásúak és mélységűek is. Isten azt mondja „Istenetek leszek, ti meg népem lesztek” (Jer 32,38). Szeretettel született új identitásunk, magabiztosabbá tesz, további lépésekre ösztönöz és erőt is ad a folytatáshoz.

Az ezután születő örömteli felismerés, hogy milyen jól érezzük magunkat egymással, már a szeretet harmadik lépése, a (3) *meghittség* foka. „Uram jó nekünk itt lenni” – mondta Péter is a színeváltozás hegyén és sátrat készült építeni. Sokan hiszik azt ezen a fokon, hogy ez a csúcspont, és nincs ehhez fogható. Szerelmesek sokszor itt döntenek úgy, hogy halogatás nélkül összeházasodnak. A meghittség valódi ajándék, az otthon melege lengi körül, gyöngédség és szenvedély lakik benne. Szívesen időzünk ezen a fokon, ezért lehet, hogy egy kicsit várnunk is kell, amíg feltűnik a következő állomás. Jézus egy lépéssel mindig Péter előtt járt, s mire felocsúdtak már úton voltak megint.

A negyedik fok a (4) *kihívás* belőlünk is fakad, mert mások vagyunk, két külön világ. A hívás után most kihívást érzünk, mert mint akikre rányitott az élet, észre vesszük, hogy nem otthon és nem egyedül vagyunk. A kirándulás izgalmas, kettőzött öröm: a megismert új világ öröme és a hazatérés megújult boldogsága. A kihívás verseny, próba és megmérettetés, a felfedező és a turista öröme és áldozathozatala. Az együttlét idővel mindig hoz kihívást. A kaland, a zarándoklat, az új föld, az idegen gondolkodás mindenkit arra készítet – vagy épp kényszerít –, hogy új fényben lásson, és új módon cselekedjen. Másokat és magát, szokásait és értékeit, ezen a ponton mérlegre teszi az embert az élet. Van benne lelepleződés, lehet benne szegény, kísérheti aggodás, szerezhethet sebeket, de ha nem riadunk vissza idejekorán, a tisztán látás öröme s megtérésre vezet. Újabb lépést tettünk, új tudást szereztünk, isteni „gnó-zist”, kipróbált aranyat.¹³³

Az ötödik fok a szerelmeseket, bár ők mit sem tudnak róla, de mindenki felismeri. Az ötödik fokon ugyanis megtérünk, megválto-

¹³³ „A szerelem csak akkor lehet tartós, ha tele van akadályokkal.” CLÉMENT, *op. cit.*, 116.

zunk. Felveszünk és elhagyunk szokásokat – értékeket, stílust, gondolkodást cserélünk. Ezek a (5) *megtérés*, a *metanoia*, a másképp gondolkodás olyan sok szépséget megnyitó percei. A szeretetnek ezen a fokán olyan dolgokra leszünk képesek, ami azelőtt elképzelhetetlen lett volna számunkra az életben. Ha pedig az Istentől kapott kihívást fogadjuk el, maga vezet föl bennünket a megtérés fokára. A megtérés, a változás szokatlan és fárasztó is lehet. Testi és lelki izomláz jár vele, mert olyan sok az új és szokatlan intéznivaló, hogy gyakran elfáradunk bele. Fáradtság és fájdalom, igazi „szerelemérzés”. Se vele, se nélküle: szinte elviselhetetlen. Ha mégis úgy döntünk, hogy elviseljük, azonnal eljön a hatodik fokozat.

Ennek a neve (6) *kiengesztelődés*. Ekkorra kezdjük már igazán otthonosan érezni magunkat egymásnál, oldódik a nemismerés szorongása, fölfedezzük újra a különbözés örömét, gyógyulnak sebeink, föllélegzik a szívünk. Kiengedünk és elengedünk dolgokat, melyek többé már nem olyan fontosak a számunkra. Ha kitartásunk nem lankad, sokat erősödünk ezen a szinten és fölérünk biztosan a hetedik fokra.

A kiengesztelődés által minden eddiginél mélyebben megtapasztaljuk egymással való (7) *egységünket*. Semmi sem forraszthat úgy egybe két személyt, mint az életedzette bajtársiasság, a közösen megvívott küzdelmes csaták. A közösen hozott áldozat, az együtt készített étel, a közösen beszívott levegő, az együtt mosott ruha, az egybekulcsolt kezek, az összeérő vállak. Közös történetünk mélyebben összeforraszt, mint eddig bármi más. Közelebb vagyunk egymáshoz, mint valaha. Vagyunk már arra is, hogy ezt mindenki tudja. Az egymásra figyelés öröme és gyakorlata, a megélt egység ajándéka és biztonsága elvezet bennünket a nyolcadik fokra, aminek a neve:

(8) *Elköteleződés*. Erre már nem olyan könnyen és nem olyan sokan jutnak el, különösen manapság. Pedig itt dől el, hogy porba zuhan, vagy magasba száll-e a szerelem. Ki kell nyitni a saját szárnyakat, be kell indítani a belső rakétákat, a szerelem magától nem röpít tovább. Döntést kell hozni, szabad, őszinte, komoly érett döntést. Nagyobb a kockázat, több a nyereség. Van benne tudatosság önkorrekció, önmegtagadás, kapcsolatok átrendezése, a közös jövő együttes tervezgetése. – Az elköteleződés kötele sokak szemében rossz óment jelent. Önpusztítás, rabság, kényszerű kötelesség, áthághatatlan korlát, véget nem érő robotolás rémképeivel kísért, s talán épp közeli rokonok és régi barátok szeméből. De, akik megismerték a szeretetet és hisznek benne, a kötelék erő, a kötelék az összetartozás biztonsága, a kötelék édes iga, szabad önrendel-

kezés és könnyű teher. Az odaadottság nyugalma és derűjére támaszkodva az átváltozás öröme tárul fel bennünk.

Egymás hordozása önmagunkban, a kapott és megélt jóért mondott hála, a szeretet utolsó fokán a (9) *küldetés* örömeivel ajándékozik meg minket. Ez a szeretetlépcső utolsó foka: akit szerettünk, azzal egygél lettünk, tekintetében megfűrdtünk, és már az ő szemével is látjuk, ami van. Ez valóban a szeretet felső foka, egymást hordozó szent *perikhórészisz*, amikor „én öbenne, ő énbennem, és mi ketten együtt már az Úrban vagyunk” (Jn 17,21). Mozgásba hoz, elküld továbbadni a jót, őrizni a szépet, mondani az igazat, s mögöttünk áll büszkén, értőn és vidáman, amikor aggódva csatába indulunk. Ne féljünk, ezzel nem ért véget a szeretet zárandokútja, hanem újabb, merészebb, nagyobb kalandokra hív. A hideg fej és a forró szív gyümölcsöző egysége, rugalmasság, erőssé és ellenállóvá teszi a szívünket. Ha megismertük erejét, hinni fogunk benne, kérni fogjuk, és Ő örökre velünk marad. Mert akkor majd, a legvégső időben, a légmélyebb szeretet nagy feltárulkozásában tulajdon szemünkkel „színről színre” látjuk, hogy mindig sejtett titkos útítársunk ebben a különös szerelmi háromszögben maga volt Isten.¹³⁴

Ne gondoljunk úgy ezekre a fokokra, mintha választani kellene közülük, és ne higgyük egyikről se, hogy talán legjobb volna azt kihagyni, mert egy valódi szeretetkapcsolatból egyikük sem hiányozhat. Lehet, hogy valamelyik éppen közelebb áll hozzánk, és látszat szerint talán mindent meghatározó, de rejtőzködő és biztosan a többi is jelen van, és a szeretet csak általuk evezhet a mélyre. Nem szerelem, nem barátság és nem Istenskapcsolat, amiben nincs bámulat és vonzás, ahol elfelejtjük, hogy értékesek vagyunk, amiben nincs meghittség, nincs konfrontáció, nincs megtérés és nincsen megbocsátás. Nem szeretet, hol nincs kiengeztelődés, ahol az összetartozás inkább teher, mint öröm, ahol csak fájdalom az elköteleződés, ahol nem érzünk küldetést, amikor munkánk után megyünk.

¹³⁴ „Ki megy melletted mindig harmadikként? / Ha számolom egyedül csak te vagy meg én, / De előre nézve a fehér útra, / Valaki mintha melletted haladna...” ELIOT, T. S., „A Puszták föld”, in WARE, *op. cit.*, 109.

5. Konklúzió

Paradox módon, akik hit nélkül akarnák megvalósítani mindezt, azoknak még nagyobb hitre lenne szükségük, mint a hívőknek, mert a hit belső harca a hívőket, mint a védőoltásban legyengített kórokozóval való küzdelem a beoltottat, már azelőtt felkészíti a veszélyre és megtanítja annak kivédésére, mielőtt a maga félelmetes valóságában törhetne rá az ellenség. A hit kihívásai nélkül élőknek viszont akkor kellene felülkerekedniük, amikor már rájuk támadt a baj, és olyankor ez igen-igen nehéz. Kisebb ügyekben persze ez lehetséges, az alapfelszereltsége is istenien igényes az embernek, és a hívőknek is szüksége van találékonyságra és kreativitásra, amikor kihívásokkal, nehézségekkel szembesülnek, de olyan alattomos és roppant nehézségek is törhetnek a házasságra, amivel szemben a felkészületlen ember mérhetetlen hátrányba és veszélybe kerülhet az Isten szeretetének és szentségének hatalmába vetett hit védettségét élvezőkkel szemben.

Férfi és nő, ember és ember között mindig is volt, és marad is különbség. Ahogy Benedek pápánk tanít: „Ha nem is Zeusz büntetése, hogy keresnünk kell a másik felünket, az ember tökéletlen léténél fogva – a bibliai történet szerint is – úton van, hogy egy másik emberben rátaláljon a maga a kerek egységre; és hogy az ember csak a férfi és nő egységében válhat egésszé”.¹³⁵ A próféciaának, hogy „ezért elhagyja a férfi atyját és anyját, feleségéhez kapcsolódik és ketten egy test lesznek” (Ter 2,24), XVI. Benedek szerint kettős jelentése van. Az első, hogy „az Erosz lényegszerűen tartozik az emberhez (vö. „keres”, „elhagy”, hogy „megtalálja”), s hogy csak ketten együtt képviselik az emberlét egységét, mert együtt lesznek egy test”. A prófécia másik tanulsága pedig ugyan-csak a szentatyja szerint, hogy „az Erosz a teremtésből eredően az embert a házasságra rendeli, amihez hozzátartozik az *egyetlenség* és a *végleges-ség*”. Így felel meg a *monogám* házasság a *monoteista* istenképnek, hogy örökre képe legyen az Istent népéhez fűző kapcsolatnak is.¹³⁶

Vannak persze ma is, akik ha a férfi és a nő örökre szóló házasságáról hallanak, ugyanazt az ellenvetést teszik, mint hajdan a megdöbben tanítványok: „Ha így áll a dolog a férj és feleség között, nem érdekes az embernek megházasodnia”. De Jézus válasza is változatlan: „Csak az fogja ezt fel, akinek megadatott”. Jézus fölhívja a figyelmet

¹³⁵ *Deus caritas est*, 17.

¹³⁶ Vö. *Deus caritas est*, 17-18. Vö. „Aki fel tudja fogni, az fogja fel!” (Mt 19,12).

egy fontos dologra: hogy nem kell mindenkinek feltétlenül megházasodnia.¹³⁷ „Van, aki születésénél fogva képtelen rá” (mint egyes fogyatékkal élők, vagy bármi lényeges dolog hiánya miatt alkalmatlanok). „Van, akit mások tettek alkalmatlanná arra” (nevelés, környezet, lelki deformáció, pokoli és gyógyíthatatlan sebek). És Jézus szerint olyanok is vannak, akik „önként mondanak le róla, a mennyek országaért” (Mt 19,10-12). – S annak ellenére, vagy éppen azért, mert igazi értelemben Vőlegénynek tartotta magát, földi életében Jézus maga is minden bizonnyal ezek közé tartozott.

Vannak dolgok, mélységek és magasságok, amelyekben biztosan messzebbre juthatunk együtt, mint külön-külön. A nézetkülönbségek alapja pedig sok esetben csak annyi, hogy ugyanúgy, mint kelet és nyugat, a dolgokat alapvetően ki-ki a maga oldalról szemléli. Más vesz észre a házasságban – például épp a házasságban, de az Egyházban, a papságban is –, mint az, aki nem házasságban, de ha a másik véleményét nem tekinti rögtön személyes sértésnek (ami a vitatkozás modern kultúrájának alapszabálya volna), akkor gazdagíthatja, vigasztalhatja mindazt, amit nyilvánvalóan csak mások látásán keresztül fedezhet fel a teljes igazságból. Ezért nem vagyok meggyőződve arról, hogy I. János Pál pápa teljesen fejeén találta szöveget, amikor azt kérdezte: „Ugyan mit értünk mi, akik cölibátusban élünk a házasság problémáihoz?”¹³⁸ És főleg az „ugyan” nem tetszik benne, mert az, hogy „mit értünk hozzá?” – mint objektív kérdés nagyon is válaszra érdemes. Én hiszem, hogy egy házasságban van mit tanulnia másoktól, kicsiktől és nagyoktól, laikusoktól és papoktól, hívőktől és nem hívőktől, házasságoktól és nem házasságoktól is, az viszont tényleg nem „fair”, hogyha ezek bármelyike akarja kioktatni őt, mint házasság a házasságról. Úgy gondolom I. János Pál pápa is talán csak erre akart utalni.

Az éremnek, persze, itt is van másik oldala is. Meggyőződésünk szerint ugyanis nem csak a házasságban keresztények tanulhatnak a nem házasságoktól, hanem a nem házasságban (cölibátusban élőknek, szerzeteseknek, özvegyeknek, gyermekeknek, egyedülálló férfiaknak és nőknek, hetero- és homoszexuális beállítottságúaknak stb.) is van mit tanulnia azoktól, akik a házasság szent és isteni ajándékát kapták, és megkísérlik azt egy-

¹³⁷ Ezt a házasság iránt bizalmatlan és a „szingli” lét előnyeit reklámozó mai kultúra is felismeri, persze, hogy milyen következtetéseket von le belőle, abban már nem mindig olyan pozitív. Minden esetre krisztusi kijelentés, nem mindenkinek kell megházasodnia ahhoz, hogy értékes legyen az élete.

¹³⁸ HÄRING, *Másképp is lehetne*, 78.

más és az egész Egyház javára hitelesen meg is élni (1Kor 7,7). Isten semmit sem azért ad, hogy egymás ellen dicsekedjünk vele, hanem hogy hasznára váljunk általa az egész testnek (1Kor 12,7) – mondja Szent Pál.

Milyen sok tapasztalat, mennyi kibontatlan ajándék és kimondhatatlan gazdagság rejlik bennünk! S mégis hányszor beteljesedik ma is a mondás: „Akik tudják, nem mondják, akik mondják, nem tudják”.¹³⁹

Annak idején, a zömében nős papsággal szolgáló keleti egyházak atyái, annak ellenére, hogy a papsággal kapcsolatosan semmilyen engedményt nem tettek a maguk számára az evangéliumi követelményből – hogy „a pap csak egyszer nősült legyen” (1Tim 3,2.12), mert meggyőződéssel vallották a szent házasság ajándékként kapott örök felbonthatatlanságát, és a kiválasztottak különleges jel szerepét ebben –, ezt a magas erkölcsiséget mégsem várták el mindenki mástól, csakis önmaguktól.¹⁴⁰ Hiszem és vallom, hogy mindez krisztusi módon hiteles és evangéliumi módon példaadó minden igazhitű keresztyén számára.

A helyzet azonban sajnos ma keleten sem ilyen egyértelmű és következetes, hiszen a gyakorlatban vannak olyan ortodox püspökök, akik az „oikonomia” elvére hivatkozva,¹⁴¹ esetenként a világi papság esetében is tolerálják a második házasságkötést, s ami még sajnálatosabb, hogy a régebben sokkal komolyabban vett szigorú vezeklést is – amit a teljes szentségi „communio” feltételeként kiszabtak –, igencsak lerövidítik, akárcsak a titkos fülgyónásokban. Ezzel tényleg azt a látszatot keltik, mintha gyakorlatilag megengedett volna az ortodoxiában a válás, és valljuk be, ezek a tapasztalatok nem igen ösztönzik érdemi vitákra a keresztyén nyugatot. Egy evangéliumi szellemű eljárás azonban még a hibák és rossz értelmezések ellenére sem söpörhető le és hagyható figyelmen kívül, különösen ilyen napjainkban sajnos igen sokakat érintő súlyos kérdésekben, hanem törekedni kell a hibákból tanulva a szabályozás megtisztítására, és szigorú, de következetes megvalósítására is.

Talán sokak szemében teljesen jogosulatlannak tűnik az

¹³⁹ Lao-ce tanítása, in MELLO, *op. cit.*, 147.

¹⁴⁰ Vö. MEYENDORFF, *op. cit.*, 65k.

¹⁴¹ A püspököknek Krisztustól kapott oldó-kötő teljhatalma. *In persona Christi* dönthet. „A keresztyén teológiai nyelvben mind a szíreknél, mind a görögöknél, az »oikonomia« szinte egyet jelentett az »incarnatio«-val”. Valószínűleg ezért értelmezik úgy a püspöki hatalom oikonomiáját, miszerint az apostoli egyházban, mint testében az élő Krisztus maga inkarnálódik és működik tovább a világban. Vö. VANYÓ, L., *A II. századi görög apologeták*, (Ókeresztyén Írók 8), Budapest 1984, 633.

„oikonomia” elv ilyen széleskörű, még papokra is kiterjedő alkalmazása, de elvi szinten egy igazságos törvény nem lehet személyválogató, és a püspök minden körülmények közötti feltétlen szabadsága a legnagyobb szeretet gyakorlására, elvileg nem vitatható. Ekkora felelősség viselése az életszentségre való legkomolyabb törekvés és a hívő egyház bizalma és imádsága nélkül még isteni ajándékként is elképzelhetetlen. A krisztusi szellem megkívánja, hogy jogainkkal csakis a szeretet igazságosságával éljünk. Ennek a pontosabb megítéléséhez pedig azt mondja támpontul az Úr, hogy „aki többet kapott, attól többet is követelhetnek” (vö. Lk 12,48). Ebből következően nem várhatjuk el ugyanazt a kifinomult erkölcsiséget egy műveletlen és neveletlen utcagyerektől, vagy akár egy gyorstalpaló elvégzése után felszentelt tudatlan ortodox pópától sem, amit egy az Egyház történelmi bölcsességének miliójében nevelkedett kiművelt keresztény szerzetestől vagy világi paptól már nyilvánvalóan igen. Hitünk szerint ezek nem eshetnek teljesen egyforma elbírálás alá.

2006 pünkösdjén XVI. Benedek első enciklikájának üzenetével egyetértésben azt kívánom mindnyájunknak, hogy Isten, „aki szeretet”, az Ő örök akarata szerint maga újítsa meg Fia által a Szentlélekben Egyházát és szívünket, s hogy egyikünk se legyen soha akadálya a „mindig a küszöbön álló” (vö. Jel 3,20) megújulásnak. Szentatyánk korábbi szavaival élve pedig határozottan örömdetesnek és „Csodálatosnak vélem, hogy a Lélek mindig erősebbnek bizonyul a mi tervezgetéseinknél. Feladatunk, az egyházi hatóságok és a teológusok feladata, hogy nyitva tartsuk számára a kaput, és helyet biztosítsunk neki”.¹⁴² Hiszem, hogy a „Deus caritas est” enciklika tartalma és szellemisége azt is jelzi, hogy az ortodox kelet legújabb kori polémiái legalábbis időnként már nyitott, vagy épp kinyíló kapukat döngöztetnek, és ha képesek vagyunk ettől valódi empátiával zavarba jönni és taktikát változtatni, akkor hamarosan nem csak bekíváncsiskodhatunk, hanem otthonra is találhatunk egymásnál a megélt szeretett beteljesedett egységében. Ez a házasság titka, ez Krisztus és az Egyház titka, ez Isten és az Örök Élet titka. Szeressétek!

¹⁴² Vö. RATZINGER, J. *Beszélgetés a hitről*, (Vittorio Messori), Budapest 1990, 39.

SZABÓ PÉTER

A NAGYÉRSEKI EGYHÁZ. A JOGINTÉZMÉNY ARCULATA A LEGÚJABB SZENTSZÉKI GYAKORLAT TÜKRÉBEN*

TARTALOM – Bevezetés; 1. A „nagyérsek” kifejezés és a jogintézmény eredete; 2. A nagyérseki státuszhoz szükséges minimális fejlettségi szint: 1/ A nagyérseki egyház kormányzati autonómiája és kilátásba helyezett intézményrendszere: 1) Általános jellemzők; 2) Az episzkopátus szükséges minimális létszámát érintő, kodifikált intézményes követelmények; 2/ A doktrína és a kodifikációtörténet adatai; 3/ A nagyérseki egyházak mai méreteiből és szerkezetéből levonható következtetések; 3. Kritikai észrevételek; 1/ A nagyérseki státusz megadása: a praxis és annak lehetséges hatása a jogi figura identitására; 2/ A sajátjogú egyházak mai tipológiája és a keleti egyházak tényleges adottságai; 4. Következtetések.

Bevezetés

A címben említett egyháztípus a sajátjogú egyházak rangsorában közvetlenül a pátriárkai egyházakat követi. Kormányzati autonómiája jelenleg lényegében az előbbiekével azonos kiterjedésű, a katolikus egyházon belül ma létező legszélesebb körű önkormányzati jog.¹ A jogintézményt közvetlenül és főként tárgyaló monografikus irodalom eddig viszonylag szerény, ráadásul e publikációk egy jelentős része még a CCEO kihirdetése előtti régi joghoz kötődik.² E munkák némelyike

* A kutatást az MTA a Magyar Tudományos Akadémia és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Liturgiatudományi Kutatócsoportjában folytatott munka keretében támogatta. A jelen tanulmány az OTKA (T 049577) támogatásával készült.

¹ CCEO 151-154. kk. A pátriárkai és nagyérseki egyház lényegi jellemzőinek eddigi rövid magyar nyelvű bemutatásához lásd alábbi tanulmányunkat: „A sajátjogú egyházak tipológiája a Keleti Kódex szerint”, in Ivancsó, I. (szerk.), *Ecclesiam aedificans. A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése*, Nyíregyháza 2002, 364-375, 376-377.

² Lásd: CHIMY, H., *De figura iuridica archiepiscopi maioris in iure canonico orientali vigenti*, (Analecta OSBM II/II), Roma ²1968; PATRYLO, I., *Archiepiscopi-metropolitani kievo-haliciensis. Attentis praescriptis m. p. Cleri sanctitati*, (Analecta OSBM, I/16), Romae ²1962; POSPISHIL, V., „The Ukrainian Major Archiepiscopate”, in *Diakonia* 3 (1968) 5-24. A hatályos kódex jogához elsősorban lásd: THANCHAN,

ráadásul – mint az a keleti kódex irodalma esetében sajnos máig nem ritka – csak egy-egy ponton lép túl a pusztán leíró-bemutató megközelítésen.

Az itt tárgyalt jogintézmény mai formája számos érdekes, többnyire a szakirodalom által is azonosított kérdést vet fel. Ezek között említhető a nagyérseki funkció eredetének problémája, illetve ehhez kötődően az egyházfő szentszéki megerősítésének kérdése. Egy másik érdekes téma a nagyérseket megillető tiszteletbeli elsőbbség. Felmerül azonban egy az előbbieknél gyakorlati szempontból jóval jelentősebb kérdés is, amire a kódex szakirodalma mind a mai napig nem tért ki érdemben. Nem egészen egyértelmű ugyanis, hogy egy keleti katolikus közösség a szociológiai és hierarchikus fejlettsége mely szintjén optálhat a nagyérseki jogállásra. Elsődleges megközelítésben az iménti kérdés megválaszolása nyilván attól függ, milyen létszám és szerkezeti fejlettség szükséges is ahhoz, hogy egy egyház a nagyérseki szint számára kilátásba helyezett intézményrendszer összességét ténylegesen működtetni tudja. Egy másik szempontból is felvethető azonban a kérdés. Ez esetben a dilemma úgy fogalmazódik meg, vajon szükséges-e (kezdetből) az imént említett rendszer valamennyi elemének működtetésére való képesség és felkészültség ahhoz, hogy a szóban forgó jogállás elnyerhető

G., *The Juridical Institution of Major Archbishop in Oriental Canon Law*, (Dharmaram Canonical Studies 2), Bangalore 2002; továbbá: Eluvathingal, F. (ed.), *Syro-Malabar Church since the Eastern Code. Festschrift in Honour of prof. George Nedungatt S. J.*, Rome 2002. (Természetesen a nagyérseki egyházat érintő, vagy arra vonatkoztatható szakirodalom ennél jóval bővebb, hisz ma a pátriárkai egyházakról szóló összes publikáció, illetve a két egyháztípus egyes részintézményeit tárgyaló valamennyi munka is ide sorolható. Ez utóbbira példaként említhető: MANGALATHIL, J., *The Metropolitans of Patriarchal or Major Archiepiscopal Churches. A Historico-Juridical Study of cc. 133-139 of the CCEO in Comparison with the canons on Metropolitans of the CIC*, Excerpta ex Diss. PIO, Romae 1997; ELUVATHINGAL, F., F., *Patriarchal and Major Archiepiscopal Curias in the Eastern Catholic Legislations Based on CCEO Canons 114-124*, Exc. Diss. PIO, Romae 2002; MADAPPALLIKUNNEL, M., *The Tribunals of a Major Archiepiscopal Church*, Exc. Diss. PASC, Roma 1999; PALLATH, P., *Local Episcopal Bodies in East and West*, Vadavathoor 1997; stb.) A jogintézmény eredetéhez, illetve antik korra visszanyúló formáihoz lásd: ORIOLI, G., „Gli Arcivescovi maggiori. Origine ed evoluzione storica fino al secolo settimo”, in *Apollinaris* 58 (1985) 615-627; STĂNCULESCU, I., „Archiepiscopii”, in *Studii Teologice* 14 (1962) 598-617; GRANIČ, B., „Die Gründung des autokephalen Erzbistums von Justiniana Prima durch Kaiser Justinian I im Jahre 535 n. Chr.”, in *Byzantion* 2 (1925) 123-140; SNIVELY, C., „Justiniana Prima”, in Dassmann, T. E. (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 2001, Band 19, 638-645.

legyen. (Ez utóbbi kérdésben, mint majd látjuk, az elmúlt év szentszéki gyakorlata érdekes fejleményekkel gazdagította eddigi ismereteinket.) Jelen tanulmányunk központi kérdése ez utóbbi dilemma; tudniillik a nagyérseki státusz elnyeréséhez szükséges minimális *szerkezeti fejlettségi* szint vizsgálata. E téma megválaszolásához értelemszerűen elengedhetetlen a nagyérseki egyház intézményrendszere egyes – említett vizsgálati szempontunkból meghatározónak számító – elemeinek rövid előzetes áttekintése. Előljáróban azonban, mintegy a téma történeti elhelyezéseként, a fogalom és az intézmény eredetének kérdését vázoljuk.

1. A „nagyérsek” kifejezés és a jogintézmény eredete

A fogalom születése. A nagyérsek („Archiepiscopus maior”) elnevezés, akárcsak az általa jelölt kánonjogi alakzat jelen formája is, meglehetősen új. Eddig úgy tudtuk, hogy a kifejezés *Acacius Coussat*ól ered.³ A kodifikáció levéltárában fellelt egy dokumentum azonban azt tanúsítja, hogy a fogalom *Cyryl Korolevskijnél* már 1930-ban szerepelt.⁴

A jogintézmény eredete. Az „érseki” cím/hivatal, mint ismeretes, az antik korra nyúlik vissza. E kifejezés az egyház története során számos, egymástól olykor lényegi eltéréseket mutató egyházi feladatkört jelölt.⁵ E történeti sokszínűség már önmagában is adhatna némi magya-

³ Vö. COUSSA, A., *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali (I), Introductio, De ritibus orientalibus, De fontibus, De ecclesiastica hierarchia, Cryptoferratae* 1948, n. 190, 212.

⁴ „I «grandi Arcivescovi». Nei testi sono denominati semplicemente «Arcivescovi», ma vi è luogo almeno didatticamente ad una distinzione tra Arcivescovi *maggiori* ed Arcivescovi *minori*...”, *Nota intorno ai gradi Gerarchici Orientali [compilata dal Rmo C. Korolevsky]*, in SACRA CONGREGAZIONE „PRO ECCLESIA ORIENTALI”, *Codificazione orientale*, N. 63/30 [1930], 1-5. Az első kodifikációra vonatkozó számos más dokumentum mellett a PIO könyvtárában jelenleg az előbb említett rövid tanulmány is hozzáférhető: *Codificazione Orientale*, Varia, vol. X, 1. dokumentum [jelzet: 420 3 302]. Itt jegyezzük meg, hogy a „nagyérsek” kifejezést tartalmazó e korai írásra már *George Nedungatt* felhívta a figyelmet; vö. Nedungatt, G. (ed.), *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, (Kanonika 10), Roma 2002, 202. (Az első keleti kodifikáció fentebb említett két neves személyiségének szakmai pályafutásához lásd pl. CROCE, G. M., „Korolevskij Cirillo”, in Farrugia, E. [ed.], *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, 418-420; illetve pl. AA.-VV., *Le cardinal Gabriel Acace Coussa. Memorial publié par les soins de l'Ordre basilien alépin*, [Beyrouth 1964].)

⁵ Az érsek („*αρχι-επίσκοπος*/főpüspök”) megnevezés kialakulása óta többféle értelemben használatos. Egyrészt a Római Birodalom legjelentősebb püspökeinek sajátos címe volt, másrészt azonban (mivel szorosan kapcsolódik a kormányzati önállóság képeze-

rázatot arra, hogy a kodifikáció vajon miért nem óhajtotta egyértelműen beazonosítani a mai nagyérseki funkció intézményi elődjét. Az egyház fejlődése során a szupraepiszkopális hatalomnak számos variációja alakult ki, s e szempontból a keletiek fegyelmi rendje különösen is gazdagnak mutatkozott. *Cyrl Korolevskij* az első kodifikáció kezdetén a keleti hierarchiában egyenesen nyolc címet (valójában hierarchikus rangot) különített el.⁶ E „sokszínűség” – valójában következtelen rendszertelenség – láttán nem meglepő, ha az említett kanonista maga is arra tett javaslatot, hogy a keleti kodifikáció a kaotikus tipológia és nomenklatura helyett e ponton (is) teremtsen következetes, áttekinthető fogalmi rendszert.⁷

A nagyérseki egyház és hivatal jogi alakzatának kialakítására értelemszerűen nagy hatással lehetett, hogy a kodifikáció menetében ez utóbbit végül melyik antik szupraepiszkopális funkcióval hozzák összefüggésbe. Az önálló érsekség prototípusának a ciprusi egyházat szokták tekinteni, mely közösség antióchiai pátriárkától való teljes függetlenségét („pátriárkátuson kívüli” státuszát) már korai egyetemes zsinatok szavatolták.⁸ A kodifikáció során mégis olyan források kerültek középontba, melyek alapján a nagyérsek alakját nem önálló („autokefál”), hanem „helyettesi” jellegű hivatalokkal hozták összefüggésbe. Egyes

tével), gyakran egyéb „autokefál” egyházfők jelölésére is alkalmazták, így például a ciprusi, efezusi, cezareai, tesszaloniki egyházban. Jelölhetett továbbá „autokefál” püspököket abban az értelemben is, hogy azok metropolitának nem, hanem csak közvetlen egy pátriárkának voltak alárendelve; vö. PAPADAKIS, A., „Archbishop”, in Kazhdan, A. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford 1991, vol. I, 155-156; vö. még pl. Coussa, *Epitome* (nt. 3), 212-215; A latin jogi figura fejlődésének áttekintéséhez pedig pl. AMANIEU, A., „Archevêque”, in Naz, R. (par), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1924, I, 928-934.

⁶ Ezek: (1) pátriárka, (2) katolikosz, (3) *nagyérsek*, (4) tartományi metropolita, (5) „autokefál” metropolita [valójában egy pátriárkátuson belüli, szuffragáneosokkal nem bíró megyéspüspök], (6) „kisebb érsek” [alacsonyabb rangú „autokefál” metropolita], (7) egyszerű [megyés]püspök [közvetlen egy pátriárkának, vagy a pápának alárendelt püspökök], (8) szuffragáneos püspök; vö. *Nota intorno* (nt. 4), 3. E jellegzetes szupraepiszkopális funkciók jogforrásokra is utaló áttekintéséhez lásd: COUSSA, *Epitome* (nt. 3), 204-215. (A keleti és latin metropoliták, illetve érsekek típusainak rendszerezési kísérletéhez lásd még: POPEK, A., *The Rights and Obligations of Metropolitans. A Historical Synopsis and Commentary*, [Canon Law Studies 260], Washington 1947, 163-168.)

⁷ *Nota intorno* (n. 4), 1.

⁸ Vö. Ef. 8. kán., Trull. 39. kán. (A ciprusi egyház történetéhez lásd: SAVERIO, F. – RIDOLFINI, P., „Cipro, II. Storia”, in *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano [1949], vol. 3, 1694-1697, illetve az ott jelzett bibliográfia.)

szakértők így azt az antióchiai egyház területén kívülre küldött, régi *pátriárkai vikáriusok* funkciójára igyekeztek visszavezetni.⁹ Mások a nagyérseki hivatal eredetét inkább az antik *pápai* vikariátusokban vélték beazonosíthatónak.¹⁰ A kép sokszínűségét (vagy ha tetszik, a jogintézmény eredetének beazonosítása körüli bizonytalanságot) jól jelzi, hogy a keleti zsinati határozat egy jeles kommentátora – mintegy további megoldásként – a nagyérsek figuráját még a bizánci pátriárkátuson belüli metropolitáktól eredeztette.¹¹

A keleti kodifikáció választását e kérdésben gyakorlatias megfontolások vezérelték. A nagyérsek, pátriárkaival (szinte teljesen) azonos jogállását a II. Vatikánum nyilvánította ki (OE 10). E rendelkezés sajátos kontextusban született. A zsinati pont betoldására (értsd: a nagyérseki jogállás pátriárkaihoz hasonítására) részben azért került sor, hogy ezzel elejét vegyék egyes keleti egyházak (így a malabár és főként az ukrán egyház) pátriárkai rangra irányuló aspirációinak. Ezen nagyobb mérvű autonómia törekvések bizonyos mértékű elismerésének jeleként értelmezhető a nagyérseki státusz kormányzati autonómiájának jelentős bővítése. A felvetett dilemmára adott megoldás azonban azt is világossá

⁹ Vö. pl. *Nuntia* 19 (1984) 13. A keleti tradícióban az antióchiai pátriárkát képviselő, metropoliták feletti hatalommal rendelkező vikáriusokat a *katholikosz*, illetve a *mafrin* elnevezéssel illették (Coussa, *Epitome* [nt. 3], 209-212; vö. m. p. *Cleri sanctitati* 335. kán.). Ezeket az elnevezéseket a hatályos kódex azonban már nem is említi. (A „katholikosz” címet egyébiránt a későbbiekben önálló egyházfők vették fel. Jelenleg például az örmény apostoli egyház élén álló püspök ilyen titulust visel. Érdekes módon az örmény hierarchiában az ecsmiadzini *katholikosz* ráadásul két másik „pátriárkai” címet viselő főpappal szemben is bizonyos [f]elsőbbséggel bír.)

¹⁰ ORIOLI, *Gli Arcivescovi* (nt. 2).

¹¹ Eszerint a bizánci jogban a metropolitát vagy a szuffragáneos püspökök választották, vagy a konstantinápolyi állandó szinódus. Az első esetre idővel kialakult a pátriárkai megerősítés kérésének gyakorlata. E rendszert követték az orosz (rutén) egyház püspökei is. Kevéssel a breszti unió (1595) előtt a „rutén” püspökök és a metropolita kinevezése szinte kizárólagos királyi jogkörre vált, ha e gyakorlatot egyházi szempontból nem is tekintették törvényesnek. A III. Zsigmond lengyel király által is szorgalmazott unió feltételei között az érintett rutén püspökök kikötötték, hogy a királyi kinevezésre négy nevet terjeszthessenek fel. Az uniót követően a hagyományoknak megfelelően választott, vagy az uralkodó által kinevezett metropolita megerősítését immár értelemszerűen nem a konstantinápolyi patriarkától, hanem a pápától kellett kérni; vö. ESPOSITO, R., *Il decreto conciliare sulle Chiese orientali „Orientalium Ecclesiarum”*. *Testo e commento*, [h. n. 1965], 167. (E ponton érdemes megjegyezni, hogy a kijevi egyház püspökei kinevezésének rendszere a századok során számos variációt mutatott; vö. I. KOROWYTSKY – M. WOJNAR, [3.] *Constitution of the Ukrainian Churches*, in Kubijovič, V. [ed.], *Ukraine. A Concise Encyclopedia*, Toronto [1971], vol. II, 219-220.)

tette, hogy a nagyérseki státusz[ú egyházaka]t a zsinati atyák továbbra sem kívánták az antik eredetű, sőt ráadásul többnyire apostoli alapítású pátriárkai egyházakkal azonos rangra emelni. E világos különböztetési szándék a kodifikáció során is teljes mértékben érvényesült.¹² Ez utóbbi törekvésnek tudható be, hogy a nagyérsek alakját a kódex szerkesztői szándékoltnan olyan korábbi jogintézményekből vezették le, amelyeknél a hivatal betöltése minden esetben legalábbis felsőbb *mege erősítéshez* (mi több olykor egyenesen közvetlen kinevezéshez) kötődött.¹³ Közismert, az egyházfők kijelölésében jelentkező külső közreműködés hiánya (illetve annak mértéke) a keleti szemlélet számára az egyházi autonómia kitüntetett fokmérője. E tény tükrében a nagyérseki hivatal betöltésének pápai megerősítéshez kötése a lehető legmarkánsabb jelzése a nagyérseki és pátriárkai jogállás – említett ekviparáció ellenére is fennálló – minőségi különbözőségének.¹⁴ Eszerint (majd) teljes körű autonómia csak a pátriárkai egyházakat illeti. A nagyérseki egyházak önállósága ugyan a belső kormányzat terén az előbbiekkal azonos, az egyházfő kijelölésében játszott „külső” pápai közreműködés azonban e sajátjogú egyház típust az autonómia mértéke szempontjából egyértelműen a pátriárkai egyházak mögé sorolja.

Az itt felsorolt adatok alapján összességében azt állapíthatjuk meg, hogy a nagyérsek kódexben található kánonjogi alakzata egyetlen konkrét korábbi mintához sem köthető teljes mértékben.¹⁵

¹² A nagyérsekre vonatkozó zsinati szöveg hely genezisének, illetve a jogintézményről lefolytatott későbbi kodifikációs eszmecserék menetének precíz áttekintéséhez lásd: THANCHAN, *The Juridical* (nt. 2), 18-30, illetve 31-44.

¹³ A („nagy)érsek” választásának pápai megerősítéshez kötéséről a timovói, ciprusi, leMBERGI és gyulafehérvári érsek esetében csak közép-, illetve újkori források tanúskodnak; vö. THANCHAN, *The Juridical* (nt. 2), 51-53. Igaz, a szóban forgó kérdésben a konstantinápolyi pátriárkátusban is markáns centralizáció mutatkozott. Így a császárváros püspöke már a VII. századtól maga jelölte ki az egyházához tartozó metropolitákat és érsekeket. Ez utóbbi funkcionáriusokat azonban aligha minősíthetjük „nagyérsekeknek”. Esetükben ugyanis – a mai nagyérseki státusszal szöges ellentétben – pátriárkátuson *belüli*, a pátriárka joghatóságának alávetett főpapokról volt szó. Ráadásul az imént említett érsekeknek még szuffragáneos püspökségeik sem voltak (vö. pl. BECK, H., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 67-71). E típusok tehát egyszerűen nem egyeztethetők a nagyérseki státusz azon figurájával, melyet a modern kodifikáció kezdetén *Korolevskij* felvázolt. Ezt az elnevezést ugyanis, mint majd láthatjuk, eredetileg csakis az *önálló* és *több tartomány* fölött is joghatóságot gyakorló egyházfők jelölésére alakították ki.

¹⁴ Vö. nt. 20.

¹⁵ Ez egyébiránt a jelen kodifikáció alapjául szolgáló zsinati szöveg hely számára megjelölt források meglehetősen heterogén összetétele is bizonyítja; vö. Ef. 8. kán.; Carth. 17.

2. A nagyérseki státuszhoz szükséges minimális fejlettségi szint

1/ A nagyérseki egyház kormányzati autonómiája és kilátásba helyezett intézményrendszere

E ponton nem vállalkozhatunk a nagyérseki egyház komplex intézményrendszerének átfogó bemutatására. A jelen fejezetben – cikkünk központi vizsgálati szempontjához igazodva – a nagyérseki egyházak intézményei közül csak azokat érintjük, melyek viszonylag fejlett intézményi struktúrát és személyi állományt igényelnek. Ezek működtetése ugyanis kis létszámú egyházak, illetve püspöki karok esetén az elégséges szerkezet és működési képesség szemszögéből problematikusak lehetnek.

1) Általános jellemzők

A nagyérsek az egyház legfőbb hatósága által meghatározott vagy elismert olyan szék metropolitája, aki egy pátriárkai ranggal fel nem ruházott, teljes sajátjogú keleti egyház élén áll.¹⁶ Ez az egyház is egy püspöki szinódus és az egyházfő kettős felsőbb hatalmának irányítása alatt áll. A püspöki szinódus a katolikus egyházon belül ma elérhető kormányzati autonómia legteljesebb fokával rendelkezik a törvényhozás és a bírászkodás terén. Ez a szerv illetékes továbbá az egyház területén belül működő püspökök megválasztására is.¹⁷ Az egyházfő a pátriárkával azonos kiterjedésű végrehajtói jogkörrel rendelkezik. E felsőbb kormányzati hatalom az egyházi élet minden területére kiterjed. Ezek között kiemelhetjük a végrehajtási normaalkotásra, a részegyházak létesítésére, a püspöki székek betöltésére vonatkozó jogokat, valamint az eredeti liturgikus szövegek jóváhagyásának jogkörét.¹⁸

kán., illetve CLEMENS VIII, const. *Decet Romanum Pontificem*, 23. II. 1596, in S. CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE [CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE], *Fonti*, Città del Vaticano 1930-1934, vol. XI, *Ius particulare Ruthenorum*, 543-545; PIUS VII, litt. ap. *In universalis Ecclesiae*, 22. II. 1807, im. 549-551; *Cleri sanctitatis* 324-339. kk.

¹⁶ Lásd: nt. 34, 35.

¹⁷ CCEO 110., 1062., valamint 181. köv. (Ez utóbbi kérdéskör bemutatásához lásd: Szabó, P., „A püspökválasztást érintő szabályozás módosulásai a keleti katolikus egyházjogban”, in *Athanasiana* 4 (1997) 88-92.)

¹⁸ CCEO 82. és 85. kk., 86. kán. 3. §, valamint 657. kán.

E ponton célszerű azokra a területekre is utalni, ahol a nagyérsek jogállása –a fente bb említett ekviparáció ellenére – továbbra is markánsan elmarad a pátriárkáétól. Ezek közül a jelentősebb, az egyházfő székének betöltésében mutatkozik. A nagyérsek személyének kijelölése a pátriárkával azonos módon zajló választás útján történik.¹⁹ A hivatal elnyerése azonban ez esetben, mint arra már utaltunk, nem következhet automatikusan a választás elfogadásából. A tisztség betöltése itt ugyanis – a pátriárkaiéval ellentétben – nem egyszerű, hanem megerősítésre szoruló választáshoz kötött. Emiatt a megválasztott nagyérsek nem iktatható be közvetlenül. Ha a jelölt a választást elfogadta, az eredményről a püspöki szinódus szinodális levél formájában értesíti a pápát. Ezután a megválasztott maga kérvényezi a megválasztás pápai *megerősítését* („confirmatio”).²⁰ A nagyérseket a pátriárka mögé soroló másik releváns rendelkezés, a nagyérsek *tiszteletbeli sorrendben* elfoglalt helyéből fakad („precedencia”).²¹

2) Az episzkopátus szükséges minimális létszámát érintő, kodifikált intézményes követelmények

A nagyérseki egyház működtetése – legalábbis ha annak kódexbeli alakjából indulunk ki – viszonylag nagy létszámú (több tartománnyi) felszentelt püspök szolgálatát feltételezi. Ez a követelmény az alábbi strukturális feltételekből egyértelműen következik:

¹⁹ A szabályozás részleteihez lásd: ALAPPATT, P., *The Election of the Patriarch in the Eastern Catholic Canonical Tradition (A Historical-Juridical Study)*, Excerpta ex Diss PIO, Rome 1997.

²⁰ CCEO 153. kán. 2. § b. Ez esetben a választás jogkövetkezménye tehát nem a hivatalba való beiktatáshoz szerzett jog, hanem csak a választás megerősítésének kéréséhez való jog („ius ad rem”). A vonatkozó általános norma szerint azonban, ha a megválasztott egyrészt eleget tesz a jog által a hivatal betöltéséhez előírt személyes feltételeknek, másrészt a választás törvényes módon zajlott, a megerősítés iránti kérelmet a felsőbb hatóság nem tagadhatja meg (CCEO 960. kán. 1. §). E norma a nagyérsek automatikus megerősítésére azonban mégsem jelent abszolút garanciát. Esetében a szóban forgó felsőbb intézkedést ugyanis maga a törvényhozó adja, akit az általa kiadott norma formálisan nem kötelez. Az imént utalt jogszabályban foglalt elvtől való eltérés azonban rendes körülmények között aligha lenne indokolt. (A hatályos jog szerint a pátriárkai szék betöltése viszont *egyszerű* választás [„electio simplex”] útján történik, mely nem igényel pápai közreműködést; vö. CCEO 75-77. kán. Igaz, a püspöki rendbe emeléshez itt is szükséges az előzetes pápai *assensus*, ez az eljárás azonban – legalábbis amennyiben a pátriárkát a már felszentelt püspökök közül választják – nem része a székbetöltési eljárásnak.)

²¹ CCEO 154. kán.

(a) Ebben az egyházban két püspökökből álló szinódus működik: a kormányzati hatalommal rendelkező (nagy) *püspöki szinódus*, valamint az öt főből álló, ma inkább csak tanácsadói jellegű *állandó szinódus*.²² Noha az utóbbi szervet szükség esetén helyettesítheti egy három tagból álló püspöki tanács is,²³ a dolgok logikája követeli, hogy az állandó szinódus tagsága ne legyen azonos a püspöki szinódus plenáris ülésének összetételével. Ez esetben ugyanis a tagság szempontjából a püspöki szinódus felesleges és zavaró megkettőződésével állnánk szemben. Az egyetlen tartományból álló keleti egyházaknál szokásos püspöklétszám (azaz cc. 4-6 fő) esetén viszont a két szerv elégséges elkülönülése aligha valósítható meg. Egy ilyen kisebb egyház felépítése és működési rendje így nem felelne meg a kódex által vázolt (ideális) kormányzati rend igényeinek.²⁴ Nem is említve, hogy a püspökválasztás lényegében utólagos felsőbb egyházi kontrol nélkül gyakorolt rendje ugyancsak egy viszonylag nagy létszámú episzkopátus közreműködését igényli. Ha ugyanis az elektori testület csak néhány főből áll, jóval nagyobb a veszélye annak, hogy a választás kimenetelét egyházon kívüli erők és érdekek behatása dönti el.

(b) Hasonló következtetésre juthatunk, ha a nagyérseki egyházakban szokásos püspöki bíraskodás rendszerének szükséges személyi feltételeit vesszük szemügyre. Ezen egyháztípusban a püspöki szinódus felsőbb bíróságként is funkcionál, mely hatáskörébe – többek között – a bíraskodás törvényességének felügyelete és a püspökök rendes peres ügyeiben való igazságszolgáltatás tartozik. A bíraskodást ez utóbbi ügyekben első

²² CCEO 102. kán. sk., illetve 115. kán.

²³ CCEO 121. kán.

²⁴ A fentiek mellett a püspöki szinódus hatékony működése állandó bizottságok felállítását is megköveteli (vö. CCEO 113. kán.). Igaz, a keleti kódex csak elvétve jelzi, hogy e bizottságoknak a szinódushoz kötődve kellene működnie. (Így például a missziós bizottság esetében: CCEO 585. kán. 2. §.) Evidensnek tűnik azonban, hogy e bizottságok episzkopális irányítása igencsak ajánlatos. E ponton érdemes megjegyezni, hogy a latin püspöki konferenciák mellett működő bizottságok esetében rendszerint a bizottsági tagok is püspökké szentelt személyek. Egy egyház rendeltetésszerű működése nyilván több ilyen állandó bizottság felállítását indokolja. E szervek működtetése – ha feltételezzük, hogy azok tagsága csak részben mutat átfedéseket – szintén legalább egy tíz fő körüli püspöki kar közreműködését igényli. (Egyes egyházaknál e kisegítő szervek száma viszont túlzottnak tűnik. Így az ukrán püspöki szinódus mellett jelenleg tizenöt állandó bizottság működik; vö. *Благовісник* 2 [2002] 112–115; illetve NÉMETH, Th., *Eine Kirche nach der Wende. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Spiegel ihrer synodalen Tätigkeit*, [Kirche und Recht 24], Freistadt 2005, 277–278.)

fokon a szinódus által választott három püspökből álló bírói kollégium látja el. E szerv ítéletei ellen azonban magához a püspöki szinódus plenáris üléséhez lehet fellebbezni.²⁵ Ez az igazságszolgáltatási funkció is nyilvánvalóan megköveteli, hogy a hármass kollégium és a szinódus plenáris ülésének tagsága egymástól jól elkülöníthető legyen. Evidens, hogy a fellebbviteli fórum bírái nem azonosak az első fokon ítélkező kollégium tagságával. Az eljárásban legalább egy püspök peres félként érdekelt, így a lehetséges bírók közül (az adott ügyre nézve) automatikusan kiesik. Előfordulhat továbbá az is, hogy egyes bírósági tagok akadályoztatás vagy egyéb oknál fogva nem tudnak érdemi szerepet vállalni az adott ügyben. Ezen észrevételekből egyértelműen kitűnik, hogy a püspöki bíraskodás kilátásba helyezett rendszerének rendeltetésszerű működtetése legalább közel egy tucat felszentelt püspök szereplését feltételezi.

(c) Noha az előbbi feladatkörnél valószínűleg szerényebb létszámot igényel, de több mint féltucatnyi püspök tűnik szükségesnek a nagyérsek határozatai ellen benyújtott esetleges felfolyamodások belső elbírálására kilátásba helyezett rendszer gördülékeny működtetéséhez is.²⁶

E püspöki rendet feltételező hierarchikus funkciók összképe (*önmagában* szemlélve) egyértelműen azt bizonyítja, hogy a körülbelül egy tucatnál kisebb létszámú keleti püspöki karok nehezen tudnák rendeltetésszerűen működtetni a kódexben a nagyérseki egyházak számára kilátásba helyezett intézményrendszer egészét.

2/ A doktrína és a kodifikációtörténet adatai

A doktrína. Lényegében az előző – tudniillik a viszonylag jelentős létszámú epizkopátus jelenlétét követelő – álláspontot erősítik a nagyérseki státuszt tárgyaló mértékadó kanonisták is. Ezek között kiemelkedik mindjárt a fogalmat bevezető *Korolevskij* véleménye. E szerző szerint, noha a régi források nem különítették el „minor” és „maior” jelzővel az érsekeket, e distinkció bevezetése – legalább didaktikai okból – igencsak indokolt. Az érsekek között „nagyérsek” szerinte csakis az, aki [sajátjogú] egyházfő, és olyan valódi metropoliták esnek kormányzati hatalma alá, akiknek a maguk részéről szuffraganeus püspökök vannak alárendelve.²⁷ E megfogalmazásból kiindulva – amennyiben tudniillik

²⁵ Vö. CCEO 1062. kán.

²⁶ Vö. CCEO 1006. kán.

²⁷ „I grandi Arcivescovi sono veri Capi di Chiese particolari, hanno sotto di loro Metropolitani con i relativi vescovi suffraganei, talvolta Arcivescovi semplici o minori,

Korolevskij több alárendelt metropolitáról tesz említést – egy nagyérseki egyház az egyházfőet is beleszámítva, rendszerint legalább három egyháztartományt, azaz összességében kilenc megyéspüspököt feltételez.²⁸ Érdekes módon a m. p. *Cleri sanctitatis* szövege végül az idézett szerző által szorgalmazott „maior” jelzőt az érsek kifejezés mellett sehol sem alkalmazta.²⁹ Lényegében ezt az álláspontot veszi át *Acacius Coussa* is, s a szóban forgó elnevezést – igaz bizonyos kivételt megengedve – szintén (csak) a több tartományt magában foglaló egyház élén álló érseknek tulajdonítja.³⁰ Közvetve ugyanez olvasható ki az alábbi megfogalmazásból is: „Azon joghatóságon túl, melyet [a nagyérsek] mint metropolita területe egyik tartománya felett gyakorol, püspökei valamennyi összeövetelén elnöki funkció is illeti”.³¹ (A m. p. *Cleri sanctitatis* szövegétől eltávolodva *Anton Wuyts* az érsekeknek kivétel nélkül metropoliták feletti joghatóságot tulajdonít!³²) Ezen állásfoglalások tehát azt tanúsít-

ed esercitano giurisdizione patriarcale’, in *Nota intorno* (nt. 4), 3. Ez utóbbiaknak (tudniillik a „kisebb érsekeknek”) nincsenek szuffraganeus püspökei. E „kisebb érsek” jelenléte azonban a szerző felfogása szerint a nagyérseki egyháznaknál nem helyettesítheti, hanem csak kiegészítheti a valódi metropoliták jelenlétét. Ezt az imént idézett szakvéleményhez toldott kiegészítő megjegyzés egy mondata minden kétséget kizáróan bizonyítja: „L’Arcivescovo Capo di Chiesa, detto *grande Arcivescovo* oppure *Arcivescovo maggiore* per chiarezza, aveva sotto di sé, oltre a varie province ecclesiastiche rette da Metropolitani con i relativi Vescovi suffraganei, una propria provincia ecclesiastica con un certo numero di Vescovi suffraganei. In questo senso era non soltanto Arcivescovo Capo di Chiesa, ma anche Metropolita...’, in *Foglio addizionale alla „Nota”* (vö. n. 4), 2. dokumentum, 2.

²⁸ Vö. *ibid.*

²⁹ Ennek több oka is lehetett. Így pl. a kifejezés neologizmus jellege, mely miatt az – kétségtelen didaktikai haszna ellenére is – idegennek (még túl újszerűnek) tűnhetett a keleti terminológiai hagyományokhoz képest. Emellett a keleti egyházak tényleges adottságai sem sürgették a „nagyérsek” imént leírt fogalmának bevezetését, hiszen akkoriban egyetlen több tartományt magában foglaló keleti egyház sem létezett. A motu proprio mindenesetre ilyen fejlett szerkezetű keleti érsekségek elvi lehetőségére utalt, anélkül azonban, hogy reájuk a „nagyobb/maior” jelzőt bárhol is alkalmazta volna; vö. pl. CS 325. kán. 3. §, 1^o; 326. kán. 1. §.

³⁰ Lásd: COUSSA, *Epitme* (nt. 3), n. 190, 212: „Archiepiscopus maior praeest particulari Ecclesiae, et ordinario unum vel plures habet sibi subiectos Metropolitani eorumque comprovinciales Episcopos”. A lábjegyzetben utalt kivételnek a sinai Szent Katalinról nevezett kolostor érsek apátja számít, akit *Coussa* besorolása szerint, ha jól értjük, annak ellenére *nagyérseki* cím illet, hogy ténylegesen egyetlen másik püspök sincs joghatóságának alárendelve; *ibid.* 41. jegyzet.

³¹ POSPISHIL, V., „Archbishop (Oriental Rite)”, in *New Catholic Encyclopedia*, New York [1967], vol. 1, 744. Hasonló értelemben: POPEK, *The Rights* (nt. 6), 167.

³² „L’Arcivescovo [sic!], cioè un metropolita alla testa di una regione con altre metropoli con rispettivi suffraganei ha quasi gli stessi poteri e gli stessi obblighi del Patriarca,

ják, hogy az irányadó régi szerzők a *nagyérseki* státuszt szinte egyöntetűen csak több tartományt magában foglaló egyház élén álló, metropoliták fölötti („kvázi patriarchális”) hatalommal rendelkező főpapok jelölésére kívánták fenntartani.

A kodifikációtörténet. A régi jog, mint mondtuk, végül nem alkalmazta a Korolevskij által feltétlen szükségesnek tartott „kisebb” és „nagyobb érsekek” közötti, fentebb említett különböztetést. A *Cleri sanctitatis* egyes rendelkezéseinek együttes olvasatából pedig egyenesen arra következtethetünk, hogy a *motu proprio* az egyetlen egyháztartomány élén álló érsek esetében sem zárta ki azon speciális jogkörök lehetőségét, melyek csak a (nagy)érsekeket illették, a többi („egyszerű”) metropolitát ellenben nem.³³ Eszerint a régi jog ismerte az egyetlen tartomány élén álló, mégis *minősített* jogkörrel rendelkező érseket, ha azt kifejezetten nem is nevezte *nagyérseknek*. Ehhez persze hozzá kell tennünk, hogy a (nagy)érseki egyházat akkor a mainál szerényebb jogkörök jellemezték, ami viszont összességében egyszerűbb minimális intézményi struktúrát igényelt. Ebből fakadóan az akkori felsőbb kormányzati feladatokat esetleg akár 4-6 püspök is el tudta látni.

A keleti kódexben viszont nemcsak egyszerűen megjelenik *nagyérsek* fogalma, hanem ott az érsek kifejezés mint olyan, csakis e minősített (pátriárkai) jogkört implikáló hivatal esetében fordul elő! Központi kérdésünk szempontjából azonban érdekesebb, hogy az újabb

ma non ne ha nè il titolo nè tutti i diritti nè tutti i privilegi”, in WUYTS, A., „Il diritto delle persone nella nuova legislazione per la Chiesa orientale”, in *Orientali Christiana Periodica* 24 (1958) 192.

³³ Vö. A választó szinódust a *legmagasabb rangú metropolitai hívja össze, vagy pedig*, ha az érsekségben nincsenek egyháztartományok, *az első püspök* (CS 325. kán. 3. § 1) ... az érsek feladata: *elnökölni érseksége* püspökeinek megválasztásánál (CS 326. kán. 1. § 1°) ... *Hacsak a részleges jog másként nem rendelkezik... a 248. kán. 1. §-a által a pátriárkának a pátriárkai, vagy a választói szinódusban tulajdonított jogkörök az érseket is megilletik az érseki, vagy a választói szinódusban; ámde az ezen ügyek bármelyikében hozott döntés nem hozható nyilvánosságra és nem léptethető hatályba, amíg a Szentszék megerősítését el nem nyerték* (CS 327. kán. 1. §) ... vö. *A pátriárka a pátriárkai szinódus [vagy az elektori szinódus] egyetértésével súlyos okból: egyháztartományokat és egyházmegyéket alapíthat... megváltoztathatja hierarchikus rangjukat, áthelyezheti székhelyüket, feltéve, hogy a Szentszék megerősíti azt* (CS 248. kán. 1. § 1°). (Érdemes megjegyezni, hogy a hatályos keleti jog már sem a püspökválasztást, sem a részegyházak alapítását nem köti szentszéki megerősítéshez. Noha a régi keleti jog szerint, mint imént láthattuk, ez még kötelező volt, ettől függetlenül a szóban forgó jogcselekmények tényleges alanyának ez esetben is értelemszerűen az érintett érsek, illetve szinódusa, s nem a megerősítést adó felsőbb hatóság minősült.)

kodifikációtörténet adatai is a Korolevskij-féle álláspontot erősítették meg. A keleti törvénykönyv kidolgozói ugyanis, ha csak közvetve is, de egyértelműen utaltak a nagyérseki hatalom metropoliták feletti jellegére.³⁴ E megnyilatkozás egyben arra is rávilágít, hogy a kodifikátorok mit is értettek a szóban forgó egyház definíciójában megjelenő azon fordulaton, mely szerint a nagyérsek egy „teljes” egyház élén áll.³⁵ A keleti kodifikációtörténetből vett iménti idézet tükrében e formula nyilván nem csak annyit jelent, hogy ezen egyházakra fejlett belső intézményrendszer jellemző, hanem egyértelműen a nagyérseki egyház metropolíákat magában foglaló jellegére (is) utal.

3/ A nagyérseki egyházak mai méreteiből és szerkezetéből levonható következtetések

1. A nagyérseki egyházak szociológiai nagyságrendje, területi kiterjedése, illetve mai státuszuk elnyerése. Jelenleg négy egyház nagyérseki rangú: az ukrán, a malabár, a malankár és a román keleti katolikus egyház.³⁶ Ezek között az ukrán egyház a legnagyobb. Joghatósági területe immár egész Ukrajnára kiterjed,³⁷ hívei létszámát 3-5 millió fő közé becsülik.³⁸ Ezt az egyházat jelentős szerzők kezdettől nagyérseki rangú-

³⁴ „Metropolita [sui iuris] qui potestate quidem superepiscopali gaudet, sed caret potestate supra-metropolitana quae de iure propria est Patriarchae et etiam Archiepiscopi Maioris”, in *Nuntia* 19 (1984) 14 (kiemelés általunk).

³⁵ *CCEO* can. 151 – *Archiepiscopus maior est Metropolita sedis determinatae vel agnitae a suprema Ecclesiae auctoritate, qui toti cuidam Ecclesiae orientali sui iuris titulo patriarchali non insignitae praeest.*

³⁶ Rövid bemutatásukhoz lásd például: ROBERSON, G., *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Rome ⁶1996; illetve: <http://atlasofchurch.altervista.org/var/inglese.htm>. (Az ortodox egyházak közül a ciprusi érsekséget és az athéni központú görögországi ortodox érsekséget szoktuk [„nagy”]érseki rangúnak tekinteni; SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano ³1962, 96.)

³⁷ A joghatóság kiterjesztését II. János Pál pápa a Keleti Kongregáció 1995. dec. 30-i, 249/1995. sz. határozatán keresztül rendelte el; vö. DACKO, I., „Die ukrainische griechisch-katholische Kirche”, in *ContaCor* 2 (2002) 2, 11. (A kijevi/ukrán joghatósági terület kérdésének történeti áttekintéséhez pedig: „Study Paper: The Territory of the Ukrainian Greek-Catholic Church”, in *Logos* 35 [1994] 1-4, 313-385.)

³⁸ A rendelkezésünkre álló egyik utolsó statisztikai adat szerint az ukrán egyháznak 4,3 millió híve, több mint 2800 papja és 641 papnövendéke van; vö. *The Eastern Catholic Churches 2005* [Source: *Annuario Pontificio*], by ROBERSON G., <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat05.pdf> [a továbbiakban: AP.web]; lásd még: *Regno-attualità* 8 (2001) 221.

nak tartották,³⁹ jöllehet e státusz formális *elismerésére* csak a II. Vatikánum idején került sor (1963).⁴⁰

A malabár és a malankár egyház joghatósága máig az India délnyugati partvidékén fekvő Kerala tartományra korlátozott.⁴¹ A statisztikai adatok szerint az elmúlt évtizeden mindkét egyház ugrásszerű gyarapodást mutat. A malabár egyház a káld tradícióhoz tartozik, bár rítusa

³⁹ Így pl. KOROLEVSKIJ (vö. *Nota intorno* [nt. 4], 4); illetve POPEK (vö. *The Rights* [nt. 6], 167-168). Egyes szerzők azonban – noha valamelyes hasonlóságot elismertek – az ukrán egyházat sem tekintették nagyérseki rangúnak; vö. POSPISHIL, *The Law on Persons*, Ford City 1960, 156; *Oriente cattolico* (n. 36), 95.

⁴⁰ Ad dubium an Metropolitae Leopoldianus Ucrainorum habendus sit Archiepiscopus Maior, ad normam Litterarum Apostolicarum diei 2 Iunii 1957 (canones 324-339) quae verbis incipiunt Cleri sanctitati, Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali respondendum censuit «affirmative». Quod quidem responsum Summus Pontifex Paulus Divina Providentia Papa VI benigne approbare dignatus est, iussitque hanc declarationem publici iuris fieri; SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, resp. 23. XII. 1963 [Declaratio circa conditionem Archiepiscopi maioris metropolitae Leopoldiano Ucrainorum agnoscendam], in AAS 56 (1964) 214. A kijevi (rutén/ukrán) egyház történetéhez lásd: pl. *Oriente cattolico* (nt. 36), 323-334; tovább: LOZOVEI, P., *De metropolitatum kioviensium potestate*, 988-1596, (Analecta OSBM, I/15), Romae ²1962; KAMINSKYJ, E., *De potestate metropolitatum kioviensium-haliciensium a. 1596-1805*, Romae 1969; MADEY, J., *Le patriarcat ukrainien vers la perfection de l'état juridique actuel*, Roma 1971. Az ukrán egyház székhelyét a közelmúltban Lembergől Kijevbe helyezték át. A pátriárkai rangra emeléstől ellenben – elsősorban az orosz ortodox egyház tiltakozásának betudhatóan – a Szentszék egyelőre tartózkodott; vö. PREZZI, L., „Clima temperato” [Ecumenismo Ucraina – „La richiesta di riconoscimento del patriarcato greco-cattolico deve attendere”], in *Il Regno-attualità* 12 (2004) 392-394. Itt jegyezzük meg, hogy egy „rutén” (ukrán-fehérorosz) katolikus pátriárkátus kialakításának lehetősége már korábbiakban is többször felmerült; vö. TANCZUK, D., *Quaestio Patriarchatus Kioviensis tempore conaminum unionis Ruthenorum (1582-1632)*, in Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Series II, Sectio II, vol. I (VII), Fasc. 1, Romae 1949, 128-144; BARON, A., „Progetto del Patriarcato ucraino”, in *Analecta OSBM* 3, Romae 1960, 454-475; illetve: *Storia della Chiesa [dalle origini ai nostri giorni]* XXII/2: AUBERT, R., *Il Pontificato di Pio IX (1846-1878)*, Milano 1990, 625.

⁴¹ E terület az indiai szubkontinensnek csak töredékét teszi ki; vö. TIMKÓ, I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971, 163, 187. Az Indiában őshonos keleti egyházak felsőbb joghatóságának korlátozása a latin rítus előnyben részesítésének (*ritus praestantia*) furcsa továbbélése, immár több mint negyven évvel az attól való ünnepélyes zsinati elhatárolódás után (vö. OE 3). Igaz, az utóbbi években hierarchikus fejlődésének eredményeként immár tíz „területen kívüli” malabár egyházmegye működik Indiában. A kérdéskörhöz általában lásd: VADAKKEL, S., „Syro-Malabar Church: Its Pastoral and Missionary Rights and Obligations as a sui iuris Church”, in *Nedungatt FS* (nt. 2), 14-26. (A „malabár” joghatóság történeti aspektusaihoz: SCHON, D., „»Jurisdiktion« und »Territorium« in der Syro-Malabarischen Kirche Indiens”, in *Ostkirchliche Studien* 54 [2005] 4-55.)

mára igen erősen latinizálódott. Híveinek száma ma mintegy 3,7 millió főre tehető. Nagyérseki rangra II. János Pál emelte, röviddel a keleti kódex kihirdetése után (1992).⁴²

A malankár egyház az antióchiai, vagy más néven (nyugati) szír tradícióhoz kötődik. Létszáma mára meghaladta a 400.000 főt. A malabárokhoz hasonlóan erről az egyházzal is elmondható, hogy igen dinamikusan fejlődő, virágzó közösség.⁴³ Jelenlegi státuszát – II. János Pál pápa egyik utolsó kormányzati intézkedésének köszönhetően – 2005 februárjában nyerte el.

Utoljára, 2005 decemberében, a román görög katolikus egyház emelkedett nagyérseki rangra.⁴⁴ Eme egyháznak a tényleges létszáma körül szembetűnő bizonytalanság mutatkozik. Ez pedig szintén egy olyan pont, amely a nagyérseki státuszhoz szükséges minimális nagyságrend szempontjából igen figyelemre méltó tényekkel szolgál. Az egyház 1990-es

⁴² AAS 85 (1993) 398-399. A nagyérseki rang megadásával egyidejűleg azonban, nyilván különleges körülmények miatt, II. János Pál a Szentszéknek tartotta fenn a liturgikus kérdésekkel és a püspökválasztással kapcsolatos jogköröket. Ezek sajátjogú hatáskörbe történő visszautalására két lépésben került sor: a teljes körű liturgikus autonómiát 1998-ban nyerte vissza a malabár egyház, míg a püspökválasztás jogát a Szentszék csak 2004 januárjától ruházta át a helyi püspöki szinódusra; vö. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, [decr.] *Revoca della riserva riguardante l'elezione dei Vescovi della Chiesa Siro-Malabarese*, in *SICO* anno 2004, 199. A malabár egyház jogintézményeinek és részleges jogalkotásának bemutatásához lásd: „Syro-Malabar Church”, in *Nedungatt FS.* (nt. 2).

⁴³ A malabárok létszáma másfél évtized alatt 2,9 millióról növekedett 3,7 millióra. Kétezer ötszáz paróchiájukra több mint ötezer pap jut. Emellett papnövendékeik száma meghaladja az ezeregyszázat. (Ezen adatok tükrében aligha meglepő a malabár egyház közismerten kiemelkedő missziós aktivitása; vö. MUNDADAM, G., „Missionray Enterprise of the Syro-Malabar Church”, in *Acts of the Synod of Bishops of the Syro-Malabar Church held in the Vatican from 8 to 16 January 1996*, in *Servizio Informazioni per le Chiese Orientali*. Supplemento ai numeri 581-604, Città del Vaticano 1998, 158-169.). A malankár katolikus egyház gyarapodása hasonló arányú: az 1990-es 282 ezerhez képest híveinek száma mára meghaladta a 400 ezret. Papsága hatszáz fős, akikre több mint kétszáz seminarista jut; lásd: AP.web (nt. 38).

⁴⁴ A balázsfalvi metropolita korábban is érseki címet viselt, illetve egyes pontokon már a régi zsinati törvényekben jelzett jogköre is túlmutatott a sajátjogú metropolita későbbi keleti kódexben leírt alakján. Ennek ellenére a régi szerzők ezt az egyházat – szemben az ukránnal – nem minősítették „nagyérseki” rangúnak (lásd nt. 39). Érdekes viszont, hogy a „nagyérsek” elnevezés a balázsfalvi érsek-metropolita címeként már a nagyérseki rangra emelést megelőző évek egyes hivatalos dokumentumaiban is feltűnt. Így a görög katolikus hierarchákat is magában foglaló romániai püspöki konferencia szentszéki jóváhagyású szabályzata e főpapot következetesen „nagyérseknek” titulálta (*Statutul Conferinței Episcopale din România*, art 1.c, illetve art. 20).

újjaalakulása utáni első hírek kétmillió román görög katolikus közösségről szóltak.⁴⁵ Ezzel szemben az állami népszámláláskor a lakosság kevesebb, mint 1%-a (cc. 200.000 fő) vallotta magát e felekezethez tartozónak. A pápai évkönyv és az egyház honlapjának adatai – a szentség-kiszolgáltatásnál jelzett statisztikák tükrében még mindig meglehetősen optimista megközelítéssel – ma 775 ezer főre teszik a román keleti katolikus egyház híveinek számát.⁴⁶ A keresztelesek számából viszont arra kell következtetnünk, hogy a szóban forgó közösség tényleges létszáma ma is jóval elmarad például a magyar görög katolikusok számától is.⁴⁷ Ellenben más szempontok, így például a klerikusainak száma alapján, a román görög katolikus egyház kétségtelenül inkább a nagyérseki egyházakénak megfelelő nagyságrendű.⁴⁸ Az egyház joghatósági területe egész Romániára kiterjed.⁴⁹

⁴⁵ AP.web (nt. 38).

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Az öt román görög katolikus egyházmegye a pápai évkönyv tavalyelőtti adatai szerint összesen 741.000 főt számlált. Erre a létszáma azonban mindössze 1.782 keresztelest jutott. Ezzel szemben egyházunk 269.000 tagjára 2.600 keresztelest esett; vö. *Annuario Pontificio* 2004, 165, 381, 402, 476, illetve 258, 958. Ha a román statisztikák közül a keresztelesek számát tekintjük objektív, mérvado adatnak, akkor a magyarországi létszám és keresztelesek arányából arra következtethetünk, hogy a román görög katolikus egyház összlétszáma ma is 180-190.000 fő körül mozog. (Ez a szám egyébként pontosan egybeesne a másfél évtizeddel ezelőtti állami népszámlálás fentebb említett adataival.) Kétségtelen, a kereszteleési adatokból önmagukban nem lehet a létszámra vonatkozó pontos következtetésekre jutni. Figyelembe véve azonban, hogy a két egyház nagyjából azonos kulturális és demográfiai viszonyok között él, az említett módszerrel a nagyságrendek bizonyosan megállapíthatóak. (A ¾ milliós román görög katolikus létszám mai irrealitását más összehasonlítások is bizonyítani látszanak. Így például a 441.000 fős gyulafehérvári latin egyházmegyében a keresztelesek száma 4.136. Ha a balázsfalviban ugyanez a szám valóban csak előbbi hatoda [688], akkor aligha reális ez utóbbi eparchia létszámát 358.000 főben megjelölni; vö. *Annuario Pontificio* 2004, 26, 218. Régióknál más egyházmegyéinek adatait figyelembe véve az állapítható meg, hogy a keresztelesek évi száma többnyire a hívek kb. 1 %-a körül mozog.) Ezek az adatok önmagukban tehát azt látszanak bizonyítani, hogy a román görög katolikus egyház tényleges létszáma ma is inkább 200.000 fő körüli. Ennél lényegesen nagyobb „tagság” csak akkor vélelmezhető, ha elfogadjuk, hogy a magukat e felekezethez sorolók többsége inkább csak szimpatizáns, s nem aktív egyháztag. Ez azt jelentené, hogy a személyek csak szimbolikus, igen laza elköteleződést éreznek egyházuk iránt, ezzel magyarázható, hogy jelenlétük a kereszteleési adatokban sem tükröződik. Egyébként feloldhatatlannak tűnik a fenti adatokból kiütköző önelmentmondás: egy (vélt) létszámát tekintve majd háromszor akkora egyházban a keresztelesek abszolút száma aligha lehet összességében több mint 30 %-kal kevesebb, mint egy harmada akkora közösségben.

⁴⁸ Összesen 775 pap és több mint 350 seminarista; vö. AP.web (nt. 38).

⁴⁹ Az egyházmegyei területi elhelyezkedéséhez lásd: <http://www.bru.ro/index.php/bru>.

E statisztikai adatok szerint tehát a két korábbi – több millió tagot számláló – egyház után, az elmúlt évben két olyan közösség nyerte el a nagyérseki státuszt, mely reális létszáma bizonyosan félmillió alatti. Igaz, klérusuk és papnövendékeik arányszáma alapján ezeknél is dinamikus fejlődési periódus valószínűsíthető. (Emellett a felsorolt adatok tükrében egyes pátriárkai és a nagyérseki egyházak fejlődési pályája között is érdekes eltérés regisztrálható. A Közel-Keletre koncentrálódó katolikus pátriárkai egyházak némelyike – főleg az évezredes moszlim uralom miatt – szociológiai állapotát tekintve immár végérvényesen szórványlétbe kényszerült, a stagnálás, sőt a zsugorodás jeleit mutatja.⁵⁰ Ezzel szemben a nagyérseki egyházak mutatói kivétel nélkül reményteli fejlődés előtt álló közösségek képét keltik.)

2. *Az episzkopátus* – Fő vizsgálati szempontunkból a fenti adatoknál is érdekesebb azonban az egyes egyházakhoz tartozó püspökök létszáma, illetve az ezzel összefüggésbe hozható belső hierarchikus szerkezet. E nézőpontból az egyes egyházak között markáns különbségek mutatkoznak. Két nagyérseki egyház a keleti katolikus egyházakon belüli egyik legnépesebb püspöki karral rendelkezik: az ukrán egyháznak 39, a malabárnak 35 püspöke van.⁵¹ A két közelmúltban nagyérseki rangra emelt egyházhoz viszont – nyilván abból is adódóan, hogy híveik össz-

⁵⁰ Az örmény katolikus pátriárkai egyháznak jelenleg 16 püspök mellett mindössze 92 paróchiája, 77 papja és 23 papnövendéke van. A szír és a káld pátriárkátus mutatói is lényegében hasonlóak (16/72/109/48, illetve: 23/126/153/56). A káld egyháznál az utóbbi évtized pedig radikális létszámcsökkenést is eredményezett (469-ről 358 ezer főre); vö. AP.web (nt. 38). Igaz, az adatokban olykor ellentétes irányú, releváns növekedési tendenciák jelei is megmutatkoznak. Így az örmény pátriárkátus létszáma az elmúlt másfél évtizedben több mint a duplájára emelkedett (142/368 ezer fő). E változás azonban csakis az örményországi katolikus közösségek kialakulásának köszönhető. Az említett impozáns gyarapodás kizárólag az e folyamat eredményeként létrejött Kelet-európai ordinariátusban (Gyumri, Örményország) regisztrálható. A kopt katolikus egyház létszámnövekedése ugyancsak figyelemre méltó (152/252 ezer). Itt az alexandriai (pátriárkai) egyházmegye híveinek megkétszereződése a legszembetűnőbb; vö. AP.web (nt. 38). E fejlődési adatokat azonban árnyalja, hogy a gyarapodás mindkét esetben ortodox keresztények katolizálásának, nem pedig szoros értelemben vett missziós tevékenységnek az eredménye. (Igaz, ez kisebb-nagyobb mértékben a nagyérseki egyházak többségénél is jelentkezik. Egyetlen biztos kivétel a malabár egyház, ahol a párhuzamos ortodox közösség létszáma csak néhány ezer főre tehető.)

⁵¹ Ez utóbbi létszám akkor válik szembetűnően relevánssá, ha figyelembe vesszük, hogy a malabár egyházmegyek több mint fele a kis kiterjedésű Kerala tartományon belül található. A pátriárkai egyházak közül a 2005-ös adatok szerint a legnépesebb püspöki létszámot a maronita egyház mutatja (38 fő), az ezt követő melkita, valamint káld egyházhoz már csak 29, illetve 23 püspök tartozik; lásd: AP.web (nt. 38).

létszáma az előzőekénél jóval szerényebb – mindössze 7-7 püspök tartozik.⁵²

A felsorolt statisztikai adatok és a kódexbeli nagyérseki intézmények működtetéséhez szükséges, fentebb részletezett minimális *püspöki létszám* közötti eltérés a két utóbbi egyház esetében igencsak szembetűnő. Nyilvánvaló ugyanis, hogy püspökeik jelenlegi száma mellett sem a malankár, sem a román egyház nem lesz képes működtetni több, a nagyérseki státuszra jellemző, az önkormányzati jog szempontjából jelentős intézményt. Különösen a püspökök feletti (peres jellegű) bírászkodás – fentebb említett – szinodális rendszeréhez kellene jóval több felszentelt püspök közreműködése. Mivel jelenleg csak 6-8 főből álló püspöki karokról van szó, ezeknél az egyházaknál az összes felszentelt püspököt magában foglaló püspöki szinódus, illetve az öt főből álló állandó szinódus tagsága is alig különülne el egymástól. A nagyérseki státusz elnyeréséhez szükséges minimális fiziognómiai adottságok beazonosítása szempontjából tehát figyelemre méltó, hogy a szóban forgó két egyház az imént említett nyilvánvaló hiányosság ellenére nyerhette el a nagyérseki jogállást.⁵³

3. Metropolitai struktúra – A püspökök létszámában jelentkező ezen eltérések jól tükröződnek a szóban forgó egyházak belső hierarchikus szerkezetében is. Láttuk, a „nagyérseki egyház” kifejezést, mind a fogalom kidolgozói, mind a kodifikációtörténet adatai szerint elvileg csakis a több tartományból álló, fejlett hierarchiával és intézményrendszerrel rendelkező egyházak jelölésére kívánták fenntartani. A metropoliták feletti hatalom kritériumának a nagyérseki egyházak azonban igen csak eltérő mértékben felelnek meg.

3.1. Az ukrán egyház – Az első közösség mely a nagyérseki státuszt a katolikus egyházban elnyerte, mint láttuk, az ukrán egyház volt. Ennek szerkezeti felépítéséből azonban a nagyérseki jogálláshoz szükséges minimális strukturális fejlettség kérdésében messzemenő megállapítások nem tehetők. Az ukrán egyház területén ez időben ténylegesen

⁵² AP.web (nt. 38).

⁵³ Igaz, a püspökök létszáma egyes pátriárkai egyházaknál sem elegendő a szóban forgó bírósági rendszer működtetéséhez. Így a katolikus kopt pátriárkai egyház nyolc eparchiában mindössze tíz püspököt számlál: <http://www.gcatholic.com/dioceses/data/riteCp.htm>. Ez esetben a széleskörű autonómiát implikáló hierarchikus rang egykori elismerése azonban ugyanúgy nem a pillanatnyi kormányzati képességeknek, hanem csak a történelmi folytonosságnak szólt, mint a fentebb említett galíciai rutén (ukrán) egyháznál.

egyetlen metropólia állt, melyet az 1945 után kialakult új lengyel-szovjet határ is kettészelt.⁵⁴ Ráadásul 1946-tól az ukrainai görög katolikus egyház klandesztinitásba kényszerült. Igaz, a nagyérseki státusz 1963-as elismerésekor a nyugati ukrán diaszpóra már egy tucat részegyházba, s ezek között két metopóliába szerveződött.⁵⁵ Ezek azonban az ukrán egyházfőnek joghatóságilag nem voltak, s mint majd látjuk, máig sincsenek alávetve. E tények alapján evidensnek tűnik, hogy az ukrán nagyérseki státusz elismerésében nem az adott egyház akkori tényleges fejlettsége, képességei voltak döntőek, hanem sokkal inkább az a tény, hogy a katolikus közösség a kijevi egyház történelmi örököse.⁵⁶ Ezzel magyarázható, hogy a Szentszék – mint láttuk – ennél az egyháznál nem „megadta”, hanem csak „elismerte” (a már meglevő) nagyérseki jogállást. Az egyház újjáalakítása (1989 dec.) után az ukrán nagyérsek – széleskörű kormányzati autonómiájával élve – az említett területen új egyházmegyék egész sorát alapította. Később az egyház joghatóságát, mint láttuk, II. János Pál Ukrajna egész területére kiterjesztette. E folyamat eredményeként az országban ma kilenc bizánci katolikus egyházmegye és két nagyérseki exarchátus működik.⁵⁷ Érdekes módon ezeket az egyházmegyéket mindmáig nem szervezték több egyháztartománnyá! E lépés azonban – az egyházfő székhelyének Kijevbe történő áthelyezése nyomán – immár elkerülhetetlennek tűnik. Ezt mind az ukrán joghatóság területi kiterjedése, mind a hívek létszáma indokolja.⁵⁸

⁵⁴ Az ukrán egyház területe a legutóbbi időkig a történelmi Galíciára korlátozódott, s mindössze három egyházmegyéből állt: Lemberg, Stanislaw és az 1945 után továbbra is Lengyelország területén maradt Przemyśl.

⁵⁵ Vö. *Oriente cattolico* (nt. 36), 338–346. A két tartomány *Winipeg* (Kanada), illetve *Philadelphia* (USA) székhellyel alakult.

⁵⁶ Lengyelország 1772-es felosztása előtt a kijevi metopóliához mintegy 12 millió rutén (valójában ukrán és fehérorosz) görög katolikus hívő tartozott. A cári fennhatóság alá került Kijevben az unitus egyháztartományt 1805-ben számolták fel. Ehelyett alapította a Szentszék az Ausztriához került galíciai területen, a lemergi székhelyű halicsi görög katolikus metopóliát (1807); lásd: *Oriente cattolico* (nt. 36), 328–329.

⁵⁷ <http://atlasofchurch.altervista.org/chiesacattolica/chiesecattolicheorientali/ucrapolatla.htm>

⁵⁸ Az ukrán egyház székhelyének Kijevbe történő áthelyezése (2005. aug.) nyomán Lemberg, korábbi székhely, régi (érseki) rangját megtartotta, de része maradt az immár kijevi székhelyű egyetlen (nagyérseki) egyháztartománynak (vö. *ibid.*). Itt jegyezzük meg, az ukrán egyháznak jelenleg három további egyháztartomány képezi részét. A már említett *Winipeg* és *Philadelphia* mellett a legújabb a *Przemyśl-Varsó* nevet viselő provincia (Lengyelország). Ezek azonban jogállásukat tekintve ma is kivétel nélkül „területen kívüli” metopóliák. A keleti törvénykönyv szerint a nagyérsek viszont továbbra is csak egyháza joghatósági területén belül rendelkezik kormányzati hatalommal (CCEO 78. kán. 2. §). Ebből adódóan az ukrán nagyérsek egyelőre nem rendelke-

3.2. *A malabár egyház* – A malabár egyház nagyérseki rangra emelése viszont pontosan megfelelt a doktrína és a kodifikáció által rögzített, fentebb említett strukturális elvárásoknak. Ez a közösség a keleti kódex kihirdetésekor már két egyenrangú metropolíából állt.⁵⁹ Mivel e törvénykönyv nem ismer olyan sajátjogú egyházat, mely ne egyetlen egyházfő felsőbb irányítása alatt állna, kihirdetése után a két malabár egyháztartomány egymáshoz való hierarchikus viszonyának rendezése elengedhetetlenné vált. Ez az egyik metropolita – s ennek köszönhetően az egész egyház – nagyérseki rangra emelésén keresztül valósult meg. Az egyháztartományi struktúra szempontjából máig a malabár egyház a legfejlettebb. Ez az egyetlen keleti katolikus közösség, melynek területen belüli egyházmegyei kivétel nélkül egyháztartományi rendszerbe szerveződnek. Így a malabár nagyérsek valódi metropoliták feletti hatalommal rendelkezik. A szóban forgó egyház pillanatnyilag 26 eparchiából áll, amelyből 15 esik joghatósági területén belülre. Ez utóbbi egyházmegyek jelenleg öt egyháztartományba szerveződnek. Ezek egyike maga a nagyérsek metropolíája.⁶⁰ E tényből adódóan ma ez a főpap az a keleti egyházfő, melyről a szó sajátos értelmében állítható, hogy egy „teljes” (szerkezetű) sajátjogú egyház élén áll.⁶¹

zik valódi metropoliták feletti jogkörrel. (Ennek csak néhány halvány jele mutatkozik. Így például a területen kívüli metropoliták is tagjai az ukrán püspöki szinódusnak, melynek a nagyérsek hivatalból elnöke. E tényből azonban közvetlen kormányzati jogkörök nem adódnak. A felsőbb illetékesség egy másik, a keleti szemlélet szerint már relevánsabb jele, hogy a nagyérsek illetékes a joghatósági területén kívüli metropoliták szentelésére is. E jogkör azonban nem rendes [hivatali] jellegű, hanem csak a kódex által biztosított külön felhatalmazásból ered [vö. CCEO 86. kán. 2. §].)

⁵⁹ Ernakulum (1923), illetve Changanacherry (1956): *Oriente cattolico* (nt. 36), 386, 389.

⁶⁰ Vö. <http://www.thesyromalabarchurch.org/dioceses.htm>.

⁶¹ Érdeemes megjegyezni, hogy a valódi metropolitai rendszer a keleti egyházakban az idők során szinte mindenütt eltűnt! Ez egyes területeken a muszlim hódításból eredő, radikális létszámcsökkenéssel magyarázható. A Közel-Kelet inkább csak szórványként fennmaradó, ráadásul rítusok szerint is megosztott keresztény közösségeinek létszáma immár gyakran egy életképes egyházmegyei rendszer fenntartásához sem elegendő. Ilyen körülmények között a tényleges metropolitai struktúra rendszerint irreális és felesleges szervezeti egység lenne. A régi tartományi székhelyek főpüspökei érseki, metropolitai címeiket ugyan megőrizték, ám ma szinte sehol nem rendelkeznek szuffragáneos egyházmegyékkal. E részegyházak így – további alárendelt megyéspüspökök hiányában – maguk is csak szimpla („fő”) egyházmegyek. Ennélfogva vezetőik – érseki, metropolitai címeik ellenére – csak a hierarchia első fokát képezik. Ezen egyházak pátriárkái így nem rendelkezik valódi metropoliták feletti (azaz *harmadfokú*) kormányzati hatalommal. Egyes korábbi szerzők szerint a katolikus pátriárkai egyházak minden püspöke közvetlen a pátriárkának volt alávetve; így: POSPISHIL,

E strukturális jellemző egyébként ma nem csak a keleti katolikus egyházak között, hanem az ortodoxiában is ritkaság.⁶² Egyébként az antik korban is adódott arra példa, hogy egy pátriárkátusban nem voltak alárendelt metropoliták.⁶³

3.3. *A malankár és a román egyház* – Kiindulási kérdésünk szempontjából a tavaly lezajlott két eleváció nyújt figyelemre méltó, igazán újszerű támpontokat. E két egyház ugyanis nagyérseki rangra emelésekor egyaránt csak egyetlen egyháztartományból állt. Mindkét egyháztartomány 5-5 eparchiát, egy-egy érseki főegyházmegyét és négynégy szuffragáneus egyházmegyét foglalt magába.⁶⁴ Elmondható tehát, hogy a malankár egyház volt az első, mely nagyérseki rangra emelésének körülményei egyértelműen bizonyították, hogy a Korolevskij fentebb idézett jegyzetében szereplő teljes (több tartományból álló) szerkezet a nagyérseki státusz elnyerésének nem elengedhetetlen feltétele. Ezt az

The Law (nt. 39), 153. A harmadfokú kormányzati hatalom hiánya a keleti katolikus pátriárkák többségére ma is kétségtelenül igaz. Egyetlen tartományból áll például a kopt, vagy az örmény pátriárkátus. Ellenben más pátriárkai egyházaknál – ha csak kivételként is – de léteznek szuffragáneusokkal bíró metropoliták. Ilyen főpap például a tiruszi melkita metropolita, aki szuffragáneus egyházmegyéiként ma *Bāniyās*, *Saidā* és *Tripoli* van megjelölve; vö. <http://www.gcatholic.com/dioceses/diocese/tyr0.htm>. (Egyébiránt a szuffragáneusokkal nem rendelkező, *tiszteletbeli* metropolita, érsek alakja sem új. Ilyen jogállású főpapra már az antik korban számos példa adódott: Nikaia, Béjrut, Hierapolisz, Szmirna; vö. *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome III: L. PIETRI, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998, 508.)

⁶² Elgondolkodtató, hogy a valódi metropolitai rendszer az európai ortodox egyházaknál is kiveszett! Ez azért különös, mert e régiókban – szemben a Közel-Kelettel – az ortodox egyházmegyék száma és híveik létszáma lehetővé tette volna e szerveződési szint fenntartását. Ezzel szemben a görög egyházakban az összes a megyéspüspök metropolita címet visel. Az oroszoknál és a szerbeknél e cím ugyan csak a fontosabb városok főpapjait illeti, ám ahhoz ma ezeknél sem fűződik más püspökök feletti joghatóság; vö. POSPISHIL, *The Law* (n. 39), 153. Úgy tűnik, az egyetlen ortodox egyház, ahol a metropoliták ma is szuffragáneus eparchiákat is magukban foglaló, valódi egyháztartományok élén állnak, a román egyház; vö. <http://www.patriarhia.ro/eng/links/index.php>.

⁶³ Az alexandriai pátriárkátusban a civil tartományi székhelyeken is csak egyszerű megyéspüspökök álltak. Így a pátriárka – mintegy metropolitai pozícióban – valamennyi püspöke felett *közvetlen* joghatóságot gyakorolt. Ez azonban hatalmának éppen nem kisebbitését, hanem teljességét eredményezte: a pátriárka maga nevezte ki, szentelte és felügyelte egyháza összes püspökét; vö. *Historire* (nt. 61), 526-527. (Az alexandriai pátriárka e speciális jogállása ékes bizonyítéka annak, hogy az egyházi autonómia mértékének nem belső metropolitai rendszer, hanem a tényleges felsőbb kormányzati jogkörök a meghatározó tényezői!)

⁶⁴ *Annuario Pontificio* 2004, 1044, 1054.

egyházat a pápa ugyanis anélkül emelte a szóban forgó hierarchikus rangra, hogy az egyetlen metropolíából álló szerkezetét átszervezte volna. Ez azért érdemel különös figyelmet, mert az öt már meglevő malankár eparchia mellé elég lett volna akár egyetlen újabb létrehozása ahhoz, hogy azokat két tartományba szervezhessék, s így létrejöjjön a kodifikáció és a doktrína által is igényelt „teljes” szerkezet. Ugyanez az észrevétel teendő a román egyházzal kapcsolatban is. Ez utóbbi is egyetlen egyháztartományként emelkedett nagyérseki rangra, jöllehet az eddig már meglevő öt egyházmegye itt is könnyen két tartománnyá lett volna szervezhető. Figyelemre méltó, hogy a nagyérseki státusz megadásához a második metropolia szervezését a Szentszék itt sem tartotta elengedhetetlennek. Egy éven belül tehát két egyház nyert úgy nagyérseki rangot, hogy mindkettő egyetlen tartomány keretei között maradt, jöllehet a második metropolia kialakításának, mint imént láttuk, semmilyen akadály nem volt. Sem belső (létszámbeli), sem politikai, sem ökumenikus.

E tények immár kétségtelenné teszik, hogy a nagyérseki státusz *elnyeréséhez* nem szükséges, hogy az adott egyház több egyháztartományt foglaljon magában.⁶⁵ Ha ezt a törvényhozó meghatározó elemnek tartaná, akkor e szerkezeti változtatást – figyelembe véve, hogy annak semmilyen objektív akadály nem mutatkozott – a malankár és a román egyház esetében is feltétlenül végrehajtotta volna.

⁶⁵ Az ukrán egyház esetéből, mely – a területen kívüli, így a nagyérseki joghatóságnak alá nem vetett, metropolíákat figyelmen kívül hagyva – valójában szintén egyetlen tartományból áll, ugyanez a következtetés még nem volt biztonsággal levonható. E nagyérseki rangjának elismerésénél ugyanis, mint láttuk, minden bizonnyal nem csak az adott egyház pillanatnyi hierarchikus fejlettsége, hanem az ukrán görög katolikus közösség kijevi egyházzal mutakozó történelmi kapcsolata is meghatározó volt. Elsősorban e folytonosság indokolhatta, hogy az ukrán egyház nagyérseki rangjának megállapításánál a Szentszék, mint mondtuk, csak a (már meglevő nagyérseki) státusz *elismerésére* szorítkozott. Ezért az ukrán egyház szerkezetéből a nagyérseki rang elnyeréséhez szükséges minimális hierarchikus fejlettségi szint kérdésében nem lehet érdemi következtetéseket levonni. Ezzel szemben a román és a malankár egyház struktúrájából az imént említett kérdésre vonatkozóan már igenis adódnak érdemi következtetések. Ezen egyházaknál ugyanis nem beszélhetünk az lembergi-kijevi kapcsolathoz hasonló „történelmi jogokról”. A két viszonylag kis egyház nagyérseki rangra emelésénél így lényegében csak a jelen tényei döntöttek. Az ott elégségesnek bizonyult szociológiai-hierarchikus fejlettséget így joggal vélhetjük a nagyérseki státusz elnyeréséhez már megfelelő szintnek. (Noha egy ilyen intézkedésnél is figyelembe veszik az adott közösség történelmi múltját, a két utóbbi egyháznál nem mutakoztak olyan súlyú történelmi érvek, amelyek már önmagukban is a nagyérseki jogállás elismerése mellett szóltak volna. Nem véletlen, hogy esetükben a hivatalos terminológia sem a státusz elismeréséről, hanem a nagyérseki rangra *emelésről* beszélt.)

na.⁶⁶

A kép teljességéért meg kell azonban jegyeznünk, hogy a metropolitai rendszer kialakítása a nagyérseki rang elnyerése után már az érintett egyház saját hatáskörébe tartozik, amelyet így az elvileg maga is könnyen pótolhat.⁶⁷ A malankár egyház ez év májusában – tehát a nagyérseki státusz elnyerése után valamivel több, mint egy esztendővel – élt ezzel a jogkörével. Tiruvalla központtal egy második egyháztartományt hoztak létre.⁶⁸ Így a malabár mellett immár a malankár nagyérsek is metropoliták – helyesebben jelenleg egyetlen másik metropolita – feletti kormányzati hatalommal bír. E szervezeti átalakítással a malankár egyház jelentős lépést tett a nagyérseki egyház ideális szerkezetének elérése irányába.

⁶⁶ Ehhez a két egyház létszáma és területi kiterjedése is kétségtelenül elegendő lett volna. Itt érdemes megjegyezni, hogy az egyházmegye ideális méreteivel kapcsolatban a II. Vatikánum adott teológiai megfontolásokból kiinduló eligazítást (CD 22a, 23). Ezek arra engednek következtetni, hogy lelkipásztori szempontból a püspök köré szerveződő részegyház ideális létszáma – nyilván számos egyéb tényező függvényében – a több tíz ezertől a legfeljebb néhányszor száz ezer föig terjed. A kisebb létszámú egyházmegyék előnye, hogy bennük a püspök *személyes* szolgálata sokkal inkább jelenlevő és érzékelhető. E tényező nézetünk szerint olyan teológiai súllyal rendelkezik, amely elé nehezen lehet bármely más szempontot sorolni. Kétségtelen, egyes központi intézmények fenntartása szempontjából az elaprózódás hátrányos lehet. Ezért az említett léptékű egyházmegyerendszer szükségszerűen magával vonná egyes intézmények, illetve kormányzati feladatörök metropolitai szintre történő telepítését. Ez természetesen csak a legfőbb egyházi hatóság által kijelölt kánoni keretek között valósulhat meg törvényesen. Egy ilyen jellegű átstrukturálás értelemszerűen alapos előzetes teológiai reflexiót igényelne, mely a megyéspüspöki hatalom adott történeti situációban szükséges integritásának határait volna hivatott tisztázni. Egy ilyen irányú átalakulási trend azonban – legalábbis amennyiben az egyértelműen és tartósan segítené az egyház isteni eredetű küldetésének hatékonyabbá tételét – nézetünk szerint nem volna mesterségesen ellentétpárba állítható a megyéspüspöki hatalom integritásáról szóló teológiai tétellel. (Érdemes megjegyezni, hogy egyes szerzők a latin egyház vonatkozásában is hasonló fejlődési irányt prognosztizálnak. Ha az ideális egyházmegye valóban az akkora kiterjedésű, amelyben a megyéspüspök *személyes* tanítói és megszentelői jelenléte még jól érzékelhető, akkor az egyházkormányzat egysége – a jövő feltételezhetően kisebb méretű részegyházai esetén – a latin egyházban is a szupraepiszkopális kormányzati elemek felértékelődését erősítheti; vö. DIANICH, S., „Per una collegialità episcopale nelle chiese locali. Il modello delle metropoli e dei patriarcati”, in *Vivens Homo* 11 [2000] 91-118.)

⁶⁷ CCEO 85. kán. 1. §; vö. 152. kán.

⁶⁸ Vö. <http://www.malankara.net/>, illetve: <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dtiml.html>.

3. Kritikai észrevételek

1/ A nagyérseki státusz megadása: a praxis és annak lehetséges hatása a jogi figura identitására

A keleti törvénykönyv és a doktrína jelenleg négy kategóriába sorolja a keleti sajátjogú egyházakat: pátriárkai, nagyérseki, metropolitai és egyéb sajátjogú egyházak között különböztet. E nomenklatúra és a vonatkozó normák ennek megfelelő kódexbeli elrendezése azt sugallja, hogy a sajátjogú egyházak egyes típusai egymástól világosan elkülönülő, zárt, homogén egységek. Az elnevezések mögött azonban immár a nagyérseki egyház esetében is ténylegesen igen eltérő jogi struktúra húzódik meg. Így például, noha a malabár és a malankár egyház ma egyaránt nagyérseki rangú, az előbbi püspöki karának létszáma, mint azt fentebb jeleztük, az utóbbi ötszöröse (35/7 fő). Láttuk, a nagyérseki autonómiát megtestesítő kormányzati szervek egy jelenetős része nem működtethető alacsony püspöki létszám mellett. Ebből adódóan a két imént említett egyház episzkopális intézményrendszere, s az ettől lényegileg függő tényleges önkormányzati kapacitása – az azonos nomenklaturális besorolás ellenére is! – egy ideig még minden bizonnyal jelentős differenciákat fog mutatni. A kis létszámú püspöki kar miatt ugyanez az észrevétel jelenleg a román egyházra is érvényes. E közösségek tényleges *önkormányzati képessége* az említett okból fakadóan egyes területeken egyelőre a dolog természetéből adódóan erősen behatárolt. E tények tükrében kérdéses, vajon valóban hasznos-e a nagyérseki grádus/titulus megadása (illetve éppen egy ilyen tartalmú grádus megadása célszerű-e) olyan közösségeknek, melyek fejlettsége esetleg hosszabb távon sem teszi lehetővé az adott státuszhoz kötődő intézményrendszer (egészének) kiépítését és működtetését.

E felvetéssel távolról sem szándékunk a malankár és a román közösség magasabb hierarchikus besorolását megkérdőjelezni! A tisztán egyházjogi intézményeket az élet követelményeinek figyelembevételével kell alakítani. Így a keleti törvénykönyv által megrajzolt sajátjogú egyháztípusok keretei kétségtelenül nem kezelhetők merev határokként. Az elnevezéstan formális követelményei sem képezhetik a lényeg, tudniillik az egyházi küldetés hatékonyságának akadályát. Evidens tehát, hogy a kisebb szociológiai volumenű keleti katolikus közösségek önkormányzati jogkörének szélesítése – a fentebb jelzett hiányosságok és nehézségek ellenére is – egyértelműen kedvező, üdvözlendő jelenség. A bővebb

kormányzati mozgástér ugyanis, legalábbis rendeltetésszerű működtetés esetén, az adott közösség küldetésének hatékonyabb megvalósítását eredményezi. E küldetés (*missio*) pedig, mint tudjuk, nemcsak a sajátjogú autonómia, hanem az Egyház mint olyan számára is a végső ráció és létalap.⁶⁹ A Korolevskijtől eredő (de az új keleti kodifikáció által is egyértelműen átvett) nomenklatúra és kritériumrendszer érvényesítése azonban ma is indokoltnak tűnik. Értsd: ha egyes egyházak szociológiai súlya és/vagy aktuális önkormányzati képességei között lényegi differenciák mutatkoznak, akkor ezt a tényt az elnevezérendszerben is célszerű

⁶⁹ Egyes szerzők joggal hangsúlyozták, hogy az alacsonyabb hierarchikus rang, önmagában távolról sem jelenti az érintett közösség másodrangúságát. A hierarchikus grádus, az autonómia ideális foka történelmi, szocio-kulturális körülmények függvénye, melyeket végső soron az egyház legfőbb hatóságának feladata folyamatosan nyomon követni és értékelni. Az alacsonyabb rangú sajátjogú státusz távolról sem érinti az egyházak és híveik egyenlő *méltóságát*. E megállapítás azonban mégsem jelenti, hogy egy adott közösségnek engedélyezett autonómia mértéke irreleváns kérdéssé minősülne. A kormányzati önállóság a keleti tradíció tapasztalatai szerint ugyanis szoros összefüggésben áll az egyház *alkalmazkodási képességével*, s ezen keresztül az Egyház végső rációját képező, említett *küldetés* hatékonyságára is alapvető kihatással lehet. (A kormányzati autonómia persze nem önműködő, az természeténél fogva alá van rendelve az egyházi közösségnek, illetve az önazonosság megőrzése parancsoló erejű teológiai kritériumainak.) Nyilvánvaló, hogy a sajátjogú egyházak egyenlőségének deklarálása után (*OE* 3), a jogköreik mértékében mutatkozó markáns eltérések immár nem a méltóságbeli különböztetés szándékával magyarázandóak, hanem csakis a strukturális adottságokból adódó, eltérő pillanatnyi reális lehetőségeikkel. Nem a jogi egyenlőségben mutatkozó differenciáról van tehát szó, hanem csakis a jogok tényleges *gyakorlására* való képesség eltérő mértékéről. A legfőbb hatóság által biztosított autonómia grádusa pedig éppen ennek – a számos külső és belső tényezőtől függő – tényleges aktuális önkormányzati képességnek a tükré. E megközelítés azonban – legalábbis a keleti logika szerint – egyben azt is igényli, hogy az adott közösség magasabb hierarchikus státuszának elismerése ne késlekedjék akkor, ha a szóban forgó egyház egyértelmű biztonságát adta a szélesebb körű autonómia gyakorlására való képességének, s e grádus megadása valóban az adott egyház (és az Összegyház!) működése hatékonyságának növekedéséhez vezet. E ponton tehát a magasabb hierarchikus grádusra aspiráló sajátjogú egyház célkitűzései egyrészt nem helyezhetők az egész Egyház („*Ecclesia universa*”) küldetése elé, ámde, másrészt, egy másik sajátjogú egyház vélt vagy valós érdekei sem helyezhetők egyoldalúan sem az említett célkitűzések elé, s még kevésbé – értelemszerűen – az „*Ecclesia universa*” missziója elé. Úgy véljük, a malankár és a román egyház hierarchikus grádusának emelése egyértelműen azt jelzi, hogy a legfőbb egyházi hatóság a keleti közösségek hierarchikus fejlesztésének kérdésben meglehetősen nagyvonalú! E két egyház tavalyi története azt bizonyítja, amennyiben a jogállás bővítése az adott közösség öntudatra ébredésének, illetve felvirágzásának akár csak *reményét* is hordozza, a hierarchikus grádus emelése még komoly objektív nehézségek ellenére is elérhető.

félreérthetetlen módon jelezni.⁷⁰ Sőt mit több, a magasabb hierarchikus jogállás odaítélése is csak akkor indokolt, ha az érintett közösség teljesíti (vagy legalábbis viszonylag rövid úton képes pótolni) az ugyanazon jogállás számára kilátásba helyezett feltételrendszert.⁷¹

Ezzel szemben, egy kódexbeli jogintézmény lényegi alakzatától történő ismételt és hosszú kifutású eltérések, különösen, ha azokat maga a legfőbb törvényhozó érvényesíti, a jogi figura általános arculatának módosulását is maga után vonhatják! Figyelembe véve a tanulmányunk előbbi fejezeteiben részletezett törvényi követelményeket, illetve a malankár és román egyház adottságait, úgy tűnik egy ilyen arculatmódosulás lehetősége pillanatnyilag a nagyérseki egyház jogintézménye esetében is fennforog. A legfőbb törvényhozó az elmúlt évben ugyanis, mint láttuk, a kódexbeli kritériumrendszer teljesülésének nyilvánvaló hiánya ellenére emelt nagyérseki rangra egyházakat. Ezek a szóban forgó státusz kódexben kilátásba helyezett alakzatához képest szembetűnő, lényegi strukturális elmaradások. E tényből így hosszabb távon akár magára a nagyérseki egyház általános jogi arculatára vonatkozóan is következmények adódhatnak. Egyelőre azonban még nem látható teljes bizonyossággal, hogy e döntéseknek lesz-e ilyen kihatása. E dilemmának lényegében kétféle kifutása lehetséges, melyek között majd a közeljövő történései döntenek.

⁷⁰ Láttuk, a nagyérsek fogalma a több metropóliát magában foglaló és ennek megfelelően jelentős püspöki létszámmal bíró egyházak jelölésére lett kialakítva. Ha e rangot olyan közösségek is minden további nélkül elnyerhetik, melyek – legalábbis rövid távon – nem képesek a kódexbeli nagyérseki „típus” felé vezető, szükséges strukturális fejlődési utat bejárni, akkor nem csak a fentebb emlegetett didaktikai szempont, az elnevezés-tipológia következetessége vész kárba. A nagyérseki cím elnyerése feltételrendszerének minimalizálása szükségszerűen a fogalom és a státusz értékének *devalválódásához* vezethet. Úgy véljük éppen e negatív hatás kiküszöbölésének jogos szándéka lehetett az oka annak, hogy a „nagyérseki” címet – az eredeti tervekől eltérően – a keleti kódex végül mégsem tulajdonította automatikusan *valamennyi* kisebb keleti katolikus egyházfőnek; vö. „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. Az érseki cím tulajdonításának lehetősége javaslat formájában később is felmerült: *Nuntia* 22 (1986) 123.

⁷¹ Nézetünk szerint a sajátjogú státusz – legyen szó annak bármely grádusáról – *aktív*, folyamatos kormányzati működést implikáló jogállás, amiért az annak megfelelő szintű működésre nem képes közösségek számára, mintegy pusztá etikettként tulajdonítani nem célszerű; vö. SZABÓ, P., „Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa Greco-cattolica d’Ungheria. Figura codiciale e particolarità locali”, in *Folia Canonica* 4 (2001) 94. (Egyébként a nagyérseki státusz értékének esetleges devalválódása szinte szükségszerűen vonná maga után a nagyobb szociológiai súllyal rendelkező egyházak pátriárkai címre történő aspirálásának újbóli felerősödését.)

a) Előfordulhat, hogy nagyérseki rangra jutott egyházak hosszabb távon is egy tartomány és főleg minimális püspöki létszám mellett működnek. Ez ugyan kevésbé valószínű hipotézis, de nem kizárt.⁷² Ez esetben arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy az egyházi gyakorlat – közelebről a Szentszék részéről a nagyérseki rang tulajdonításánál érvényesített *minimalista* elvárás – mintegy módosította a nagyérseki egyház általános jogi figuráját is. (Fontos megjegyezni, hogy a „minimalista” jelző ez esetben nem negatív minősítés, hanem éppen a legfőbb hatóság realitásérzékének a jele lenne. Szembetűnő ugyanis a metropolitai és a nagyérseki egyházak feltételrendszere közötti túl nagy táv, ami – mint majd látjuk – valamilyen áthidaló megoldást igényel. Ennek egyik lehetséges – bár kétségtelenül meglehetősen szokatlan, mi több anomál – formája lenne, ha a Szentszék a nagyérseki státusz ismételt tulajdonításán keresztül jelezné, hogy a jogállás *tartósan* szerényebb tényleges strukturális háttér esetén is elérhető. Egy ilyen praxis, amennyiben következetes, implicite a jogi figura módosulásának jeleként lenne értelmezhető.)

b) E verziónál valószínűbbnek és koherensebbnek tűnik azonban egy másik forgatókönyv. Eszerint a tavaly nagyérseki rangra jutott két kis egyház, rövid távú dinamikus hierarchikus fejlődésnek indul, s ennek köszönhetően lépésről lépésre közelíteni fog az e státusz számára kodifikált intézményrendszer felé. Ez a belső metropolitai rendszer kialakítása kérdésében nem ütközik igazi akadályba, e közösségek strukturális fejlettsége ugyanis már ma is lehetővé teszi több tartomány kialakítását. (Láttuk, az elmúlt hónapban a malankár egyház e lépést már meg is tette.) Nehezebb feladatnak bizonyulhat viszont a megfelelő püspöklétszám rövid távú elérése, pedig a nagyérseki identitásnak megfelelő kormányzati képesség szempontjából éppen ez az elsődleges fontosságú kérdés.⁷³ Figyelembe véve azonban a szóban forgó két egyház történeti

⁷² Egyes mértékadó szerzők eddig is azt tanúsították, hogy a sajátjogú státusz megítélésénél a Keleti Kongregáció gyakran korábban sem tulajdonított kizárólagos jelentőséget a tényleges strukturális fejlettségnek és kormányzati képességnek; vö. pl. 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, 739-751.

⁷³ Noha a nagyérseki státusz feltételeként Korolevskij a több tartomány és az ahhoz kötődő metropoliták feletti joghatóság jelenlétét nevesítette, tanulmányunkból kiderül, hogy a nagyérseki rangnak megfelelő tényleges működés közvetlenül nem ettől a strukturális elemtől, hanem a püspökök létszámától függ. Megjegyezzük, a

múltját és mai fejlődési lehetőségeit, elmondható, hogy elvileg mindkét közösség számára adott a háttér a püspöki kar dinamikus növekedéséhez.⁷⁴ E ponton megemlíthető még, hogy szükség esetén akár egyetlen tartomány keretein belül is növelhető a püspökök létszáma.⁷⁵ Ez azonban inkább csak átmeneti megoldásként vehető számba. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egy adott egyház szociológiai nagyságrendje nemcsak a részegyházak, de elvileg az ahhoz tartozó püspökök létszámának is racionális határt szab.

2/ A sajátjogú egyházak mai tipológiája és a keleti egyházak tényleges adottságai

Elképzelhető tehát, hogy lesznek olyan egyházak, melyek a kódexbeli metropolitai jogállásnál nyilvánvalóan magasabb önkormányzati önállóságra képesek, ám amelyeknél ugyanakkor a teljes nagyérseki struktúra létrehozása egyéb (szociológiai, geográfiai) adottságaik miatt nem lehetséges, vagy legalábbis nem célszerű.⁷⁶ (Nézetünk szerint, az

Korolevskij-féle feltételrendszer is egyértelműen nagy létszámú episzkopátussal számolt. Az illusztris kanonista, mint láttuk, *több* alárendelt egyháztartományt feltételez a nagyérseki egyházban, melyből arra következtethetünk, hogy az utóbbinak így szerinte is minimum 9-10 püspökkel kell rendelkeznie; vö. nt. 27, 28.

⁷⁴ E szempontból fontos tény, hogy mindkét egyház nála jóval nagyobb létszámú azonos rítusú ortodox egyház közegében él. A román ortodox egyház létszáma 20 millió fő körüli, de a malankár ortodoxia is milliós nagyságrendű. Kerala 32 millió lakója közül ráadásul ma is csak 6 millió (cc. 20%) a keresztény. Ezek közül mintegy kétfélmillió malankár ortodox hívő; vö. <http://atlasofchurch.altervista.org/noncalcedonesi/malankara.htm>.

⁷⁵ Így pl. a nagyérseki egyházban három kuriális püspök is kinevezhető, ráadásul akár minden egyes egyházmegyében egy, vagy akár több segédpüspökök is működhet (vö. CCEO 87. kán.; 85. kán. 2. §). Sőt, ha nem tévedünk, elvileg az sem tűnik kizártnak, hogy szükség esetén közvetlenül az episzkopális ordót igénylő egyes központi hivatalok ellátására szenteljenek püspököket. Ebből adódóan akár egy mindössze három-négy eparchiából álló nagyérseki egyház aktív püspökeinek száma is elérheti a 10-15 főt. Emellett kiérdemesült püspökök is szerepet vállalhatnak egyes központi hatóságok működtetésében. (Különösen is igaz ez, ha olyan, jellemzően csak *alkalmi* feladatokról van szó, mint amilyen a hármass püspöki bíróság két kiegészítő tagjának a szerepe, a szinódus plenáris ülésének felsőbb bírói funkciója; avagy a pátriárkai határozatok elleni felfolyamodások felülvizsgálata.) Végső soron, értelemszerűen átmeneti megoldásként az sem elképzelhetetlen, hogy az említett szupra-episzkopális bíróság, illetve felsőbb igazgatási testület munkájához más sajátjogú egyházhoz tartozó püspökök segítségét kérjék. (Az *interkekkeziális* bírósági együttműködést – igaz lényegileg más keretek között – a keleti kódex maga is ismeri; vö. CCEO 1068. kán.)

⁷⁶ Noha a mai realitásoktól távol áll, hosszabb távon nem kizárt, hogy egyszer például a

igazat megvallva, jelenleg a malankár és a román egyházra is maximálisan áll ez utóbbi megállapítás!)

E tények összességükben egyértelműen egy *kettős igény* körvonalazódását tanúsítják! Egyrészt jogos elvárás, hogy egy adott közösség fejlettségének, tényleges önkormányzati képességeinek megfelelő autonómiához jusson, ha és amennyiben az valóban küldetése jobb megvalósításának reményét vetíti előre. Másrészt nem kevésbé jogos a precíz elnevezéstan, s még inkább az adott státusz elnyeréséhez a jog által megkívánt fejlettségi szint teljesítése (vagy legalábbis közeli teljesíthetősége), azaz a kódexbeli strukturális elvárásoknak történő megfelelés. Ez utóbbiak tehát azt követelik, hogy egy egyház csak akkor léphessen egy adott hierarchikus grádusra, ha intézményrendszere megfelel(tethető) a törvénykönyv által ugyanezen jogálláshoz rendelt szerkezeti, intézményi elvárásoknak! Ez utóbbi szempont miatt a *nagyérseki* jogállás tulajdonítása nem szerencsés olyan esetben, mikor az adott közösségről nyilvánvaló, hogy az belátható időn belül nem tudja pótolni a státusz által megkövetelt feltételekkel szemben mutatkozó strukturális és humán hiányosságait. E ponton joggal merül fel a kétely, hogy az említett kettős elvárásnak – egyrészt a tényleges fejlettségi szintnek megfelelő autonómia biztosításának, másrészt ezzel párhuzamosan az egyes keleti egyházak személyi állományából adódó korlátok tekintetbe vételének – a keleti kódex által ma kilátásba helyezett sajátjogú egyháztípusok rendszere hiánytalanul képes-e megfelelni.

Első látásra a viszonylag kis létszámú, ám az önkormányzati jog bővítéséhez elvárt egyéb adottságokkal hiánytalanul rendelkező közösségek számára a szélesebb körű autonómia biztosítására a sajátjogú metropolitai egyházak esetében kilátásba helyezett pápai részleges jog nyújthat keretet.⁷⁷ E megoldás sem bizonyul azonban ideálisnak. Érdekes módon az új keleti kodifikáció a sajátjogú metropolitai egyház jogkörét

kárpátaljai rutén egyház hierarchikus átszervezése is sorra kerül. (Itt kell megjegyeznünk, egyre világosabb, hogy a pittsburghi központú metropólia és a kárpátaljai rutén eparchia nem egy és ugyanazon sajátjogú egyház.) Kárpátalján kis területen él viszonylag nagy számú görög katolikus hívő. Geográfiai szemszögből egy ekkora területen aligha lenne célszerű egy vagy kettőnél több új egyházmegyét alapítani. Ennek az egyháznak ugyanakkor mind a *történeti múltja*, mind a (potenciális) *lélekszáma* olyan, mely egykor alkalmassá teheti, hogy akár a mai metropolitai státusznál is szélesebb körű önkormányzati jogra aspiráljon. (E felvetés ma irreálisnak tűnhet. Érdemes azonban megjegyezni, hogy paraméterei alapján korábban a malankár egyházzal is kevesen feltételezték, hogy nagyérseki rangra emelkedik.)

⁷⁷ CCEO 159. kán. (a).

ugyanis a „szent kánonok” korának szemszögéből meglehetősen szűkkörűen határolta le. Ennél a jogi figuránál jelenleg például mind a püspökök kijelölése, mind a részegyházak alakítása külső hatóságra tartozik. Kétségtelen, a sajátjogú metropolita és színódusa (az ún. „hierarchák tanácsának”) jogköre számos ponton kilépett a középkori *ius decretalium* rendszerének keleti szemszögéből szűk keretei közül. Ellenben a latin fegyelmi rend korábbi behatása éppen az említett lényegi pontokon él tovább.⁷⁸ Ez igazán problematikussá persze csak azáltal vált, hogy a (nagy)érseki státuszt az új kodifikáció gyakorlatilag teljes egészében a pátriárkai mellé helyezte: nemcsak rangját, hanem *feltételrendszerét* illetően is! Ebből adódóan a sajátjogú metropolitai és a nagyérseki jogállás között korábban nem tapasztal éles cezúra, nagy távolság keletkezett. Míg a régi keleti jog lehetővé tette az egy tartományból álló érsekségek széleskörű kormányzati önállóságát, a keleti kódex a sajátjogú metropolitai egyházak jogköreit – legalábbis az említett lényegi pontokon – ma is az említett „dekretális” keretek között tartja.⁷⁹ Ennek a kettőségnek a

⁷⁸ Ezen egyháztípus magyar nyelvű bemutatásához lásd: SZABÓ, P., „A sajátjogú metropolitai egyházak kormányzati szervei”, in *Athanasiana* 6 (1997) 61-85; UÓ., „A »sajátjogú metropolita« jogkörének analízise”, in *Athanasiana* 18 (2004) 117-132. Egyik alapvető elvárásként, mint ismeretes, a kialakítandó törvénykönyv hitelesen „keleti” jellegének biztosítását tűzték a kodifikáció elé; vö. pl. *Nuntia* 3 (1976) 4-5. Egy korai írásában a keleti kodifikáció későbbi titkára az újkori keleti részleges zsinatok anyagát még a szövegrevízió munkanyagaként sem tartotta elfogadhatónak, amíg azt meg nem tisztítják a latin jog (értelemszerűen elsősorban a „*ius decretalium*”) behatásaitól, így: ŽUŽEK, I., „The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the Modern Legislation for Oriental Catholics”, in *Kanon* I (1973) 155, 159. E markáns állásfoglalás tükrében paradoxnak tűnhet, hogy – mialatt a régi részleges zsinatok anyagának keleti szemszögű revízióját sürgették – e zsinatok egyik mai utódszerveinek, tudniillik a hierarchák tanácsának jogállását – a „szent kánonok” korára jellemző kormányzati renddel szemben – továbbra is éppen a dekretális jog logikájának és rendszerének megfelelő, keleti szemszögből szűk keretek között tartották. E döntés mögött – a megfelelő ekkleziológiai reflexió hiányán túl – gyakorlati megfontolások is meghúzódtak. Egyes, a kodifikációban fontos szerepet betöltő kanonisták privát megjegyzéseiből arra következtethetünk, hogy a törvénykönyv kialakításának idején a metropolitai jogállás alá eső egyházak többségét egyszerűen nem tartották érettnek egy teljesebb körű önkormányzatra. Egy másik, ugyanezen irányba ható érv a sajátjogú egyházak egyes kategóriái közötti markáns különböztetés – n ézetem szerint indokolatlanul erőltetett – szándékában azonosítható be.

⁷⁹ A *motu proprio Cleri sanctitati*, nem különítette el a mai keleti törvénykönyvhöz hasonló következtetésséggel a keleti egyházak egyes típusait. A szeparált kategóriák mellőzése miatt a korábbi szabályozás szövegéből egyértelműen kiolvasható az *egyetlen* egyháztartomány élén álló olyan „érsek” figurájának lehetősége is, akit a *teljes* (nagy)érseki jogkör megillet (lásd fentebb, nt. 33). Eszerint, mint láthattuk, a régi jog

tükrében a malankár és a román egyház – említett, szembetűnő hiányosságok ellenére történő – nagyérseki rangra emelése úgy is értelmezhető, mint annak a hivatalos belátása és hallgatólagos elismerése, hogy a kódexben ma egyszerűen nincs ezen egyházak adottságaiknak *pontosan* megfelelő sajátjogú egyháztípus! Egy olyan jogi alakzat tudniillik, mely anélkül biztosítja a keleti egyházak önkormányzati jogának tényleges fejlettségükből fakadóan már számukra is praktizálható legfontosabb elemeit, hogy az (értsd: az új státusz), az adott egyház strukturális adottságaihoz és személyi állományához képest felesleges, vagy nehezen teljesíthető szerkezeti elemek kötelező felvállalásával járna. Lényegében

a szerény strukturális fejlettségű egyházak esetében is kilátásba helyezte például a püspöki székek saját hatáskörben történő betöltésének, illetve részegyházak alapításának lehetőségét. E jogkörök viszont a kódex szerint ma csakis az (elvéleg) *teljes* strukturájú *nagyérseki* egyházakat illetik meg. A hatályos jog ugyanis a korábbi *több lépésűs átmenetet* lehetővé tevő „területen kívüli” metropolitai-érseki tipológia helyébe összesen két, egymástól igen markánsan elkülönített sajátjogú egyháztípust állított (vö. CS 315-319. kk./320-339. kk. különös tekintettel a jelen jegyzet elején tett észrevételre; szemben a CCEO 151-154. kk./155-173. kk. szerinti két, világosan differenciált alakzattal). A keleti kódex mai fogalmazása viszont a püspökválasztás, illetve a részegyház alapítás jogkörét a kisebb (értsd: a pátriárkai egyházakkal nem ekviparált) közösségek esetében már nem említi. Jóllehet a vonatkozó kánonokban *expressis verbis* csak a metropolita pápai kinevezéséről esik szó, ám a törvényhozó a többi püspök kapcsán is csak a jelöltlisták összeállításának jogát utalják a hierarchák tanácsának hatáskörébe. Ebből egyértelmű, hogy a metropolitai egyházakban a keleti kódex szerint a püspökök kijelölése kivétel nélkül pápai jogkör; vö. CCEO 155. és 158. kk. Kétségtelen, a kódex kilátásba helyezi a sajátjogú metropolita hatáskörének pápai részleges jog keretében történő bővítését. Csakhogy a kérdéses témakörök – vagy legalábbis a püspökök kijelölése – nem az egyházfő, hanem az érintett szinodális szerv, a „hierarchák tanácsának” hatásköre lenne. Ezért tehát kétségtelenül megállapítható, hogy a sajátjogú metropolitai egyházaknál, ma a kodifikált jog *kizárja* a püspöki székek szinodális választás útján történő betöltését, s nem kevésbé a részegyházak saját hatáskörben történő alakítását is. Az sem volna logikus, hogy e kérdésekben pápai részleges jog tulajdonítson eltérő hatáskört a metropolitai egyház felsőbb hatóságainak. Ez esetben ugyanis újra csak a kódexbeli figura és elnevezése, valamint a valóság közötti megtévesztő feszültséggel, anomáliával találnánk magunkat szemben. Ez pedig legalábbis nem célszerű. Értsd: ha a metropolitai sajátjogú egyház jellemző sajátosságai azok, hogy annak püspökeit a pápa nevezi ki, illetve részegyházait ugyanez a hatóság alapítja, értelemszerűen nem konzekvens továbbra is metropolitainak nevezni az olyan közösségeket, melyek esetében külön pápai intézkedés e jogköröket esetleg saját hatáskörbe utalná. Nyilván a sajátjogú metropolita többrétű alakzata (a régi érseki figurához hasonlóan) elvéleg ma sem kizárt. Ennek megjelenítését azonban, legalábbis a jogi következetesség tiszteletben tartása esetén, magán a kódexbeli kánonok szövegén kellene keresztülvetetni. Nézetünk szerint azonban a szóban forgó probléma megoldásának nem ez a legcélszerűbb útja.

a közepes méretű (cc. 200-400.000 fős) keleti katolikus közösségek adottságai arra engednek következtetni, hogy a sajátjogú egyházak keleti kódex által hozott jelenlegi tipológiája fejlődési perspektíváik számára nem ideális. Ennek nyilvánvaló jele, hogy a metropolitaiból a nagyérseki kategóriából történő közvetlen átlépés – legalábbis, ha a kódex kritériumrendszerét érvényesíteni kívánjuk – komoly nehézségekkel és bizonytalanságokkal jár. (Ezt jól láthattuk a malankár és a román egyház fentebb analizált eseteinél.)

Nézetünk szerint e tények (értsd: a fentebb említett kettős elvárás, illetve a hatályos jog jelenlegi rendszerének ezzel szemben mutatkozó hiányosságai) végső soron a keleti kódex által eddig vázolt tipológián túli, *új sajátjogú alakzat* kialakítását sürgeti. Jelenleg a törvénykönyv, mint láttuk, négy, egymástól erősen elkülönített és belső tartalmukat tekintve többnyire meglehetősen homogén sajátjogú egyháztípust ismer.⁸⁰ E rendszer azonban egyes keleti egyházak tényleges helyzetéhez viszonyítva egyszerűen nem megfelelő, nem elég gazdag és árnyalt. E közösségek egy jelentős része ugyanis olyan méretű, mely nem feltételezi, olykor egyenesen nem is teszi lehetővé, hogy püspöki karuk létszáma a nagyérseki státuszhoz minimálisan szükségesnek tűnő mintegy 10-12 főre emelkedjék. Ennek ellenére azonban a sajátjogú autonómiai lényegi funkcióira (püspökök kijelölése, részegyházak alapítása), idővel ezek is érettnnek mutakozhatnak.⁸¹

Ha tehát egy valódi önkormányzatra képes (képesse váló), szinodális szerkezetű keleti egyházak esetében az autentikus keleti tradíciónak megfelelő jogállást tekintjük a fejlődés céljaként megjelölhető „érkezési pontnak”, akkor meg kell állapítanunk, hogy a mai metropolitai és a nagyérseki egyház figurája közé egy további sajátjogú egyháztípus beiktatása szükséges. A sajátjogú metropolitai egyház ma ugyanis nem rendelkezik a keleti tradícióban mértékadónak számító önkormány-

⁸⁰ Nagy rugalmasságot és variációs lehetőségeket csak a sajátjogú egyházak negyedik, a keleti kódexben csak utalásokban megjelenő kerettörvények szintjén szabályozott figurája mutat; vö. SZABÓ, „Osservazioni” (nt. 71), 95-108.

⁸¹ Szociológiai méretei alapján ezen egyházak közé sorolható a pittsburghi és az ungvári bizánci-rutén egyház, a magyar-bizánci, a szlovák-bizánci egyház, továbbá a bizonytalan rituális besorolású csehországi bizánci katolikus egyház is. (Nem annyira pillanatnyi létszámuk, mintsem az utóbbi időben zajlott exarchátus alapítások miatt esetleg ide sorolhatóak még a délszláv katolikusok is. Ugyanakkor e közösségek ma nemcsak egységes joghatóság alá nem tartoznak, de az sem egyértelmű, hogy a Körösi Egyházmegye és az utóbbi időben alakított vajdasági, illetve macedóniai apostoli exarchátus egyáltalán egyetlen sajátjogú egyház részének tekinthető-e.)

zati jogkörökkel. A nagyérseki egyház viszont fejlett püspöki kart és intézményrendszert igényel, mely feltétel teljesítésére az iménti jegyzetben felsorolt egyházak – legalábbis egyenként – aligha lesznek képesek. Ez az új típus, az („egyszerű”) *érseki egyház* a nagyérseki és a sajátjogú metropolitai egyházak között helyezkedne el. Ebbe a kategóriába az olyan közösségek kerülhetnének, melyek már alkalmasak a keleti önkormányzati jogok mértékadó elemeinek gyakorlására. E jogkörök, mint láthattuk, elsősorban a püspökök saját hatáskörben történő kijelölését, a teljes körű jogalkotási autonómiát, illetve a részegyházak alakításának jogát jelentik. E figura maradéktalanul megfelelne a fentebb jelzett ket-
tős szempont követelményeinek! Egyrészt eleget tenne az önkormányzati jog *fiziognómia adottságoknak megfelelő* kiteljesítése iránti igénynek. Emellett azonban, másrészt, mentes volna mindazon problémáktól, melyek az egy tartományból álló „nagy”érsekségek esetében jelentkeznek. Egy ilyen egyház, illetve egyházfő címzésében nem szerepelne a „maior” jelző. Ebből két dolog tűnne ki. Egyrészt egyértelmű volna, hogy egyetlen metropolíába szerveződő közösségről van szó, másrészt, hogy e típus önkormányzata elsősorban az említett esszenciális területekre terjed ki. Ez utóbbiakkal szemben a püspökök feletti bíraskodás – természeténél fogva egyébként is viszonylag ritkán esedékes – kérdéskörében ezen egyházaknál továbbra is a Szentszék, vagy valamely általa kijelölt másik sajátjogú egyház bíróságai lennének illetékesek. Érdemes megjegyezni, e szisztéma nagyfokú hasonlóságot mutatna az antik kor metropolíáinak kormányzati rendszerével.⁸²

4. Következtetések

A nagyérseki egyházak jogintézményére vonatkozó jelen tanulmányunkban sajátos vizsgálati szempontot tűztünk ki. Elsősorban arra kerestük a választ, hogy melyek a nagyérseki egyház *identitásadó* vonásai. Ez egyrészt természetesen a keleti kódexben megrajzolt jogi alakzat tanulmányozásából deríthető ki. Egyes nagyérseki egyházak tényleges fiziognómiája azonban – különösen a malankár és a román egyház ilyen grádusra emelését követően – a szóban forgó jogállás lényegi sajátosságaival kapcsolatos kérdés újszerű felvetését igényelte. E

⁸² E rendszer klasszikus formája szerint a püspökök kijelölése tartományon belüli hatáskör volt, míg a püspököket érintő ítélkezés egy idő után – legalábbis bizonyos esetekben – felsőbb székekhez, azaz a tartományon kívülre irányult; vö. Nik. 4. és 6. kk., Ant. 16. és 19. kk., illetve Kalkh. 9. és 17. kk.

két közösség szerény adottságai tükrében ugyanis még a nagyérseki grádussal szemben támasztott minimális strukturális követelmények hivatalos ártértelezésének lehetősége is felmerült. Központi kérdésünk tehát az volt, a Szentszék legújabb gyakorlata tükrében változott-e, és ha igen, miként alakult a szóban forgó jogintézményről alkotott képünk. Ennek az alapkérdésnek az elemzése a gondolatmenet utolsó szakaszában egy másik, nem kevésbé releváns kérdésbe torkollott. Ez arra vonatkozott, vajon a keleti törvénykönyvben kilátásba helyezett sajátjogú egyháztipológia megfelel-e a keleti tradíció elvárásainak, illetve egyes keleti egyházak jelenlegi adottságainak. E kérdésekre vonatkozóan röviden az alábbi megállapítások tehetők.

1. A nagyérsek egyház modern figurája több egyháztartomány, és legalább mintegy 10-15 aktív püspök működését feltételezi. A metropoliták feletti karakter egyértelműen kiderül Korolevskij idézett szakvéleményéből, ahol első alkalommal jelenik meg a *Grande Arcivescovo*, illetve az *Arcivescovo maggiore* szakkifejezés.

2. Ha csak burkolt megfogalmazásban is, ám ugyanezt a feltételrendszert tette magáévá a keleti kodifikáció nagyérsekekről szóló egy megnyilatkozása, illetve a keleti kódex szövege is. A nagyérsek egy „teljes” keleti egyház élén áll, ahol a teljes kifejezés egyrészt a metropoliták feletti hierarchikus struktúrára, másrészt a pátriárkai egyházzal azonos, igen fejlett intézményrendszerre utal.

3. Már a fogalom megalkotása idején sem mutatkozott egyetértés arra vonatkozóan, hogy a „nagyérseki” státusz megilleti-e valamelyik keleti katolikus egyházat. Így a Keleti Kongregáció statisztikai kiadványában (*Oriente Cattolico*) egy évvel az ukrán egyház nagyérseki rangjának nyilvános *elismerése* előtt is az szerepelt, hogy egyetlen keleti katolikus közösség sem nagyérsek rangú (1962). Ezzel szemben Korolevskij már a fogalom kialakításakor is kifejezetten nagyérseki rangúnak mondta ugyanezen egyházat (1930). Figyelembe véve, hogy az ukrán egyház felsőbb joghatósága akkoriban csak egyetlen egyháztartományra korlátozódott, megállapíthatjuk, hogy a fogalom alkalmazása körül kezdettől mutatkoztak bizonyos következetlenségek. Ez pozitív megközelítésben természetesen úgy is értékelhető, hogy a nagyérseki státusz tulajdonítását mértékadó szerzők kezdettől igen rugalmasan kezelték. Nyilvánvaló azonban, hogy a nagyérseki jogállást ezek is csak *kivételes* esetben tartották egyetlen egyháztartományból álló közösségre alkalmazhatónak. (Az ukrán egyháznál ezt a közösség kijevi egyházhoz fűződő történeti kapcsolata indokolta.) A malabár egyház 1993-as nagy-

érseki rangra emelése ellenben már mindenben megfelelt a jog előírásainak és a doktrína elvárásainak.

4. A nagyérseki státusz mibenlétével és kritériumrendszerével kapcsolatban újabb kérdések akkor vetődtek fel, mikor újra egyetlen tartományból, s ráadásul mindössze 7 fős püspöki karral rendelkező keleti egyházat emeltek nagyérseki rangra. Erre tavaly adódott példa, ráadásul mindjárt két közösség, a malankár és a román keleti katolikus egyház esetében is. Érdekes módon mindkét egyházat anélkül emelték nagyérseki rangra, hogy egyházmegyéit – a kódexbeli jogi figurához közelítve – két metropolíába szervezték volna. Ez rávilágít arra, hogy a nagyérseki egyháznak nem a belső metropolitai struktúra az igazi identitásadó eleme, hanem az igen széleskörű önkormányzatot biztosító sajátos intézményrendszer. Ez utóbbi azonban relatíve nagy létszámú püspöki kar, becsléseink szerint legalább 10-12 felszentelt püspök közreműködését igényli. Figyelemre méltó tény, hogy az imént említett két kisebb egyház úgy nyerte el a nagyérseki státusz, hogy episzkopátusuk egyelőre nyilvánvalóan nem elégséges a fentebb a teljes nagyérseki intézményrendszer működtetésére. Két egymást követő hivatalos szentszéki aktusról lévén szó megállapíthatjuk, hogy a kódexbeli figurának való maradéktalan megfelelés bizonyosan nem feltétele a nagyérseki státusz *elnyerésének*.

5. Érdekes kérdés, hogy belátható időn belül a malankár és román püspöki kar létszáma el fogja-e érni a megfelelő teljes körű működéshez szükséges, fentebb említett kritikus létszámot. A két egyház potenciális adottságai, környezete olyanok, melyek reális esélyt adnak egy ilyen irányú dinamikus fejlődésre. Ha erre belátható időn belül nem kerül sor, akkor a malankár és a román egyház esetéből mégis arra kell majd következtetnünk, hogy a törvényhozó e közösségek nagyérseki rangra emelése (azaz ismétlődő egyedi döntések) révén módosította a nagyérseki jogállás kódexben lefektetett minimális feltételrendszerét. Ez utóbbi hipotézis helyett azonban szerencsésebb lenne az első forgatókönyv. Több segédpüspök kinevezésével, mintegy átmeneti megoldásként, az intézményrendszer működtetéséhez kellő püspöki létszám akár egyetlen tartomány keretében is elérhető.

6. Nézetünk szerint több érv is szól amellett, hogy a Korolevskij által kialakított, s a kódexbe is recipiált rendszert fenntartsuk. Nyilvánvalóan célszerűtlen ugyanis olyan közösségeknek tulajdonítani a nagyérsek elnevezést és jogállást, melyekről egyértelműen látszik, hogy hosszabb távon sem lesznek képesek kialakítani és működtetni az ennek

megfelelő intézményrendszer egészét. Ez egyrészt túlzott elvárásokat támaszt az érintett közösségekkel szemben, illetve anomáliákat, zavarokat okozhat, hogy a jog által kilátásba helyezett megoldások helyett – tudniillik azok intézményes hátterének hiányában – a felmerülő problémákat milyen úton is kell törvényesen megoldani. A nagyérseki rang túlzottan rugalmas tulajdonításának gyakorlata másrészt a státusz értékének devalválódásához vezet, ami viszont a nagyobb egyházak pátriárkai rangra való törekvésének újbóli felerősödését eredményezheti.

7. Nézetünk szerint a nagyérseki és sajátjogú metropolitai jogállás között ma túl nagy távolság mutatkozik. Számos olyan keleti katolikus közösség van, mely szociológiai és strukturális adottságai, illetve személyi állománya nem teszi lehetővé a nagyérseki státusz elnyerését. Láttuk, e grádus megadása – legalábbis egyelőre – a malankár és román egyház esetében is az elméleti jogi figura és a tényleges valóság közötti szembetűnő feszültséget eredményezett. Ezek az anomál helyzetek értelemszerűen kerülendők. A „szent kánonok” keleti fegyelmi rendje viszont provinciális szinten is lehetővé tette a széleskörű egyházi önkormányzatot. Ez olyan mértékadó kormányzati intézkedésekben jelent meg, mint a püspökválasztás, a részegyházak alapítása, illetve a fegyelmi és liturgikus jogszabályalkotás autonómiája. Úgy véljük, ha az autentikus keleti hagyományok szerinti kormányzati rend valóban minden arra alkalmas keleti egyház számára elérendő cél, akkor ennek jobb biztosítása érdekében bővíteni kellene a sajátjogú egyházak jelenlegi tipológiáját. Ennek egyik lehetséges módja a sajátjogú metropolitai egyházak figurájának törvényi szintű módosítása. Ez annak deklarálását jelentené, hogy a sajátjogú metropolitai egyházaknak két típusa van, melyek közül a fejlettebbet a püspökválasztás és a részegyházak alapításának joga is megillet. Egy másik lehetőségként egy újabb, az úgynevezett „érseki egyház” alakzatának bevezetése kínálkozik, a metropolitai és a nagyérseki egyházak közé. Ez utóbbi hipotézis szerint a sajátjogú egyházaknak tehát öt típusa lenne. A pátriárkai, az előzővel ténylegesen azonos felépítést mutató (valódi) *nagyérseki* egyház, az (új) *érseki* egyház, mely a kódexbeli metropolitai egyháznál többek között az imént említett két lényegi jogosítvánnyal (püspökválasztás, részegyházak alapítása) volna gazdagabb. Végül az ötödik típusba továbbra is a metropolitai szintet még el nem ért egyházak tartoznának.

Ez utóbbi megoldás alternatívájaként persze az is elképzelhető, hogy a Szentszék végül mégis az azonos régióba tartozó, azonos történeti gyökerű, bár ma eltérő rítusú egyházak joghatóságainak egyesítése

irányába tesz óvatos lépéseket. Ennek hangsúlyozottan *elvi* lehetősége a Kárpát-medencében és a Balkán egyes régióiban is adott. Egy ilyen megoldás persze vélhetőleg ugyancsak a kódexbeli sajátjogú egyháztípusok körülményekhez igazodó, többé-kevésbé markáns átalakítását, körülményekhez igazítását igényelné.

8. A malankár és román egyház hierarchikus grádusának említett körülmények mellett (pontosabban azok ellenére!) történő megemlése mindenesetre annak világos jeleként értelmezhető, hogy a Szentszék továbbra is komoly érzékenységet mutat a keleti egyházak felvirágoztatása iránt. Ennek egyik fontos eszköze hierarchikus státusz rendezése, illetve a kormányzati autonómia indokolt bővítése.

SUMMARIA

La lettre festale la plus importante de s. Athanase

(Athanáz Orosz)

Les lettres festales des évêques d'Alexandrie sont liées aux dissensions sur la date des Pâques. L'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe donne des renseignements sur les grandes différences qui surgissaient déjà autour de 160. La position dure romaine contre la pratique des « quartodécimans » a provoqué la réaction d'Iréenée: „la différence du jeûne confirme l'unanimité de la foi”. Après un demi siècle quand la diversité restait toujours insoluble, Denys d'Alexandrie a exposé un cycle de huit années, en établissant le principe alexandrine de ne pas célébrer la fête des Pâques à un autre moment qu'après l'équinoxe de printemps. Bientôt, ce cycle a été élargi à un cycle de 19 ans. L'*Histoire Ecclésiastique* de Socrate est riche en enseignement en sujet des variétés dans les jours de jeûne avant la fête des Pâques.

Après Pierre et Alexandre d'Alexandrie, dont les fragments nous donnent témoignage d'une réforme (l'équinoxe fut fixé au 21 mars), c'était le concile de Nicée qui a pris une décision finale pour fixer le jour pour la fête. Désormais le calcul est confié aux Égyptiens et l'Église d'Alexandrie est chargée d'annoncer cette date, à tout le monde. C'est pourquoi les lettres festales d'Athanase deviennent très importantes. Il insiste sur la nécessité pour les fidèles de connaître le moment de la fête. Chaque année, le lendemain de l'Épiphanie, il envoie une lettre pastorale pour annoncer les dates importantes. Mais ce n'est pas uniquement la date du calcul qu'il communique mais, surtout, la manière de préparation pour la fête des Pâques. Les cinq premières lettres festales de ce nouvel évêque d'Alexandrie n'indiquent encore que le jeûne des six jours. Les lettres suivantes développent la préfiguration biblique de la Quarantaine et, depuis 334, l'auteur propose explicitement la *Tessarakostè* pour l'Église d'Alexandrie. Parfois l'évêque exilé n'envoie qu'un simple billet au clergé d'Alexandrie. Mais quand il n'est pas empêché, il envoie l'homélie pastorale habituelle.

C'est en l'an 367, dans un tel *Epistola festalis* qu'il expose le canon des Écritures. Ici nous donnons la première traduction hongroise de cette lettre festale 39 de l'évêque d'Alexandrie et nous commentons ce texte. Notre idée principale est qu'en publiant cette liste de 22 livres proto-canoniques de l'Ancien Testament et un nombre de livres deutero-canoniques, s. Athanase n'innovait pas mais consignait par écrit la tradition de son Église. Nous ne pensons pas que l'évêque d'Alexandrie, en excluant du canon scripturaire les deutero-canoniques, les avait déclarés livres de pure édification, non-inspirés. Les livres de second classe sont en effet inspirés à l'égal des livres canoniques puisqu'ils sont employés pas s. Athanase à prouver la dogme de Nicée. La cause d'une division claire entre les livres canoniques et les autres livres inspirés, utilisés par ailleurs par Clément et Origène également dans le même sens, pouvait être purement extérieure. À cause d'une forte offensive juive, l'évêque d'Alexandrie ne cite pas les livres des Maccabées. Il les a sacrifiés à la nécessité historique à réagir contre les apocryphes. Pour lui et pour son troupeau, ce livres apocryphes « sont des œuvres d'hérétiques ».

...patriarcham graecum convertit ad unionem...
Tre ex-alumni del Collegio Germanico ed Ungarico di Roma e
l'unione di Ungvár
(Tamás Véghseő)

All'unione dei cristiani orientali dell'Ungheria con la Chiesa cattolica hanno dato un contributo importante i prelati e missionari ungheresi che erano stati formati precedentemente nel Collegio Germanico ed Ungarico di Roma. Il rinomato collegio dei gesuiti aveva trasmesso ai suoi alunni una nuova mentalità – che possiamo chiamare post-tridentina – la quale costituiva la base ideologica della loro attività sui diversi campi del rinnovamento cattolico.

Il nostro studio – dopo aver individuato le caratteristiche principali della mentalità post-tridentina – si concentra su tre ex-alumni del Collegio Germanico ed Ungarico di Roma: 1. György Lippay, vescovo di Eger (1637-1642) ed arcivescovo di Esztergom (1642-1666) che ebbe un ruolo chiave nella preparazione ed attuazione dell'unione di Ungvár; 2. György Jakusich, vescovo di Eger (1642-1647) che da fedele collaboratore di Lippay, firmò l'unione in qualità di ordinario latino

competente; 3. István Varró, canonico di Eger e parroco di Ungvár, di cui attività unionistica fin'adesso fu poco conosciuto.

I tre ecclesiastici – giunti a diversi gradi della gerarchia – hanno cercato di mettere in prassi la mentalità post-tridentina su un particolare campo dell'azione della Chiesa dell'epoca moderna, che fu l'unione dei cristiani orientali con la Chiesa cattolica.

Accluso all'articolo si pubblica la copia di una lettera dell'arcivescovo Lippay al clero unito, scritta in slavo, conservata nell'Archivio Primaziale di Esztergom, che fin'ora rimase sconosciuta per la storiografia dell'unione di Ungvár.

**Funerali dei soldati nel 1944
nel giardino della chiesa greco-cattolica di Nadworna
(István Ivancsó)**

Kalapos Mihály sacerdote dell'Eparchia di Hajdúdorog fu anche un cappellano militare greco-cattolico durante la seconda guerra mondiale. Dalla sua eredità è rimasta una “matricola”, oppure un registro dei morti. Il registro contiene solo quattro semplici pagine scritte con proprie mani. Ha fatto il cappellano pure le rubriche, e l'elenco dei morti. Ne ha usato tinta azzurra.

L'elenco scritto accuratamente, contiene insomma 67 nomi: i nomi di settantasei soldati che sono morti nell'ospedale militare di Galizia, e di cui funzioni funebri sono eseguiti da Padre Kalapos.

La prima nota nella “matricola” è scritta il 25 aprile 1944, l'ultima invece il 12 maggio. Questo significa insomma diciotto giorni. Durante questo periodo sono accaduti i settantasei decessi e le esequie, che significa in media quasi quattro.

Con la pubblicazione delle date del registro dei morti – che mi è aggiunto casualmente e così sarà sicuramente rimasto per il futuro – vorrei raggiungere due metà. Da una parte intendo così onorare la memoria di Padre Kalapos chi fu per primo un cappellano militare durante la seconda guerra mondiale, poi anche prigioniero di guerra. D'altra parte invece, vorrei comunicare le date dei soldati che riposano nella terra straniera. I loro discendenti o vicini non potevano sapere, per un lungo periodo della soppressione, nulla della loro sorte. Forse quest'elenco potrebbe aiutare la loro ricerca, e così sarà anche un tipo di consolazione nella tristezza.

L'oikonomia nel diritto canonico e nella codificazione orientale
(Ágnes Szotyori-Nagy)

Negli anni Settanta pareva che la Commissione Preparatoria del Sinodo Interortodosso avrebbe ammesso tra i temi da discutere l'oikonomia. Negli ultimi decenni la riflessione degli autori ortodossi ha fortemente stimolato lo sviluppo del pensiero cattolico a questo riguardo. Il nostro lavoro vuol offrire per i lettori di lingua ungherese una breve sinossi del pensiero degli esperti in particolare dagli anni Settanta.

Nella prima parte del lavoro cerchiamo riassumere e scoprire i diversi significati, le varie specie dell'uso e dell'applicazione del termine greco „oikonomia”. Considerando la ricchezza del contenuto, dell'applicazione e del concetto pressoché inesauribile si può proporre la domanda se sia possibile, utile e necessario definirlo, o piuttosto sarà migliore di non darne nessuna definizione.

La parte seguente si concentra sul processo della codificazione orientale dove è sorta la domanda sull'oikonomia. Alcuni volevano inserire un canone su di esso sia nella prefazione del Codice, sia nei canoni preliminari. Altri consultori invece insistevano di non dirne nulla nel futuro Codice, sottolineando che il termine in questione non è di natura canonica e trascende l'ambito vero e proprio del Codice.

L'ultimo capitolo prende in considerazione la relazione tra legislatore ed oikonomia, inoltre i diversi mezzi giuridici che servono a rendere flessibile l'ordinamento canonico. Tra questi la dispensa, l'*aequitas canonica*, ecc., che in ultima analisi possono essere considerati di fare parte dell'oikonomia. Mediante questi istituzioni e principi giuridici l'oikonomia, sebbene non sia mai menzionata esplicitamente, tuttavia penetra tutto l'intero dei codici.

Per concludere infine viene fatto riferimento all'attualità di questo lavoro. Autori così ortodossi come cattolici considerano che l'oikonomia (il chiarimento del suo significato e l'importanza del concetto) può essere un principio di partenza della riflessione sull'unità della Chiesa. In conseguenza dei punti di vista a volte molto divergenti tra le singole chiese ortodosse la domanda sull'oikonomia è stata tolta sull'elenco dei temi del futuro Sinodo Panortodosso. I codici della Chiesa Cattolica non si riferiscono esplicitamente all'oikonomia.

Tuttavia la missione della Chiesa è quella di portare l'uomo alla salvezza, e di conseguenza nella Chiesa tutto il diritto e tutti i canoni devono appartenere all'*Oikonomia*.

“L'incredulo confessore” – L'apostolo Tommaso nei Vangeli
(Endre Gáncz)

Riassumendo tutto ciò possiamo dire brevemente: Tommaso, il Didimo, uno dei dodici apostoli, nei vangeli sinottici rappresenta quel “discepolo comune”, il quale è stato eletto da Cristo, perché esso lo ha ritenuto capace di vivere il vangelo nell'intimo del suo cuore e conseguentemente di trasmetterlo fedelmente. Il vangelo di Giovanni presenta Tommaso come discepolo pessimista ma anche fedele, nondimeno come scettico e razionalista senza comprensione, il quale sta alla mensa con il Risorto. Doveva percorrere molta strada finché colui che osservava la realtà in modo pessimista poteva diventare l'apostolo che si fida del tutto in Cristo e crede in lui. A causa della sua confessione di fede dovremmo chiamarlo non con l'attributivo incredulo, ma come confessore della fede.

Theology and Spirituality of the Married Being
(Tamás Kruppa)

I. The „Milieu” where a modern Christian marriage exists, recently seems to be among not too easy circumstances. It is a double sided situation behind of you with God when you are together with your husband or wife, and behind of you with your wife or husband, when you are together with God. Although, we believe that in the Holy Spirit this two parts can be united into one whole.

II. The marriage as institution is older than Christianity, but it is created and blessed by God from the beginning what's the source of all holiness or sacrament. Christ gave it to the fullness when He raised it up to Himself. He is the only fundament in what all things stand up and fulfill as sacraments, too.

III. The marriage is the seventh sacrament both in the Catholic and Orthodox Church, but from the point of view the of marriage's mystery, they have some differences in their details. The scholastic Latin and

the post patristic eastern Churches perceive the foundation of the sacraments like a *creatio ex nihilo*, a discontinuing phenomena, and the sign of the sacraments doesn't really matter for them, because by their opinion, sacraments are caused by Jesus Christ, the Incarnated Son of God. However the patristic tradition and the modern emigrant orthodox theology maintain that the foundation of the sacraments are in the fulfillments of sacrament's sign or symbol, which is created by God in the beginning intentionally in order to be able to reach its own final purpose.

IV. The „Love spiral” involves nine different grades which follow each-other again and again. In a really deep love connection these Moments of love need to be realized gradually. These grade are: 1. Call, 2. Identity, 3. Intimacy, 4. Confrontation, 5. Conversion, 6. Reconciliation, 7. Communion, 8. Commitment, 9. Mission.

V. Conclusion. There must be peaceful and friendly but professional confrontations between different parts of the divided Churches to find and looking for together the original place and status of the marriage in the Christianity. Marriage, Church, Sacraments and particularly Eucharist are united in Jesus Christ ever and forever. This is the reason why Christian sacramental marriage makes part of the sacraments of the Church and of Christ as Bride and Bridegroom.

La Chiesa Arcivescovile maggiore.
La fisionomia dell'istituto giuridico alla luce della prassi recente
della Sede Apostolica
(Péter Szabó)

L'espressione tecnica “*Archiepiscopus maior*” sembra risalire ad una *Nota* di Cirillo Korolevskij (1930). Il celebre canonista ha proposto questo termine, sconosciuto nelle fonti antiche, per motivi didattici, cioè per mettere in rilievo già sul livello della nomenclatura i diversi gradi della perfezione strutturale-istituzionale delle varie unità ecclesiastiche, presiedute tutte da un prelato col titolo arcivescovile. Infatti, il titolo *Archiepiscopus* dall'antichità viene applicato ad ufficiali di stato giuridico ben diverso: da vescovi insigniti con questo titolo a motivo semplicemente onorifico, attraverso i metropolitani integrati nel corpo di una Chiesa patriarcale, fino ai Capi di Chiese indipendenti. Secondo l'intenzione originale del Korolevskij, il termine “Arcivescovo maggiore” doveva essere applicato ai soli veri Capi di Chiese particolari

che hanno sotto di loro Metropolitani con i relativi vescovi suffraganei ed esercitano giurisdizione patriarcale: “L’Arcivescovo Capo di Chiesa, detto *grande Arcivescovo* oppure *Arcivescovo maggiore* per chiarezza, aveva sotto di sé, oltre a varie province ecclesiastiche rette da Metropolitani con i relativi Vescovi suffraganei, una propria provincia ecclesiastica con un certo numero di Vescovi suffraganei”. Questa chiara distinzione tra gli Arcivescovi a capo di una Chiesa pienamente autonoma ed istituzionalmente perfezionata (cf. potestà sopra-metropolitana), da una parte, ed Arcivescovi sopra una sola *pars Ecclesiae*, integrata in un Patriarcato, dall’altra, pur se solo implicitamente, è stata chiaramente mantenuta anche dalla codificazione postconciliare. Cf. ‘Metropolita (sui iuris) qui potestate quidem superepiscopali gaudet, sed caret *potestate supra-metropolitana quae de iure propria est Patriarchae et etiam Archiepiscopi Maioris*’, in *Nuntia* 19 (1984) 14. (Ovviamente la nostra distinzione in questione non è tra la Chiesa metropolitana *sui iuris*, appena menzionata, immediatamente soggetta alla Sede Apostolica, e l’Arcivescovado maggiore; bensì tra quest’ultima figura, per sua natura di struttura sovrametropolitana, da una parte, e le altre unità ecclesiastiche presiedute sempre da un arcivescovo, che fanno parte di una Chiesa più grande, dall’altra.)

Malgrado a queste distinzioni teoreticamente chiare, la prassi ha dimostrato e dimostra una sempre maggiore flessibilità nell’applicazione del termine di *Archiepiscopus maior* e dello statuto ecclesiale di piena autonomia ad esso connesso. Infatti, il grado arcivescovile maggiore della Chiesa ucraina è stato riconosciuto nonostante che essa consisteva (e consiste tuttora!) di una sola provincia ecclesiastica interna. Di più, si deve constatare una ancor maggior flessibilità nel caso delle Chiese malancarese e rumena, ambedue elevate al grado arcivescovile maggiore nel 2005. Infatti, lo *ius vigens* prevede per questo stato non solo una struttura perfetta composta di diverse metropolie interne, ma anche e soprattutto di un sistema molto sviluppato di istituzioni giuridiche. Allo stesso tempo queste ultime da parte loro richiedono il servizio almeno complessivamente di una dozzina di vescovi ordinati. Invece ambedue le Chiese ultimamente riferite ne hanno solo la metà. Questa contraddizione palpitante tra la *norma iuris* e la situazione attuale di queste due comunità ci invita, ovviamente, ad una ulteriore riflessione approfondita sull’essenza dello *status* arcivescovile maggiore, e quindi sulle condizioni giuridiche minime del suo riconoscimento. Nel presente studio abbiamo affrontato proprio queste problematiche, analizzando i

diversi aspetti storici, sociologici, strutturali e personali delle Chiese rispettive. Dalle varie conclusioni ed osservazioni del nostro percorso ci sembra di doverne evidenziare due: (1) La figura giuridica della Chiesa arcivescovile maggiore, dopo le elevazioni effettuate l'anno scorso, oggi dimostra una chiara ambiguità. Ci sono infatti due Chiese arcivescovili maggiori, le quali, per mancanza di un corpo episcopale sufficiente, semplicemente non sono in grado di praticare alcuni elementi caratteristici dell'autonomia per loro prevista (cf. per es. *CCEO* 1062). Sotto l'ottica di questa problematica per il futuro prossimo di queste Chiese è prevedibile una duplice ipotesi: (a) un rapido raddoppiamento del corpo episcopale, ipotesi che, per via di compromesso, può essere effettuata anche tramite l'elevazione del numero dei vescovi ausiliari; oppure: (b) senza uno sviluppo simile, in ultima analisi, dovremmo concludere che il Supremo legislatore, per via di prassi, avrebbe modificato la sua concezione della figura codiciale della Chiesa arcivescovile maggiore. (2) Una attenta analisi delle condizioni delle Chiese orientali cattoliche di misura media, sembra suggerire un'ulteriore osservazione. Infatti, pare che per le comunità consistenti di 200-400.000 unità non vi sia una figura di *Ecclesia sui iuris* propriamente adeguata alla tradizione orientale autentica ed allo stesso tempo alle loro condizioni sociologico-geografiche. Infatti, la Chiesa metropolitana *sui iuris*, pur se rivestita di una considerevole autonomia, sotto alcuni aspetti essenziali (p.e. la designazione dei vescovi, erezione delle eparchie, ed in una certa misura anche il regolamento della superiore produzione normativa), rispecchia tuttora un'influenza considerevole della visione ecclesiologica dell'epoca dello *ius decretalium*, e quindi di un sistema piuttosto centralizzato che non sembra essere in pieno accordo con la prassi osservata una volta sotto il regime dei *sacri canones*. Certamente ci sono delle comunità orientali cattoliche che non sono maturate verso una autonomia maggiore di quella attualmente prevista per le Chiese metropolitane *sui iuris*. Tuttavia, proprio la situazione *attuale* della Chiesa malancarese e rumena mette in rilievo che ci sono anche tali Chiese le quali sono già preparate per praticare gli elementi più essenziali dell'autonomia ecclesiastica (per esempio l'elezione dei vescovi), mentre sociologicamente non sono, per ora, abbastanza sviluppate da far funzionare (tutti) gli istituti previsti dalla *norma iuris* per lo statuto arcivescovile maggiore, nella loro complessità.

Una visione d'insieme dei fattori sopraindicati ci fa pensare che

la tipologia delle Chiese *sui iuris*, attualmente divisa in quattro unità, richiederebbe forse un ulteriore ampliamento con una figura quinta. Questa sarebbe la “Ecclesia Archiepiscopalis” (senza l’epiteto “maior”). Una tale Chiesa sarebbe investita con tutti gli elementi d’autonomia corrispondenti alla propria situazione di una comunità orientale media. Vuol dire, essa godrebbe un pieno autogoverno, identico a quello delle Chiese arcivescovili maggiori, in tutti i campi in cui la sua preparazione e fisionomia lo ammette, senza dover, invece, sviluppare le strutture sovrametropolitane, o altre, ancora troppo complesse o onerose alle attuali possibilità personali della medesima. A nostro parere lo *ius vigens* ha creato una lacuna troppo grande tra le esigenze della figura attuale della Chiesa arcivescovile maggiore e quella metropolitana! Una tale cesura era prima sconosciuta. Infatti, un’attenta lettura d’insieme di alcune norme dello *ius vetus* (mp. *Cleri sanctitati* cc. 325, 327, 248) ammetteva ancora la possibilità di un arcivescovado consistente di una sola provincia ed allo stesso tempo rivestito con tutte le caratteristiche essenziali dell’autonomia orientale. La quinta figura qui proposta, simile a quella appena menzionata del diritto precedente, comporterebbe un duplice vantaggio. Essa aprirebbe, da una parte, una prospettiva di sviluppo autenticamente orientale per le Chiese minori, ma sociologicamente abbastanza consistenti. Dall’altra, essa consentirebbe di mantenere l’adeguatezza della nomenclatura canonistica, tuttora importantissima, e non solo didatticamente. Infatti, grazie a tale completamento tipologico, il termine “Ecclesia Archiepiscopalis *maior*” sarebbe anche nel futuro riservato alle sole Chiese “quasi patriarcali”, le quali, grazie al numero elevato del loro corpo episcopale, sono in grado di praticare tutti gli elementi dell’autonomia concessa dall’attuale ordinamento delle Chiese orientali.

PUSKÁS BERNADETT

ADALÉKOK A MUNKÁCSI EGYHÁZMEGYE 19. SZÁZADI TEPLOMÉPÍTÉSZETÉHEZ

| TARTALOM: 1. Fatemplomok; 2. Kőtemplomépítkezések.

1. Fatemplomok

Tradicionalizmus. – A 19. században, folytatva a 18. század építészeti gyakorlatát a magyarányú kőtemplomépítkezések mellett a történelmi munkácsi egyházmegye egyes vidékein továbbra is, kisebb számban ugyan, még épültek fatemplomok. Ez az építésmód elsősorban a Lengyelországgal, Galíciával határos hegyvidéki-erdős területeken maradt fenn, ahol az anyagi körülmények és a tradícióörzés révén az erős helyi faépítészeti hagyomány és a szomszédos galíciái gyakorlat meghatározó maradt. Ezt az időszakot sajátos, szinte historizálónak mondható hagyománykövetés jellemzi.

A Felvidéken az ekkor épült templomok nagy része a legarchaikusabb templomformát, a poligonális szentélyű, egy hosszanti hajóval épült, nyugati toronnyal kiegészített, közös sátoztetővel fedett *háztemplom*-típust követi (*Inóc*, 1836; *Kriva*, 1826; *Priszló*, 1863 k.; *Smugóc*, 1894).¹

A hucul templomforma megjelenése. – Kárpátalján – a hagyományos hosszanti alaprajzú, három négyzetes tér összefűzéséből alkotott templomok mellett (többek közt *Bukóc*, 1808)² – a hágó túloldalán jellemző ún. hucul templomépítéset sajátos templomtípusa, a *keresztalap*-

¹ Vö. КОВАЧОВИЧОВА-ПУШКАРЬОВА, Б. – ПУШКАР, І., *Дерев'яні церкви східного обряду на Словаччині*. Науковий Збірник Музею української культури в Свиднику – 5. Annales Musei culturae ukrainiensis, Svidník 1971, 150, 220, 308. A szentélymegoldások között számos újkori változat fordul elő: rombusz felével (Éralja), szögletesített félkörívvel (Sárosgörbény), hatszög felével (trapézformával) záródó (Alsókomárnok).

² МАКУШЕНКО, П., *Народная деревянная архитектура Закарпатья (XVIII-начала XX века)*, Москва 1976, 63.

rajzú templom jelent meg. *Kőrösmezőn* 1824-ben épült ebbe a típusba tartozó, kiegyensúlyozott belső arányokat követő fatemplom, mely a négyzetes maghoz csatlakozó kisebb, közel négyzetes szakaszokból épült össze.³ A hucul-típusú templomok többségéhez hasonlóan az épület nyugat-keleti tengelye hosszabb a keresztszárak tengelyénél. A munkácsi egyházmegye egyik legsajátosabb posztbizánci fatemploma e templomtípus szokásos formái megoldásainak megfelelően került kialakításra: a hajó felett nyolcszög-alaprajzú, lanternás sátortetővel lezárt kupoladob emelkedik, a keresztszárakat pedig teknőboltozat fedi nyereg-tetővel. Az egyenlőszárú keresztalaprajz szerint épült *mezőháti* fatemplomot (1780) a 19. század első évtizedében szállították át a Kárpátok túloldaláról.⁴

2. Kőtemplomépítkezések

Korszerűsítés. – A történelmi munkácsi egyházmegye területén a 18. században megindult kőtemplomépítkezés a 19. század folyamán még nagyobb lendületet vett. A modernizáció jegyében a korábbi fatemplomokat sorra tégl- és kőtemplomok váltották fel. A 18. század végén kiadott, a kőtemplomépítést előíró Királyi Helytartó Tanács rendelete (1797) nyomán,⁵ először a II. József által felállított szatmári és kassai külhelynökségek területén, az Alföldön, Szatmárban, Szabolcsban, a Felvidéken, elsősorban Zemplénben és a szomszédos megyékben egy egész sor görög katolikus templom épült. Kárpátalján ez a folyamat a 19. század közepén zajlott le, *Popovics Vazul* (1837-1864) munkácsi püspök propagálására-előírására.⁶ Püspöksége idején a munkácsi egyházmegyében a külhelynökségek leszámításával maradt területen mindössze 30 kőtemplom állt, halála után 234-re nőtt számuk.⁷

³ Pl. a szentély és előtér szélességét a hajó keresztmetszetének fele adta, az oldalszakaszok szélességét a szentély átlója; a legnagyobb szakasz magassága megegyezik a templom abszolút hosszával stb. Ld. МОГИТИЧ, І., „Громадські споруди”, in Гошко, Ю. (szerk.), *Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження*, Київ 1987, 183-186.

⁴ МОГИТИЧ, op. cit., 184.

⁵ ГАДЖЕГА, В., „Додатки к исторії Русинів и руських церковей в Марамороше”, in *Науковий Збірник Т-ва Просвіта*, І. Ужгород 1922, 221.

⁶ ПЕКАР, А., *Нариси історії церкви Закарпаття*. Т. II. *Внутрішня історія*. Записки ЧСВВ. Серія II. Секція І, Рим-Львів 1997, 422.

⁷ КРАЛИЦКІЙ, А., „Память пок. епископа В. Поповича”, in Сабовъ, Е. (szerk.), *Христоматія*, Унгваръ 1893, 93-94.

Az új építkezések száma – különösen a 19. század első felében – feltűnően nagy a többi egyház új templomaihoz képest.⁸ Ebben feltehetően az is jelentősen közrejátszott, hogy a görög katolikus egyház emancipálódásának és megerősödésének folyamatában az egyházközségek anyagi helyzetének konszolidálódása erre az időszakra teremtette meg annak lehetőségét, hogy más felekezetekhez hasonlóan szilárd anyagból épült templomhoz jussanak. Hogy a folyamat mennyire lassan zajlott le, igazolja az a tény is, hogy a már korábban, a 18. század végén épült templomok többségében is csak most került sor a berendezés elkészítésére, az ikonosztácion felállítására. A Felvidéken 1800 és 1846 között több, közel 40 községben épült kőtemplom.⁹ Így Zemplénben ebben az időszakban építették többek közt a *vásárhelyi* (1800), a *dámóci* (1816), a *komlóscai* (1820) templomot. A máramarosi vikariátus területén többek közt 1800-ban *Hosszúmezőn*, 1801-ben *Máramarosszigeten* épült görög katolikus templom.¹⁰

A helyi metabizánci építészeti hagyomány nyomai. – A 19. század során épült késő barokk, klasszicizáló templomok hosszú sorában csupán néhány épület esetében mutathatók ki a korábbi *keleti tradícióra* utaló vonások. Az 1800 és 1807 között épült késő barokk *nyírgulaji* templom hajójának második boltszakasza az elsőnél kissé szélesebb, kereszthajó-jellegű, rajta hármaskereszttel lezárt huszártorony jelenik meg, ami az egykor itt épült templomok közvetítésével fennmaradt egykori hagyományok, a hajóból kinyúló *klíroszok* építésének gyakorlatára utal.¹¹ Hasonló jelleggel – csupán rizalitként kiülő kereszthajóval épült a 18-19. század fordulóján a késő barokk *nyírkarászi* templom.¹² Az egykori *hodászi* késő barokk templom (19. század eleje) a jellegzetes lóhere-jellegű alaprajz szerint épült, a félköríves szentélyhez csatlakozó ha-

⁸ LYKA, K., *A táblabíró-világ művészete. Magyar művészet 1800-1850*, Budapest 1922, 293.

⁹ LYKA, op. cit., 326.

¹⁰ СЛОБОДЯН, В., *Церкви українців Румунії. Банат, Задунав'я, Мармороцина, Південна Буковина*, Львів 1994, 70-71.

¹¹ Entz, G. (szerk.), *Szabolcs-Szatmár megye műemlékei*, I-II., Budapest 1987, 187. (OL. Károlyi lt. Oeconomica. Nyírbátori urad. no. 27. 1808.).

¹² A templom építkezéseivel kapcsolatban ismert adatok eltérőek. A Hajdúdorogi Egyházmegye 1982-ben kiadott schematizmusa szerint 1736-ban épült. *Szabolcs-Szatmár megye műemlékei* szerint a templomot 1808 és 1816 között egy Nagykarolyba való építőmester építette. Czagány, K. – C. Kürthy, Zs. (szerk.), *A múlt emlékei Szabolcs-Szatmár megyéből*. Műemlékjegyzék, Nyíregyháza 1988, 339. szerint 1795-ben épült barokk-kori templom.

jója utolsó keleti szakaszában egy-egy északi illetve déli félköríves kórusfülkével bővült.¹³ Hasonlóképp épült az *újfehértói* 1832-ben épült késő barokk templom.¹⁴ A sárosi *cigelkai* klasszicista templomon (1816) a hajó és a szentély fölötti közös nyeregtetőn a templom nyugati tornyának törtvonalú sisakját ismétlő kisebb sisakok jelentek meg a szentély és a hajó középpontjában húzódó függőleges tengelyben oly módon, hogy azt a nyugat felé emelkedő magasságú toronysort idézik, amely a helyi lemkő faépítészet kétszázéves hagyományának szerves része.

Igazodás a középkelet-európai stílusfejlődéshez. – A 19. században emelt paróchiális templomok többsége – a 18. század második végén készült típustervek variánsaiként – az általánosan elterjedt gyakorlat szerint félkupolával fedett félköríves vagy szegmentíves szentéllyel, hosszanti, 2-4 csehboltozatos szakaszból álló egyetlen hajóval, a nyugati homlokzaton a hajónál szűkebb, négyzetes testű, összetett süvegű lanternás toronnyal épült. A homlokzatok kialakításában a század első felében még a *késő barokk* stílusjegyek (*Fábiánháza* 1815, átal. 1886, *Szakoly* 1836, átép. 1936), illetve a *klasszicizáló késő barokk* stílusesszók voltak dominánsak. A homlokzati tornyot, mely íves attikafallal vagy két féloromzattal kapcsolódik a hajóhoz, vékony egyszerű párkányok három szintre osztják, az alsóban a nyugati, ívvel záródó bejárat felett vakfülke vagy kisebb körablak nyílik; az oldalfalakon, melyeket néhol lizénák tagoltak, a félköríves záródású ablakok körül pedig egyszerű keretek jelennek meg (*Tornyospálca*, 1807).¹⁵ Gazdagabb megoldásként a toronytesten faltükrök, a homlokzatokon sarokkiképzések egészítették ki a főpárkánnyal, lizénákkal történő egyszerű tagolást (*Napkor*, 1813, átép. 1859). A nyugati egyenes vagy íves bejárat kapuja néhol rozettadíszes faragott kökeretet kapott (*Újfehértó* – rózsákkal díszített szegmentíves zárókövén 1832. évszámmal; *Oros*, 1854 – babérfüzérdíszítés szárkövein körózsával; *Napkor*).

A 19. század közepétől egyre általánosabbá vált a *klasszicista*, késő klasszicista formajegyek alkalmazása (*Buj*, 1818-1825; *Nyírtass*, 1851, *Jánkmajtis*, 1855).¹⁶ Az ebben az időszakban különösen a Felvi-

¹³ Szabolcs-Szatmár megye műemlékei, 431. Az utóbbi években statikai okokból lebontva.

¹⁴ Szabolcs-Szatmár megye műemlékei, II. 406.

¹⁵ Szabolcs-Szatmár megye műemlékei, 387.

¹⁶ Bujon a romladozó 1767-ben épült fatemplom helyett 1817-ben „az ujonnan építendő orosz templom költségének nevelésére Krájinik Sándor ur földeket és réteket adott. Az Egri érseki levéltárban őrzött forrás szerint (Paroch Tiszabercel). Szabolcs-Szatmár megye műemlékei, I. 92, 314; II. 219, 302.

déken épült templomokra jellemző a bécsi klasszicizmushoz való igazodás.¹⁷

Kárpátalján az újonnan épült templomok közt *Tiszaújlakon* 1806-ban épült klasszicista stílusban a görög katolikus templom.¹⁸ Az egyhajós, a hajónál szűkebb szentélyű templom egyszerű nyugati homlokzatát a főpárkányon nyugvó timpanon zárja le, a homlokzaton csupán az egyenes lezárású kapu jelenik meg, felette a hajóba nyíló ablakokhoz hasonló félkör alakú ablakkal. A kis körablakkal áttört timpanon felett négyzet alaprajzú, homlokzati körerkélyes, nyolcszögű gúla sisakos torony emelkedik, amely a körerkélytől nyolcszögűbe vált át. Az ezen a vidéken népszerűvé vált körerkélyes toronymegoldás a *munkácsi* 1859-ben épült késő klasszicista templom tornyán is megjelent, és hatása bizonyos fokig a századvégi átépítéseket is befolyásolta (lásd az ungvári katedrális nyolcszögű toronypárjának megtört lezárása).¹⁹

A 18. század végén – 19. század elején épült templomok is számos esetben már a 19. század második felében klasszicizáló átépítésben részesültek. Az egykori *nyíregyházi* templom (1774) tornya a 19. század első felében sajátos alacsony lépcsős sisakot kapott. Nyugati homlokzatán oszlopcsarnokot idéző falpilléres tagolás jelent meg.²⁰

A századfordulóra készülve. – A 19. század utolsó harmadában, a századfordulón a korábban épült templomok átalakítása során, illetve az eddigieknél jóval kisebb számban újonnan emelt templomok építkezéseiben a hagyományos későbarokk mellett a historizmus *eklektikus* stílus eszközei is megjelennek, elsősorban a torony formájának illetve a homlokzati díszítések megválasztásában. *Tiszavasváriban* ekkor épült a nyugati homlokzat neoromán tornya, *Oroson*, *Bökönyben* 1900 körül építik át historizáló stílusban a tornyot.²¹ *Nagydoboson* 1883-ban épült át neoromán stílusban a görög katolikus templom.²² A régi *nyíregyházi* templom lebontása után, 1896-1897-ben épült *Vojtovics Bertalan* tervei szerint az új paróchiális, majd püspöki templom homlokzati toronypáros épülete, mely a homlokzatok historizáló stílusjegyei mellett alaprajzában az athonita háromkaréjos megoldást idézi: hajójához ke-

¹⁷ LYKA, *op. cit.*, 293.

¹⁸ *Schematismus cleri ritus catholicorum dioecesis Munkácsiensis ad a. D. 1915*, Ungvár 1915, 141.

¹⁹ *Ibid.*, 71.

²⁰ *Szabolcs-Szatmár megye műemlékei*, 178.

²¹ *Ibid.*

²² Paróchiális irattár, Nagydobos.

reszthajószerűen a szentélyhez hasonló poligonális kórusszárak kapcsolódnak.²³

A 19. század második felében megkezdődött *átépítések* az egyházmegye legjelentősebb korábbi épületeit sem hagyták érintetlenül. 1856-ban Máriapócsen a régi alacsony homlokzati toronypárt hagymakupolás, négyölnyi magasságra megemelt tornyok váltják fel.²⁴ Az *ungvári székesegyház* belső felújítása 1859-ben, külső átalakítása, részben késő klasszicista, illetve eklektikus stílusban történt átépítése és kibővítése 1876-79 között zajlott. Ekkor emelték a homlokzata előtt álló timpanonos, négy korintoszi oszloppal alátámasztott portikuszt, melyhez kétkarú lépcső kapcsolódik. A székesegyház nyugati homlokzatát korintoszi fejezetes lizénák osztják, sarokrizalitok teszik hangsúlyosabbá. A tagozott díszítésű főpárkány felett háromszintes, lizénákkal tagolt nyolcszögű, kupolás toronypár épült, harmadik szintjén erkélyt idéző, kiugró osztópárkánnyal. A barokk-kori püspöki palotát is részben átépítették késő klasszicista jegyeket idéző eklektikus stílusban. A palota felújítási munkái már 1844-1846-ra befejeződtek.²⁵

1868-76 között az országos zsinat után romantikus stílusban átépítették a *hajdúdorogi* templomot, neoromán külsőt kapott, megnagyobbították: háromhajós bazilika lett a kétoldali bővítés révén. A szentélyel szemben és kétoldalt karzatot alakítottak ki.²⁶

Újkori hagyomány kialakulása. – A 19. században a modernizáció, illetve a falusi templomhálózat bővítése kapcsán épült paróchiális kőtemplomok állításában változatlanul többnyire helyi kőműves mesterek vettek részt, akik átlagos vidéki, falusi színvonalon teljesítették feladatukat. Többnyire leegyszerűsített tervek szerint dolgoztak, amelyek a 18. század második felében kiadott típustervekből indultak ki.²⁷ Az egy-szerű formák, világos, áttekinthető szerkezet és felépítmény, fegyelmezett arányok egyrészt a klasszicizmus szellemében épült korszerű templom példáját népszerűsítették a falusi viszonyok közepette. Másrészt munkájuk a korábbi évszázad barokk hagyományainak életét is meg-

²³ Szabolcs-Szatmár megye műemlékei, 178.

²⁴ PUSKÁS, B., „A máriapócsi kegytemplom és bazilika kolostor”, in *Művészettörténeti Értesítő* 3-4 (1995) 184.

²⁵ *Памятники истории и культуры Украинской ССР*, Киев 1987, 182.

²⁶ 1868-ban a hajdúdorogi templomhajóba a barokk freskó helyére Révész György falképei készültek.

²⁷ Vö. a számos példát M. Syrokhman monográfiájában (СИРОХМАН, М., *Церкви України, Закарпаття*, Львів 2000.).

hosszabbította. Sajátos módon, a nagyszámban a 18-19. század fordulójától épült klasszicizáló késő barokk templomok és berendezésük révén vált hosszú időre a későbarokk formanyelv a görög katolikus szakrális művészeti hagyomány hangsúlyos részévé.

IVANCSÓ ISTVÁN

EGY FONTOS TANÚSÁG KRUCSAY MIHÁLY 1793-BAN KÉSZÍTETT LITURGIA- FORDÍTÁSÁRÓL

Váratlanul és teljesen véletlenül került elő a címben jelzett tanúság, illetve dokumentum. A megsemmisítésre ítélt könyv- és folyóirat töredékek között – melyeknek jelentős értéke nem volt, s éppen ezért várt rájuk ez a sors – a végső átvizsgáláskor bukkant fel egy csonka naptár.¹ A szakadozott lapok rutinszerű átpörgetése közben tűnt elő a híres és kora miatt eddig legjelentősebbnek nevezhető liturgia-fordításunk címlapjának fénycépe.² Ezzel magára vonta a figyelmet, s már könnyű volt észrevenni az utána következő csaknem két lapot kitevő írást, illetve ismertetést.³

Ennek azért van nagy jelentősége, mert írásos tanúbizonyságot tesz arról, hogy már több mint ötven esztendővel ezelőtt ismerős volt Krucsay Mihály fordításának kéziratos könyve. Viszont a magyar görög katolikus egyház liturgiájával, illetve liturgikus nyelvével foglalkozó írárok részletesen nem tudtak szólni róla.⁴ A *Máriapócsi Naptárban* lévő írást pedig senki nem idézte, még csak nem is említette. Magam sem tudtam jelezni a létezését, s nem tudtam felhasználni a kétszáz éves csöndes jubileum alkalmából készült tanulmányban.⁵

¹ *Máriapócsi Naptár a magyar görögkatolikus hívők részére az 1944. szökő évre*. Tizenhatodik évfolyam. Felelős kiadó: Dr. Papp György, Nyíregyháza.

² A *napárban*, a [64.] lapon.

³ *Uo.*, 65-67. Azért három lap, mert közben a „Magyarok Nagyasszonya, Roskovics Ignác híres festménye, budapesti templomunkban” képe is helyet kap a 66. lapon.

⁴ A jelentősebbeket, illetve általánosan ismerteket tekintve: A gör. Szerk. Katolikus magyarok Országos Bizottsága (szerk.), *Emlékkönyv a görög szert. katolikus magyarok római zarándoklatáról*, Budapest 1901, 79; GRIGÁSSY, GY., *A magyar görög katolikusok legújabb története*, Ungvár, 1913, 41; TIMKÓ, I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971, 467; PIRIGYI, I., *A görögkatolikus magyarság története*, Nyíregyháza 1982, 102; PIRIGYI, I., *A magyarországi görög katolikusok története*, Nyíregyháza 1990, II. köt., 83.

⁵ IVANCSÓ, I., „Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk. 200 éves Krucsay Mihály munkája”, in *Athanasiana* 1 (1995) 53-76.

A Krucsay-fordítás kétszázötven éves jubileumakor – mely alkalmából Hittudományi Főiskolánk szimpoziumot rendezett – még szintén nem volt ismert ez az írás,⁶ mint ahogy maga a töredékes naptár sem. Sőt, magában a faksimile kiadásba készített tanulmányban sem tudtam azt idézni.⁷

Éppen ezért fontosnak tűnik itt felidézni, illetve részleteiben idézni a véletlenül megtalált dokumentumot, mely szintén egy jeles évfordulóra, a százötven évesre készült. Így a címe is ez lett: „150 éves a magyar liturgia”.⁸

A célkitűzését is ezzel kapcsolatban fogalmazza meg az írás ismeretlen szerzője, bár előtte egy történelmi visszapillantást is tesz. Ezt írja tehát: „Nem célunk itt felsorolni a magyar liturgia előzményeit, csak arra a tényre akarunk most rámutatni, hogy éppen 1943-ban zárult le a magyar liturgia gyakorlatának másfél évszázada”. – Ez pedig nem másnak köszönhető, mint Krucsay Mihály munkájának, a teljes magyar nyelvű Aranyszájú-liturgiának. Hozzá kell fűznünk, hogy ez alulról jövő kezdeményezés volt: a papság és a nép igénye, hogy anyanyelvünkön hangzohasson a Szent Liturgia.

S a három bevezető bekezdésben éppen erről szól az írás, mielőtt magát a művet tárgyalná.

„A görög – s általában a keleti – szertartású egyházak ősi sajátossága, hogy a liturgiában (sz. misében) a nemzeti nyelv nagyobb szerepet kap, mint a nyugati (latin) egyházban, ahol a sz. mise nyelve a latin nyelv s csak kivételesen fordul elő más nyelvnek a használata (mint pl. az ószlávoknak).

A keleti és a nyugati ember gondolkozásbeli különbségében van ennek az oka. Ugyanez a különbség eredményezte pl. azt is, hogy Nyugaton hatalmas és egységes világbirodalom keletkezett, Görögország területén pedig egész sor apró városállam alakult.

A keleti szertartású egyházakban a következő liturgikus nyelvek vannak használatban: a görög, a szír, a kháld, az örmény, a kopt, az aethióp, az arab, a grúz, az ószláv és a román. Amikor a mi magyar

⁶ Ugyancsak nem említette PREGUN, I., „A Krucsay-kézirat faksimiléjének bemutatása”, in Ivancsó, I. (szerk.), *Liturgikus örökségünk II. A Krucsay-féle liturgiafordítás faksimiléje kiadásának alkalmából 2003. október 30-án rendezett szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2003, 7-13.

⁷ IVANCsó, I., „Utószó az első kéziratoss liturgia-fordításunkhoz”, in *Liturgia – Krucsay Mihály munkács megyei kanonok 1793-ban készült munkája*, Nyíregyháza 2003, I-XI.

⁸ *Máriapócsi Naptár* (1. láb.), 65-67.

görögkatolikus őseink azt látták, hogy minden görög szertartású nép a saját nyelvén misézik, s hazánkban is a ruthének és a romának (utóbbiak éppen az erdélyi fejedelmek rendeletei alapján) saját nyelvüket használják a sz. misében, maguk is kezdtek áttérni a magyar liturgikus nyelv használatára.”

Eme történelmi rész után következik az imént idézett „célkitűzés” a kis írásban. Utána pedig a második fordítással való szembesítése: „Eddig ugyan úgy tudtuk, hogy Kricsfalussy György volt az, aki legelőször fordította le a teljes sz. misét magyar nyelvre 1795-ben s Bacsinszky András püspöknek ajánlotta azt fel névnapi ajándékul.”⁹ Nincs azonban tudomásunk arról, hogy ez a fordítás ténylegesen használtatott-e a következő években, hiszen Kricsfalussy György fordítása bekerült a püspöki levéltárba.” – Viszont ezt a fordítást már ismerték a magyar görög katolikus egyházunkban, sőt, a legelsőnek tartották hosszú időn keresztül,¹⁰ ami arra enged következtetni, hogy nem a könyvtár mélyén búj meg, hanem (esetleg további másolatokban is) jelen volt liturgikus életünkben és gyakorlatunkban.

A *Máriapócsi Naptárban* lévő rövid cikk lényeges pontját alkotja a következő megállapítás. Sőt, azt kell mondani, hogy ez a legfontosabb rész az egész írásban. Ugyanis jelzi a provenienciát és az egykori possesort:

„Murányi Miklós ungvári püspöki titkár úr könyvei közül került elő legújabbán az a kéziratos könyv, melyet a Krucsay Mihály által 1973-ban, tehát pontosan 150 évvel ezelőtt készült fordítás alapján 1814-ben másolt le az akkori tímári lelkész”.¹¹

Tehát a Krucsay liturgiafordítás hosszú időn keresztül azért nem vált ismerőssé a történészek, a kutatók, a liturgiával foglalkozók számára, mert az ungvári püspöki titkár birtokában volt. Viszont még mindig hiányzik egy láncszem, mégpedig az, hogyan került Timkó Imre hajdú-

⁹ Sztripszky Hiadornak sikerült megmentenie, s „betűhív átírásban” kinyomtatva közölni. Lásd SZTRIPSZKY, H., „Bibliographiai jegyzetek az ó-hitű magyarság irodalmából”, in Szabó, J., *A görög-katolikus magyarság utolsó kalvária-útja. szerző dolgozataiból és beszédeiből egybeállította, bevezetővel és jegyzetekkel kíséri dr. Sztripszky Hiador*, Budapest 1913, 421-449. Magam pedig bemutattam: IVANCSÓ, I., „A Kricsfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése – Különös tekintettel a rubrikális részekre”, in *Athanasiana* 2 (1996) 61-82.

¹⁰ Vö. a 4. láb.

¹¹ *Máriapócsi Naptár* (1. láb.), 66.

dorogi megyéspüspök tulajdonába,¹² ahonnan aztán már közvetlen – bár nem egyszerű – útja volt a Hittudományi Főiskolánk könyvtárába.

Arról a műről van tehát szó, amelyről a következőkben így szól az írásunk: „A magyar görögkatolikus egyház drága ereklyéjét képező kéziratos misekönyv címlapja a következőket tartalmazza:

Liturgia az az Isten Sz. Szolgálat, vagy Mise, mely Arany Száju Sz. János munkáiból magyar nyelvre által tétetett, és e könyvetskébe Ftdő Lupess István Tímári Parochus Urtól le irattatott 1814. Fordította: Krucsay Mihál munkácsmegyei kanonok 1793-ban elhalt 1814. Parochus antea Gálszécsensis, tum parochus et archidiaconus S. A. Ujhelyiensis, denominatus in Canonicum 1804. obiit 1814.”¹³

A kis írás következő megállapítása csak részben helyes. Annyi megfelel a valóságnak, hogy „Krucsay Mihály fordította 1793-ban”. Ám a folytatás már nem mondható ilyennek, mert így szól: „mint sátoraljaújhelyi esperes-lelkész”. Ugyanis az 1792. évi munkácsi egyházmegyei sematizmus azt igazolja, hogy ekkor Krucsay Gálszécsen volt paróchus.¹⁴ Sőt, annak dokumentálása is ismerős, hogy ez számára 1777-től 1801-ig tartott.¹⁵ Így tehát nem állja meg a szövegösszefüggésben a helyét a folytatás első része sem, amit a fentebb idézett címleírás latin részéből tett át magyarra az írás szerzője, s zárójelben közölt: „azelőtt Gálszécsen volt paróchus, 1804-ben pedig munkácsi e. m. kanonok lett s 1814-ben halt meg”. Ugyanis ő a fordítás munkáját ténylegesen nem Sátoraljaújhelyben, hanem Gálszécsen végezte.¹⁶ A további folytatás

¹² Csak szóbeli hagyományból ismeretes, hogy Timkó Imre püspök a budapesti központi antikváriumban vásárolta. „A püspök a dolgozószobájának könyvespolcán, a háta mögött, fejmagasságban őrizte a becses értéket, s az ilyen kiváltságos – különösen bibliofil – vendégeinek féltő gondoskodás közepette mutatta meg a könyvecskét, miután elővette a bársonybélésű fémszelencéből és kicsomagolta a selyempapírból.” – Lásd IVANCSÓ, „Utószó” (7. l. ábr.), III.

¹³ *Máriapócsi Naptár* (1. l. ábr.), 66.

¹⁴ Sajtó alá rendezett kiadása: BENDÁSZ, I. – KOI, I., *A Munkácsi Görög katolikus Egyházmegye lelkészsegeinek 1792. évi katalógusa*, Nyíregyháza 1994, 98. – A nevet ez a mű Krucsay-nak írja.

¹⁵ BENDÁSZ, I., *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből*, Ungvár 1999, 188.

¹⁶ Ezek fényében ugyancsak tévesnek kell itélnünk a *Máriapócsi Naptár* 64. lapján látható képaláírást is: „Krucsay Mihály sátoraljaújhelyi paróchus 1793. évben készült mise-fordítása 1814. évi másolatának címlapja”.

viszont már ismét a helyes megállapítást tartalmazza: „Lupess István tímári lelkész¹⁷ pedig lemásolta 1814-ben”.

A cikk ismeretlen szerzője a következőkben abból a szempontból emeli ki a Krucsay-fordítás jelentőségét, hogy eddig – bár tudtak a létezéséről – a keletkezési idejét nem ismerték, s nem tudták azt sem, hogy korábbi, mint a Kritsfalussi-fordítás. „A magyar liturgia ügyében a Szentszék elé terjesztett Emlékiratból¹⁸ s Sztripszky Hiador munkájából eddig is tudtuk,¹⁹ hogy Krucsay Mihály lefordította magyar nyelvre a misét – hogy azonban az megelőzte Kricsfalussi fordítását, s hogy ténylegesen is használtatott, azt csak ebből az 1814. évi másolatból tudjuk meg. Az Emlékirat megszerkesztői u. i. csak hallomásból tudtak ennek a fordításnak létezéséről, s az emlékirat megjegyzését vette át csupán Sztripszky²⁰ műve.” – Nem csak az Emlékirat szerkesztői, de mások sem tudtak a fontos műről.

A *Máriapócsi Naptár* rövid írásának utolsó bekezdése is megérdemel némi kommentárt. Ugyanis egyrészt arról szól, hogy a becses művet tudományosan fogják vizsgálni, másrészt arról, hogy a magyar liturgia másfél évszázada virágzik. „Krucsay Mihálynak a feledés homályából most előkerült műve (mely rövidesen teljesen alapos tudományos megvizsgálás alá fog kerülni), kézzelfogható bizonyítéka annak, hogy a magyar liturgia immár 150 év óta él és virágzik, Isten dicsőségére, s a magyar görögkatolikus hívek százezreinek üdvösségére.” – Nos, a „tudományos vizsgálatra” éppen hatvan esztendő kellett várnai, mert ez csak a Hittudományi Főiskolánk Liturgikus Tanszéke által szervezett liturgikus szimpozionon történt meg.²¹ Igaz, hogy közben egy komoly értékelést kaphattunk már róla. Molnár Nándor nyelvészprofesszor írta a következőket Krucsay és Kritsfalussi művéről: „A magyar liturgikus nyelvviség szempontjából figyelmet érdemel talán az a megállapítás, hogy a fordítás magyar nyelvezete a Szatmár megyei népi stílust tükrözi, vagyis annak a nyelvjárásnak módján készült, ahogyan a felső-tiszai és északke-

¹⁷ Életéről és munkásságáról lásd: IVANCSÓ, I., „Lupess István, az első liturgiafordításunk másolója”, in *Liturgikus örökségünk II.* (6. lábj.), 15-32.

¹⁸ A gör. Szert. Katolikus magyarok Országos Bizottsága, *Emlékkönyv* (4. lábj.), 79.

¹⁹ „Krucsay Mihály gálszécsi, majd s.-a.ujhelyi lelkész 1804-1814 kanonok lefordította a liturgiát magyarra. Mikor? Nem tudjuk.” – Lásd SZTRIPSKY, „Bibliographiai jegyzetek” (9. lábj.), 438.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Az előadások anyaga megjelent a *Liturgikus örökségünk* sorozat II. kötetében. Ehhez lásd a 6. lábj.

let-magyarországi emberek beszéltek”.²² Éppen ezért fontos annak le-
szögezése is, hogy nem csupán 150 esztendőre tekinthet vissza a magyar
görög katolikus egyház liturgiája és liturgikus gyakorlata, hanem időben
jóval távolabbra is.²³

²² Az első két fordításról írja összefoglalóan MOLNÁR, N., „Perevodii cerkovnoszlav-
jaszkih liturgicseszkih teksztov na vengerszkij jazik”, in *Studia Slavica* 12/1-4 (1966)
273-281. S erre utal TIMKÓ, I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest
1971, 467.

²³ Ennek dokumentumszerű feldolgozását lásd: IVANCSÓ, I., *Szinopsis a magyar nyelvű
bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999)*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudomá-
nyi Főiskola – Institutum Sancto Athanasio Nominatum Liturgikus Tanszék 4), Nyír-
egyháza 1999.

KRÓNIKA

Eperjesi konferencia

Az Eperjesi Egyetem Görög-katolikus Teológiai Kara a Nemzetközi Kulturális Centrummal karöltve nemzetközi teológiai konferenciát rendezett Eperjesen 2005. december 1-jén és 2-án. A konferencia címe: *Svätci a svätost' v byzantskej tradicii* (A szentek és a szentség a bizánci hagyományban).

A nemzetközi eseményre meghívták a Liturgikus Tanszékünk vezetőjét, aki egy előadással képviselte Intézményünket. Ennek címe: „Szent István király liturgikus tisztelete a magyar görög katolikus egyházban”. Ígéret szerint hamarosan megjelenik a konferencia anyagának kötete.

(Ivancsó István)

Teológiai tanárok konferenciája

Mint minden évben, az idén is megrendezték Budapesten a teológiai tanárok konferenciáját, január 23-án és 24-én. Az eddigi szokásos három nap helyett most csak két nap jutott a rendezvényre. Ezért is fontos, hogy ismét helyet

kapott benne egyik tanárunk egy előadással. Intézményünk Tanári Kara egyébként teljes létszámmal szokta magát képviseltetni. Most is így történt, s *Orosz Atanáz* atya előadását is hallgathattuk Turay Alfréd, Székely László, Puskás Attila és Szebik Imre mellett. Előadásának címe: „Az istenképesség és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a keleti atyáknál. Köszönjük a január 24-én tartott előadást, mely írásban is megjelenik.

(Ivancsó István)

Liturgikus konferencia Eperjesen

Az Eperjesi Egyetem Görög-katolikus Teológiai Karának Liturgikus Tanszéke 2006. április 25-én és 26-án tudományos konferenciát szervezett Eperjesen. A konferencia címe: „A szentségek kiszolgáltatása a Római kis szerkönyv (Malyj trebnik – Recenzio-ne ruthena) alapján”.

Intézményünk Liturgikus Tanszékének vezetőjét is meghívták a konferenciára, aki – bár egyéb elfoglaltsága miatt nem tudott ott

személyesen megjelenni – előadásának szövegét megküldte a konferenciára. Az előadás címe: „Az alámerítéssel való keresztelés és a neofiták áldoztatása a Hajdúdorogi egyházmegyében”.

(Ivancsó István)

Kánonjogi szimpózium Rómában

„Részleges jog a CCEO rendszerében” – „Elméleti szempontok és jogalkotás a keleti katolikus egyházakban” címmel kánonjogi szimpóziumot rendeztek Rómában 2006. április 28. és 30. között.

Minden bizonnyal egyedülálló ennek a keleti kánonjogászok által szervezett szimpóziumnak az előtörténete. A PIO kánonjogi fakultásán végzett fiatal joghallgatók az idő múlásának ellenére is gondot fordítottak arra, hogy egymással kapcsolatban maradjanak, hogy a személyes, sokszor baráti szálak ne szakadjanak el. Idővel többen hazájukban megbecsült tanárok, tudományos munkát végző, a nemzetközi kánonjogi életben neves szerzőkké váló kánonjogászokat a szimpátia mellett összeköti az Egyház és a kánonjog szeretete. Az összetartozás, a tudományos munka eredményeinek megosztása és a közös gondolkodásnak igénye először csak szűk, majd egyre táguló körben évről évre összegyűjtötte ezt a folyamatosan bővülő

társaságot Budapesten, Kassán, Velencében és most Rómában. A szimpózium a keleti kánonjogászok körében egyre nagyobb elismertséget vívott ki. Ebben az évben örömmel tapasztalhattuk meg egykori tanáraink és professzoraink érdeklődését, megtisztelő jelenlétüket.

A 2005-ben Kassán tartott szimpózium résztvevői által elfogadott helyszín ezúttal Róma lett. A szervezőmunkát házigazdaként *Cyrrill Vasil*, a PIO Kánonjogi Fakultásának dékánja, és *Szabó Péter* a PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézetének docense, főiskolánk tanára vállalta fel.

A szimpózium témája a keleti katolikus egyházak részleges jogára vonatkozott. A CCEO, mint a keleti egyházak egyetemes törvénygyűjteménye, számtalan helyen utal az egyes *sui iuris* egyházak önrendelkezésére, részleges jogára. A Törvényhozó több ponton is buzdít az egyes közösségek törvényalkotói tevékenységének fokozására, hiszen a keleti egyházak saját hagyományaikkal, törvényalkotói múltjukkal egymást és az egyetemes egyházat is gazdagítják. *Manuel Arroba-Conde* (Pontificia Università Lateranense – Roma) a szimpózium bevezető előadásában a részleges jog ekkleziológiai helyét és a helyi jogalkotás belső határait vizsgálta. *Szabó Péter* a részleges és az

egyetemes jog összehangolásáról beszélt, míg *Natale Loda* (Pontificia Università Lateranense – Roma) a helyi jogalkotás és az inkultúráció kapcsolatát világította meg. *P. Lorenzo Lorusso* (Pontificio Istituto Orientale – Roma) a megelőző és az aktuális szerzetesi részleges jog különbözőségeit tárgyalta, majd *Pablo Gefaell* (Pontificia Università della Santa Croce – Roma) a helyi jognak az aktuális rendszerben betöltött szerepéről szólt. *Paolo La Terra* (Nagyszeminárium – Ragusa) a dél-olaszországi latin egyházak interrituális részleges jogát mutatta be.

Ezután a soron következő előadók a különböző keleti katolikus egyházak részleges jogrendszerét, azok fejlődését, jelenét és jövőjét vizsgálták. *Cyril Vasil* (PIO – Roma) a Munkácsi egyházmegye részleges jogforrásait vizsgálta, amelyek egyaránt fontosak az Eperjesi és a Hajdúdorogi Egyházmegyék számára. A magyarországi keleti katolikusok részleges jogát *Horváth Tamás* mutatta be. Előadásában többek között Papp György és Hollós János neves kánonjog-forráskutatók munkáira támaszkodott, ugyanakkor megemlítette a közelmúlt és napjaink összegyűjtött részleges jogát is, amelyek döntő többségben a püspöki körlevelekben jelentek meg. Ez a szinte naprakész gyűjtemény

egyedülállónak mondható a keleti katolikus egyházak körében. *Ionella Cristescu* nővér a román, Németh Tamás (Universitát Wien és Würzburg) az ukrán, *Sunni Kokkaravalayil, Michael Kuchera* és *Jobe Abbas* (mindhárman PIO – Roma) az indiai, az amerikai rutén és a maronita egyházak részleges jogrendszerét ismertették. *Luis Okulik* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X – Venezia) a saját hierarcha nélküli fehérórosz egyház életében felmerülő anomáliákat és ezek kánonjogi hatásait vizsgálta. *Astrid Kaptijn* (Institute Catholique de Paris) a franciaországi keleti katolikus diaszpóra részleges jogalkotását mutatta be, majd *Ceccarelli Morolli* professzor (PIO – Roma) a keleti kánonjog és az iszlám jogrendszer találkozásának aktuális pontjait kutatta. *Ignazio Ceffalia* (Pontificia Accademia Ecclesiastica) az olaszországi interrituális részleges jog aktuális problémáit, míg *Orazio Condorelli* (Università di Catania) az egyetemes és a részleges jogrendszerek közötti esetlegesen felmerülő feszültséget vizsgálta. Az előadások után lehetőség volt a kérdések megvitatására, a részleges jog értelmezésének és szerepének mélyebb tisztázására, kánonjogi és gyakorlati ismeretek bővítésére.

Ez a szimpózium – és remélhetőleg a jövőben megrendezendő

továbbiak –, mint „alulról jövő” kezdeményezés, a kánonjogi kerek vizsgálatán keresztül segítse a keleti katolikus egyházakat megmaradásukban és fejlődésükben. A szimpózium eredménye többek között az is lehet, hogy felhívja a törvényhozók figyelmét a részleges jog adta lehetőségekre, a helyi törvényhozás fontosságára, ami egyben a lelkek üdvösségéért végzett kötelesség is.

(Maklárý Ákos)

A gyónás szentsége erkölcssteológiai szimpozion

A magam továbbképzése és mások tanítása céljából rövid vázlatot írtam nyolc teológiai tanár előadásából, amelyek a nyíregyházi Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola dísztermében két félidőben kerültek sorra papok, Tisztelendő Asszonyok, hitoktatók, teológusok számára, több mint három órás időkeretben 2006. május 4-én. A papszentelés után kapott gyóntatási joghatóság, őskeresztény atyák tanítására alapozott kánonjogi megfogalmazása szerint a gyóntató pap „úgy a túlságos szigorúságtól, mint a veszedelmes engedékenységtől egyaránt óvakodva, ezen magasztos hatalommal csak a lelkek üdvének munkálására éljen!” – Ez volt a mottója a meghívónak és a főigazgatói bevezetőnek is, amelyet

Pregun István főhelynök a püspökkari konferencián résztvevő *Keresztes Szilárd* püspök atya nevében mondott.

Papp Miklós középiskolai hit-tanár egy „nem mindennapi” szentségnek nevezte a gyónást, a bűnbánat szentségét, melynek a szokványos bűnfelsorolása után rendszerint megkérdi felnőttől és gyermektől egyaránt, hogy bűneid közül melyiket bánod a legjobban? Ennél fontosabb az, hogy milyen az életstílusod? Milyen a stratégiád, viszonyulásod másokkal szemben, vagy milyen a konfliktuskezelő képességed? Tapasztalata az, hogy a valóban igényes gyónás után szívesen térnek vissza a gyónók, az igazi bűnbánók.

Egy 60 éves paptársunk, *Dobos Imre* esperes hirtelen halálával kapcsolatban mindannyian arra is gondolhatunk, amit a papi temetés során énekelünk a 4. sztihrában: „Mit fogsz cselekedni renyhe lélek, midőn a félelmetes ítélőszék elé mégy, ahol áldozópapok állnak az ítélőszék előtt, hogy számot juhaikról és saját bűneikről, melyeket feltárnak a félelmetes angyalok?” – így kezdte eszme-futtatását *Soltész János* morális tan-székvezető tanár „A lelkiismeret szerepéről”, amely Istentől jövő, tehát transzcendens, velünk született belső érzék, amely belőlünk fakad, de fölöttünk „lévő” és állandóan éberem kell tartanunk. A

Bibliában a tiszta szív, a szem (a lélek tükre stb.) kifejezések jelzik meglétét az Ószövetségben, bár az Újszövetség (evangéliumok) nem említik, ha csak nem Péter és Júdas tetteire, lelkiállapotára, lelkiismeret furdalására gondolunk. Pál beszél róla sokszor, pl. a főtanács előtt: „Testvérek, én mind a mai napig teljesen tiszta lelkiismerettel éltem!” (ApCsel 23,1). A rómaiakhoz írja, hogy a pogány ember törvény hiányában önmagának törvénye (2,14-15). Ezzel igazolja, hogy a törvény követelménye a szívébe van írva, amiről lelkiismerete tanúskodik és önitélete is, amely hol vádolja, hol fölmenti. Az első Péter levél szerint (3,16) mindig készen kell állnunk, hogy reménységünkről megfeleljünk mindenkinek, aki kérdőre von minket, s ezt jó lelkiismerettel tegyük, hogy akik Krisztusban való tisztességes életünket becsmérlik, rágalmaikkal szégyent valljanak. II. János Pál pápa a *Veritatis splendor*-ban írta: „Isten szava visszhangja” (a lelkiismeret) bizonyos szempontból deformálódik/hat bennünk, s amikor ezt megtapasztaljuk, ápolni és formálni kell azt magunkban.

Lipcsák Tamás mb. előadó az-
zal kezdte A lelkiismeretvizsgálat-
ról és a lelki tükrökről szóló elő-
adását, hogy a közvélemény és a
modern teológia megállapítása
szerint is a gyónás válságban van,

szükség van annak hatékony fej-
lesztésére. Az előbbieken túl idéz-
te, hogy a téves lelkiismeret be-
szennyeződik (1Kor 8,8), és a
2Kor 1,12-ben Pál apostol arról ír,
hogy a mi dicsekvésünk lelkiisme-
retünknek tanúsága, hogy Isten
kegyelmével, neki tetszően éltünk
a világban, vagy: „Mivel az Úr fé-
lelmének tudatában élünk, remé-
lem, hogy a ti lelkiismeretetek
előtt is tisztán állunk” (5,11).
„Vizsgáljátok meg, hogy a hitben
éltek-e” (13,5), hogyan éltek
Krisztusban? Vagy: „nem ismeri-
tek fel, hogy bennetek él Jézus
Krisztus”? Ismerősei körében
végzett közvélemény kutatása
szerint az emberek 20%-a tart
esetenként lelkiismeretvizsgálatot,
ezen a téren is hatékony fejlesztés-
re van szükségünk. Lelkiismeret-
vizsgálatot bárhol, bármikor lehet
tartani, általános és részleges
változatban/formában, pozitív és
negatív értelemben, vagy pl. az
erények vonatkozásában is, de a
visszatekintésnek lehetőleg imád-
ságos keretet kell adni. A lelki
tükrök készülhetnek gyermekek,
fiatalok, házasok, idősek számára
is a tízparancsolat, vagy a nyolc
boldogság alapján is.

Orosz László Atanáz szerze-
tespap témája a „Bűnbocsánat és
kiengesztelődés a bizánci egyház-
ban” volt, s megállapította, hogy
ez az apostolok legfontosabb
feladata volt. Nem csak a gyónás-

ban lehetséges ez, hanem régebben a keresztség által valósult meg, a hitre megtérők idősebb korában. Mi a korai (gyermek)keresztség által „visszaesők” lettünk, az apostoli, ősegházban nem ment ilyen könnyen a bűnbocsánat, a mai gyakorlattal valójában helyreállítást biztosított számunkra az Isten. Nem csak a gyónásban lehetséges ez, hanem pl. az imádság által: „A mi esti imádságainkat fogadd el szent Uram és add meg bűneink bocsánatát, ki a feltámadást kinyilatkoztattad nekünk!” (1. hangú első Uram, tehozzád utáni sztihira). Ugyancsak lehetséges a szentképek előtti elmélkedés, az ikonok előtti bűnbánati imádságok által: „A te szent képed előtt meghajlunk, Jóságos, kérvén bűneink bocsánatát, Krisztus Istenünk!” (Nagybőjt 1. vasárnap tropár). A liturgia papi imáiban és könyörgéseiben számtalanszor fordul elő a bűnbánat és bűnbocsánat említése, kérése. A felajánlásban, az első papi imában is mondjuk: „Tégy alkalmasokká minket Szentlelked ereje által, hogy feddhetetlenül, és botlás nélkül, lelkiismeretünk tiszta bizonyosságában segítségül hívhasunk téged, hogy irgalmazz nekünk jóságod sokasága szerint!” S még a Miatyánk előtti ekténiákban is hasonlóképpen, amelyek közvetlenül felkészítenek az Eucharisztia vételére. Ismert a bűnboc-

csánatért mondható fohászima: „Töröld el, távoztasd el tőlem, bocsásd meg Istenem, minden szándékos és akaratlan vétkeimet”. De még az áldozás előtt is mondjuk: Kérlek Uram, hogy amiben most részesülök, ezeket „méltóan vegyem magamhoz, bűneim bocsánatára és az örök élet elnyerésére”. Mennyi könnyel kell majd kiegyenlíteni a keresztség vizét! Ezért könnyezve gyászolj bűneidért – idézte a szentatyákat és a Didaskáliát, mely szerint Jézus Krisztus az irgalmas szamaritánus, aki az irgalom olajával meggyógyít minket is.

A félidei szünet után *Papp Tibor* megbízott teológiai előadó (aki az előző héten *summa cum laude* doktorált Grazban etikából, ökumenikus pasztorálteológiából) „Bűnbánat és bűnbevallás” címmel arról szólt, hogy ezek történetek a gyónók részéről józanul, cinizmussal, kétségbeeséssel is, de sajnos még a gyóntató részéről is lehet egyetlen szóval éltetni, vagy épp örök sebet adni. A bánat már döntés Isten mellett, igazi jótett, s már ez is az Ő kegyelméből, indítatására jön létre. A tökéletes és kevésbé tökéletes, valójában tökéletlen bánat különbözőek, az utóbbi félelemből történik, az előbbi Isten iránti szeretetből fakad. Alapjában véve, szeretetből nem akar(ha)tunk senkinek sem rosszat. A bűnös ember önmagába

hajlik (idézte Luther Márton reformátort), s ha az egyik tag beteg, az egész test szenved miatta – ahogyan írja Pál apostol. Az erkölcsi világ legforradalmibb ereje a megbánás, ami tulajdonképpen második születés Isten kegyelméből. Nem rosszul értelmezett megaláztatást kell, hogy átéljen a bűnös! Az ember megtérése az Isten kegyelmétől függ, személyre szabottan, sokszorosan kapjuk a kegyelmet. A bánatnak őszintének kell lennie! Sokszor látunk felületes bánatot. Hogy a becsületén csorba esett és az egészsége megkárosodott valakinek, és ezért bánja a bűnét, ez még nem igazi bánat. Életkoronként különböző lehet a bánat minősége. Isten gyermekei a gyermekek, nekik Krisztus képére kell formálódniuk, a fiataloknak inkább az értékek mentén kell választaniuk. Felnőttknél a bánat egy jobb életre vezet. A bánatra való képtelenség egyenlő a bűnnel. Az erős fogadás hozzátartozik az előbbiekhöz. Bűneinkben az a jó, amit megszenvedünk belőle/ük már itt a földi életben.

Utána *Ivancsó István* szemináriumi rektor, főesperes, római moderátor „Az elégtétel”-ről szolt. Gyermekkori élményeit idézte, amikor 2x5 km-t megtéve, havonta gyalog jártak gyónni egy tiszteletra méltó atyához. Keleten az elégtétel valójában orvoslás, Nyu-

gaton pedig jóvátétel, gyakorlatilag gyógyításnak kell lennie. Teológiailag az ideig tartó büntetések elengedése. Csak a szentség teljességéhez tartozik hozzá, a lényegéhez nem! Szóljon-e, kérdezz-e a gyóntató a gyónó lelkiállapotáról? Ne csak az elfedő bűnökről, hanem a mélységekről is legyen szó. Tanítson, ne oktasson, szerényen megfogalmazott tanácsaival közeledjen a gyóntató a gyónóhoz, mert Isten jóságának nincsen partja. „Az emberséges lelkipásztorkodás” című könyv is erre tanít, Zozsima sztarec szerint nincs olyan bűn, amit meg ne bocsátana Isten, ha a bűnös szeretni (is) tud. Szavainkban fejeződjék ki az irgalmasság szeretete. A nem gyónó pap önmaga karikatúrája! A penitencia kötelezettsége, milyensége a gyóntató hatalma, joga, a bűnös egyéni képességeihez mérten, erkölcsileg arányos kell, hogy legyen, s esetenként meg is változtatható. Lehet hétköznapi liturgián való részvétel, zarándoklat, szigorú böjt (abortusz esetén egy napi kenyéren és vízen való böjt és esetleg bizonyos összeg felajánlása jó célra, pl. az Alfa Szövetségnek), vagy az irgalmasság testi cselekedeteinek valamelyike. (Nyilvános és szigorú nem lehet, csak kölcsönös egyezséggel; nem kötelező elfogadni az ésszerűtlen penitenciát, amelyet csak bocsánatos bűnökért

nem kötelező bűn terhe alatt elvégezni.) Ideje: mielőbb a gyónás után, legjobb mindjárt a templomban elvégezni, de általában a következő gyónásig kell teljesíteni. Az 1215. évi Lateráni Zsinat intelve: „A pap legyen diszkrét, kedves, mint az orvos borral és olajjal a kezében és szívében, a beteg gyógyítására jól kikísérletezett lehető legjobb eszközökkel gyógyítson”.

Obbágy László kateketika tanár „A papról, mint gyóntató személyről” szolt, s kifejtette, hogy a jó pap valódi ajándék lehet a gyógyításra, gyógyulásra váró személyek számára. Fülöp diakónus is csatlakozott az etióphoz (ApCsel 8,26-40) és segítségére volt az utazónak, aki a Bibliát olvasta és nem értette Izajás próféta sorainak tartalmát. A mi személyes kísértésünk is empátiával és a Vigasztaló Lélek erejével történjék, amint Jézus is csatlakozott az emmauszi tanítványokhoz (Lk 24,13-35) és megfajta nekik az Írásokat, a kenyértörésben pedig felismertette magát velük. Mindennek parakletikusnak, Lélekkel átítatottnak kell lennie. A gyóntató legjobb tulajdonsága az alázat. A világhírű írók: Kazantzakis, Dosztojevszkij, Tolsztoj és alakjaik is kívánják a gyóntató sztarecek személyének hitelességét. Fül légy, ami türelemmel gyóntat. A jó atya mellé térdel a gyónójához, és

elimádkozza vele együtt a Mi atyánkot és homlokon csókolja. A tékozló fiú irgalmas Atyjának ölelése, a Jó Pásztor eltévedt juhok megtaláló és vállunkra vevő követői, utódai legyünk e magasztos szentségben. Ha nem lenne gyónás, ki kellene találni, mondta az előadó, amint e sorok írójának jó pár református és evangélikus lelkész is mondta 35 éves szolgálata során.

Pregun István főigazgató „A gyónás szentségével kapcsolatos speciális szempontok” közül az elvált és újra házasodott vétlenek lelki igényeiről és azok kiszolgálási lehetőségeiről szolt, aki a Szentségek vételének hiánya miatt szenvednek a legjobban. Elmondta, mint szomorú tény, hogy ezer házasságból 510 válással zárul. Megállapította, hogy az ilyen állapotban élő gyónók csak akkor oldozhatók fel, ha az egyházi bíróság kimondta a házasság (eleve) érvénytelenségét. Ha a felek egyházi házassága visszavonhatatlanul megromlott, lehetséges, hogy sohasem volt érvényes. Új elem a perjogban a házassági, tartós együttélésre való pszichikai alkalmatlanság ténye. Ezért jó szívvel fölkeresendők az érvénytelen házasságban élők és nagyon tapintatosan kikérdezhetők, s tüzetesen megvizsgálendő az előző házasság minden körülménye. Ha megígérik, hogy testvérként élnek,

ún. József házasságban, akkor feloldozhatók. A püspökkari körlevél nem említi ezt az abstinenciát, amely a magánszférába tarozik. Az ígélet megszegését meg kell gyónni és újra meg kell ígérniük a tartózkodást. (Ugyanez vonatkozik az ún. próba-, vagy elő-házasságban élő olyan keresztény fiatalok esetére is, akik együtt laknak és szentségi házasságot kívánnak kötni – a jegyes oktatásra való jelentkezéstől). A házasság érvénytelenségét csak a Szentszéki Bíróság mondhatja ki, de van olyan vélemény is, hogy feloldozható és áldoztatható az, akinek első házassága bizonyosan nem volt érvényes, de csak olyan helyen és egyedi esetben, ahol nem okoz botrányt. Becsaphatja a gyónó a papot és saját magát, ezért e lehetőséget kivételesnek kell tekinteni, az ilyen kivételekre pedig nem lehet szabályt építeni! Az ilyen hívek tagjai maradnak az Egyház közösségének és tanúi a házasság felbonthatatlanságának. Ez vigasztaló tény és tanú(l)ság is lehet. Ilyen esetekre is igaz, nem a bűnöst kell elítélnünk, hanem a bűnt kell megszüntetnünk.

Végül elhangzott, hogy az előadások teljes szövege hamarosan megjelenik könyv formájában. Ez a rövid kivonat pedig legyen ízelítő és érdeklődést felkeltő a teljes anyag elolvasásához.

(Petrasevits Dénes)

Az egri kispapok látogatása

Hittudományi Főiskolánkat és Papnevelő Intézetünket május 10-én meglátogatta az Egri Hittudományi Főiskola és Érseki Papnevelő Intézet kispapsága a szeminárium előjáróival együtt. A program a Hittudományi Főiskolán kezdődött, ahol Keresztes Szilárd püspök úr bemutatta az új épületet. A részletes magyarázat után megnézték a püspöki templomot, majd a szeminárium következett. A programba tartozott az Istenszülő köszöntésére a kápolnában végzett Paraklisz, majd bőséges vacsora után városnézés következett a barátságok további mélyítésére. A váci előképző kurzusról csaknem mindenkinek volt ismerőse. Egy szép, tartalmas délutánt estét tölthettünk együtt a testvér-intézmény előjáróival és növendékeivel.

(Ivancsó István)

Mosolygó Péter doktori védése Budapesten

Mosolygó Péter 2006. június 14-én sikeresen védte meg doktori disszertációját a Budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán. A doktori védésre Ivancsó Istvánt is meghívták külsős kérdezőként a Hittudományi Főiskolánkról, annak témája miatt.

A doktori disszertáció címe: Az epiklézis és értelmezésének történeti vonatkozásai. A három részből álló dolgozat először az epiklézis fogalmát tisztázza, majd a második részben a kialakulásáról és fejlődéséről tárgyal. Végül a harmadik rész az epiklézis értel-

mezését adja. – A jól megszerkesztett disszertáció a biblikus alapoktól a patrisztikus forrásokon át napjaink teológiai nézeteiig íveli át ennek a fontos témának a tárgyalását.

(Ivancsó István)

ZENIT

A ROMÁNIAI GÖRÖG KATOLIKUS EGYHÁZ NAGYÉRSEKI EGYHÁZ RANGOT KAPOTT

XVI. Benedek pápa a romániai *sui iuris* görög katolikus egyházat Nagyérseki Egyház rangjára emelte. Ugyanakkor S. E. Mons. Lucian Mureșan metropolitát a romániai Fogaras e Gyulafehérvár nagyérseki méltóságára léptette elő. A Szentszék sajtóirodája a „A román görög katolikus egyház múltja és jelene” című ismertetéssel tette közzé ezt a hírt. Ennek szövege a következő:

A román görög katolikus egyház múltja és jelene

Romániába a kereszténység először a Római Birodalom dunai részében hatolt be, majd az ősi Dáciába. A középkorban az északi románok még kapcsolatban voltak az „oláh románokkal” és Mitrovica monostoraival, az ősi Szirmiummal, Illíria fővárosával, Szent Demeter hazájával, aki a románok és az összes balkáni nép nagy szentje.

A fejedelemségek alapítása után a katolikusok Havasalföld jelentősebb városaiban megmaradtak. Ebben a korszakban az első ismert katolikus missziós tevékenység az, amit a dominikánusok folytattak, hogy megtérítsék a kunokat. Teodorik püspök, aki 1227-ben foglalta el székhelyét Milcovban, közvetlenül Rómától függött. A mongolok betörésével 1241-ben megszűnt a püspöki székhely; mintegy háromszáz évig csupán címzetes püspöki székhelyként maradt fenn. Ugyanilyen tiszavirág életűek voltak a latin rítusú püspökségek: Severin (1246), Siret (1370), Argeș (1381) és Baia (1413). Cetatea Albă-val (Akkerman) kapcsolatban is beszélnek egy katolikus püspökségről a nagy István uralkodása alatt, mígnem a törökök meghódították a várost (1484). A 17. századtól kezdve a hívek lelki gondozása a bulgáriai Nikopolisz püspökére, valamint apostoli vizitátorokra és prefektusokra lett bízva. Csak 1883. április 27-én alapította XIII. Leó Iași és Bukarest latin püspökségeit.

Az erdélyi románoknak csaknem teljes egésze 1700-ban, saját püspökük, Atanáz vezetésével, egyesült Rómával, megőrizve a keleti

rítust. A püspöki székhelyet 1721-ben Gyulafehérvárról Fogarasba vitték át, majd pedig Inocentiu Micu Klein püspök alatt Balázsfalvára (1737-ben), abba a városba, amelynek az iskolái révén a nemzeti újjászületés központjává kellett válnia minden román számára.

VI. Piusz 1777. június 6-án egy új eparchiát alapított Nagyváradon a görög katolikusok számára. IX. Piusz 1853. november 26-án két másikat alapított Szamosújváron és Lugoson, és ezeket alávetette a nagyváradival együtt a bálázsfalvi eparchiának, melyet ugyanezzel a dátummal Gyulafehérvár és Fogaras címmel metropolitai székhellyé tett.

1948 októberének első napjaiban a kommunista rendszer, amely átvette a hatalmat az országban, olyan politikába kezdett, mely a román görög katolikus egyház elnyomására törekedett, amely ekkor mintegy 1.500.000 hívő számlát, hat egyházi közigazgatási egységre osztva. A kormány minden görög katolikus püspököt letett, és elkezdte összegyűjteni, csalással és erőszakkal, az ortodoxiára való „önkéntes” átlépéshez az aláírásokat, előbb a papoknál, majd a híveknel is.

Pontosan a keleti rítusú híveknek a katolikus egyházzal való uniójának 250. évfordulója napján, 1948. október 21-én parancsolta meg a kommunista kormány az ortodox egyházba való átlépésüket. A hat görög katolikus püspököt, akiknek sikerült a híveiket követni, elfogták és előzetes letartóztatásba helyezték a bírósági tárgyalásig. Négy katolikus székesegyházat átadtak az ortodoxoknak, s megkezdődött a katolikus iskolák és kórházak lefoglalása is.

1948. december 1-jén a nagy nemzetgyűlés tanácsának dekrétuma megszűntnek nyilvánította az egyházmegyéket, az egyházi közösségeket és a görög katolikus egyház minden más intézményét, bekebelezve a javaikat, kivéve a paróchiák javait, melyeket az ortodox egyháznak adott át.

A szenvedés és üldöztetés eme idejéből meg kell említeni a román görög katolikus egyház két egyházi személyiségének ragyogó példáját: S. E. R. Mons. Iuliu Hossu és S. Em. R. Card. Alexandru Todea nevét. Papok és hívek százaival együtt letartóztatva, akik visszautasították a katolikus hit elhagyását, S. E. R. Mons. Iuliu Hossu (1885-1970) elkezdte megélni azt, amit ő maga „az egyház Kálváriájának” és „a Boldogságok útjának” nevezett, s a hosszú vándorlást egyik börtönből a másikba. Mons. Hossu a kényszerszertartózkodási helyén egyre erősebben imádkozott az egyházért. Minden évben eljuttatta a Népköztársaság elnökéhez az emlékeztetőjét, melyben felhívta a nemzetközi jogok tisztelőire a figyelmet, valamint a görög katolikus egyházzal való viselkedés-

ben a nemzetközi kötelességekre. VI. Pál pápa 1969-ben kinyilvánította a főpap iránti nagy tiszteletét, s arra kérte, fogadja el a bíborosi méltóságot. Mivel ő arra kérte a pápát, hogy hagyja a nyája mellett, *in pectore* lett bíborossá kreálva. A kinevezést csak az 1973. március 5-ei konzisztóriumon hozták nyilvánosságra, három évvel a halála után.

Alexandru Todea (1912-2002) bíboros különböző paróchiákon gondozta a lelkeket a román görög katolikus egyház nemtelen elnyomásáig. 1950. július 4-én cezaropoliszi címzetes püspöki kinevezést kapott, s a következő november 19-én titokban püspökké lett szentelve a bukaresti Szent József székesegyházban. 1951-ben letartóztatták, ítélték felölte, és életfogytiglani börtönre ítélték. 1964-ben amnesztiát kapott. 1990. március 4-én, a kommunista rendszer bukása után, a románok fogarasi és gyulafehérvári érsekévé nevezték ki. Elkezdte az egyházi élet újjászervezését. 1991 márciusában a Román Püspökkari Konferencia elnökévé választották. II. János Pál pápa az 1991. június 28-án tartott konzisztóriumon bíborossá kreálta és ezt ki is hirdette. Meghatódottan ölelte magához 1999. május 8-án a bukaresti Szent József székesegyházban, a romániai látogatása alkalmával. Todea bíboros hősiek tanúságtétel segítette a romániai görög katolikus egyházat, hogy ellenálljon a kérlelhetetlen kommunista üldözésnek. Todea bíboros alakja nem csak román nép nagy keresztény történetét reprezentálja, hanem a reménység motívuma is egy jobb jövő felépítéséhez.

A demokráciára való visszatérés után (1989) a romániai görög katolikus egyházat újjászerveződött. Eme egyház tanúságtételének legsajtósbabb szempontja az a radikalitás, amellyel elutasított minden kompromisszumot az ateista hatalommal, hogy újra megszerezze az ember legigazabb sorsát és azt a helyet, amelyet Istennek kell elfoglalnia az életében. Ez az egyház az utóbbi tizenhat esztendő alatt megújult erővel foglalta vissza helyét az egyetemes egyházban.

A legújabb időkben néhány, a kommunista rendszer alatt elvett és az ortodox egyháznak átadott tulajdon visszatért a görög katolikus egyházhoz. Különösképpen a kolozsvári, fogarasi, lugosi és nagyváradi székesegyházakat lehet megemlíteni. Az ilyen pozitív fejlődés alapján lehet remélni, hogy a görög katolikus egyház és az ortodox egyház közötti párbeszéd vegyesbizottsága újra kezdheti a munkáját a meglévő problémák méltó és kielégítő megoldásának keresésére.

A romániai fogarasi és gyulafehérvári nagyérsekség statisztikai adatai a 2005-ös *Annuario Pontificio* alapján a következők: az 5 egyházi közigazgatási egység híveinek száma 737.900 s az egyházmegyes papok

száma 716. A kispapok létszáma 347 és ez reményt ad a romániai görög katolikus egyház jövője számára.

Nagyon szoros az együttműködés az öt, ilyen egyházmegyét vezető püspök és a hat latin rítusú püspök között. Együttesen alkotják a Román Püspöki Konferenciát, melynek székhelye Bukarest. Intenzív a kapcsolatuk a Szentszékkal is és a romániai Pápai Képviselettel, amit Jean-Claude Périsset érsek vezet. Amint ismeretes, 1950-ben kiutasították Romániából S. E. Mons. Gerald P. O'Hara apostoli nunciust, de a szabadság visszatértével, a kommunista rendszer bukása után újra felvették a diplomáciai kapcsolatot a Szentszékkal.

Forrás: „Chiesa metropolitana greco-cattolica romena elevata al grado di Chiesa Arcivescovile Maggiore”, in *Zenit* 2005. 12. 16. (11) – Fordította: Ivancsó István

IVANCSÓ ISTVÁN

BÚCSÚ DR. UDVARI ISTVÁNTÓL

A szemináriumunk falán függő 1990/91-es tablón emléke marad dr. Udvari István professzor úrnak, hiszen nem is csupán ezekben az esztendőkből volt Hittudományi Főiskolánk ósláv és ukrán nyelvi tanára. Hosszas gyengélkedés és betegeskedés után, mégis váratlanul ért a halála mindannyiunkat. Mivel kötődött Intézményeinkhez, méltó, hogy folyóiratunkban megemlékezzünk róla, a páratlan tudósról.

Udvari István Tornyospálczán született 1950. július 14-én. Gimnáziumi tanulmányait Mándokon végezte, s ott is érettségizett, majd Debrecenben szerzett egyetemi diplomát 1975-ben történelem-orosz szakon. Ezek után Kisvárdán tanított három évig a Bessenyei gimnáziumban, aztán pályázatot nyújtott be a nyíregyházi Bessenyei György Tanárképző Főiskolára, ahol az Orosz Nyelv és Irodalom Tanszéken kapott munkát, s 1978-tól haláláig itt dolgozott.

Bölcsészdoktori értekezését 1981-ben védet meg summa cum laude minősítéssel a Kossuth egyetemen. Témája: a jugoszláviai ruszinok nyelvének hungarizmusai. Kandidátusi értekezését, a kárpátukránok (ruszinok) 18. századi hivatalos írásbeliségéről, 1987-ben védte meg. Főiskolai tanárrá 1989-ben nevezték ki. Sok más tudományos munkája mellett igyekezett minél szélesebb körben megismertetni Hodinka Antal szlavisztikai munkásságát is. Így 1993-ban a mi Főiskolánkkal közös rendezésben nemzetközi konferenciát szervezett, s ennek következtében hat kiadványt szerkesztett és publikált.

Két évig a tanárképző főiskola tudományos főigazgató-helyettesi tiszttét is betöltötte (1990-től). Ezzel egyidejűleg előkészítette az ukrán nyelv- és irodalom főiskolai szak indítását, mely 1993 tavaszán meg is kezdte a működését. Ősszel pedig el is kezdődhetett itt az oktatás. Sőt, ezt magasabb szintre emelte, mert a szak egyetemi akkreditációját is elérte. Így a 2000/2001-es tanévben a Nyíregyházi Főiskolán egyetemi szintű ukrán bölcsész, valamint ukrán nyelv és irodalom szakos tanárképzés indult.

A *Világirodalmi Lexikon* számára mintegy hatvan szócikkben írta meg az ukrán és ruszin irodalomra vonatkozó részeket.

Tanszéke szervezése során kapcsolatot épített ki a környező országok ukranisztikai és ruszinisztikai műhelyeivel (Eperjes, Ungvár, Ternopol, Kijev, Újvidék). Sok tudományos előadást is tartott 1988 és 1993 között.

A tudományos munka mellett saját maga is haladt előre: 1995-ben a Szegedi József Attila Tudományegyetemen szláv nyelvtörténetből habilitált doktori fokozatot szerzett, s az egyetem magántanára lett. Aztán 1996-ban a Mária Terézia korabeli úrbérrendezés szlovák nyelvű kéziratos forrásairól nyújtotta be pályázatát a Magyar Tudományos Akadémia doktori fokozata elnyerésére, melyet 1997. szeptember 5-én eredményesen megvédett, s így 1997-ben egyetemi tanári kinevezést kapott. Még ugyanebben az esztendőben elnyerte a Széchenyi Professzori Ösztöndíjat.

Irányítása alatt a tanszék nemzeti mértékben is meghatározó tudományos teljesítményt tudott nyújtani. Így könyvek, jegyzetek, szótárak, néprajzi, történeti, nyelvészeti, vallástörténeti tanulmányok sokasága jelent meg. Udvari professzor munkásságának méretére jellemző, hogy az 1974-től 2000-ig tartó publikációs listája több mint ezer bibliográfiai tételt tartalmaz. Sorozatokat alapított, szerkesztett irányított. Igen jelentős műve az ukrán-magyar és magyar-ukrán szótár összeállítása.

Felsőoktatás-szervező, tudományos, közéleti és nemzetközi kapcsolatokat építő kulturális munkássága alapján a Nyíregyházi Főiskola rektora 2004-ben felterjesztette a Magyar Köztársaság Érdemkereszt Arany Fokozata kitüntetésre. Időközben bekövetkezett halála miatt azonban ez már elmaradt.

Köszönjük, hogy mérhetetlen szlavisztikai tudásával kispapjaink nyelvi ismereteit is gyarapította, amint a falon függő tabló megörökíti...

ZENIT

ÚJ LÉPÉS A KATOLIKUS EGYHÁZ ÉS AZ ORTODOX EGYHÁZAK PÁRBESZÉDÉBEN

– Kasper bíboros örményországi látogatása –

Minden örmények katolikosza, II. Karekin meghívására Örményországban, az ecsmiadzini katolikátusban tartják január 26-tól 30-ig a katolikusok és ortodoxok közötti párbeszédet előmozdító nemzetközi vegyesbizottság harmadik ülését.

A találkozót a Keresztények Egysége Pápai Tanácsának elnöke, Walter Kasper bíboros és a kopt ortodox egyház metropolitája, Amba Bishop irányítja.

A katolikus és ortodox delegáció mindegyikének tizennégy tagja van. Az ortodox delegáció magában foglalja annak a hét helyi egyháznak a képviselőit, amelyek a „keleti ortodox egyházak” „családját” alkotják: a kopt ortodox egyház, a szír ortodox egyház, az örmény apostoli egyház – melyet az ecsmiadzini és az anteliaszi katolikátus képvisel –, Etiópia ortodox egyháza, az eritreai ortodox egyház és a szír malankár ortodox egyház. A katolikus delegáció a latin hagyományú és a különböző hagyományú keleti katolikus egyházak képviselőit foglalja magában.

A Keresztények Egysége Pápai Tanácsának közleménye arról tudósít, hogy az összejövetel programjában három témát tárnak elő tanulmányozásra és megbeszélésre, melyek szorosan kapcsolódnak az egyház egységének fő témájához: „A püspökök az apostoli jogfolytonosságban; a primátus és a szinodalitás/kollegialitás közötti kapcsolat; a szinódusok ekkleziológiai működése és jelentősége helyi és egyetemes szinten”. A közlemény arról is tudósít, hogy minden témában két-két anyagot tárnak elő: egy katolikust és egy ortodoxot.

A vegyesbizottság tagjai január 29-én, vasárnap részt vesznek a II. Karekin katolikosz által végzett Szent Liturgián.

Az összejövetel folyamán a delegációknak alkalmuk lesz Világosító Szent Gergelynek, az örmény egyház alapítójának az ereklyéi előtt is tiszteletüket tenni. Az ereklyét II. János Pál pápa ajándékozta I. Karekin katolikosznak 2000. november 10-én, a vatikáni bazilikában végzett ökumenikus istentisztelet alkalmával.

A katolikus egyház és a keleti ortodox egyházak párbeszédét előmozdító nemzetközi vegyesbizottságot 2003-ban hozták létre, egy előkészítő összejövetel után, amit Rómában tartottak ugyanebben az esztendőben, január 27. és 29. között.

A vegyesbizottság első ülése Kairóban történt a kopt ortodox egyház meghívására, 2004. január 27-től 30-ig. A második találkozót ismét Rómában tartották, 2005. január 26-tól 29-ig.

„Számot vetve a program témáival, melyek már a múltbeli megbeszélések és közös nyilatkozatok tárgyai voltak, különösképpen a krisztológiának és a szentségek teológiájának terén, a bizottság tevékenysége most olyan kérdésekre összpontosul, melyek az ekkleziológiát és az egyháznak mint közösségnek a struktúráját érintik” – tette közzé a vatikáni közlemény.

Forrás: „Nuovo passo di dialogo tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali ortodosse”, in *Zenit* 2006. 01. 26. (05). – Fordította: Ivancsó István

ZENIT

WALTER KASPER BÍBOROS A GRÚZIÁBAN A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉÉRT

Január 31-től február 4-ig Walter Kasper bíboros, a Keresztények Egysége Pápai Tanácsának elnöke Grúziában tesz látogatást.

A látogatásnak kettős célja van. Eleget akar tenni Monsignor Giuseppe Pasotto, a kaukázusi latinok apostoli adminisztrátora arra irányuló meghívásának, hogy „meglátogassa a helyi katolikus közösséget, hogy megerősítse, támogassa és lelkesítse a katolikus klérust és híveket az ökumenikus feladat teljesítésében”. Ugyanakkor „látogatást kíván tenni a grúz ortodox egyháznál és annak primásánál Őszentsége II. Diánál az egész Grúzia katolikosz pátriárkájánál”. Erről számol be a Szentlélek szavaihoz szorosan kapcsolódó közlemény.

A grúziai ortodox egyház egyike a legősibb kaukázusi egyházaknak és azoknak, melyek apostoli eredetre hivatkoznak. Ugyanis a hagyomány szerint ezen a földön Isten ígését András apostol, Péter testvére, valamint a kánai Simon terjesztette el. Az Evangélium hirdetését Szent Nouné vértanúsága szakította meg, akit a grúz egyház az apostolokkal egyenrangúnak (*társapostolként*) tisztel.

A nép kultúráját és történelmét kezdettől fogva az evangéliumi örömhír lelkesítette. Ennek lenyomata visszatükröződik az építészetben, az irodalomban és a liturgiában, ahol a tudósok olyan ősi bizonyítékokat fedeznek fel, melyek már sehol máshol nem léteznek. Ennek az egyháznak a szerzetessége az első évezredben az ország határain túlra terjedt, egészen Jeruzsálemig jutva, ahol fontos tanúbizonyságai maradtak ennek, mint a híres Szent Kereszt Monostor a maga freskóival és ősi könyvtár-részeivel.

A grúz ortodox egyházzal való kapcsolatokról első helyen kell kiemelni azt az apostoli látogatást, melyet II. János Pál pápa tett ebben az országban 1999. november 8-án és 9-én, melynek folyamán találkozott Őszentsége II. Diával és a grúz pátriárkátus Szent Szinódusával. A grúz ortodox egyházzal való jelenlegi kapcsolatokat a Tbiliszi székfoglaló pápai képviselő jelenléte biztosítja. A múlt év áprilisában a katolikosz pátriárka delegációja részt vett az elhunyt II. János Pál pápa

temetési szertartásán, valamint XVI. Benedek pápa, Róma új püspöke, péteri szolgálatának ünnepélyes megkezdésén.

Ami Kasper bíboros látogatását illeti, ez az első olyan látogatás, amelyet a Keresztények Egysége Pápai Tanácsának elnöke tesz Grúziában az utóbbi tizenöt évben.

Amint köztétek, Kasper bíboros hivatalosan találkozik Őszent-sége II. Dia-val, meglátogatja az Egyházi Akadémiát, valamint az ortodox egyház legjelentősebb kegyhelyeit és szerzetesi közösségeit.

Az „A. Dumas” Kulturális Központban tartandó konferencián túl – melynek témája: „A katolikus egyház és az ortodoxia kapcsolatai” – Kasper bíboros szentmisét fog végezni az Úr bemutatásának ünnepén a papság, a szerzetesnők a lelkipásztori munkatársak és a hívek részvételével. Továbbá találkozókat tart a katolikus egyház Lelkipásztori Tanácsának tagjaival, valamint a papokkal és a szerzetesnőkkel a katolikus szemináriumban. Meglátogatja még a kamilliánus atyák „Redemptor Hominis” klinikáját, és szentmisét végez a Hajléktalanok Házában. A bíboros úr hasonlóképpen részt vesz egy ökumenikus imádságon az Örmény Apostoli Egyház katedrálisában, Tbilisziben.

A látogatás idejére a bíboros találkozóit tervezik a grúz állam néhány vezetőjével is.

Forrás: „Il Cardinale Walter Kasper promuove in Georgia i rapporti con la Chiesa ortodossa”, in *Zenit* 2006. 011. 30. (09) – Fordította: Ivancsó István

ZENIT

**EGY ÚJABB LÉPÉS
AZ 1500 ÉVES SKIZMA MEGSZÜNTETÉSÉHEZ
– A nemzetközi vegyesbizottság harmadik ülése –**

Hétfőn, 2006. január 30-án ért véget az örményországi Ecsmi-adzinban a katolikus egyház és keleti ortodox egyházak közötti párbeszédre létrehozott nemzetközi vegyesbizottság harmadik ülése. Ez azért jött össze, hogy lépéseket tegyen annak a skizmának a megszüntetéséhez, mely több mint 1500 éve tart.

Az összes örmények pátriárkájának, Öszentsége II. Karekin-nek a meghívására két küldöttség vett részt a találkozón, mégpedig az egyik Walter Kasper bíborosnak, a Keresztények Egysége Pápai Tanács elnökének (katolikus képviselőként), a másik Amba Bishoy-nak, a kopt ortodox egyház metropolitájának (a keleti ortodox egyházak képviselőként) vezetésével.

A találkozó folyamán – amint azt a Szentszék közleménye nyilvánosságra hozta – három olyan témát elemeztek, melyek „tanulmányozásként és párbeszédként kötődnek az egyház mint közösség központi témájához: A püspökök az apostoli jogfolytonosságban; a primátus és a szinodalitás/kollegialitás között viszony; a szinódusok működése és ekkleziológiai jelentősége helyi és ökumenikus szinten”.

Mindegyik témában két előadást tartottak, egy katolikust és egy ortodoxot.

Az ősi keleti egyházak (melyeket ortodoxoknak is neveznek) mind Rómától, mind a bizánci ortodox egyházaktól elszakadtak a Kalkedóni Zsinaton (a 451-es évben). A Római Birodalom befolyásától mentesen maradván, teológiai és egyházi szinten saját hagyományt fejlesztettek ki.

Az ülésre érkezett két delegáció – mind a katolikus, mind az ortodox – tizennégy tagból állt. Az ortodox delegáció a hét helyi egyház képviselőit foglalta magában, melyek a keleti ortodox egyházak „családját” alkotják: a kopt ortodox egyház, az asszír ortodox egyház, az örmény apostoli egyház, az etióp ortodox egyháza, az eritreai ortodox egyház, a szír malankár ortodox egyház.

A 2003-ban alapított nemzetközi bizottság eddig két összejövetelt tartott: az elsőt Kairóban (Egyiptomban) 2004-ben, a másikat pedig Rómában 2005-ben.

Forrás: „Nuovo passo per superare uno scisma che dura da più di 1500 anni. Riunione della Commissione per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali ortodosse”, in *Zenit* 2006. 01. 31. (06) – Fordította: Ivancsó István

ZENIT

PÁPAI BUZDÍTÁS AZ ÖRMÉNY EGYHÁZ FELÉ

XVI. Benedek pápa 2006. március 20-án, hétfőn buzdítást intézett Örményország elszakadt egyházai felé azért, hogy „a testvériség és az együttműködés” útját járják „a teljes egység” megvalósítása irányában.

Ezeket a szavakat mondta a Szentatya délután, amikor kihallgatáson fogadta az Örmény Pátriárkai Szinódus tagjait, Öböldogsága, XIX. Nerses Bedros Tarmouni-nak, az örmények (Libanon) ciliciai pátriárkájának vezetésével, zárandokok nagy tömegétől kísérve.

A pápával való találkozás a Rómában tartott összejövetelük végén kapott helyet. Az összejövetelt a Szent Nicola da Tolentino templom mellett lévő örmény kollégiumban tartották, mely azelőtt az Örmény Katolikus Egyház Szinódusának Állandó Tanácsáé, majd pedig az Örmény Pátriárkai Szinódusé volt.

Az örmény Egyház egészen a II. század kezdetéig tudja visszanyújtani a gyökereit. A hagyomány ugyanis az Evangélium első örményországi hirdetését Tádé és Bertalan apostolnak tulajdonítja. Mindazonáltal csak Világosító Szent Gergely apostolkodásának következtében – aki 301-ben megkeresztelte III. Tiridatész királyt és udvarnépét – történt, hogy a kereszténység a történelem folyamán első ízben, államvallássá lett.

Szent Gergely – akit később a kappadókiai Cezaréában püspökké szenteltek – minden erejét a pogányság elleni harcnak szentelte, Egyházának hierarchikus szervezetet adva, a Katholikosz vezetésével.

Később, a negyedik egyetemes zsinat (Kalkedón) után 465-ben megtörtént az örmény Egyház elszakadása mind a bizánci, mind a római Egyháztól, mivel I. Leó pápa elutasította a 28. kánon elfogadását, amely a római Apostoli Szentsték és a konstantinápolyi pátriárka közötti egyenlőséget szankcionálta, Konstantinápolynak adva a primátust.

A későbbiekben azonban egy meglehetősen erős hullám indult a kalkedóni tanításhoz hűnek maradt püspökök, papok és hívek részéről, különösen Kis-Örményországban.

Így a 608/609-es skizma után néhány katolikosz és püspök elfogadta a kalekedóni tanítást, s teljesen hithű leveleket írtak a pápáknak.

Különböző üldöztetéseknek lettek kitéve a kalkedóni hit védelmezői a századok folyamán, s arra kényszerültek, hogy megkíséreljenek egy független hierarchiát létrehozni a saját közösségeik számára. Így jutottak el oda, hogy kalkedóni katolikosszá választották Monsignor Abraham Arziviant, az aleppói püspököt, akit hivatalosan megerősített XIV. Benedek pápa 1742-ben.

Monsignor Arzivian így ciliciai pátriárka lett az örmények számára, Bejrút (Libanon) székhellyel és az Ottomán Birodalom déli részére kiterjedő joghatósággal. A későbbiekben azonban a birodalomban lévő politikai nehézségek miatt a székhelyet Konstantinápolyba (Isztambulba) helyezték át.

Ekkor az Örmény Katolikus Egyház elszakadt az Örmény Apostoli Egyháztól, Ecsmiadzin székhellyel (Jereván közelében, Örményország fővárosa), amit 1441-ben alapított néhány antikalkedóni püspök és szerzetes, s amit jelenleg Őszentsége II. Karekin, legfőbb pátriárka és minden örmények katolikosza irányít.

A kihallgatás folyamán a pápa „mélységes elismerését” fejezte ki „az erős, olykor vértanúságig elmenő ragaszkodásért, melyet a ti közösségek mindig is nyilvánított a Péteri Szék iránt a hit és szeretet kölcsönös és termékeny viszonyában”.

Beszédében a pápa kiemelte az örmény nép által átélt szenvedéseket „a keresztény hit nevében a félelmetes üldöztetések éveiben, mely a történelemben szomorú jelentéssel marad fenn: metz yeghern, nagy rossz” néven, ami 1915-ben kezdődött.

Az örmény nép irtása az éppen hatalomra jutott fiatal törökök által történt. A mintegy 2 millió 600 ezer örmény lakosból a már haldokló Ottomán Birodalomban csaknem másfél milliót kegyetlenül legyilkoltak.

Az Örmény Katolikus Egyházért meghalt 8 püspök, 111 pap, 53 apáca és a híveknek jelentős száma, mintegy 80.000. A püspökségek, a templomok, a szerzetesházak, a kolostorok, az iskolák nagyobb részét kifosztották, megszenteltelenítették, kirabolták. Sok volt az áldozat az apostoli örmények és a protestánsok között is.

Ezek következtében II. János Pápa pápa 2001. október 7-én boldoggá avatott egy örmény főpapot, elismerve ragyogó példáját, melyet a Krisztus iránti hitének elszántságában és tanúsításában mutatott fel: Monsignor Ignazio Maloyan mardini érseket.

A népiertás annak is kezdetét jelentette, hogy az örmény keresztények az egész világra szétszóródtak, s jelenleg több mint hétmillióan élnek Örményországon túl Oroszországban, Grúziában, Közép-Keleten, Észak-Amerikában, Dél-Amerikában, Európában és a szórvány más területein is.

A kommunizmus bukása után, 1991-ben a Szentszék felállította a kelet-európai ordinariátust a katolikus örmények számára a volt szovjet tagországokból, paróchiákat, konventeket és kulturális központokat hozva létre Örményországban, Grúziában és Oroszországban. Ma ezeken a területeken található a katolikus örmények legnagyobb része, mintegy 400.000 hívő a 600.000 lakosból. A pátriárkai területen lakik a hívek összességének mintegy 9 %-a.

„A Közép-Keleten, Ciliciában és a következőkben Libanonban létrehozta az isteni Gondviselés az örmény katolikusok pátriárkátusát: Erre úgy tekintenek az örmény katolikus hívek mindannyian, mint sarokpontra, ahol a lelki hagyomány találkozik az évszázados kulturális és liturgikus hagyománnyal” – folytatta aztán Róma püspöke.

A pápa rámutatott arra is, hogy a különböző egyházak, melyek elismerik Világosító Szent Gergelyt „közös alapító atyjuknak, elszakadtak egymástól, bár az utóbbi évtizedekben mindannyian felvették a szívélyes és gyümölcsöző párbeszéd fonalát, hogy felismerjék közös gyökereiket”.

Ezért XVI. Benedek pápa ennek a „kívánatos egységnek” a „megerősítő jelére” emlékeztetett: 2001-ben, az örmény nép megkeresztelkedésének 1700 éves évfordulójának ünnepségére, amikor az Örmény Katolikus Egyház közeledést tapasztalt az Ecsmiadzini Apostoli Egyház felé, valamint meglátta a testvéri kapcsolatok új szakaszának kezdetét.

Ebből az alkalomból II. János Pál pápa apostoli levelet adott ki (2001. február 2-án), hogy jobban megismertesse a katolikus világgal az örmény nép megtérésének és viszontagságainak történetét. „Bátorítom ezt a megtalált testvériséget és együttműködést, kívánva, hogy új kezdeményezések fakadjanak belőle a teljes egység elérése érdekében járt úton” – mondta aztán XVI. Benedek.

„Bár a történelmi események az örmény Egyház szétszabdalását látták, az isteni Gondviselés megvalósítja, hogy egy napon visszatérjen az egységre a maga hierarchiájával, közös benső összhangra és a Róma püspökével való teljes egységre” – fűzte hozzá.

„Mindannyian készséges eszközök kívánunk lenni Krisztus számára; ő, aki az Út, az Igazság és az Élet, adja meg, hogy megmarad-

jon minden erőfeszítésünk, hogy mielőbb egy nyáj legyen egy Pásztorral” – zárta a beszédét.

Forrás: „Benedetto XVI incoraggia l’unità fra le Chiese armene divise. Nel ricevere in udienza i Membri del Sinodo Patriarcale Armeno”, in *Zenit* 2006. 03. 20. (15).

ZENIT

MEGVÁLASZTOTTÁK AZ ÚJ ALEXANDRIAI PÁTRIÁRKÁT A KOPT KATOLIKUSOK

Monsignor Antonios Naguib lépett Öbaldogsága II. Ghattas Stephanos bíboros helyére, aki 71 esztendő, és eddig a koptok Minya-i nyugalmazott püspöke volt. Őt választották a kopt katolikusok új pátriárkának, amint arról 2006. április 3-án a Szentszék sajtóirodája beszámolt.

Öbaldogsága II. Ghattas Stephanos bíboros már 86 éves, és benyújtotta XVI. Benedek pápának a lemondását.

Az új pátriárkát a kopt katolikus egyház püspökeinek szinódusa választotta meg, amely 2006. március 30-án gyűlt össze Kairóban a Szent Szív Egyiptomi Nővérei Szent József Konventjében. A választás a Keleti Egyházak Törvénykönyvének előírásai szerint történt. A pápa is megadta hozzá a jóváhagyását.

Egyiptomban mintegy 250.000 kopt katolikus él kisebbségként egy olyan országban, melynek több mint 74 millió lakosa van. Ebből 94 % muzulmán, és mintegy 6 % kopt ortodox keresztény.

A kopt egyház (amelyet ortodoxként ismernek) a 451-es Kalkedóni Zsinat után Rómától elszakadva élt. Majd 1741-ben egy kopt püspök Jeruzsálemben katolikus hitre tért. Őt XIV. pápa a kis kopt közösség apostoli helynökévé nevezte ki (akkor körülbelül kétezren voltak). Ez a kis közösség már a XVI. században induló szerzetesi térítések hatására lépett Rómával közösségre. Aztán 1895-ben XIII. Leó pápa visszaállította a kopt katolikus pátriárkátust.

A kopt katolikus egyház a hivatások számának gyarapodását éli meg mind a női szerzetesség, mind a papság terén (a kétszáz papon túl Egyiptomban 150 szerzetes is van). Az egyház mintegy 170 oktatási intézményt irányít, melyekben a tanulók túlnyomó részt muzulmánok.

Monsignor Antonios Naguib 1935. március 18-án született Samalout-ban, a Minya-i egyházmegyében. Belépett a Maadi-i szemináriumba Kairóban, majd pedig a Propaganda Fide Collegio Urbano-jába küldték a teológiai alapkursusok elvégzésére (1953-1958).

Pappá 1960. október 30-án szentelődött, majd egy évig paróchus volt Firkiyah-ban, a Minya-i egyházmegyében. Utána ismét Rómában folytatta tanulmányait, megszerezve a licenciátust teológiából (1962), majd biblikumból (Istituto Biblico, 1964).

Biblikumot tanított a Maadi-i Pátriárkai Szemináriumban az 1977. július 26-án történt püspökké való kinevezéséig. Ugyanebben az esztendőben, szeptember 9-én püspökké szentelődött.

Különösen fontosnak tartotta egyházmegyéjében a papság lelki szintjének emelését, valamint a hitoktatók kiképzését. Évente összejöveleket is rendezett, melyeken számtalan hívő és egyházi személy vett részt.

Beadta a püspöki szolgálatról való lemondását 2002. szeptember 9-én, s egy időre nyugalomba vonult, a koptok alexandriai pátriárkájává való vaálasztásáig, amely március 30-án történt.

A kopt egyházat (mind az ortodoxot, amelyet III. Shenouda pápa irányít, mind a katolikust) Szent Márk vértanú alapította Krisztus után 40 és 60 között Alexandriában, amely abban az időben gazdag világváros volt, a kultúra és a civilizáció fellegvára.

Forrás: „Eletto il nuovo Patriarca di Alessandria dei copti cattolici”, in *Zenit* 2006. 04. 03. (06) – Fordította: Ivancsó István.

IVANCSÓ ISTVÁN

AZ ÖKUMENIKUS IMAHÉT TÉMÁI 1968-TÓL

Az Egyházak Ökumenikus Világtanácsa és a Keresztények Egy-sége Pápai Tanácsa együttesen dolgozta ki 1968-tól kezdve az ökumeni-kus imahét témáit. Ezek a következők:

- 1968 – „Dicsőségének magasztalására” (Ef 1,14).
1969 – „Szabadságra hivatva” (Gal 5,13). – Az előkészítő bizottság Rómában ülésezett.
1970 – „Isten munkatársai vagyunk” (1Kor 3,9). – Az előkészítő bizott-ság Niederaltaich monostorában ülésezett, a Német Szövetségi Köztársaságban.
1971 – „A Szentlélek közössége” (2Kor 13,13). – Az előkészítő bizott-ság Rómában ülésezett.
1972 – „Új parancsot adok nektek” (Jn 13,34). – Az előkészítő bizottság Genfben ülésezett, Svájcban.
1973 – „Uram, taníts minket imádkozni” (Lk 11,1). Az előkészítő bizott-ság Montserrat apátságában ülésezett, Spanyolországban.
1974 – „Hogy mindnyájan megvallják: Jézus Krisztus az Úr” (Fil 2,1-13). – Az előkészítő bizottság Genfben ülésezett, Svájcban. – 1974 áprilisában a tagegyházaknak és az illetékes szervezetnek le-velet küldtek azzal a felhívással, hogy hozzanak létre az ökume-nikus imahét szövegének előkészítésére helyi csoportokat. Egy ausztrál csoport elsőként, örömmel fogadta ezt az új stílust. El is készítette az 1975-ös ökumenikus imahét előzetes vázlatát.
1975 – „Az Atya akarata: Krisztusban összefogni mindent” (Ef 1,3.10). – Egy ausztráliai csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Genfben ülésezett, Svájcban.
1976 – „Arra vagyunk hivatva, hogy hasonlók legyünk öhozzá” (1Jn 3,2). – A karibi egyházak konferenciájának összefoglalt anyaga. Az előkészítő bizottság Rómában ülésezett.
1977 – „A remény pedig nem engedik, hogy megszégyenüljünk” (Róm 5,1-5). – Egy libanoni csoportnak háború közben összefoglalt anyaga. Az előkészítő bizottság Genfben ülésezett, Svájcban.

- 1978 – „Nem vagytok többé idegenek” (Ef 2,13-22). – Manchesterben egy ökumenikus csoport által összefoglalt anyag, Angliában.
- 1979 – „Egymás szolgálatában, Isten dicsőségére” (1Pét 4,7-11). Egy argentinai csoport által összefoglalt anyag. – Az előkészítő bizottság Genfben ülésezett, Svájcban.
- 1980 – „Jöjjön el a te országod” (Mt 6,10). – Berlinben, egy ökumenikus csoport által összefoglalt anyag, a Német Demokratikus Köztársaságban. – Az előkészítő bizottság Milánóban ülésezett, Olaszországban.
- 1981 – „Egy Lélek, különböző adományok, egyetlen Test”(1Kor 12,3b-13). – Az Amerikai Egyesült Államokban, a Graymoor-i testvérek csoportja által összefoglalt anyag. – Az előkészítő bizottság Genfben ülésezett, Svájcban.
- 1982 – „Hogy mindnyájan menedéket találjanak nálad, Uram” (Zsolt 84). – Kenyában egy csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Milánóban ülésezett, Olaszországban.
- 1983 – „Jézus Krisztus a világ Élete” (1Jn 1,1-4). – Egy ökumenikus csoport által összefoglalt anyag, Írországban. – Az előkészítő bizottság Céligny (Bossey)-ben, Svájcban ülésezett.
- 1984 – „Arra vagyunk hivatva, hogy a mi Urunk Keresztje által egyek legyünk” (1Kor 2,2; Kol 1,20). – Egy ökumenikus csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Velencében ülésezett, Olaszországban.
- 1985 – „A halálból a Krisztussal való életre” (Ef 2,4.7). Egy jamaicai csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Gandchampan ülésezett, Svájcban.
- 1986 – „Tanúim lesztek” (ApCsel 1,6.8). Egy szlovén csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Sticna ciszterci apátságában ülésezett, Szlovéniában.
- 1987 – „Krisztusban egyesülve, új teremtményként” (2Kor 5,17-6,4a). Egy angol csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Taizé-ben ülésezett, Franciaországban.
- 1988 – „Isten szeretete elüzi a félelmet” (1Jn 4,18). Egy olasz csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Pinerolo-ban ülésezett, Olaszországban.
- 1989 – „Közösséget alkotni: egy testet Krisztusban” (Róm 12,5-6a). Egy kanadai csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Whaley Bridge-ben ülésezett, Angliában.

- 1990 – „Egyesülve Krisztus imádságában: »Hogy mindnyájan egyek legyenek, hogy elhiggye a világ«” (Jn 17). Egy spanyol csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Madridban ülésezett, Spanyolországban.
- 1991 – „Dicsérjétek az Urat, minden népek!” (Zsolt 117 és Róm 15,5-13). Egy német csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Rotenburg an der Fulda-ban ülésezett, a Német Szövetségi Köztársaságban.
- 1992 – „Én veletek vagyok... menjetek tehát” (Mt 28,16-20). Egy belga csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Brugesben ülésezett, Belgiumban.
- 1993 – „Gyümölcsöt hozni a Lélekben a keresztyények egységéért” (Gal 5,22-23). Egy zairei csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Zürich közelében, Svájcban ülésezett.
- 1994 – „Isten háza: Arra vagyunk hivatva, hogy egy szív, egy lélek legyünk” (ApCsel 4,23-37). Egy ír csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Dublin-ban ülésezett, az Ír Köztársaságban.
- 1995 – „Koinónia: Közösség Istenben és közöttünk” (Jn 15,1-17). Egy nemzetközi ökumenikus csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Bristolban ülésezett, Angliában.
- 1996 – „Hallgassátok, az ajtó előtt állok, és zörgetek” Jel 3,14-22). Egy portugál csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Lisszabonban ülésezett, Portugáliában.
- 1997 – „Krisztusra kérünk titeket: engesztelődjétek ki Istennel” (2Kor 5,16-21). Az északi országok csoportja által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Stockholmban ülésezett, Svédországban.
- 1998 – „A Lélek segítségünkre jön a gyengeségünkben” (Róm 8,14-27). Egy francia ökumenikus csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Párizsban ülésezett, Franciaországban.
- 1999 – „Az ő népe lesznek, ő pedig az »Isten velük« lesz” (Jel 21,1-7). Egy malajziai csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság a Bose melletti monostorban ülésezett, Olaszországban.
- 2000 – „Áldott legyen Isten, aki megáldott minket Krisztusban” (Ef 1,3-14). A közel-keleti egyházak tanácsa által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság La Verna-ban ülésezett, Olaszországban.
- 2001 – „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,1-6). Egy romániai csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Vulcan-ban ülésezett, Romániában.

- 2002 – „Nálad van az életnek forrása” (Zsolt 36,6-10). A KEK és a CCEE által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Ausburgban ülésezett, Németországban.
- 2003 – „Cserépedényben őrizzük hitünket” (2Kor 4,5-18). Egy argentin csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Los Rubios-ban ülésezett, Spanyolországban.
- 2004 – „Az én békémet hagyom rátok” (Jn 14,27). Egy aleppói (szíriai) csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Palermóban ülésezett, Olaszországban.
- 2005 – „Krisztus az Egyház egyetlen alapja” (1Kor 3,1-23). Az egyházak ökumenikus tanácsának teológiai bizottsága által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Pöstyénben ülésezett, Szlovákiában.
- 2006 – „Ha ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,18-20). Egy ír ökumenikus csoport által összefoglalt anyag. Az előkészítő bizottság Prosperous-ban ülésezett, Írországbán.

PAPI ÖNARCKÉPCSARNOKUNK 12.

Rovatunkban a tizenkettedik alkalommal jelentkezve egy kis visszatekintést teszünk. Felkínáljuk az ismételt lehetőséget azoknak az atyáknak, akik első alkalommal csak a sematizmus adataival jelentek meg a sorozatban, hogy most a teljes önéletrajzukat közreadják. Így tehát ez most egy tágabb időintervallumot jelent.

SZALKA BÉLA Papi önéletrajz

Születtem Napkoron 1937. január 26-án Szalka László görög katolikus lelkész és Kompó Jolán házasságából. Szüleim beregszászi származásúak. Általános iskoláimat szülőfalumban, Napkoron végeztem, majd Pannonthalmára kerültem, ott érettségiztem 1955. évben. Én voltam a Bencés Gimnázium első görög katolikus papcsaládból származó csemetéje. Érettségi után dr. Dudás Miklós hajdúdorogi megyéspápásztor úr felvett a görög katolikus papnövendékek közé.

A gimnáziumban jó sportoló voltam. Eszem ágában sem volt papnak jelentkezni. Hivatásos katonának, vagy testnevelő tanárnak készültem. Bajtay Oros bencés hitoktatónak, dr. Söveges Dávid prefektus és osztályfőnöknek köszönhetem papi hivatásomat. Biztos, hogy szüleim is döntő mértékben hozzájárultak e döntésemhez.

Amikor Nyíregyházán kezdtem, társaim voltak: Balogh Gyula – gimnáziumi osztálytársam –, Miklósvölgyi József, Szabó Sándor (Levelek), Szántai Miklós, Véghseő Dániel.

Máig sem tudom Balogh Gyuszi, Miklósvölgyi József és Szabó Sanyi miért lett küllebbítve. Erre a kérdésre dr. Hollós János akkori prefektus tudna válaszolni, mivel dr. Palatitz Jenő akkori spirituális már meghalt.

Nyíregyházán 1961. július 30-án pappá szentelt dr. Dudás Miklós megyéspápásztor Bodnár Istvánval, Keresztes Gáborral, Sivadó Jánossal, Vattamány Alberttel és Vereczki Andrással együtt.

Abban a szinte lehetetlen helyzetben lettünk papok, amikor az Állam és az Egyház nem voltak puszipajtások.

Csengtünk-lengtünk. Én hol apósom nyakán elősködtem Budapestben, hol Nagykállóban édesapám nyakán, természetesen ifjú feleségemmel, Bihari Katalinnal együtt. Ózdra úgy kerültem, hogy Juhász Dénes ózdi paróchus, a Miskolci Apostoli Exarchátus helynöke, apósomtól dr. Bihari Bertalántól kért segítséget, hogy Harkányfűrdőre menne, háborúban szerzett csúszát gyógyíttatni. Ajánlkoztam. Így kerültem Ózdra, ifjú nejemmel együtt. Jól éreztük magunkat ott.

Ózdról Mezöladányba helyezett Dudás püspök úr. Oda már László fiunkkal érkeztünk, nagyon hideg téli napokban.

Mezöladányban igen-igen jól éreztük magunkat. Mint egykori, s még akkor is jó sportoló, az ifjúság sportéletének élére álltam. Labdarúgó edző, játékos edző lettem. Jó munkatársaim voltak: Babják Péter, Kruppa Imre, Rakoncza József és még nagyon sokan mások.

Az egyházközségi életben Sinka János bácsira emlékszem, Kruppa Józsi bácsira, Koleszár János, Koleszár József, Koleszár Péter, id. Babják Péter, Koleszár Sándor, Szikar János, Szilvácsku József nevére, meg tulajdonképpen az egész falura. Sokat segítettek Orosz Elek tanácselnök, Pongrácz Ernő TSz elnök, Majoros József és Rencsik Béla önkéntes rendőrök. Nagyon sok ember nevét már elfelejtettem. Köszönet nekik, a jó Isten áldja meg őket!

Kenézlőre kerültem. Úgy hívták annak idején: Kis Moszkva. Volt is benne valami, de akkor minden falu, minden város tele volt megélhetési komcsikkal. Sok jó emberrel találkoztam ott is. Rác János bácsi és családja, unokái: Ági és Iluska, mai napig engem édesapának, a feleségemet édesanyának hívnak. Tóth Antal a fentebb nevezett lányok apja és anyjuk Rác Etelka. Évente találkoztam velük. Ott is edzettem az ifjakat. De sokat találkoztunk a Pulykásban a futballistákkal. A mai polgármester úr Hunyadi Tibi, az anarcsi jegyző Kiss Tibor (Ferenc), Kiss Tóth András, akkor fodrász, Bori Ferenc, Hagymási Feri, Pataki István, ki népdal énekes lett. Nem is tudom felsorolni a sok jó embert. Nem volt nekem soha komolyabb összetűzésem senkivel.

Utoljára emlitem, de talán elsők között kellett volna szólnom az akkori plébánosról dr. Szita Lajos Árpád ciszter szerzetes atyáról, akivel tíz kerek esztendőn keresztül dolgoztunk együtt. Ő nemes egyszerűséggel csak „Vasöklű Bogdán”-nak nevezett, magam sem tudom, hogy miért. – Meg kell emlékezmem dr. Mészáros Kálmánról és kedves feleségéről Riczu Editről. Körzeti orvos volt Kálmán barátom, majd feleség-

gem mellette volt orvos írnok hosszú időn keresztül. Mészáros Kálmán barátomhoz fűződik: senki nem halt meg szentségek nélkül, ha csak nem hirtelen halál következte: „Szalka, földelni való lesz” – Kenézlőn, Zalkodon, Vissen –, ahol Lajos bácsinak, a plébánosnak ugyanúgy jelezte, ha valaki orvosilag már reménytelen volt.

Mészáros barátom gyermekeit kereszteltem: Boglárka és Réka. Felkészítettem elsőáldozásra, Réka férjét kereszteltem. Mindkét lányt én eskettem Sárospatakon. A Boglárka kislányát is én kereszteltem. Úgy veszem észre, én már ennek a családnak házi papja leszek, mint ahogy Mészáros doki nekünk házi orvosunk. Sok jó emberem volt mindenütt, akikre szívesen emlékszem.

Kenézlőről Fábiánházára küldött a Gondviselés. Darabánt Sándor bácsi és fia, ifj. Darabánt Sándor, valamint ifj. Darabánt Sándor fia, Feri jelentette a felüdülést. Volt ott sok jó ember, de akadtak kötekedők is. Ott vettem, vettük szárnyaink alá a teljesen magára maradt harangozót Gergely János bácsit. Sokat kaptam miatta.

Jó emberek ott is voltak. Kovács Lajos, akkor TSz elnök, ifj. Kovács Lajos papunknak az apja. Kolos Kornél és felesége, Szikora Éva, Kiss Lajos agronómus, Geszterédi Endre bácsi agronómus, Veress Mária könyvelő.

Már a futballt nem bírtam, de próbáltam ping-pong társaságot összeszedni. Ment egy darabig, majd megszűnt. Találkozókat próbáltam szervezni, ahol irodalommal foglalkoztunk volna. Ment egy ideig, aztán megszűnt. Nem tudom magam sem, hogy miért.

Hajdúdorog: Büntetésből kerültem oda káplánnak. Nem kutattam miért, nem is érdekelt, nem is érdekel a mai napig. Tizenegy felejtetetlen évem. Első élményem: Még minden szanaszét. Pakolunk, huzigáljuk a bútorokat, tervezgetjük, mit hová? Egyszer jön egy 60-70 év közötti asszony: „Tessék jönni, mert édesanyám haldoklik”. Ilyenkor az ember ledöbben. „Tessék várni”! Megyek a templomba az Oltáriszentségért, a betegek olajáért. „De tessék várni, mert nem tudom hová kell menni.” Bemegyek a házba 106 éves néni – Jónis néni – tudatosan várja a papot, a pap által hozott Oltáriszentséget. Beszélek hozzá, érti. Kérdezek. Fejbólintással felel. Penitenciát adok. Érti. Jelzi, hogy gondolatban minden feladatnak igyekszik eleget tenni. Várok. Mondom, ha gondolatban elmondta a néhány szavas penitenciát, intsen, akkor feloldozom. Fejbólintással int, hogy jöhet a feloldozás. Mondom. Mikor odaérek: „Feloldozlak összes bűneidről...” – keresztet akar vetni, de a homlokáról a keze a mellére hanyatlik. Mikor a szent olajjal megkentem még élt.

Hogy az utca végére értem – mondják, már meghalt. Sok ilyen volt az életemben Hajdúdorogon.

Ott is foglalkoztam az ifjúsággal. Nagy segítségemre voltak a gyermekeink. Hozták magukkal a káplánlakásba az iskola- és osztálytársaikat. Nem akarok neveket mondani, de mégis kikívánczik belőlem egy-kettő. Névvel vagy csak úgy, ahogy a barátaik nevezték őket. Legjobb barátom a kántor: Orosz Mihály és családja, Nagy Mariann, Nyusti György, Kolocsán György, Kolocsán Ildi, Hajdú Erzsé, Nagy Mónika, Hajdú Mária, Hajdú János, meg nem tudom, hogy még kik és kik nem.

Volt, hogy több mint 100 gyermeknek tartottam hittanórát a templomban. Egy fontos dolgot mindig megpróbáltam betartani. Ha nem volt muszáj, nem mentem sem biciklivel, sem autóval sehová. Szerettem a piacra járni, ott az emberekkel beszélni. Az irodában az anyakönyveket bújtam. Onnan ki lehetett deríteni a rokonsági összefüggéseket.

Tizenegy év után Baktalórántháza. Olyan közeliek az élmények, hogy nem sokat tudok mondani. Így vagyok Rudabányácskával is. El kell teljék 10-15 év, hogy leülepedjenek az emlékek.

Summázom. Voltak sikereim és voltak kudarcaim. Sikereimet az Úristen adta, kudarcaimban benne vannak hibáim, de benne vannak embertársaim rosszindulatai is. Nehezen nem az ateisták támadásit viselem el, hanem feletteseim és kollégáim rosszindulatát. Ez egy másik dolgozat témája lehet. Csak a szépre emlékezem. 2002-től nyugdíjban vagyok. Nem unatkozom, jól érzem magam. Ahol tudok, segítek és megtanultam: Nem adok az emberek véleményére.

SEBŐDI MIKLÓS JOZAFÁT OSBM

Önéletrajz

Eredeti nevem Sebődi Miklós. 1926. március 22-én születtem Sátorajaujhelyben. Szüleim vallásos szellemben neveltek, tanulmányaimat a gimnáziumig bezárólag Sátorajaujhelyben végeztem. Még akkor felekezeti görög katolikus iskolába jártam. A középiskolát a piarista főgimnázium falai között hallgattam, és itt is érettségiztem.

Már gyermekkoromtól kezdve, hittanáromon keresztül kapcsolatba kerültem a Máriapócsi Nagy Szent Bazil rendi atyákkal. Mindenféleképpen szerettem volna belépni a rendbe, de édesapám korai halála miatt ezt nem tehettem meg, mert őt testvérem még otthon volt és én támogattam, mint nagy testvér őket. Mikor mehettem volna, akkor a

rendet már feloszlatták. Így kerültem Nyíregyházára a Görög Katolikus Szeminárium papnövéndékeinek sorába 1957-ben. Tanulmányaim elvégzése után az akkori politikai gépezet nem engedte, hogy egyből felszenteljenek, hanem csak nagy nehézségek árán szentelt fel 1962. december 9-én dr. Dudás Miklós püspök úr Nyíregyházán.

Első helyem 1962-től 1974-ig segédlelkészi státusban Sárospatak volt, csodálatos éveket hagyva magam után. Majd 1974-től 1989-ig Sátoraljaújhelyben voltam. Nagyon áldásos és szeretetre méltó karitatív munkát tudtam végezni a megyei kórházban. Heti két délutánt rendszeresen a betegek között töltöttem sokakat talán a szentségek által megerősítve, Isten Országába kísérve. Nekem is lelki felüdülést jelentett, és papi életem nehézségein is úrrá tudtam lenni ezekben a megerősítő élethelyzetekben, amelyeket itt, a kórházban megéltem. Nem lett volna csodálatos időszak számomra, ha nem láttam volna a hívek buzgó imádságos és vallásos életét. Ehhez azonban szükség volt azokra a szertartásokra, melyek által ragaszkodtak egyházukhoz a görög katolikus hívek. Ebben az időben egyházközségünkben vasárnap hat Szent Liturgia, utrenye, vecsernye volt, amelyeken nem kis létszámú hívőserег vett részt. Hétköznapiokon minden este a Szent Liturgia előtt Rózsafüzért végeztünk nagy számú hívő jelenlétében. Nem lettünk volna ilyen sokan, ha az akkori paróchus dr. Mosolygó Marcell lelkiisége, és családjának maximális buzgósága, és csodálatos énekhangjuk nem szólalt volna meg minden este.

1989-től 1995-ig paróchus voltam Vajdácskán, közben a nagy politikai változások kapcsán a Bazilita Rend felé is egyre mélyebb kapcsolatot tartottam. Fogadalmakat tettem titokban, mert erre nyíltan nem volt lehetőségem. Ekkor vettem fel Szent Jozafátnak a nevét, aki egyben rendi példaképem és védőszentem is.

1995-ben Amerikába mentem noviciátusra, és örök fogadalmat tettem. Visszatérve Budapest-Kispest rendi paróchián paróchus lettem, és rendi tartományfőnökként teljesítettem rendi szolgálatomat.

2002-től Tarcalon a rend házában lakom, és bodrogkeresztúri paróchusként szolgálom az itt lakó híveket. Az a legnagyobb fájdalom, hogy a rend nem úgy fejlődik utánpótlás dolgában, ahogy azt elképzeltük vagy szeretttük volna. Hálás vagyok a jó Istennek, hogy egy ilyen szép papi életet élhettem meg, és a fájdalom ellenére szerzetesi életemet is nyíltan megélhettem ebben az egyházmegyében és magyar hazánkban.

DR. SZAVICKÓ JÁNOS
Önéletrajz

Vencsellőn születtem 1939. május 1-jén, görög katolikus családban. Édesanyámat napközben nagyon lefoglalta a fűszerbolt vezetése, édesapámat pedig a terménykereskedés, ezért a velünk élő nagymamánk nevelt nővéremmel együtt. Ő vitt magával a hozzánk közel lévő görög katolikus templomba a hétköznapi szentmisékre. Tőle tanultam a kedves gyermekimákat, melyeket még ma is szívesen elmondok.

A II. világháború befejezése után még a vencsellői görög katolikus iskolában kezdtem tanulmányaimat. Aztán az Állami Általános Iskolába kerültem, majd pedig a Nyíregyházi Széchenyi István Közgazdasági Technikumban szereztem érettségi bizonyítványt kitűnő eredménnyel. Jelentkeztem a Hittudományi Főiskolára, ahová sikeres felvételi után a papnövendékek sorába nyertem felvételt.

Feleségemmel, Halinda Gizellával 1962. november 26-án kötöttünk házasságot. December 9-én b. e. dr. Dudás Miklós megyéspüspök úr áldozópappá szentelt, és első állomáshelyemre, az újonnan szervezett porcsalmi segédlelkészi állásra helyezett káplánként, de kizárólagos feladatommá rendelte az Urában élő híveink ellátását. Ezért nem is Porcsalmára költöztünk, hanem Urába, a sebtében elkészített konyhába és legkisebb szobácskába. A telet átvészelve hozzákezdtünk a parókia építés befejezéséhez. Sajnos, akkor nem tudtuk, hogy milyen hibát követtek el az önkezdeményező és hozzáértő kőműves nélkül építkezésbe kezdő hívek. Később nagyon sok munkát adott a lelkészi lakás lakhatóságának biztosítása. A templom falai is állandóan repedeztek, süllyedtek a gyenge alapozás miatt.

Urából jártam fel Budapestre, és a Hittudományi Akadémián szereztem doktorátust 1980 júniusában. Közben a Csengeri Kerület esperese is voltam, sok feladattal. 1980-ban az Egyházmegyei Bíróság kötelékvédője lettem, és jelenleg is bíróként dolgozom.

Húsz évi urai működés után, 1982 augusztusában b. e. dr. Timkó Imre – akkori megyéspüspök úr – áthelyezett Máriapócsra, és reám bízta a paróchia vezetését, valamint a Kegyhely ellátását, ami életreszóló élményekkel töltötte meg lelkemet. Hamarosan a Máriapócsi Kerület esperesévé is kinevezett. Feledhetetlen hét év volt egész családom részére, feleségem vendégszeretetével igyekeztünk az ide látogatók örömét teljesebbé tenni.

Fájó esemény volt 1988. április 8-án: a máriapócsi bazilikából eltemettük dr. Timkó Imre megyéspüspök urat.

Az új megyéspüspök dr. Keresztes Szilárd lett, akinek vezetésével megünnepeltük a Szent Jobb Máriapócsra érkezését.

1989. május 1-jével áthelyezést kaptam Kisvárdára, ahol az új parókia építésének befejezése várt rám. A Nyírkárszi Kerületben is esperes lettem. Rövid négy év után Hajdúdorogra nyertem kinevezést, ahol a Székesegyház teljes külső-belső felújítására került sor. Sikeres pályázat után 2000-ben kétszintes Zarándok-turista Házat építettünk.

2005. augusztus 1-jével saját kérésemre püspök úr nyugállományba helyezett, és azóta Debrecenben élünk.

KÖNYVISMERTETÉSEK

Török, I. I. (szerk.), „Egyházamért kész vagyok meghalni”. P. Dr. Dudás Miklós szerzetes-püspök emlékére, (Baziliták sorozat I.), [h. n.], [2005], 88 p.

A kötet öt részben kíván a hajdúdorogi egyházmegye második megyéspüspökének, Dudás Miklósnak emléket állítani. A csinos kis könyv tartalma értékes, hiszen eddig még nem született ilyen összefoglaló méltatás a püspök atyáról. Sorra vehetjük a részeit az ismertetésben.

Az indulatoktól nem teljesen mentes bevezetőt Véghseő Dániel nyíradonyi paróchus írta a kortárs szemével. Utána egy kronologikus rész következik a kötetben, a püspök életének fontosabb adataival.

A tényleges első rész (a 11. laptól a 13. lapig) címe: „Levelezése Rómából teológus-növendékként (1924-28)”. A második rész: „Levelezése 1928-32-ből, mint novíciusmester, tanár és aki számos népmissziót tartott” (14-23. lap). A harmadik rész a következő címet viseli: „Népmissziók tartása az USA-ban 1937-38-ban”; terjedelme: a 24. laptól a 31. lapig. A negyedik rész: „1939. V. 14-én püspökké szentelik” (32-51. lap). Végül az ötödik rész a legterjedelmesebb: „Püspöki beszédei”; amely az 52. laptól a könyv végéig tart.

A ténylegesen fontos és értékes könyv tárgyilagosságra törekvő ismertetésénél meg kell jegyezni néhány hiányosságot. Tartalmilag nézve: a meglehetősen gazdag anyagnak nincs meg a megfelelő dokumentálása; hiányoznak a képek aláírásai. Szerkezetileg pedig mindenképpen kíváncsúnak lenne a tartalomjegyzék.

A könyv tartalmának méltatására legyen szabad Dudás püspököt idézni: „Maga a küzdelem és a nehézségek inkább jó és vigasztaló jelek egy okos lelkiember számára”.
(Ivancsó István)

Török, I. I. (szerk.), „Maradjunk meg mindnyájan a szeretetben”. P. Regős Dénes bazilita atya emlékére, (Baziliták sorozat II.), [h. n.], [2005], 168 p. ISBN 963 219 670 8

A magyarországi bazilita atyákat bemutató sorozatnak az elsőt követően hamar megjelent a második kötete is. Ez a könyv úgy emléke-

zik Regös Dénes atyára, hogy szinte kizárólag a prédikációit, elmélkedéseit közli. A teljesség kedvéért azonban vegyük sorra a tartalmát!

A könyvhöz P. Erdei József matawani házfőnök írta az előszót, mely személyes hangvételű: megtudhatjuk belőle, hogy példaképének tekintette Regös atyát. (Meg kell jegyezni, hogy érdemes lett volna stilizálni a régóta az amerikai kontinensen élő szerzetesünk szövegét.) Ezt követi egy rövid életrajz, P. Dudás Bertalan visszaemlékezése alapján.

A további tartalmat már a szentbeszédék adják. Első: „Gyermekek közös szentáldozása előtt”, Rozsályban, 1945. nov. 21-én (8-13. lap). Második: „Ifjúsági beszéd. Magyar vagyok”, Máriapócs, 1945. szept. 24-én (14-23. lap). Harmadik: „Missziós Szentbeszéd a gyermekek megáldásán”, Balkányban, 1946. márc. 13-án (24-26. lap). Negyedik: „Szentbeszéd templomszentelésre”, Kispesten, 1949. aug. 26-27. (27-36. lap). Ötödik: „Befejező szentbeszéd manrézás fiúk lelkigyakorlatán. Az Úr Jézus utolsó intelmei”, Hajdúdorogon, 1948. febr. 13-14. (37-43. lap). Hatodik: „Szentbeszéd Húsvét első napjára (vecsernyére)”, Máriapócs, 1948. márc. 27-én (44-51. lap). Hetedik: „Szentbeszéd húsvét bármely napjára (Tamás vasárnapra is)”, Máriapócs, 1948. márc. 29-én (52-57. lap). Nyolcadik: „Lelkigyakorlatos beszéd a Halálról”, Máriapócs, 1947. aug. 17. (58-67. lap). Kilencedik: „Szentbeszéd a felebaráti szeretetről”, Máriapócs, 1946. okt. 18-19. (68-76. lap). Tizedik: „Rennovációs lelkigyakorlat (hat beszéd)”, Máriapócs, 1946. decemberében, (77-120. lap). Tizenegyedik: „A napi evangélium. (p. u. 11. vas.)”, Debreceni internáló táborban, 1946. aug. 24-25. (121-124. lap).

A prédikációkat egy terjedelmes rész követi: az a beszéd, amit az atya a népbírósi tárgyaláson mondott el Debrecenben, 1947. március 4-én és április 28-án (125-152. lap).

Van még egy kedves kis rész a kötetben: „Elbeszélések, viccek (Regös Atya feljegyzései alapján)”, (153-159. lap). Majd a záró rész: „A máriapócsi könnyező Szűzanya tiszteletére”, Máriapócs, 1944. július 15-én, amely elmélkedések részleteit tartalmazza (160-163. lap). Végül dokumentumok fénymásolatai zárják a kötetet.

Összességében azt kell elmondanunk a könyvről, hogy tartalma mindenképpen értékes. Igen fontos, hogy a bazilita atyáknak megfelelő emléket állítsunk egyházunkban. Ugyanakkor nem tagadható, hogy nem nötte ki az első kötetben található hiányosságok egy részét. Hiányzik a képek aláírása, tehát nem lehet beazonosítani őket. Ami még ennél is nagyobb hiány: ebben a kötetben sem található tartalomjegyzék, így nehéz eligazodni benne.

(Ivancsó István)

MAYER, M., *Szabadon elkötelezve, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 1.), Budapest 2005, 226 p. ISBN 963 361 683 2 ISSN 1786-8912*

A pécsi megyéspüspök, Mayer Mihály, már az 1989-es rendszerváltozás előtt is arról volt ismert, hogy következetesen képviseli egyháza érdekeit, megalkuvás nélkül. Ezt tette káplánként, ezt folytatta plébánosként és ezt képviselte és képviseli püspökként. Életrajzi kötete, mely beszélgetésekre épül, azt a következetes kiállást igazolja, amely a német nemzetiségi közösségből a pécsi püspöki szélig vezetett. Közben bemutatja a püspököt, illetve ő saját magát, életszerű képet ad az üldözött egyházzól, végig olvasmányosan. *(Ivancsó István)*

GYULAY, E., *Félelem nélkül, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 2.), Budapest 2005, 212 p. ISBN 963 361 689 1 ISSN 1786-8912*

A püspökeinket bemutató sorozat második kötetében egyházunk másik megalkuvás nélkülként ismert püspökének, Gyulay Endre Szegecdsanádi megyéspüspöknek életéről olvashatunk. Az előzőhöz hasonlóan ez a kötet is kérdésekre adott válaszokból áll össze. Itt a kérdező kérdései is megmaradtak a szövegben. Imponáló, hogy a püspök atya valóban „félelem nélkül” vállalta a papságot, a püspökséget, s nem csak most válaszol félelem nélkül, hanem az egyházi élet kihívásaira is mindig így tudott felelni. Nem is beszélve az őt ért, tevékenységét ellehetetleníteni akaró politikai támadásokról. Örülhetünk, hogy ilyen félelem nélküli püspöke van a magyar katolikus egyháznak! S örülhetünk, hogy tanulhatunk életéből! *(Ivancsó István)*

BÁBEL, B., *Isten országútján, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 3.), Budapest 2005, 286 p. ISBN 963 361 751 9 ISSN 1786-8912*

„Isten országútján” a magyar katolikus egyház második embere lett a kalocsai érsek, Bábel Balázs. Tiszteletre méltó, földműves, a magyar földet nagyon szerető ösöktől született, és soha nem titkolta a hozzájuk való kötődését. Az életét bemutató (a püspökökről szóló sorozat harmadik) kötetben is megvallja ezt. Sőt, az Isten útját járó tiszta emberiség bontakozik ki a szemünk előtt, amint megismerjük a főpapot. Felmutatja azt a tiszta őszinteséget, amelyet ma csak kevesen tudnak, mernek, akarnak képviselni. A kérdésekre (melyeket nem is volt szükséges megtartani a könyvben) adott válaszaiból bátor kiállása is megmutatkozik,

amivel a kor kihívásaira akar válaszolni. S ez minden tekintetben érvényes: „Isten országútján” járva minden körülmények között evangelizálni akar; még akkor is, amikor a politikai kihívásokra kell válaszolnia, s nem kétséges a válasza. Megláthatjuk a könyvből, hogy nem csak a teológiában jártas, hanem saját véleményét formál a tudományról, művészetről, minden egyébről, ami körülveszi. Igaz, olykor kissé hosszúnak tűnnek az írásaiból vett idézetek. Egyébként valóban életszerű és olvasmányos az életrajzi könyve. Az egykori iskolatársi minőségben is írhatom: Köszönjük! *(Ivancsó István)*

A századforduló leghíresebb orosz papja Kronstadti Szent János, (Ortodox Keresztény Életek I.), Budapest 2005, 98 p. ISBN 963 86979 0 3

A cím önmagáért beszél: A 19. és 20. század fordulójának valóban a leghíresebb orosz ortodox papja volt Kronstadti Szent János (1829. okt. 19. – 1908. dec. 20.), akit az új sorozat első kötete mutat be.

Lenyűgöző az életrajz, a maga egyszerűségében is; sodró, szinte egyhuzamban végigolvasztatja magát, bár a nyelve egyszerű. Az olvasás közben a valódi szentek légköre veszi körül az olvasót: nem a szenzációhajhászás a fontos, hanem az életszentség példája. Talán egy apró hiányosságot érdemes megjegyezni: nem kap elég hangsúlyt, sőt majdnem elsikkad az a tény, hogy János atya nős pap volt. Így is lehet az életszentség útját járni, s célbaérkezni rajta. Lehet, hogy túl szubjektív megjegyzés, de ennek erősebb hangsúlyozásával is lehetne sok-sok kereszténynek példát szolgáltatni. Nos, a könyvnek csaknem a felét teszi ki az életrajz. A további rész pedig főleg a szent csodáival, azok leírásával foglalkozik. Szép összefoglalásként – és a kettő közötti kapocsként – tekinthetjük a könyv közepén (55. lap) található részletet: „A mindenki számára kedves János atya élete, Isten előtti lángolása már önmagában is csoda volt, de az Úr Jézus Krisztus arra az adományra is méltatta a kiválasztottját, hogy a hozzá hittel forduló emberek lelki és testi betegségeit gyógyítsa”. A továbbiakban tehát a könyv bemutatja, milyen ereje volt az atya imádságának: testi és lelki betegségeket tudott gyógyítani. S nem is csak annyit, amennyiről a könyvben olvashatunk, hiszen ez csak egy válogatás. Egy rövidebb rész még elbeszél jónéhány olyan esetet, hogy a szent sirjánál is történtek (s történnek) csodák. Egy másik komoly és eligazító részlet is ide kívánczok: „Ezek a csodák... nem a világ számára oly áhított külsőséges hatásvadászat és törékeny dicsőség kedvéért történtek... Azzal a szándékkal kell keresnünk és kérnünk Istentől a

betegségből való gyógyulást, hogy az így visszakapott egészségünket és erőnket Isten szolgálatába, és semmiképpen sem az evilági javak és a bűn szolgálatába állítsuk. Ellenkező esetben a csodálatos gyógyulás csak még nagyobb ítéletet von maga után.”

Végül a könyvet egy rövid válogatás zárja Kronstadti Szent János liturgikus tiszteletének szövegeiből. – Kár, hogy a kötetből elmaradt a tartalomjegyzék, amely az eligazodást megkönnyíthetné.

(Ivancsó István)

Egy vakon született kislány az Orosz Egyház nyolcadik oszlopa Moszkvai Szent Matrona, (Ortodox Keresztény Életek II.), Budapest 2005, 141. p. ISBN 963 86979 1 1

Csodálatos egybeesés XVI. Benedek pápa 2006. január 29-ei „Angelus”-kor mondott beszédének és könyvünk tartalmának egybeesése. Azért is érdekes ez, mert éppen a beszéd elmondása idején olvastam a most ismertetendő könyvet. A különösen fontos részlet: „Az Egyház egész története valójában a szentség története. Az egyetlen Szeretet által lelkesített szentségé, melynek forrása Istenben van. Ugyanis csak a természetfeletti szeretet – mely állandóan megújulva forrásozik Krisztus oldalából – tudja magyarázni a férfi és női szerzetesrendek, intézmények és a megszentelt élet egyéb formáinak csodálatos virágzását a történelem folyamán.” Szentatyánk nyilván nem gondolt konkrétan Moszkvai Szent Matronára (1885-1952), de szavai nyomán teljes joggal a harmadik kategóriába sorolhatjuk a szentanyát. Bizonyára nem véletlen, hogy Kronstadti Szent János atya az orosz Egyház nyolcadik oszlopának nevezte őt. Csak az Istenből forrásozó szeretet tudta őt olyanná tenni, hogy nem siránkozás volt az egész élete (mint ahogy egy vak emberé lehetne). Mivel szerette Istent, ezért közvetíthette az ő kegyelmét megannyi ember felé. Ez elsősorban életpéldájában mutatkozik meg, melyet a könyv első részében olvashatunk. Ez az életrajzi – első – rész (5-31. lap). A kegyelemkövetítés aztán a számtalan csodában jelentkezik. Erről beszélnek a kötetben először azok az emberek – a második részben –, akik személyesen ismerték Matronát (32-64. lap). A harmadik részben azután Boldog Matrona halál utáni csodái szintén a kegyelem közvetítéséről szólnak (65-133. lap). A kötet végén egy rövid részben dokumentációk találhatók: először az ereklyék átviteléről, majd Matrona anya szentté avatásáról, végül a pátriárkai határozat a szentté avatásról (134-140. lap). A kötetet a szent legfontosabb liturgikus szövegei zárják: konták, tropár és egy imádság (141. lap).

Sajnos, a sorozatnak ebben a kötetében sincs tartalomjegyzék, s ez megnehezíti a benne való eligazodást. *(Ivancsó István)*

Az élsporttól a vértanúságig. Optyiani Vaszilij atya, (Ortodox Keresztény Életek III.), Budapest 2005, 141. p. ISBN 963 86979 2 X

A maga nemében megrázó könyv Vaszilij atya életrajza. Egy mai vértanú áll előttünk benne. Az olvasó számára segít abban, hogy végre ne úgy tekintsen a szentekre, mint akik már földi életükben a föld fölött lebegő személyek, hanem hogy hús-vér embereknek tartsa azokat a szenteket, akik már az Isten Országába jutottak. Ha semmi más eredménye nem lenne a könyvnek, illetve ha semmi mással nem gyarapodna az olvasó, már ez is igen sokat jelentene. Vaszilij atya ugyanis a kolostorba való vonulása előtt az orosz vízilabda válogatott kapitánya volt, mint mai fiatalember. De biztos, hogy Isten kiválasztotta arra a különleges szeretetere és barátságára, mely a vértanúságba vezette őt: 1993 Húsvétján egy sátánista ember – miközben a Szent Liturgiára készültek – két szerzetes-társával együtt késsel megölte.

A könyv teljes életrajzot nyújt Igor Ivanovics Roszljakovról, a későbbi Optyinei Vaszilij atyáról. Kár, hogy hiányzik a tartalomjegyzék, így nehezebb eligazodni benne. Az első rész (5-73. lap) magát az életrajzot adja, majd naplórészletek következnek (74-95. lap), valamint részletek a kolostori krónikából (96-100. lap). Végül Vaszilij atya prédikációi zárják a kötetet (101-107. lap).

A kötet olvasásakor XVI. Benedek pápa – az *Isten a szeretet* enciklikájának – tanítása tárul fel, melynek végén a szenteket példának állítja elénk. A mai kor embereként szentté avatott szerzetes a mai korban lehet igazán eszménykép! *(Ivancsó István)*

TUSOR Péter: A barokk pápaság (1600-1700), Gondolat Kiadó, Budapest, 2004. 386 p. ISBN 963 9567 01 9

Nehéz helyzetben vannak azok, akik tanulmányaikhoz vagy ismereteik bővítése érdekében az egyetemes egyháztörténet egyes korszakainak vagy kérdéseinek tanulmányozásához keresnek megbízható szakirodalmat. Amennyiben csak magyar nyelven olvasnak, meg kell elégedniük azzal a gazdagnak nem nevezhető választékkal, melyet a hazai könyvtárak kínálnak. Ugyanakkor az sincs könnyebb helyzetben, aki idegen nyelveken is képes szakirodalmat olvasni, mivel könyvtáraink – tisztelet a kivételnek – nem törekednek bővíteni kínálatukat színvonalas egyháztörténeti művekkel. Gyakran az egyháztörténelem oktatói is kény-

telenek szomorúan megállapítani, hogy az érdeklődő hallgatóknak nem tudnak elérhető és a hallgató számára érthető szakirodalmat ajánlani egy-egy téma elmélyült tanulmányozásához.

Ezek ismeretében nem szükséges hangsúlyozni, mennyire örömteli esemény, ha magyar szerzőtől magyar nyelven színvonalas egyháztörténeti mű lát napvilágot, amely segít ledolgozni a magyar egyháztörténet-írás több évtizedes lemaradását.

Tusor Péternek a barokk pápaság történetét feldolgozó munkája hiánypótló mű. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának tanára és az újkori egyháztörténet elismert kutatója a tőle megszokott magas színvonalon dolgozza fel a pápaság történetének ezt a rendkívül izgalmas időszakát. A szerző öt fejezetben tárgyalja a pápaság 17. századi történelmének legfontosabb témáit: elemzi a Szentszék és az európai politika kapcsolódási pontjait, konfliktusait és meghatározó folyamatait (II. fejezet); bemutatja az Egyházi Állam társadalmát, gazdaságát és pénzügyeit (III. fejezet); objektív képet ad a pápai nepotizmusról (IV. fejezet); felvázolja a szentszéki döntéshozatal folyamatát és tárgyalja a fontosabb dikasztériumok működését (V. fejezet); végezetül néhány konkrét példával (koronabíborosok, főkegyúri jog, az egyes nemzeti egyházak és Róma kapcsolattartása stb.) illusztrálja a római egyházkormányzat és egyházpolitika működési mechanizmusát (VI. fejezet). A felsorolt témakörök elemzése arra a kérdésre keresi a választ, hogy a „16. század második felében páratlan modernizációt felmutató katolicizmus központi intézményrendszere miért indult mégis hanyatlásnak a következő évszázad krízisektől szabdalt évtizedeiben” (12. oldal).

A gazdagon illusztrált könyv függelékében megtalálhatjuk a század eseményeinek kronológiáját, a pápák és a fontosabb kuriális tisztségviselők archontológiáját, valamint a korszakban használatos pénzek és értékek magyarázatát (ez utóbbi kiváltképp hasznos segédeszköz). A bőséges jegyzetapparátus és a bibliográfia nem csak arról tanúskodik, hogy a szerző a nemzetközi szakirodalom alapos ismerője, hanem abban is segítséget nyújt, hogy az olvasó egy-egy kérdéshez további szakirodalmat gyűjtsön. Ezt a célt maga a szerző is megfogalmazza könyvének bevezetésében.

Tusor Péter nagy figyelmet fordított arra is, hogy *A barokk pápaság* a felsőoktatásban is használható tankönyv legyen. Törekszik a fogalmak pontos tisztázására, az eseménytörténet szabatos felvázolására és az intézmények működésének szemléletes leírására. A kép- és térképmelléletek is elősegítik a tanulás folyamatát.

Összegzőképpen megállapíthatjuk, hogy Tusor Péter könyvével a magyar olvasó számára is elérhető egyháztörténeti könyvek választéka egy igen értékes és minden tekintetben megbízható művel gazdagodott.

(Véghseő Tamás)

RECENSIONES

Török, I. I. (red.), „Egyházamért kész vagyok meghalni”. P. Dr. Dudás Miklós szerzetes-püspök emlékére, (Baziliták sorozat I.) [“Per la mia Chiesa, sono pronto morire”. In ricordo del monaco-vescovo P. Dr. Dudás Miklós, (Serie di Padri Basiliani I)], [s. a.], [2005], 88 p.

Il volume vuol ricordare Dudás Miklós, il secondo vescovo dell'eparchia di Hajdúdorog. Il contenuto del bel libro è prezioso perché fino ad oggi non è nata una tale presentazione o apprezzamento del vescovo. Nella presente recensione possiamo presentare le parti del volume, uno dopo l'altro.

L'introduzione, che non è tutto libero dalle passioni, è stata scritta da Véghseő Dániel, parroco di Nyíradony, con gli occhi del contemporaneo. Poi c'è nel libro una parte cronologica, con le date più importanti del vescovo.

La vera prima parte (dalle pagine 11 fino alle 13) porta il titolo: “La sua corrispondenza da Roma come alunno-teologo (1924-28)”. La seconda parte: “La sua corrispondenza dagli anni 1928-32, come maestro di noviziato, insegnante e colui che ha tenuto numerosi evangelizzazioni tra il popolo” (pagine 14-23). La terza parte porta il seguente titolo: “Evangelizzazioni negli Stati Uniti negli anni 1937-38”; dalla pagina 24 fino alle 31. La quarta parte: “Il 14 maggio 1939 venne consacrato vescovo” (pagine 32-51). Infine, la quinta parte è la più lunga: “I suoi discorsi vescovili” che estende dalla pagina 52 fino alla fine del libro.

Durante la presentazione del libro – che è veramente importante e prezioso – dobbiamo osservare alcune imperfezioni o lacune. Dal punto di vista del contenuto: non vi si trova una documentazione della materia abbastanza ricca; mancano le sottoscrizioni delle foto. Dal punto di vista strutturale invece: sarebbe opportuno un sommario all'inizio o almeno alla fine del volume.

Per la valutazione del contenuto del libro sia possibile citare il vescovo Dudás: “La lotta stessa e le difficoltà sono segni buoni e

consolanti per un uomo di vita spirituale”.

(István Ivancsó)

Török, I. I. (red.), „Maradjunk meg mindnyájan a szeretetben”. P. Regös Dénes bazilita atya emlékére, (Baziliták sorozat II.) [“Rimaniamo tutti nella carità”. In ricordo del Padre basiliano Regös Dénes, (Serie di Padri Basiliiani II)], [s. a.], [2005], 168 p. ISBN 963 219 670 8

La serie che presenta i Padri basiliani ungheresi, dopodiché è apparso il primo volume, subito si è completata con il secondo. Questo libro si ricorda del Padre Regös Dénes in tal modo che pubblica, quasi esclusivamente, le sue prediche e meditazioni. Per dire tutto però, prendiamo il suo contenuto punto per punto!

L'introduzione del libro è stata scritta da parte del priore di Matawan, P. Erdei József; ed è abbastanza personale: possiamo saperne che egli ha tenuto il Padre Regös come modello. (Intanto, si deve osservare che avrebbe valutato la pena di stilizzare il testo del monaco vissuto da tanto tempo nel continente americano.) Poi segue una breve biografia in base al ricordarsi del Padre Dudás Bertalan.

In poi le prediche formano il contenuto del libro. Primo: “Prima della comunione comune dei bambini”, in Rozsály, il 21 novembre 1945 (pp. 8-13). Secondo: “Discorso per la gioventù. Sono ungherese”, in Máriapócs, il 24 settembre 24 (pp. 14-23). Terzo: “Predica missionaria per la benedizione dei bambini”, in Balkány, il 13 marzo 1946 (pp. 24-26). Quarto: “Predica per la benedizione di chiesa”, in Kispest, il 26-27 agosto 1949 (pp. 27-36). Quinto: “Predica conclusiva nell'esercizio spirituale dei ragazzi di Manreza. Le ammonizioni ultime di Signor Gesù”, in Hajdúdorog, il 13-14. febbraio 1948 (pp. 37-43). Sesto: “Predica per il primo giorno del Pasqua (vespro)”, in Máriapócs, il 27 marzo 1948 (pp. 44-51). Settimo: “Predica per qualsiasi giorno del Pasqua (anche per la domenica di Tommaso)”, in Máriapócs, il 29 marzo 1948 (pp. 52-57). Ottavo: “Discorso di ritiro spirituale sulla Morte”, in Máriapócs, il 17 agosto 1947 (pp. 58-67). Nono: “Predica sulla carità fraterna”, in Máriapócs, il 18-19 ottobre 1946 (pp. 68-76). Decimo: “Ritiro spirituale di rinnovazione (sei prediche)”, in Máriapócs, dicembre di 1946 (pp. 77-120). Undicesimo: “Sul brano di vangelo del giorno (domenica 11 dopo Pentecoste), nel campo d'internamento di Debrecen, il 24-25 agosto 1946 (pp. 121-124). Una parte vasta segue le prediche: il discorso quale è stato pronunciato dal Padre durante la prima udienza di causa in Debrecen, il 4 marzo e 28 aprile 1947 (pp. 125-152).

Si trova ancora una piccola parte interessante nel volume:

“Racconti, barzellette (Annotazioni del Padre Regös), (pp. 153-159). Poi, la parte conclusiva: “Alla venerazione della Madonna lacrimante di Máriapócs”, in Máriapócs, il 15 luglio 1944, che contiene brani di meditazioni (pp. 160-163). Poi chiudono il volume viene chiuso dalle fotocopie di documenti.

Insomma, dobbiamo dire sul libro che il suo contenuto è senz’altro di valore. È molto importante porre una degna memoria ai Padri basiliani nella nostra Chiesa. Allo stesso tempo è innegabile che il libro non ha lasciato una parte delle imperfezioni trovatisi nel primo volume. Manca la sottoscrizione delle foto, e così è impossibile le loro identificazioni. E la lacuna ancora più grande: non c’è neanche in questo volume un sommario, e così è difficile l’orientarsi in esso. (I. Ivancsó)

MAYER, M., *Szabadon elkötelezve, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 1.) [Liberamente impegnandosi, (Pastori. Vescovi ungheresi all’inizio del terzo millennio 1)], Budapest 2005, 226 p. ISBN 963 361 683 2 ISSN 1786-8912*

Il vescovo diocesano di Pécs, Mayer Mihály, era già noto anche prima del cambiamento del sistema di 1989 che rappresenta gli interessi della sua Chiesa, senza opportunismo. L’ha fatto come cappellano, l’ha continuato come parroco e l’ha rappresentato e rappresenta come vescovo. Il volume della sua biografia, che si basa ai colloqui, verifica il comportamento conseguente che l’ha guidato dalla comunità tedesca di minoranza, fino alla sede vescovile di Pécs. Il libro, presentando il vescovo, o piuttosto il vescovo sé stesso, ci fornisce un quadro vivo della Chiesa perseguitata, sempre molto leggibilmente. (István Ivancsó)

GYULAY, E., *Félelem nélkül, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 2.) [Senza paura, (Pastori. Vescovi ungheresi all’inizio del terzo millennio 2)], Budapest 2005, 212 p. ISBN 963 361 689 1 ISSN 1786-8912*

Nel secondo volume della serie, che presenta i nostri vescovi, possiamo leggere la biografia di un altro prelato, Gyulay Endre vescovo di Szeged-Csanád, conosciuto anche lui come senza opportunismo. Questo libro, similmente al primo, è stato composto dalle risposte date alle domande. Qui sono rimasti anche le domande nel testo. È impressionante come il vescovo ha accettato “senza paura” il sacerdozio,

l'episcopato, e risponde senza paura non soltanto adesso, ma poteva così rispondere sempre alle sfide della vita ecclesiale, non dicendo niente degli attacchi politici orientati verso lui e la sua attività ecclesiale. Tutti possiamo godersi che la Chiesa cattolica ungherese ha un tale vescovo di senza paura! E possiamo godersi perché si può imparare dalla sua vita.

(István Ivancsó)

BÁBEL, B., *Isten országútján, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 3.) [Sulla strada di Dio, (Pastori. Vescovi ungheresi all'inizio del terzo millennio 3)], Budapest 2005, 286 p. ISBN 963 361 751 9 ISSN 1786-8912*

“Sulla strada di Dio” il secondo uomo della Chiesa cattolica ungherese, Bábel Balázs, è divenuto l'arcivescovo di Kalocsa. È nato dai genitori onorabili, da una famiglia coltivatrice, amante della terra ungherese, e mai ha nascosto la sua adesione a loro. Egli lo confessa anche nella sua biografia (terzo libro nella serie che presenta la biografia dei vescovi). Anzi, egli ci si presenta come un uomo puro che cammina sulla strada di Dio, quando pian piano conosciamo il prelado. Egli dimostra la pura sincerità. Si tratta di una sincerità che oggi è potuto, è osato, è voluto rappresentato soltanto da pochi. Dalle risposte date alle domande (non è stato bisogno di mantenerle nel libro) appare il suo comportamento coraggioso, con cui egli vuole rispondere alle sfide della nostra epoca. E questo è valido in tutti gli aspetti: camminando sulla “strada di Dio”, vuole evangelizzare in ogni circostanza, anche se debba rispondere alle sfide politiche, e la sua risposta non è dubbiosa. Dal libro possiamo vedere che egli è esperto non soltanto nel campo della teologia, ma fa concetto proprio sulla scienza, sull'arte, e su tutte le cose che lo circondano. È vero intanto, che talvolta le citazioni prese dai suoi scritti appaiono un po' lunghe. Altrimenti, la sua biografia è veramente viva e leggibile. Posso scrivere anche in qualità del compagno di scuola: grazie!

(István Ivancsó)

A századforduló leghíresebb orosz papja Kronstadti Szent János, (Ortodox Keresztény Életek I.) [San Giovanni di Kronstadt sacerdote russo più conosciuto nello scorcio di secolo, (Vite ortodosse cristiane I)], Budapest 2005, 98 p. ISBN 963 86979 0 3

Il titolo parla di sé stesso: San Giovanni di Kronstadt (19 ottobre 1829 – 20 dicembre 1908) fu veramente il sacerdote ortodosso russo più conosciuto dello scorcio dei secoli 19 e 20, che viene

presentato nel primo volume della serie nuova.

La biografia è affascinante, anche nella sua semplicità; è impetuosa, fa leggere sé stessa quasi tutta di un filato. Il lettore, leggendo il libro, sente l'aria della presenza dei veri Santi: importante è l'esempio di santità, e non la caccia delle sensazioni. Forse si può notare una piccola mancanza: non riceve sufficiente accento, anzi quasi sparisce il fatto che il Padre Giovanni apparteneva al clero sposato. Però, anche così si può camminare sulla strada della vita consacrata, e raggiungere il termine. Può darsi che è un'opinione molto soggettiva, ma con l'accentuazione di questo, si potrebbe dare a molti cristiani buon esempio. Allora, la biografia fa parte quasi la meta del libro. Il resto del libro si occupa soprattutto dei miracoli del Santo, e le loro descrizioni. Si può considerare il brano, trovatosi nel centro del libro (p. 55), come un bel riassunto e come legame tra le due parti: "La vita di Padre Giovanni caro per tutti, il suo ardore dinanzi a Dio, è stato già in sé stesso un miracolo, ma il Signore Gesù Cristo è degnato del dono il suo eletto di curare le malattie psichiche e corporali degli uomini rivoltosi con fede a lui". Nei seguenti, dunque, il libro presenta quale forza ha avuto la preghiera del Padre: poteva guarire malattie psichiche e corporali. E non soltanto in tale quantità che sono descritte nel libro, perché questo è una scelta. Una parte seguente, più breve, racconta ancora dei casi, in cui sono accaduti (e ancora accadono) miracoli presso la tomba del Santo. Vale la pena ancora citare un brano importante e orientativo: "Questi miracoli... sono accaduti non per la voglia dell'esteriore teatralità e della fragile gloria tanto desiderate dal mondo... Possiamo cercare e chiedere la guarigione dalla malattia da Dio con l'intenzione, che la nostra salute ricevuta di nuovo e la nostra forza le mettiamo in servizio di Dio, e in nessun modo in servizio dei beni di questo mondo e dei peccati. Altrimenti, la prodigiosa guarigione attira a sé un giudizio ancora più grande.

Infine, il libro si conclude con una breve scelta dei testi liturgici dell'ufficio di San Giovanni di Kronstadt. – È peccato che manca dal libro un sommario che potrebbe aiutare l'orientazione. (*István Ivancsó*)

Egy vakon született kislány az Orosz Egyház nyolcadik oszlopa Moszkvai Szent Matrona, (Ortodox Keresztény Életek II.) [Una ragazza cieca dalla nascita, San Matrona di Mosca, l'ottava colonna della Chiesa Russa, (Vite ortodosse cristiane II), Budapest 2005, 141. p. ISBN 963 86979 1 1

È un fatto sorprendente che il discorso all' "Angelus" del Papa Benedetto XVI del 29 gennaio 2006 e il contenuto del presente libro come sono paralleli. Tanto più è interessante, perché leggevo il volume ora presentato appena durante la predica papale. La parte più importante del discorso: "In verità, tutta la storia della Chiesa è storia di santità, animata all'unico Amore che ha la sua fonte in Dio. Infatti, solo la carità soprannaturale, come quella che sgorga sempre nuova dal cuore di Cristo, può spiegare la prodigiosa fioritura, nel corso dei secoli, di Ordini, Istituti religiosi maschili e femminili e di altre forme di vita consacrata." È evidente che il Santo Padre non ha pensato proprio e concretamente sul San Matrona di Mosca (1885-1952), ma in base alle sue parole, a giusta ragione possiamo collocare la Santa Matrona nella terza categoria. Non può essere casuale che San Giovanni di Kronstadt l'ha chiamata come ottava colonna della Chiesa russa. Soltanto la carità, sgorgata da Dio, ha potuto formare Ella così che tutta la sua vita non fu una lamentazione infinita (come la potrebbe essere di una persona cieca). Ella amava Dio, perciò poteva mediare la sua grazia verso tantissimi uomini. Questo ci si presenta nel suo esempio di vita, come possiamo leggerlo nella prima parte del libro, che è la parte biografica (pp. 5-31). La mediazione della grazia poi si presenta in tantissimi miracoli. Ne parlano nel volume – nella seconda parte – in primo luogo gli uomini che conoscevano Matrona personalmente (pp. 32-64). Nella terza parte del libro poi i miracoli dopo la morte di Beata Matrona parlano sempre della mediazione della grazia (pp. 65-133). Alla fine del volume, in una breve parte, si trovano delle documentazioni: prima la traslazione delle sue reliquie, poi la santificazione (canonizzazione), infine il decreto patriarcale della canonizzazione di Matrona (pp. 134-140). Il volume si conclude con i testi liturgici più importanti del Santo: troparion, kontakion ed una preghiera (p. 141).

Purtroppo, neanche il presente volume della serie ha un sommario, e per questo motivo è difficile l'orientamento nel testo. (*I. Ivancsó*)

Az élsporttól a vértanúságig. Optyiani Vaszilij atya, (Ortodox Keresztény Életek III.) [Dallo sport di prima classe al martirio. Padre Vasilij di Optina, (Vite ortodosse cristiane III)], Budapest 2005, 107 p. ISBN 963 86979 2 X

Nel suo genere la biografia di Padre Vasilij è un libro commovente. Ne ci si presenta un martire odierno. Per il lettore significa

un notevole aiuto: infine non si deve guardare i santi come se fossero persone che levitano sopra la terra, ma come uomini terreni che ormai sono arrivati nel Regno dei Cieli. Anche se il libro non avesse altro risultato, o il lettore non fosse arricchito di nessun'altra cosa, allora anche questo significherebbe molto per lui. Padre Vasilij infatti, prima della sua entrata nel monastero, era il capitano della squadra nazionale di pallanuoto russo, come un giovane contemporaneo. L'Iddio sicuramente lo avesse scelto per il suo amore ed amicizia che poi lo ha portato fino al martirio: nel giorno della Pasqua del 1993 un uomo satanista lo ha ucciso con un coltello insieme a due suo compagno monaco, quando si preparavano alla Santa Liturgia.

Il libro ci dà una integra biografia di Igor Ivanovic Rosljakov, del futuro Padre Vasilij di Optina. Peccato che manca un sommario, e così è più difficile l'orientarsi. La prima parte del libro (pp. 5-73) presenta la stessa biografia, poi si continuano brani del diario (pp. 74-95) e dettagli dalla cronaca del monastero (pp. 96-100). Infine, le prediche di Padre Vasilij concludono il libro (pp. 101-107).

Leggendo il libro, si presenta l'insegnamento dell'enciclica – *Deus caritas est* – del Papa Benedetto XVI che alla fine del suo scritto presenta i Santi come modelli. Il monaco canonizzato come un nostro contemporaneo veramente può essere modello nei nostri giorni!

(István Ivancsó)

Péter Tusor: *Il papato nell'epoca barocca (1600-1700)*, Casa editrice Gondolat, Budapest 2004, p. 386. ISBN 963 9567 01 9

Chi – per motivi di studio o semplicemente per approfondire le sue conoscenze – si mette in ricerca di bibliografia affidabile per lo studio di determinate epoche o questioni della storia della Chiesa in generale, si troverà di fronte ad ostacoli insormontabili. Se si è capaci di leggere solo in ungherese, ci si deve accontentare dell'offerta assai povera delle librerie e biblioteche ungheresi. Ma non si troverà in una situazione migliore chi riesce a consultare opere in lingue europee, poiché le nostre biblioteche – con poche eccezioni – non cercano di ampliare il loro assortimento di libri di qualità che trattano la storia della Chiesa. Gli stessi professori di storia ecclesiastica devono spesso constatare con tristezza che non riescono a raccomandare agli studenti libri raggiungibili e consultabili per l'approfondimento di un tema che ha suscitato l'interesse dei medesimi.

Detto questo, sembra inutile sottolineare quanto debba essere

apprezzata la pubblicazione da parte di un autore ungherese ed in ungherese di un libro di alta qualità scientifica che abbia per tema qualche epoca della storia della Chiesa.

La monografia di Péter Tusor sul papato in epoca barocca è un'opera che colma la lacuna delle pubblicazioni in lingua ungherese sulla storia del papato. Il professore del dipartimento di storia moderna della Facoltà di Lettere dell'Università Cattolica "Pázmány Péter" di Budapest e rinomato ricercatore della storia della Chiesa in epoca moderna presenta questo periodo molto interessante della storia del papato allo stesso alto livello scientifico che caratterizza le sue pubblicazioni precedenti. L'autore tratta i temi principali della storia del papato nel secolo XVII in cinque capitoli: analizza i punti d'incontro tra la Santa Sede e la politica europea, i conflitti ed i processi determinanti (capitolo II); descrive la società, l'economia e le finanze dello Stato Pontificio (capitolo III); presenta un quadro oggettivo sul nepotismo (capitolo IV); abbozza le tappe del processo di presa di decisione della curia pontificia ed il funzionamento dei dicasteri più importanti (capitolo V); infine, tramite di alcuni esempi concreti (i cardinali dell'ordine, il patronato, i legami tra Roma e le Chiese nazionali, ecc.) illustra i meccanismi del governo curiale e della politica pontificia (capitolo VI). L'analisi delle tematiche elencate cerca la risposta sulla domanda formulata dall'autore stesso nell'introduzione: "Per quale motivo nel governo centrale del cattolicesimo, che nella seconda metà del secolo XVI aveva conosciuto un processo di modernizzazione senza precedenti, si avviò un periodo di decadenza nei decenni travagliati di crisi del secolo successivo?" (p. 12).

Nell'appendice del libro, abbondantemente illustrato, troviamo la cronologia degli avvenimenti più importanti del secolo, l'arcontologia dei papi e delle dignità curiali, e la spiegazione delle misure e monete usate all'epoca (quest'ultima è uno strumento assai utile).

L'apparato di note, ricchissimo e minuzioso, e la bibliografia, abbondante e aggiornata, testimoniano da una parte il fatto indiscutibile che l'autore conosce molto bene la letteratura internazionale riguardante la storia pontificia, dall'altra parte offrono un valido aiuto per l'ulteriore approfondimento.

L'autore ha scritto il suo libro in modo tale che esso possa essere utilizzato anche nell'ambito universitario. Cerca di chiarire i concetti fondamentali, abbozzare sommariamente gli avvenimenti e descrivere plasticamente il funzionamento delle istituzioni. Lo studio

degli argomenti trattati viene aiutato anche dalle carte e immagini inserite nel testo.

Concludendo possiamo affermare che Péter Tusor ha arricchito l'assortimento di libri di storia della Chiesa, raggiungibili in lingua ungherese, con un'opera di alto valore scientifico ed affidabile sotto ogni aspetto.
(Tamás Véghseő)

GÁNICZ ENDRE

KELETI EGYHÁZI BIBLIOGRÁFIA MAGYAR NYELVEN 2005-2006

- „A száz év előtti könnyezés utolsó szemtanúinak beszámolója”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 211-213.
- „Európa keletről jött társvédőszentjei”, in *Keresztény élet*, 7 (2006) 5.
- „Göröként kezdték, ma Moszkvához tartoznak Látogatás a pesti ortodox egyházközségben”, in *Új Ember* 48 (2005) 7.
- „Ikon, az Egyház tükre. Zinon archimandritával beszélget Irina Jazykova”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 135-143.
- „Mint viharvert hajónak a kikötő”, in *Keresztény élet*, 8 (2006) 5.
- AKIYAMA MANABU, János: „A görög patológia jelentősége és lehetősége Japánban”, in *Athanasiana* 22 (2005) 91-107.
- BAÁN István: „A képtisztelet dogmatörténeti háttere”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 17-32.
- BARTHA Elek: „Máriapócshoz fűződő népszokások” in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 183-194.
- BENDÁSZ Dániel: „Máriapócs és Kárpátalja”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A*

- máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 77-82.
- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (ford.): *A századforduló leghíresebb orosz papja Kronstadti Szent János*, (Ortodox Keresztény Életek I.), Budapest 2005, 98 p. ISBN 963 86979 0 3
- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (ford.): *Egy vakon született kislány az Orosz Egyház nyolcadik oszlopa Moszkvai Szent Matrona*, (Ortodox Keresztény Életek II.), Budapest 2005, 141 p. ISBN 963 86979 1 1
- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (ford.): *Az élsporttól a vértanúságig Optyinai Vaszilij atya*, (Ortodox Keresztény Életek III.), Budapest 2005, 107 p. ISBN 963 86979 2 X
- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (szerk.): *Szent Liturgia*, (Ortodox Keresztény Énekek I.), Budapest 2005, 59 p. ISMN M-9005262-0-5
- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (szerk.): *Könyörgő istentisztelet Halotti emléksztartás*, (Ortodox Keresztény Énekek II.), Budapest 2005, 51 p. ISMN M-9005262-1-2
- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (szerk.): *Az Úr test szerint való születése Karácsony*, (Ortodox Keresztény Énekek III.), Budapest 2005, 37 p. ISMN M-9005262-1-2
- BOHÁCS Béla: „Máriapócs és a Felvidék”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 83-90.
- CSELÉNYI István Gábor: „A házasság és a papi rend a görög szertartásban”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2004/2005) 441-450.
- DOBOS Klára: „Klokocsó – Klokocov Könnyezés a Sirava-tónál”, in *Keresztény Élet*, 9 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „XX. századi pócsi történetek (2.) Meghallgatott imák”, in *Keresztény élet*, 48 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „XX. századi pócsi történetek (3.) Meghallgatott imák”, in *Keresztény Élet*, 49 (2005) 4.
- ERDEI József: „Máriapócs és Amerika. A Máriapócsi Szűzanya tisztelete a tengeren túl”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 65-76.

- FODOR György: „»Sensus literalis – sensus plenior«. Az Immánuel-jövendölés (Iz 7,14) exegézise”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 97-101.
- GORUN, Gheorghe: „Máriapócs és Erdély”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 91-94.
- GUZSIK Tamás: „Képek tisztelete – II.”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2004/2005) 469-470.
- IMRE Margit Ágota: „A pócsi Szűzanya a máriapócsi nővérek életében”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 203-206.
- IVANCSÓ István: „A nadwornai temetőben nyugvó katonáink”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 7.
- IVANCSÓ István: „A »pócsi Mária« liturgikus tisztelete”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 153-174.
- IVANCSÓ István: „Az aprószentek a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2004/2005) 377-385.
- IVANCSÓ István: „Az Istenszülő oltalmának ünnepe”, in *Athanasiana* 22 (2005) 77-89.
- IVANCSÓ István: „Jézus Krisztus húsvéti misztériuma a bizánci egyház liturgiájában”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2005) 95-119.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (1.) Vízkeresztkor”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (2.) Találkozáskor”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (3.) Örömhírvételkor”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (4.) Szent Györgykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (5.) Mennybemenetelkor”, in

- Görög Katolikus Szemle* 5 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 14.”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Tamás Végheő: Pálos térítők és keleti keresztények Magyarországon az 1600-as években”, in *Klió* 3 (2005) 46-51.
- IVANCSÓ István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 240 p. ISBN 963 86650 8 4
- JANKA György: „A magyar görög katolikus egyház jubileumi ünnepei a 20. században”, in *Athanasiana* 22 (2005) 175-185.
- JANKA György: „A harmadik könnyezés története”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 11-24.
- JANKÁNÉ PUSKÁS Bernadett: „Istenszülő-ábrázolások: Hodigitria”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 31-47.
- KÁRPÁTI László (szerk.): Az Istenszülő csodatévő Ahtirkai ikonja a miskolci ortodox templomban, Miskolc 2004, 27 p.
- LAKI-LUKÁCS László: Edelény templomai és egyházközségei az elmúlt 1000 évben, Edelény 2005, 160 p. ISBN 963 218 038 0 ISSN 1786-7266
- NACSINÁK Gergely András: „Idő többé nem lesz...» Az ikon, mint liturgikus kép és az ortodox templomok ikonográfiája”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 115-134.
- NAGY Márta: „Krisztus alászállása a poklokra – A keleti kereszténység húsvét-ikonja”, in *Új Ember* 18 (2006) 7.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Képtisztelet a bizánci kereszténységben”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 33-59.
- NYIRÁN János: „Méltó voltam karjaimban tartani téged» Liturgikus gondolatok a Találkozás ünnepéről”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 3.
- OLÁH Miklós: „Az Istenszülő a liturgiában”, in *Athanasiana* 22 (2005)

61-76.

OROSZ Atanáz: „Az ikontisztelet teológiájának kölcsönhatásai Bizánc és Róma között”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”*. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 109-125.

OROSZ Atanáz: „Eukharisztikus ekkleziológia a keleti egyházban”, in *Athanasiana* 22 (2005) 109-145.

OROSZ Atanáz: „Rubljov Troica-jának (patrisztikus) exegetikai és liturgikus háttere”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 101-113.

PÁKOZDI István: „A búcsú teológiája”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”*. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 127-131.

PAPP Márta (szerk.): „Szír ortodox nagyhét Bécsben Déri Balázs és Földváry Miklós rádiós beszélgetése”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2004/2005) 481-508.

PERENDY László: „Mária az Egyház bölcsőjénél. A Szent Szűz alakja a korai Egyházban”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”*. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 103-108.

PUSKÁS Bernadett: „18. századi fatemplom építészet a munkácsi egyházmegyében”, in *Athanasiana* 22 (2005) 187-192.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „A szamáriai asszony”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Az Istenszülő siratóéneke (Nagyépenteke)”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Epifánia”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Örömhírvétel”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Találkozás”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 5.

RUFINUS, Tyrannius, PATAKI Elvira (ford.): *Az egyiptomi szerzetesek története*, Piliscsaba 2004, 137 p. ISBN 9639296570

SZABÓ Ferenc: „Ady találkozása a pócsi Máriával”, in Ivancsó István

- (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 175-180.
- SZABÓ Ferenc: „Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve*. In memoriam Vanyó László. Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2003, 443 o.”, in *Távlatok* 4 (2005) 520.
- SZABÓ Péter: „Az anya felekezete szerinti szertartásban keresztelt törvénytelen gyermek ritusa”, in *Athanasiana* 22 (2005) 193-214.
- SZUROMI Szabolcs: „A *Canones Apostolici* mint a keleti és nyugati egyházak közös jogforrása”, in *Teológia* 3-4 (2005) 165-173.
- TERDIK Szilveszter: „A pócsi Szűzanya kegyképének másolatai”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 49-61.
- TERDIK Szilveszter: „Katolicizmus és ikonfestészet”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 61-90.
- TÖRÖK István Izsák: „Máriapócs és a baziliták a 20. században”, Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 195-201.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Korrajz a harmadik könnyezés idejéről”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 25-29.
- XERAVITS Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 143 p. ISBN 963 9457 93 0 ISSN 1786-2094