

Athanasiana

4I

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

ATHANASIANA

4I



Nyíregyháza
2015

ATHANASIANA
a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola folyóirata

Alapítva 1995-ben

Főszerkesztő
Ivancsó István

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

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

Postacím
H 4401 Nyíregyháza, Pf. 303.

Felelős kiadó: Véghseő Tamás rektor

© Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2015

ISSN 1219-9915

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

Tartalom

TANULMÁNYOK

Nemzetközi Teológiai Bizottság: A házasság szentségéről szóló katolikus tanítás	7
Kocsis Fülöp: A sajátjogú metropolita. A hivatalhoz kötődő fontosabb jogok és kötelezettségek áttekintése	31
Szabó Péter: A Hajdúdorogi Eparchia metropolitai rangra emelésének háttéréhez	48
Vincze Krisztián: Antropológia és krisztológia összekapcsolódása Bernhard Welte gondolkodásában	66
Melles Tivadar: Dr. Medvigy Mihály piarista emlékezetére	80
Epistola Synodalis Episcoporum ad Imperatricem Mariam Theresiam – A püspökök zsinati levele Mária Terézia császárnőhöz	82
Gyurkovics Miklós: A <i>Protevangelium Jacobi</i> teológiai logikája a szűzi szülésről	95
Baán István: Hogyan értékelték Palamasz Szent Gergelyt és tanítását Nyugaton, és miképp hatott ez a bizánci szertartású egyházak liturgikus könyveire?	117

KÖZLEMÉNYEK

Stinglhammer, Hermann: A lehetséges világok legjobbika? Vajon hihetünk-e a világ jó Teremtőjében a természeti katasztrófák láttán? Fundamentálteológiai megfontolások (ford.: Vincze Krisztián)	137
Soltész János: A női identitás jellegzetességei az istenképiség fényében	144
Seszták István: Az Istenanya alakja a II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint	152

KÖNYVAJÁNLÓ

Legújabb könyvek	162
------------------------	-----

KRÓNIKA

A 2014/2015-ös tanév második félévének fontosabb eseményei	178
--	-----

BIBLIOGRÁFIA

Gánicz Endre: Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2014–2015	207
--	-----

NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG

A házasság szentségéről szóló katolikus tanítás

TARTALOM: A) A javaslatok szövege, amit a Nemzetközi Teológiai Bizottság „sajátos formában” fogadott el; B) Gustave Martellet SJ „tizenhat krisztológiai tézise”, amit a Nemzetközi Teológiai Bizottság „általános formában” fogadott el.

A) A javaslatok szövege, amit a Nemzetközi Teológiai Bizottság „sajátos formában” fogadott el

Bevezetés

A II. Vatikáni Zsinatnak a házasságról és a családról szóló tanítása – bár különböző dokumentumokban jelent meg, mint például a *Lumen Gentium*, a *Gaudium et Spes*, az *Apostolicam Actuositatem* – ezen a területen olyan teológiai és lelkipásztori megújulást hozott az egyéb kutatások során, amely ezeknek a szövegeknek előkészítésül szolgált.

Mégis, a zsinati tanítás azonnal a „zsinat utáni” tiltakozások tárgya lett a szekularizáció és a túlságosan „szakramentalistának” ítélt népi vallásosság komoly kritikájának, az intézményekkel való általános szembenállás és az elváltak házassága számának megsokasodása nevében. Bizonyos humán tudományok is, amelyek „új dicsőségükkel” büszkélkedtek, fontos szerepet játszottak ezen a téren.

Így irányult a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjainak figyelme egy olyan reflexió szükségességére, amely egyszerre építő jellegű, de kritikus is.

1975-ben döntöttek arról – elnökük, Šeper bíboros jóváhagyásával –, hogy felveszik programjukba a keresztény házasságot érintő néhány doktrinális kérdés tanulmányozását. Egy albizottság rögtön nekilátott a munkának, hogy az 1977-es decemberi ülésre előkészítse a munkálatokat. Ez az albizottság a következő professzorokból állt össze: B. Ahern, C. Caffarra, Ph. Del-

haye (elnök), W. Ernst, E. Hamel, K. Lehmann, J. Mahoney (a viták moderátora), J. Medina Estevez, O. Semmelroth.

Az anyagot öt nagy témára osztották, s ezeket „beszámolók” és „dokumentumok” kutatói munkája előzte meg. Prof. Ernst irányította az első napot, a házasság mint intézmény témának szentelve. A házasság szentségi mivolta s a hittel és a keresztséggel való kapcsolata: ezt Prof. K. Lehmann vezetésével tanulmányozták. Néhány új szempont következett, amit Prof. Caffarra mutatott be, a „szerződés-szentség” régi problémájáról, az üdv történet optikáján keresztül szemlélve, főleg a teremtéssel és megváltással kapcsolatban, amit a Prof. E. Hamel által irányított munkálatok követtek, a felbonthatatlanságról. Az elváltak és újrakházasodottak helyzete elsősorban a lelkipásztorkodást érdekli, de egybeesik az egyház hatalmának és a feloldhatatlanságnak kérdésével is ezen a téren. Ezt a kérdést Mons. Medina-Estevez vezetésével vizsgálták, a házasságért munkálkodó pápai bizottság egy dokumentumára való hivatkozással.

Ezeket a javaslatokat a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjai abszolút többséggel megszavazták, ami azt jelenti, hogy ez a többség jóváhagyta nemcsak a lényegi tartalmukat, hanem a kifejezéseiket és a jelen kiadásukat is.

Ph. Delhay

a Nemzetközi Teológiai Bizottság általános titkára,
a keresztény házasság doktrinális kérdései albizottság elnöke

A) Javaslatok

I. Intézmény

I.1. A házasság isteni és emberi szempontja

A házassági szerződés olyan létező és állandó struktúrákra alapozódik, amelyek meghatározzák a férfi és a nő közötti különbséget. Bár olyan intézmény, amit a házaspár közösen akarnak, konkrét formájában eltérően alakul a történelemben és kultúrákban, valamint személyes kinézetében. A teremtő Isten által is akart intézmény, mivel a házaspár kölcsönös szeretetükben és hűségükben támogatniuk kell egymást, és azért is, mert az ebből

a kapcsolatból született gyermeknek a családi közösségben kell megadniuk a nevelést.

1.2. A „Krisztusban” való házasság

Az Újszövetségből világosan kitűnik, hogy Jézus megerősítette a házasságnak ezt a „kezdetből fogva” létező intézményét, és kiküszöbölte belőle a később következő negatív szempontokat (vö. Mk 10,2–9; 10–12). Visszaadta neki teljes méltóságát és eredeti jellegzetességeit. Jézus megszentelte ezt az életállapotot,¹ bevezetve a szeretetnek abba a misztériumába, ami őt Megváltóként az egyházához köti. Ezért a keresztény házasság lelkipásztori segítése és szervezése az egyház feladata (vö. 1Kor 7,10).

1.3. Az apostolok

Az Újszövetség levelei megkívánják, hogy a házasságot mindenki tiszteletben tartsa (Zsid 13,4), és bizonyos kritikákra válaszolva úgy mutatják be mint a teremő Isten pozitív művét (1Tim 4,1–5). Azért becsülik a keresztények házasságát, mert az a szövetségnek és a szeretetnek abba a misztériumába kapcsolja be őket, ami Krisztust és az egyházat egyesíti (Ef 5,22–33).² Ezért megkövetelik, hogy a házasságot „az Úrban” kell megkötni (1Kor 7,39), és hogy a házasság élete az „új teremtmény” méltóságának megfelelően folyjék (2Kor 5,17), „Krisztusban” (Ef 5,21–33), hogy a keresztények a pogányok bűneitől távol tartsák magukat (1Kor 6,12–20; vö. 6,9–10). Az apostoli egyházak a mindig fennálló „hitből származó jogokra” alapozódnak, és biztosítani akarják a biztonságát. Ezért olyan erkölcsi szabályokat (Kol 3,18sk; Tit 2,3–5; 1Pét 3,1–7), valamint olyan jogi rendelkezéseket fogalmaznak meg, amelyek a házassági életnek minden körülmények és emberi feltételek között a „hit szerinti” megélését szolgálják.

1.4. Az első századok

Az egyház történetének első századaiban a keresztények úgy kötötték meg a házasságukat, mint „mindenki más”,³ a családatya vezetésével, csupán a házi rítusok és gesztusok szerint, mint például a leendő házastársak kezének összekötése. Azonban soha nem feledték, hogy „közösségi életük alkotmánya

¹ GS 48,2.

² Vö. GS 48,2.

³ *Ad Diognetum* V, 6 – VANYÓ L. (kiad.), *Apostoli atyák* (Ókeresztény Írók 2), Budapest 1980, 371.

különös”.⁴ Családi liturgiájukból a pogány vallás minden jellegzetességét eltávolították. Különleges jelentőséget tulajdonítottak az utódok nemzésének és a gyermekek nevelésének;⁵ elfogadták, hogy a püspök öröködjék a házasságuk fölött.⁶ Házasságkötésüknél különlegesen alávetették magukat Istennek és a hitükkel való kapcsolatuknak.⁷ Olykor pedig a házasságkötés alkalmával részesedtek az eucharisztikus áldozatban is, és különleges áldást is kaptak.⁸

1.5. A keleti hagyományok

A keleti egyházakban a lelkipásztorok ősi időktől fogva aktívan részt vettek a házasságkötési szertartásban a szülőkkel együtt, vagy éppen őket helyettesítve. Ez a változtatás nem erőszakkal történt, hanem tulajdonképpen a család kérésére és a civil hatóságok jóváhagyásával ment végbe. Ennek a fejlődésnek a következtében egyes, eredetileg családi körben történt ceremóniák lassanként a liturgikus szertartásba is átmentek. Ebből alakult ki az a felfogás, hogy a házassági „műsztérion” kiszolgáltatói nemcsak a házaspár, hanem az egyház pásztorai is.

1.6. A nyugati hagyományok

A nyugati egyházakban végbement a házasság keresztény felfogása és a római jog találkozása. Ebből egy probléma keletkezett: „Mi a házasság konstitutív eleme jogi szempontból?” Lerögzítették, hogy a jegyesek konszenzusát kellett az egyedüli konstitutív elemnek tekinteni. Ezért történt az, hogy a titokban kötött házasságokat egészen a Tridenti Zsinat idejéig érvényesnek tekintették. Azonban az egyház hosszú idő óta megkívánta, hogy bizonyos liturgikus rítusok menjenek végbe, hogy a pap áldást adjon, és az egyház tanújaként legyen jelen. A plébánosnak és más tanúknak ez a jelenléte vált a rendes kánoni formává; a *Tametsi* dekrétum az érvényességhez szükséges felvétellel nyilvánította.

4 *Ad Diognetum* V, 4 – VANYÓ, *ibid.*

5 Vö. *Ad Diognetum* V, 6 – VANYÓ, *ibid.*

6 Vö. ANTIOCHIAI IGNÁC, *Ad Polycarpum* V, 2 – Vanyó, op. cit., 194.

7 Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN, *Stromata* IV, 20 (GCS 15, 303–305).

8 Vö. TERTULLIANUS, *Ad uxorem* II, 9 – VANYÓ L. (kiad), *Tertullianus művei* (Ókeresztény Írók 12), Budapest 1986, 225.

1.7. Az új egyházak

Kíváncsú, hogy az egyházi hatóság ellenőrzése alatt a keresztény házasságkötés új liturgikus és jogi formái jöjjenek létre az újabban evangelizált népek számára. Ezt kívánja a II. Vatikáni Zsinat és a házasságkötés szertartásának új *Ordó*-ja is. Így a keresztény házasság valósága és eme népek hagyományának hiteles értékei egymással összekapcsolódhatnak.

A normáknak ez a kultúrák sokféleségének következtében meglévő különbözősége lényegileg egységesülhet, és nem lépi át a törvényes pluralizmus határait. Az egység keresztény és egyházi jellege és a jegyesek egymásnak való kölcsönös önátadása ugyanis különböző módokon juttatható kifejezésre: az általuk elfogadott keresztségi révén és a tanúk jelenléte révén, akik közül az „illetékes pap” kiemelkedő szerepet kap. Ma ezeknek a különböző kánoni elemeknek az alkalmazását talán megfelelőnek lehet tekinteni.

1.8. Kánoni alkalmazások

A kánonjog reformjának a házasság globális szemléletével, annak személyes és szociális dimenzióival kell számot vetnie. Az egyháznak ugyanis mindig tudatában kell lennie annak, hogy a jogi rendelkezések csak segítséget nyújtanak ahhoz, hogy egyre jobban előmozdítsák a házasság emberi értékeire való egyre nagyobb odafigyelés feltételeit. Azonban nem szabad arra gondolni, hogy ezek az alkalmazások a házasság valóságát teljes egészében érinthetik.

1.9. Az intézmény személyi szempontja

„Valamennyi társadalmi intézménynek a személy az alapja, alanya és célja, s annak kell lennie, mert a személy természete szerint teljesen közösségre van utalva”.⁹ A házasság azonban – mint a „házastársi szeretet és élet bensőséges közössége”¹⁰ – hely és alkalmas eszköz arra, hogy előmozdítsa a személyek javát a maguk hivatásának megfelelően. Ezért a házasságot soha sem szabad olyan valóságként felfogni, ami a személyeket egy rajtuk kívül álló közjóért áldozza fel. Másrészt a közjó „azon társadalmi életfeltételek összessége, melyek mind a csoportoknak, mind az egyes tagoknak lehetővé teszik, hogy teljebben és könnyebben elérjék tökéletességüket”.¹¹

9 GS 25.

10 GS 48.

11 GS 26.

1.10. Struktúra és szuper-struktúra

Bár a házasság – kezdetétől fogva és egész tartama alatt – gazdasági tényezőktől függ, mégsem a javak és termelési eszközök privát tulajdonának szuper-struktúrája. Biztos, hogy azok a konkrét formák, amelyekben a házasság és a család létezik, gazdasági körülményektől függenek; de egy férfinak és egy nőnek a házassági kötelékben mindent átfogó egyesülése annak az emberi természetnek felel meg, valamint azoknak a kívánalmaknak, amelyeket a Teremtő beléjük helyezett. Ez az a mély alap, ami miatt a házasság nem akadályozza, hanem sokkal inkább lényegesen segíti a házaspárokat a személyes érlelődésükben.

2. Szentségi mivolt

2.1. Reálszimbólum és szentségi jel

Jézus Krisztus prófétai módon fedte fel a házasság valóságát, amint azt az emberiség kezdetétől Isten akarta (vö. Ter 1,27; Mk 10,6 és Mt 19,4; Ter 2,24; Mk 10,7–8 és Mt 19,5). Halála és feltámadása által ezt újra elrendelte. Ezért a keresztyén házasságot „az Úrban” kell megélni (2Kor 7,39), és az üdvözítő tevékenység elemei határozzák meg.

A házassági egyesülés már az Ószövetségben az Isten és Izrael népe közötti szövetség előképe (vö. Oz 2; Jer 3,6–13; Ez 16 és 23; Iz 54). Az Újszövetségben a házasság nagyobb méltóságot kap, mert azt a misztériumot mutatja be, ami Jézus Krisztust az egyházzal egyesíti (vö. Ef 5,21–33). Ezt a párhuzamot jobban megvilágítja a teológiai értelmezés: az Úr legnagyobb szeretete és halálig való önátadása, de ugyanígy a jegyesként való hűséges és visszavonhatatlan kapcsolódása az egyházzal: a keresztyén házasság előképévé és példájává válik. Ez a hasonlóság jelenti a kapcsolatot a Krisztus és az egyház közötti szeretetszövetségben való igazi részvételhez. Ezért a keresztyén házasság – mint reálszimbólum és szentségi jel – Jézus Krisztus egyházát konkrétan képviseli a világban, és különösen családi struktúrájában jogosan nevezhető „családegyszáznak”.¹²

¹² LG 11.

2.2. Szoros értelemben szentség

Ily módon a keresztény házasság megfelel a Jézus Krisztus és az egyház közötti egyesülés misztériumának. A keresztény házasságnak az üdvöngözdösbe való felvétele igazolja, hogy már legtagabb értelemben „szentségnek” lehet nevezni. De egyúttal konkrét megvalósítását és reális aktualizációját is jelenti ennek az alapvető szentségnek. A keresztény házasság így tehát önmagában az üdvösség valódi és sajátos jele, amit Jézus Krisztus kegyelme közvetít. Ezért számítja a katolikus egyház a hét szentség közé.¹³

A házasság felbonthatatlansága és szentségi mivolta között különleges kapcsolat áll fenn, vagyis kölcsönös konstitutív kapcsolat. A felbonthatatlanság megkönnyíti a keresztény házasság szentségi mivoltának megértését; a szentségi mivolt viszont teológiai szempontból a végső – ha nem éppen az egyetlen – alapot képezi a házasság felbonthatatlanságához.

2.3. Keresztség, aktuális hit, szándék, szentségi házasság

A házasság szentsége is kegyelmet közvetít, mint minden más szentség. Ennek a kegyelemnek a végső forrása a Jézus Krisztus által végbevitt tevékenységgel való kapcsolat, és nem csupán a szentség alanyainak a hite. Ez azonban mégsem azt jelenti, hogy a házasság szentségében a kegyelem hiten kívül vagy hit nélkül adományozódna. Ebből következik – a klasszikus alapelvek szerint –, hogy a hit, mint „causa dispositiva”, feltétele a szentség gyümölcsöző hatásának. A házasság érvényessége azonban nem foglalja magába, hogy ez a hatás szükségszerűen gyümölcsöző.

Ma a nem hívő megkereszteltek léte új teológiai problémát, valamint súlyos lelkipásztori dilemmát vet fel, különösen akkor, amikor világosan kitűnik a hit hiánya vagy egyenesen elvetése. A megkívánt szándék – azt tenni, amit Krisztus és az egyház tesz – a minimálisan szükséges előfeltétel ahhoz, hogy egy „actus humanus” kötelezettségvállalása a szentség szintjén megvalósuljon. Ha nem is szabad a szándék kérdését összekeverni a házastársak személyes hitének kérdésével, teljesen el sem szabad választani azokat egymástól. Végső soron a valódi szándék az élő hitből születik és belőle táplálkozik. Ahol a hit semmiféle jelét – mint olyanét – nem lehet észrevenni (a „hitre való

13 Vö. Florenzi Zsinat, *Dekrétum az örömeinek számára*, in *DH* 1327; FILA B. – JUG L. (kiad.), *Hitvallások és az egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, (Szent István Kézírókönyvek 9), Budapest 2004, 346.; Tridenti Zsinat, 24. ülés, *Kánonok a házasság szentségéről*, in *DH* 1801; FILA – JUG, *op. cit.*, 422.

készség” értelmében), sem semmiféle vágyat a hit és az üdvösség iránt, valódi kétség merül fel, hogy az említett általános szándék a szentség felvételéhez valóban megvan-e, vagy nincs, és hogy a házasság érvényesen lett-e megkötve, vagy nem. Amint mondtuk, a házasságra lépők személyes hite nem képezi a házasság szentségi mivoltát, de a személyes hit hiánya kompromittálja a szentség érvényességét.

Ez a tény olyan újabb kérdéseket vet fel, amelyek eddig még nem lettek kellőképpen megválaszolva; a keresztény házasság iránti lelkipásztori felelősséget is megsokasítja. „A lelkipásztorok törekedjenek mindenekelőtt arra, hogy a jegyesek hitét növeljék és táplálják: ugyanis a házasság szentsége feltételezi és megkívánja a hitet”.¹⁴

2.4. Dinamikus elrendezés

Az egyházban a hitnek a keresztség a szociális alapja és szentsége, melyen keresztül a hívő emberek Krisztus testének tagjaivá válnak. A „megkeresztelt nem hívők” ténye ebből a szempontból is nagy jelentőségű problémát jelent. A gyakorlati és lelkipásztori szükségeket nem azokkal a változtatásokkal lehet megoldani, amelyek a házasságról és szentségről szóló tanítás központi magját feloldanák, hanem csak a keresztség lelkiességének radikális megújításával. A keresztséget a maga lényegi egységében és minden elemének és dimenziójának dinamikus összefüggésében kell szemlélni és arra visszavezetni; ehhez tartozik: a hit, a szentségre való felkészítés, a szertartás, a hitvallás, a Krisztusba és az egyházba való betagozódás, az etikai következmények, az egyház életében való aktív részvétel. Ki kell emelni a keresztség, a hit és az egyház között meglévő kapcsolatot. Csak így lesz világos, hogy a megkeresztelték közötti házasság „önmagában” valódi szentség, tehát nem valamiféle „automatizmus” révén, hanem a maga benső természete által.

3. Teremtés és megváltás

3.1. Az Isten akarata szerinti házasság

Minden Krisztusban, Krisztus által és Krisztusért lett teremtve. A házasság is, a Teremtő által történt létrehozásának pillanatától kezdve, a vőlegény

¹⁴ *Ordo celebrandi matrimonium*, Praenotanda, 7, editio typica (Typis Polyglottis Vaticanis 1969) 8.

Krisztusnak a menyasszonyával, az egyházzal való egyesülése misztériumának a jele, és bizonyos módon ennek a misztériumnak van alárendelve. Az ilyen házasság, amikor két megkeresztelt személlyel történik, a tulajdonképpeni szentség méltóságára emelkedik. Így tehát Krisztus egyház iránti jegyesi szeretetének jele akar lenni, és abból akar részesedni.

3.2. A Krisztus művétől való elszakíthatatlanság

A házasság – mint Isten által akart elrendelés – két megkeresztelt személy esetében elszakíthatatlan a házasság szentségétől. A megkeresztelt személyek házasságának szentségi karaktere nem olyan járulékos dolog, amely meg is lehet, vagy nem is lehet meg. Sokkal inkább olyannyira a lényegéhez tartozik, hogy nem lehet attól elválasztani.

3.3. A megkeresztelték közötti minden házasságnak szentséginek kell lennie

Ebből következik, hogy a megkeresztelt személyek között nem lehet más valódi és igazi házassági állapot, mint amit Krisztus akart. Ebben a szentségben a keresztény férfi és a keresztény nő kölcsönösen odaajándékozta magát és elfogadja egymást egy személyes, szabad és visszavonhatatlan konszenzus által, és így végérvényesen megszabadul a „szív keménységétől” (vö. Mt 19,8), amiről Jézus beszélt. A szentség által igazán és valóban bekerülnek Krisztusnak az egyházzal való jegyesi egyesülésének misztériumába, úgy, hogy megkapják azt a reális lehetőséget, hogy mindent átfogó szeretetben éljenek. Ezért az egyház semmiképpen nem tudja elismerni azt, hogy két megkeresztelt személy a „Krisztusban való új teremtenyi” méltóságának és létének megfelelő házassági állapotban éljen, ha nem a házasság szentsége által kapcsolódtak össze.

3.4. A nemhívók „legitim” házassága

Krisztus kegyelmének ereje és nagysága minden emberre kiterjed, még ha az egyház keretein kívül élnek is, ugyanis Isten üdvözítő szándéka egyetemes. Hatással van minden házassági szeretetre az emberek között, megerősíti a „teremtett természetet”, a házasságot is, „amint az kezdetben volt” (Mk 10,6). Azok és férfiak és nők, akik még nem hallottak az evangéliumról, emberi szövetséggel egyesülnek a törvényes házasságban. Ebből a házasságból nem hiányzanak azok a valódi javak és értékek, amelyeket a megléte biztosít neki.

Mindezek a javak azonban, még ha a házaspár nem is tudnak róla, a teremtető Istentől származnak, és kezdettől fogva Krisztusnak az egyháza iránti jegyesi szeretetébe illeszkednek.

3.5. Azon keresztényeknek az egyesülése, akik nem ismerik a keresztségük kívánalmait

Ellentmondás lenne azt gondolni, hogy a katolikus egyházban bizonyos megkeresztelt személyek komolyan és valóban nem szentségi házasságra akarnának lépni, és így egyúttal megelégednének az „árnyékkal”, miközben Krisztus az ő jegyesi szeretetének „valóságát” nyújtja nekik. Nem lehet azonban kizárni olyan eseteket, melyekben bizonyos keresztények lelkiismerete, tudatlanság vagy legyőzhetetlen tévedés következtében, oly módon eltorzult, hogy valóban arra gondolnak, a szentség kizárásával is valódi házasságot köthetnek.

Ebben az esetben ők nincsenek abban a helyzetben, hogy érvényes házasságra lépjenek, mert nélkülözik a hitet, és nincs meg az a szándékuk, hogy azt tegyék, amit az egyház tesz. Másrészt azonban a házasságkötéshez való természeti jog továbbra is fennáll. Ilyen körülmények között házaspárként kölcsönösen odaajándékozhatják és elfogadhatják egymást, mivel megvan a szándékuk, hogy visszavonhatatlan kapcsolatra lépjenek. Ez a kölcsönös és visszavonhatatlan átadás olyan pszichológiai kapcsolatot hoz létre közöttük, amely benső struktúrája szerint különbözik a pusztán ideiglenes kapcsolattól.

De ezt a kapcsolatot az egyház semmiféle módon nem ismerheti el nem szentségi módon létrejött házassági közösségként, még ha vannak is házassági vonásai. Az egyház számára ugyanis nem létezik két megkeresztelt személy között olyan természetes házasság, amely a szentségtől el van választva, hanem csak az olyan természetes házasság, amely szentségi méltóságra van emelve.

3.6. Progresszív házasságok

Ezekből következően tévedés és nagyon veszélyes egy keresztény közösségekben bizonyos olyan gyakorlatokat bevezetni vagy eltűntetni, amelyek lehetővé teszik egy ugyanazon házaspár számára ismételt házassági ceremónia végzését különböző szinten, még akkor is, ha ezek a ceremóniák kezdettől fogva egymással egybekapcsolódnak. Még kevésbé célszerű a papnak vagy a diakónusnak megengedni, hogy – mint ilyen – jelen legyen vagy imádsá-

got mondjon ilyen nem szentségi házasságon, amit megkeresztelt személyek akarnak megkötni.

3.7. A polgári házasság

Egy pluralista társadalomban az állami hatóság megszabhat a jegyeseknek olyan hivatalos formulát, amely a politikai közösség előtt nyilvánvalóvá teszi az ő házastársi állapotukat. Lefektethet továbbá olyan törvényeket is, amelyek világosan és konkrétan szabályozzák a házasságból származó civil hatásokat, mint a házassági jogokat és kötelességeket. Mindazonáltal a megfelelő módon feltétlenül tudomására kell hozni a katolikus híveknek, hogy ez a hivatalos formula, amit általában „polgári házasságkötésnek” neveznek, számukra egyáltalán nem jelent valódi házasságkötést. Csak abban az esetben van ez alól a törvény alól kivétel, ha a törvényes kánoni forma alól felmentés történt, vagy ha az egyház kvalifikált hivatalos tanújának hosszabb időn át történő távolléte miatt a polgári szertartás rendkívüli kánoni formában a szentségi házasság megkötésére szolgálhat.¹⁵ A nem keresztényeket és gyakran a nem katolikusokat illetően, a polgári szertartásnak konstitutív értéke lehet mind a természetes házasság, mint a szentségi házasság számára.

4. Feloldhatatlanság

4.1. Az alapelv

Az ősegyház tanúsága, amely Krisztus és az apostolok tanítására alapozódik, megerősíti a házasság felbonthatatlanságát, még a házasságtörés esetében is. Ennek nem mond ellent néhány szerencsétlen magyarázási kísérlet és nagyon nehéz helyzetben lévő személyekkel kapcsolatos, engedményt adó példa. Egyébként nem könnyű ezeknek az eseteknek a kiterjedését és gyakoriságát pontosan értékelni.

4.2. Az egyház tanítása

A Tidenti Zsinat kijelentette, hogy az egyház nem téved akkor, amikor tanította és tanítja az evangélium és az apostolok tanítása alapján, hogy a

¹⁵ Vö. *CIC* (1917), 1116. kán. (Az 1983-as *CIC* is ugyanígy: 1116. kán.)

házassági szövetséget nem lehet felbontani a házasságtörés miatt.¹⁶ Mindazonáltal a Zsinat csak azokat sújtotta anatómával, akik ezen a téren tagadták az egyház joghatóságát. Ennek a tartózkodásnak az oka egyrészt az volt, hogy olyan kétségeket kerestek, amelyek a történelem folyamán felmerültek (az ambroziaszták, Catharinus és Cajetan véleménye), másrészt pedig az ökumenikus közeledésre gondoltak. Nem lehet tehát megállapítani, hogy a Zsinatnak megvolt-e a szándéka, hogy a házasság felbonthatatlanságát ünneplésen hitigazsággként definiálja. Azonban XI. Piusz pápa ennek a kánonnak az értelmezésénél ezeket mondja a *Casti connubii* enciklikájában: „Ha pedig az Egyház nem tévedett és nem is téved, amikor ezt tanította és tanítja, és ezért egészen biztos, hogy a házassági kötelék még házasságtörés miatt sem bontható fel, akkor világos, hogy sokkal enyhébb okok, melyeket a házasság fölbonthatásának igazolására fölhoznak, még kevesebbet érnek, sőt semmibe vendőek”.¹⁷

4.3. Benső felbonthatatlanság

A házasság benső felbonthatatlanságát különböző aspektusokból lehet szemlélni, és sokféle módon lehet megalapozni.

4.3.1. A házastársak oldaláról tekintve: A házassági bensőséges kapcsolat mint két személy kölcsönös önátadása, maga a házastársi szeretet és a gyermekek java megkívánja a felbonthatatlan egységet. Ebből következik a házastársak számára az erkölcsi kötelesség, hogy a házassági szövetségüket védelmezzék, megőrizték és fejlesszék.

4.3.2. Isten oldaláról tekintve: Az *actus humanus*-ból – amelyben a házastársak kölcsönösen odaajándékozzák és elfogadják egymást – származik az Isten akaratára alapozott szövetség, ami már a teremtői tevékenységben le lett írva és meghaladja az ember akaratát. Nem a házastársak akaratától függ, és ezért bensőleg felbonthatatlan.

4.3.3. Az egyház oldaláról tekintve: A keresztény házasság felbonthatatlanságának végső és még mélyebb alapja abban van, hogy ez képe, szentsége és tanúja annak a felbonthatatlan egységnek, amely Krisztus és az egyház között van (*bonum sacramenti*). A felbonthatatlanság ebben az értelemben kegyelmi esemény.

¹⁶ Vö. DS 1807; FILA – JUG. *ibid.*

¹⁷ Vö. Tridenti Zsinat, 24. ülés, *Kánonok a házasság szentségéről*, in DH 1807; FILA – JUG. *ibid.*

4.3.4. A társadalom oldaláról: A felbonthatatlanságot maga a házasság intézménye is megkívánja. A házastársak személyes döntését a társadalom, és elsősorban az egyházi közösség, elfogadja, támogatja és erősíti, hogy az utódok javát és a közösség javát biztosítsa (*dimensio iuridico-ecclesialis*).

Ezek a különböző szempontok bensőleg szorosan összekapcsolódnak. A hűséget – aminek megtartására a házastársak kötelezve vannak – a társadalomnak, különösen az egyházi közösségnek védelmeznie kell. Ezt kívánja mind a teremtő Isten, mind Krisztus, aki kegyelmének erejével lehetővé teszi ezt.

4.4. Külső felbonthatatlanság és az egyház hatalma a házasságon

Az egyház – miközben gyakorolta – kidolgozta a házasság területére vonatkozó hatalmáról szóló tanítását, és így pontosította annak hatályát és korlátait. Az egyház semmiféle hatalmat nem ismer el egy szentségileg megkötött és elhált házasság (*ratum et consummatum*) felbontására. A többi házasságot azonban, nagyon súlyos okokból, a hit java és a lelkek üdve érdekében az egyházi hatóság felbonthatja, vagy más értelmezés szerint kimondhatja a semmisségüket.

Ez a tanítás azonban csak kivételes elméleti eset, a keresztény tanításnak az egyházban való fejlődéséről, amit ma csaknem minden katolikus teológus elfogad.

Nincs kizárva azonban, hogy az egyház pontosabban meg tudja világítani az egyház szentségi mivoltára és megélésére vonatkozó tanítását, és az értelmét is világosabbá teszi. Így a házasság felbonthatatlanságáról szóló tanítás egészét mélyebb és pontosabb szintézisben lehet előterjeszteni.

5. Az újraházasodott elváltak

5.1. Evangéliumi radikalizmus

Az evangélium radikalizmusához hűen az egyháznak feltétlenül ezt kell mondania Pál apostollal: „A házasoknak meg nem én parancsolom, hanem az Úr: A feleség ne hagyja el férjét. Ha mégis elhagyná, maradjon férj nélkül, vagy béküljön ki férjével. A férfi se bocsássa el feleségét” (1Kor 7,10–11). Eből következik, hogy a polgári válás után nem lehetséges sem szabályos, sem törvényes újabb házasság.

5.2. Prófétai tanúskodás

Ennek a szigornak az eredete nem egy pusztán pozitív rendelkezésben vagy bizonyos legalizmusban van. Sokkal inkább magának Jézusnak a véleményére alapozódik (Mk 10,6sk). Így ez a szigorú szabály profétai tanúskodás Krisztusnak az egyház iránti visszavonhatatlanul hűséges szeretetéről, továbbá a házastársi szeretetnek magának Krisztusnak a szeretetébe való felvételéről (Ef 2,23–32).

5.3. A szentségtől való távoltartás

Az újraházasodott elváltak állapotának összeegyeztethetlensége az Úr húsvéti parancsával és misztériumával magával hozza azt, hogy az ő számukra nem lehetséges a szent Eucharishtiában, a Krisztussal való egység jelében való részesedés. Az Eucharishtiában való részesedés útja csak a bűnbánat által nyílik meg; ehhez tartozik „a lélek fájdalma és utálata az elkövetett bűn miatt, azzal az elhatározással, hogy nem akar a jövőben is vétkezni”.¹⁸ Minden kereszténynek emlékeznie kell az Apostol szavára: „Aki méltatlanul eszi a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, az Úr teste és vére ellen vét. Tehát vizsgálja meg magát mindenki, s csak úgy egyék a kenyérből és igyék a kehelyből, mert aki csak eszik és iszik anélkül, hogy megkülönböztetné az (Úr) testét, saját ítéletét eszi és issza” (1Kor 11,27–29).

5.4. Az újraházasodott elváltak lelkipásztori gondozása

Ha ez a törvénytelen helyzet nem is engedi meg, hogy az egyházzal teljes közösségben éljenek, ezek a keresztények mégsincsének kizárva Isten kegyelmének működéséből és az egyházzal való kapcsolatból. Nem nélkülözhetik a lelkipásztori segítséget.¹⁹ A keresztségből származó minden kötelezettségük érvényben marad, különösképpen a gyermekek keresztény nevelése. A nyilvános vagy magánimádság, a bűnbánat, bizonyos apostoli tevékenységek mindig nyitva állnak előttük a keresztény élet megélésére. Nem szabad őket lenézni, hanem segíteni kell őket, mint minden más keresztényt, akik Krisztus kegyelmével arra törekszenek, hogy megszabaduljanak a bűntől.

¹⁸ Vö. Tridenti Zsinat, 14. ülés, *A bánat*, in *DH* 1676; FILA – JUG, *op. cit.*, 400–401.

¹⁹ Vö. VI. Pál, *Együttműködők az apostoli szolgálatban*, A Pápai Laikusok Tanácsának, a „Cor Unum” Pápai Tanács és a Családbizottság tagjaihoz szóló beszéd (1977. november 4-én), in *Wort und Weisung*, 1978, 455–460.

5.5. Harcolni a válás okai ellen

Egyre fontosabb olyan lelkipásztori tevékenységet kifejteni, amely arra törekszik, hogy visszaszorítsa a válások és a polgárilag kötött új házasságok növekvő számát. Különösen sürgető a leendő házastársakban minden házastársi és szülői felelősségük élő tudatát felkelteni. Ezért egyre hatékonyabban kell bemutatni nekik a szentségi házasságnak – mint az „Úrban való” (1Kor 7,39) szövetségnek – hiteles értelmét. Így a keresztények készebbek lesznek az Úr parancsára alapozódni és Krisztusnak az egyházzal való szövetségéről tanúságot tenni. Ez pedig a házastársak és a gyermekek nagyobb személyi javára, valamint az egész társadalom javára történik.

* * *

B) Gustave Martellet SJ „tizenhat krisztológiai tézise”, amit a Nemzetközi Teológiai Bizottság „általános formában” fogadott el

1. A házasság szentsége és az egyház misztériuma

A keresztény házasság szentségi mivolta annál világosabbá válik, minél kevésbé választják el az egyház misztériumától. Minthogy „az egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének” – amint azt az utóbbi Zsinat kimondta,²⁰ az egyház arra az elválaszthatatlan kapcsolatra alapozódik, amelyet maga Krisztus hoz vele létre, hogy saját testévé tegye. Az egyház identitása így nem pusztán emberi hatalmaktól függ, hanem Krisztus szeretetétől is, amit az apostoli igehirdetés folytonosan hirdet, és amelyben mi a Lélek kiáradása révén részesülhetünk. Az egyház ennél fogva, ennek az életető szeretetnek a jele, Krisztus szentsége a világban, mert ez az a látható test és a közösség, amely hirdeti Krisztus jelenlétét az emberiség történetében. Biztos, hogy az egyház – mint szentség –, amit „nagyként” hirdet Szent Pál (vö. Ef 5,32), elválaszthatatlan a megtestesülés misztériumától, mert a szeretet misztériuma; ugyanígy elválaszthatatlan a szövetség oikonomiájától is, mert

²⁰ LG 1.

azon az ígéreten alapul, amit a feltámadt Krisztus adott neki: veled „maradok minden nap, a világ végezetéig” (Mt 28,20). De az egyház – mint szentség – részesedik abból a misztériumból is, amit házasságnak lehet nevezni: Krisztus olyan szeretettel kapcsolódik hozzá, amely az egyházat Krisztus jegyesévé teszi az egyetlen Lélek és az egyetlen testben való egyesülés erejében.

2. Krisztus és az egyház egysége

Krisztusnak az egyházzal való jegyesi egyesülése nem rombolja le, hanem sokkal inkább kiteljesíti azt, amit az férfi és nő házassági szeretete a közösség és hűség szempontjából – a maga módján – hirdet, tartalmaz, vagy már megvalósít. Krisztus valójában a kereszten valósítja meg önmagának azt a teljes átadását, amit a házaspár szeretnének testükben megvalósítani, anélkül, hogy ezt a célt bármikor is tökéletesen elérnék. Az egyház iránt, amit ő saját testeként szeret, megvalósítja azt az önátadást, amit a férjeknek kell a feleségük iránt megvalósítaniuk – amint Szent Pál mondja. A maga részéről Jézus feltámadása a Lélek erejében kinyilvánítja, hogy az az önátadás, amit ő a kereszten végbevitt, ugyanabban a testben hozza meg a gyümölcsét, amelyben azt végbevitte, és hogy az általa a halálig szeretett egyház a világot abba az Isten és ember közötti teljes közösségbe akarja bevezetni, aminek ő maga már Jézus Krisztus jegyeseként örövend.

3. A házassági szimbólum a Szentírásban

Ezért az Ószövetség jogosan használja a házasság szimbólumát, hogy azt a határtalan szeretetet bemutassa, amivel Isten az ő népét körülveszi, és amit eme nép révén az egész emberiség iránt ki akar nyilvánítani. Különösen Ozeás prófétánál mutatkozik be Isten jegyesként, aki gyengédségével és mérhetetlen hűségével végül meggyőzi Izraelt, aki kezdetben hűtlen volt ahhoz a mérhetetlen szeretethez, amivel szerette őt. Az Ószövetség így kétségtelenül elősegíti nekünk az Újszövetség megértését, amiben Jézust sokszor *par excellence* vőlegénynek nevezik. Így nevezi őt Keresztelő János (Jn 3,29); így nevezi Jézus saját magát (Mt 9,15); Pál is így nevezi őt két alkalommal (2Kor 11,2 és Ef 5,21–33); hasonló történik a Jelenések könyvében (Jel 22,17.20); ehhez jönnek a mennyek országáról szóló eszkatologikus példabeszédekben található kifejezett hivatkozások (Mt 22,1–10 és 25,1–12).

4. Jézus, a *par excellence* vőlegény

Bár a krisztológia ezt a címet általában elhanyagolja, számunkra újra meg kell találni a teljes értelmét. Amint Jézus út, igazság, élet, világosság, ajtó, pásztor, bárány, szőlőtő és végül ember, mert az Atyától megkapta, hogy „övé legyen az elsőség mindenben” (Kol 1,18), úgy valóban és joggal a *par excellence* vőlegény, vagyis „mester és úr”, amikor arról van szó, hogy úgy kell szeretni a felebarátot, mint saját testünket. Ezért a házasság krisztológiájának azzal a vőlegény titulussal és misztériummal kell kezdődnie, amire ez vonatkozik. Itt, mint ahogy minden más esetben, a „lerakott alapon kívül, amely Jézus Krisztus, mást senki nem rakhat” (1Kor 3,11). Azt a tényt, hogy Krisztus biztosan a *par excellence* vőlegény, semmiképpen nem szabad elszakítani az egyéb tényektől, hogy ő az „utolsó” (1Kor 15,47) és a „második” Ádám (1Kor 15,45).

5. Ádám, az eljövendő előképe

A Teremtés könyvének Évától elválaszthatatlan Ádámja, akire maga Jézus hivatkozik a Mt 19-ben, ahol a válásról van szó, nem teljesen érthető, ha nem látjuk meg benne „az Eljövendőnek előképét” (Róm 5,14). Ezért Ádám személyisége – mint az egész emberiség kezdetének szimbóluma – nem egy szűk és önmagába zárkozó személyiség. Ugyanúgy, mint az Éváé is, előképi jellegű. Ádámot, mint ahogy egyébként mi magunkat is, azzal kapcsolatban kell szemlélni, akinek léte végső értelmét köszönheti: Ádámot nem lehet Krisztus nélkül megérteni, és fordítva, Krisztust sem Ádám nélkül, vagyis az egész emberiség nélkül – mint ahogy minden emberi dolog nélkül sem –, akinek megjelenését a Teremtés könyve úgy üdvözli, mint amit Isten egészen egyedi módon akart. Ebből következően az Ádámot a maga valóságában emberré tevő házassági állapothoz való kapcsolat Krisztust is illeti, aki által ez a kapcsolat helyreállítódott és teljessé vált. A szeretet hiánya által megtörve, ami előtt még Mózesnek is meg kellett hajolnia, a házassági állapot Krisztusban találja meg újra azt az igazságot, ami megilleti. Ugyanis Jézussal megjelenik a világban a *par excellence* vőlegény, aki „második” és „végső Ádámként” megmentheti és helyreállíthatja a házassági állapotot, amit Isten nem szűnik meg akarni az „első” Ádám javára.

6. Jézus a házasság eredeti igazságának megújítója

Amikor Jézus a válásról szóló mózesi előírást a „szív keménysége” történelmi következményének nyilvánítja, ő maga a férfi és nő közötti házassági szövetség eredeti igazságának döntő megújítójaként mutatkozik be. Hatalmában – határtalanul szeretni és élete, halála és feltámadása által az egész emberiséggel egy összehasonlíthatatlan egységet megvalósítani – Jézus újra megtalálja a Teremtés könyve szavainak valódi jelentését: „Amit Isten egybekötött, azt ember ne válassa szét” (Mt 19,6). Általa, ettől kezdve, egy férfi és egy nő úgy szeretheti egymást, ahogy azt Isten kezdettől fogva akarta, mert Jézusban a szeretetnek ugyanaz a forrása nyilatkozik meg, mint ami a mennyek országának alapja. Jézus így a világ minden házaspárját a megígért szeretet kezdeti tisztaságára vezeti vissza; eltörli azt az előírást, amely *kötelességének* tartotta ratifikálni a nyomorúságot, nem *tudva* megszüntetni annak okát. Jézus felfogásában az eredeti házaspár újra ugyanaz lesz, mint ami Isten szemében volt: prófétai pár, akikben Isten a házastársi szeretetet kinyilvánította, ami után az emberiség vágyakozik, és amiért létre lett hozva, de amit csak abban lehet elérni, aki megtanítja az embereknek, hogy valójában mi a szeretet. Ettől fogva a hűségesnek maradó szeretet és a házasság állapota – ami „szívünk keménysége” miatt megvalósíthatatlan álommá vált – Jézusban újra megtalálja azt az állapotát, amit most csak ő – mint utolsó Ádám és *par excellence* vőlegény – állíthat vissza.

7. A keresztény házasság szentségi mivolta és a hit

A keresztény házasság szentségi mivolta tehát nyilvánvalóvá válik a hit számára. A megkereszteltek látható módon Krisztus Testéhez tartoznak, ami az egyház. Krisztus az ő házastársi szeretetüket a maga hatáskörébe vonja, hogy közölje vele azt az emberi igazságot, aminek – őrajta kívül – ez a szeretet hiányában van. Ezt a Lélekben teszi, annak a hatalomnak az erejében, ami az övé – mint második és utolsó Ádámé –, hogy magára vegye és teljessé tegye az első Ádám házasság állapotát. Ezt egyúttal az egyház láthatóságához hasonlóan teszi, ahol a házastársi szeretet az Úrnak szenteltté és szentséggé válik. Az egyház szívében a házastársak azt tanúsítják, hogy elkötelezik magukat a házassági életre, és Krisztustól várják az erőt ahhoz, hogy a szeretetnek ezt a formáját meg tudják valósítani, amely önmagában veszélynek lenne kitéve. Ily módon su-

gárzik a Krisztust az egyház vőlegényeként jellemző sajátos misztérium, és tud a házastársakra is sugározni, akik neki szentelték magukat. Ezáltal a házastársi szeretetük elmélyül, és nem elsekélyesedik, mert Krisztus szeretetére megy vissza, aki azt fenntartja és megalapozza. A Lélek sajátos kiáradása – ami a szentség tulajdona – okozza azt, hogy ezeknek a házastársaknak a szeretete Krisztusnak az egyház iránti szeretete jelképévé válik. Mindazonáltal a Léleknek ez az állandó áradása nem menti fel a keresztény házaspárokat a felelősség alól, hogy a hűség emberi feltételeiről gondoskodjanak, mert a második Ádám misztériuma soha nem nyomja el vagy helyettesíti valahogyan az elsőnek a valóságát.

8. A polgári házasság

Ebből következik, hogy nem lehet keresztény házasságra lépni a házasságra vonatkozó pusztán „természetes” jog elismerése révén, bármilyen legyen az a vallási érték, amit ennek a jognak elismernek, vagy amit az ténylegesen birtokol. Ugyanis semmiféle természetes jognak nincs meg önmagától az az ereje, hogy egy keresztény szentség javait ajándékozza. Ha ezt a házasság esetében megkísérelnék, a szentség jelentését hamisítanák meg, aminek pedig célja az, hogy a keresztény házaspár szeretetét Krisztusnak szentelje, hogy Krisztus fejlessze bennük az ő misztériumának átformáló hatásait. Ezért, miközben az államok a polgári házasságot elegendőnek tekintik – szociális szempontból –, hogy létrehozza a házassági közösséget, az egyház – anélkül, hogy az ilyen házasság minden értékét elvetné a keresztleletlenek számára – tiltakozik az ellen, hogy ez a megkereszteltek számára elegendő lenne. Neki csak a szentségi házasság felel meg, amely feltételezi a leendő házasoknak azt az akaratát, hogy Krisztusnak szentelik a szeretetüket, amelynek emberi értéke végső soron Krisztusnak attól a szeretetétől függ, amit irányunkban birtokol és velünk közöl. Ebből következik, hogy a házasság identitása és a „szerződése” – amiről az apostoli Tanítóhivatal a XIX. században formálisan nyilatkozott – azokra érvényes, akik Krisztus misztériumát és a keresztények életét valóban elismerik.

9. Szerződés és szentség

A gyakran szerződésnek nevezett házassági szövetség, ami megkeresztelt jegyesek esetében lesz valódi szentséggé, nem a keresztség szentségének pusztán jogi hatásaként jön létre. Mivel valóban egy megkeresztelt nő és egy megkeresztelt férfi házassági ígérete alapján szentség, ezért a kereszteny identitásukat érinti, amit ők annak a szeretetnek a szintjére emelnek, amit Krisztusban egymásnak kölcsönösen esküsznek. Miközben a házassági szövetségük egymásnak ajándékozza őket, annak is odaszenteli őket, aki *par excellence* vőlegény, és arra tanítja őket, hogyan lehetnek ők is tökéletes házastársakká. Krisztus személyes misztériuma tehát belülről hatja át az emberi szövetség vagy „szerződés” természetét. Csak akkor válik szentséggé, ha a leendő házastársak szabad elhatározásban akarnak házasságra lépni Krisztus által, akibe már a keresztséggel beletagozódtak. A Krisztus misztériumához való szabad csatlakozásuk a szentség természeténél annyira lényeges, hogy az egyház a pap szolgálata által meg kíván győződni kereszteny ígéretük hitelességéről. Az emberi házassági szövetség ugyanis nem egy önmagában hatékony jogi statútum által válik szentséggé, függetlenül a keresztséghez való szabad járulástól. Sokkal inkább annak a nyilvánosan kereszteny karakternek erejében válik szentséggé, amely magába foglalja a kölcsönös elkötelezettséget, és ami, továbbá, megengedi annak megállapítását, hogy maguk a jegyesek milyen értelemben kiszolgáltatói a szentségnek.

10. A házastársak mint a szentség kiszolgáltatói az egyházban és az egyház által

Mivel a házasság szentsége a születő házassági szeretet Krisztusnak való szabadon történő odaszentelése, nyilvánvalóan a házastársak ennek a szentségnek a kiszolgáltatói, amely a legteljesebb mértékben rájuk vonatkozik. Azonban nem olyan hatalom erejében kiszolgáltatók, amelyet „abszolútnak” lehetne nevezni, és amelynek gyakorlásához az egyháznak – szoros értelemben – semmi köze nem lenne. Krisztus testének élő tagjaiként kiszolgáltatók, ahol az esküjüket leteszik, anélkül, hogy helyettesíthetetlen döntésük az ő szeretetüknek pusztá és egyszerű kiadásává tenné a szentséget. A szentség – mint olyan – teljesen az egyház misztériumához tartozik, amelybe sajátos módon vezeti be őket a házastársi szeretetük. Ezért egyetlen házaspár sem

szolgáltathatja ki a házasság szentségét az egyház beleegyezése nélkül, vagy attól eltérő formában, mint amit az egyház legkifejezőbbként meghatároz ahhoz a misztériumhoz, amibe a szentség a házastársakat bevezeti. Ezért az egyházat illeti annak megállapítása, hogy a leendő házások hozzáállása valóban megfelel-e a már felvett keresztségeknek; mint ahogy az egyházat illeti – ha szükséges – eltanácsolni őket attól, hogy olyan cselekményt vigyenek végbe, amely sértő lenne azzal szemben, Aki ennek tanúja. A szentséget létrehozó konszenzus kivételében a Szentlélek ajándékának a jele és garanciája is marad, akit a jegyesek megkapnak, ha keresztyénként kapcsolódnak egymáshoz. Ezért a megkeresztelt felek a házasságuk szentségének soha nem az egyház *nélküli* kiszolgáltatói, még kevésbé az afölötti kiszolgáltatói; az egyházban és az egyház *általi* kiszolgáltatók, soha nem a második helyre téve azt, amelynek misztériuma az ő szeretetük forrása. A házasság szentsége kiszolgáltatásának helyes teológiája nemcsak a házasságra lépők lelki igazsága számára nagy jelentőségű, hanem elhanyagolhatatlan ökumenikus hatásai vannak az ortodoxokkal való kapcsolatunkra nézve is.

II. A házasság felbonthatatlansága

Ebben az összefüggésben a házasság felbonthatatlansága is világossá válik. Mivel Krisztus az egyház egyetlen vőlegénye, a keresztyén házasság csak úgy lehet és maradhat annak a szeretetnek hiteles képe, amivel Krisztus viseltetik az egyház iránt, ha részesedik abban a hűségben, ami Krisztust az egyház vőlegényeként határozza meg. Ezért, bármilyenek is legyenek a belőle származó fájdalmak és pszichológiai nehézségek, lehetetlen úgy Krisztusnak szentelni a házastársi szeretetet, hogy belőle az ő misztériumának jele vagy szentsége legyen, ha az egyik vagy másik házasságra lépni szándékoznak, vagy mindkettejüknek a válása történt volna, ha az első házasság valóban érvényes: persze, ez nem minden esetben teljesen egyértelmű. Ha azonban a válás, amint azt elvárják tőle, egy törvényes közösséget felbontottnak nyilvánítana, hogyan lehetne együtt az is elvárni, hogy Krisztus ezt a második „házasságot” az ő egyházával való személyes kapcsolatának valódi képévé tegye? Bár ha bizonyos szempontból tisztelettel lehet is tekinteni egyes esetekre, különösen ha jogtalanul elhagyott házastársról van szó, az elváltak új házassága nem lehet szentség, és objektív nehézséget teremt az Eucharisztia vételére vonatkozóan.

12. Válás és Eucharisztia

Anélkül, hogy figyelmen kívül hagynánk az enyhítő körülményeket, valamint olykor egy a válás után kötött polgári házasság minőségét, az újránházasodott elvált személyeknek az Eucharishtiához való járulása összeegyeztethetetlen marad azzal a misztériummal, amelynek az egyház szolgálója és tanúja. Annak megengedésével, hogy az újránházasodott elvált személyek az Eucharishtiához járuljanak, az egyház megengedné, hogy az ilyen házaspárok az higgyék, hogy a jelek szintjén közösségben lehetnek azzal, akinek házassági misztériumát a valóság szintjén visszautasítják.

Továbbá ebben az esetben úgy látszana, hogy az egyház egyetértene a megkereszettekkel olyan momentumban, amelyben ők objektív és világos ellentmondást kezdenek, vagy azt folytatnak az Úrnak – mint az egyház vőlegényének – életével, gondolatával és magával a létezésével szemben. Ha az egység szentségét adná azoknak, akik Krisztus misztériumának egy lényeges pontján szakítottak vele, akkor többé nem Krisztus jele és tanúja, hanem inkább ellenjele és ellentanúja lenne. Azonban ez a visszautasítás nem igazol semmiféle olyan becstelen eljárást, amely egyúttal a maga részéről ellentmondásban lenne Krisztusnak irántunk nyilvánított irgalmasságával.

13. Az egyház miért nem tud felbontani egy „ratum et consummatum” házasságot?

A keresztény házasságnak ez a krisztológiai szemlélete továbbá azt is megértetheti, hogy az egyház miért nem ismer el magának semmiféle jogot arra, hogy a „ratum et consummatum” házasságot, vagyis az egyházban szentségileg megkötött és a házastársak által a testükben megpecsételt házasságot felbontsa. Valójában a teljes életközösség, amely – emberileg szólva – a házasság létmódját meghatározza, a maga részéről a megtestesülésnek azt a realizmusát idézi, amellyel az Isten Fia eggyé vált az emberiséggel. Amikor a házastársak kölcsönös önátadásukban feltétel nélkül egymáshoz kötik magukat, akkor ezzel kifejezik, hogy valóban elvállalják a házassági életet, amelyben a szeretet, amennyire csak lehetséges, kölcsönössé válik közöttük. Így abba az emberi életformába lépnek be, amely számára Krisztus megkívánta a visszavonhatatlanság jegyét, és amelyet az ő misztériumának kinyilatkoztató képévé tett. Az egyház ennél fogva semmiféle hatalmat nem birtokol az olyan házassági

közösségen, amely annak a hatalma alatt jött létre, akinek misztériumát hirdetni kell, nem pedig kiüresíteni.

14. A „privilegium paulinum”

Az, amit „privilegium paulinum”-nak neveznek, egyáltalán nem mond ellent annak, amiről éppen szoltunk. Annak megfelelően, amit Pál az 1Kor 7,12–17-ben magyaráz, az egyház elismeri a jogot az olyan emberi házasság felbontására, amely kereszteniileg élehetetlennek nyilvánul a megkeresztelt házaspár számára, amiatt, ahogyan a meg nem keresztelt társa viselkedik vele szemben. Ebben az esetben a „privilegium”, ha valóban megvan, a Krisztusban való élet javára működik, amelynek fontossága, az egyház számára, jogosan fölébe kerülhet egy olyan házassági életnek, amelyet nem tudott és ténylegesen nem tud ez a pár Krisztusnak szentelni.

15. A kereszteni házasság nem lehet elszigetelt Krisztus misztériumától

Beszéljenek bár a kereszteni házasságról szentírási, dogmatikus, erkölcs-tani, emberi vagy kánonjogi szempontból, soha nem lehet azt Krisztus misztériumától elszakítani. Ezért a házasság szentsége, amelynek tanúja, amihez elvezet és amiben részesít az egyház, csak a házastársaknak Krisztus személyéhez való állandó odatérésben lesz valóban élehetővé. A Krisztushoz való ilyen megtérés ezért a szentség belső természetének részét képezi, és ténylegesen megvalósítja ennek a szentségnek a jelentését és horderejét a házastársak életében.

16. A nemhívók számára sem teljesen felfoghatatlan szemléletmód

Ez a krisztológiai szemléletmód a nemhívók számára sem teljesen felfoghatatlan önmagában. Nemcsak olyan benső koherenciája van, amely Krisztust annak egyedüli alapjaként mutatja be, amit mi hiszünk, hanem egyúttal kinyilvánítja az emberi házasság nagyságát is, amiről a Krisztus misztériumától távol álló lelkiismeretnek is lehet „beszélni”. Továbbá az embernek –

mint olyannak – a szemlélete kifejezetten Krisztus misztériumába illeszthető az első Ádám szempontjából, akitől a második és utolsó Ádámot soha nem lehet elválasztani. Ha ezt a házasság szentségének esetében részletesen akar-nánk bemutatni, az itt előadott tárgyalás további horizontokat nyitna meg, amelyekbe itt nem megyünk bele. Elsősorban arra akartunk emlékeztetni, hogy, még ha maguk a keresztények is ezt gyakran nem tudják, házasságuk-nak – amennyiben az szentségi – Krisztus a valódi alapja.

KOCSIS Fülöp

A sajátjogú metropolita A hivatalhoz kötődő fontosabb jogok és kötelezettségek áttekintése*

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A sajátjogú metropolitai egyház; 3. A sajátjogú metropolita személyes jogkörei; 3.1. Kifejezett utalással jelzett metropolitai jogkörök; 3.2. Bennfoglalt utalással jelzett metropolitai jogkörök; 3.3. A metropolitai funkció a helyi szinodális közegében; 4. Saját egyházon kívüli küldetések; 5. Záró megjegyzések.

Fülöp KOCSIS: Metropolitan *Sui Iuris*: An Overview of the Major Rights and Obligations Associated with the Office

The figure of the Metropolitan has its origins in ancient times (2nd and 3rd centuries). His role in Latin Rite ecclesiastical discipline would, however, fade gradually from the age of the Pseudo-Isidorian Forgeries (9th century). By contrast, his significance has been preserved in the eastern system of governance ever since. In terms of metropolitan figures, the Metropolitan *sui iuris*, at the head of an Eastern Catholic Church directly under the authority of the Pope, represents a unique legal status. The present study describes the underlying features of this office. Part of the supraepiscopal competencies of a Metropolitan *sui iuris* are *explicitly* named in the Code, whereas some others are alluded to only *implicitly* in a variety of forms. The whole of these spheres of authority, complemented by the general legislative power of the Council of Hierarchs, is a source of special cohesive force between the respective eastern Eparchies. As a consequence, the Metropolitan Church *sui iuris* – as opposed to Latin Rite ecclesiastical provinces currently constituting more of a loose conglomerate of Dioceses – may be defined as a real Local Church even in a theological sense.

1. Bevezetés

A magyar görögkatolikus közösség eredete hosszú évszázadokra nyúlik vissza, sőt első nyomai a magyarok újhazába érkezésével egyidősek.¹ Sorsunkra,

* A jelen előadás a PPKE KJPI és a Magyar Kánonjogi Társaság felkérésére egy 2015. szept. 29-én tartott konferencia keretében hangzott el. A megkeresés szándékának megfelelően a jelen cikk csak a metropolitai hivatal lényegi vonásainak összegzésére törekszik, elsősorban a Keleti Kódexre és a témáról szóló magyar nyelvű cikkekre támaszkodva. A jelen verzió az

történetünkre leginkább a „küzdelmes” jelző alkalmazható,² még ha kétség-

eredeti előadás némileg módosított változata, mely az „Athanasiana” folyóirat közönségét figyelembe véve, néhány kisebb változtatást és kiegészítést tartalmaz. (Írásunkban igyekeztünk a témakörre vonatkozó szakirodalom eddig született anyagait is egybegyűjteni. Ezt abban a reményben tettük, hogy a jelen összefoglalás is újabb lendületet adhat közösségünk fejlődése és mai jogi státusza iránti érdeklődéshez. E kérdéskör beható tanulmányozása különösen kánonjogászaink számára fontos feladat, hisz mind a közös metropolitai szervek megfelelő működtetése, mind az egyházmegyék közti harmonikus együttműködés szakszerűséget követel. Ez utóbbi pedig csakis a sajátjogú metropolitai berendezkedés jogi jellemzőinek pontos és elmélyült ismerete révén remélhető.)

- 1 A magyarországi bizánci egyháztörténet adataihoz mindenekelőtt lásd a „Byzantinohungarica», Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport” gazdag és színes honlapját: <http://byzantinohungarica.hu/>, melyről az alábbi történelmi bibliográfia gyűjtemény jelentős része is származik. A középkori történethez lásd pl. az alábbi műveket: MORAVCSIK Gy., „A honfoglalás előtti magyarság és a kereszténység”, in SERÉDI J. (szerk.), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, I., Budapest 1938, 171–212; MORAVCSIK Gy., „Görögnyelvű monostorok Szent István korában”, in *Uo.*, 387–422; UA., *Byzantium and the Magyars*, Amsterdam 1970 [UA., *Bizánc és a magyarság*, Budapest 1953]; UA., „The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary”, in *American Slavic and East European Review* 6 (1947) 3–4, 134–151; BAÁN I., „Turkia metropolitája”, in *Századok* 129/5 (1995) 1167–1170; továbbá: IVÁNKA E., „A görögszertartású magyarság múltja”, in *Görögszertartású magyarság*, Kolozsvár 1942, 25–34; UA., „Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn”, in *Orientalia Christiana Periodica* 8 (1942) 1–2, 183–194; A. TÁUTU, „Residui di rito bizantino nelle regioni balcano-danubiane nell’alto medioevo”, in *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949) 41–70; G. PATACSI, „Die ungarische Ostchristen”, in *Ostkirchliche Studien* 11 (1962) 273–305.
- 2 Lásd: SZABÓ J., *A görög-katolikus magyarság utolsó kálvária-útja 1896–1912*, [szerk. SZTRIPSKY H.], Budapest 1913; GRIGÁSSY, Gy., *A magyar görög katolikusok legújabb története*, Ungvár 1913; PIRIGYI I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, I–II, Nyíregyháza 1990; VÉGHSEŐ T., „A Hajdúdorogi Egyházmegye megalapításának közvetlen előzményei”, in *Athanasiana* 35 (2013) 109–121; UA., „Our Paths – A Historical Retrospection”, in „... you have foreseen all of my paths...” *Byzantine Rite Catholics in Hungary*, Strasbourg 2012, 6–112; UA., „Katholiken des byzantinischen Ritus in Ungarn. I. Teil: Von den Anfängen bis 1920”, in *Ostkirchliche Studien* 62 (2013) 281–309; ENDRÉDI Cs., „Titánok küzdelme: A Miklósy – Csernoch szembenállás”, in *Görögkatolikus Szemle* 25/2 (2014) 6–7; továbbá pl. TIMKÓ I. (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912–1987*, Nyíregyháza 1987; SZÁNTAY-SZÉMÁN I., *A Miskolci Gör. Szert. Kath. Kormányzóság története, területi és személyi adatai fennállásának 15. évfordulóján*, Miskolc 1940; IVANCSÓ I., *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége*, (Athanasiana füzetek 1.), Nyíregyháza 1999; UA., *A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, Nyíregyháza 1998; UA., „La Chiesa greco-cattolica ungherese”, in AA.VV., *Fede e martirio. Le Chiese orientali cattoliche nell’Europa del Novecento*, Città del Vaticano 2003, 221–238; OROSZ A., „Die Identität des griechisch-katholischen Klerus in Ungarn zwischen den beiden Weltkriegen”, in H.-CH. MANER – N. SPANNENBERGER (Hrsg.), *Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2007, 167–176. A munkácsi görög egyházmegye mint korábbi kormányzati szervezeti egységünk történetéhez és közegehez: HODINKA A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909; UA., *A Munkácsi Gör. Szert.*

telenül igaz is, hogy az utóbbi évtizedekben korábban talán sosem tapasztalható kedvező fejlődési távlatok nyíltak.³ A számos történelmi ihletésű munka mellett (melyek között újabban ismét örömmel fedezhetünk fel nyugati nyelven írt, átfogó tematikájú kiadványokat is⁴), közösségünk *jogi szerkezetéről* csak az utóbbi időkben keletkeztek elemzések.⁵ A jelen tanulmány apropóját egyházunk sajtójogi metropolitai rangra emelése nyújtja, melyet Ferenc pápa „In hac suprema” kezdetű apostoli rendelkezésének köszönhetünk.⁶ Ennek az egyházkormányzati szervezetnek egyik fontos összetevője maga a sajtójogi metropolita hivatala,⁷ mely rövid bemutatása a jelen tanulmány tárgya.

-
- Püspökség okmánytára*, I., Ungvár 1911; ZSÁTKOVITS K., „Az egri befolyás és az ellene vívott harc a munkácsi görög szertatású egyházmegye történelmében”, in *Századok* 18 (1884) 680–696, 766–786, 839–877; M. LACKO, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, (Orientalia Christiana Analecta 143), Romae 1955; VÉGHSEŐ T., „...mint igaz egyházi ember...”. A történelmi Munkácsi Egyházmegye görög katolikus egyházának létrejötte és 17. századi fejlődése, (Collectanea Athanasiana I/4.), Nyíregyháza 2011; UA., „...patriarcham graecum convertit ad unionem...» A római Német-Magyar Kollégium három egykori növendéke és az ungvári unió”, in *Athanasiana* 23 (2006) 29–48; VÉGHSEŐ T. – NYÍRÁN J. (eds.), *Barkóczy Ferenc egri püspök kiadatlan instrukciója az Egri Egyházmegye területén élő görögkatolikusok számára (1749) – 19. századi kéziratok görögkatolikus szerkesztők Nyírgyulajból és Fábiánháza felől*, (Collectanea Athanasiana II/2.), Nyíregyháza 2012, 21–144; UA., „Unió, integráció, modernizáció. A Rómával való egység háttere a munkácsi püspökségben (17. század közepe)”, in *Athanasiana* 32 (2010) 9–36; BAÁN I., „A munkácsi püspöki szék betöltése 1650 és 1690 között”, in VÉGHSEŐ T. (szerk.), „*Symbolae*”. A görög katolikus örökség kutatás útjai: a Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai, Nyíregyháza, 2007. november 23–24, Nyíregyháza 2010, 161–166; JANKA Gy., „A munkácsi görög katolikus egyházmegye felállítása”, in *Athanasiana* 4 (1997) 57–81; UA., „Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok”, in *Athanasiana* 19 (2004) 145–157; UA., „A hajdúdorogi külhelynökség története”, in IVANCSÓ I. (szerk.), *Az első magyar nyomtatott Liturgikon megjelenésének 120. évfordulójára 2002. április 18-án rendezett szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2002, 7–16; SZABÓ P., „A »Hajdúdorogi Külhelynökség« kánonjogi státusza”, in *Uo.*, 17–26.
- 3 Így: VÉGHSEŐ T., „A magyar görögkatolikus egyház vázlatos története”, in *Görögkatolikus Szemlélet Magazin* [2015, Tricentenáriumi Emlékszám], 56.
- 4 Pl. VÉGHSEŐ, „Our Paths” (2. jegyzet), 6–112; UA., „Katholiken” (2. jegyzet), 281–309.
- 5 Lásd: SZABÓ P., „Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa Greco-cattolica d’Ungheria. Figura codiciale e particolarità locali”, in *Folia Canonica* 4 (2001) 93–116; UA., „Húngara [Iglesia]”, in J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, vol. 2, 257–360; UA., „The Greek Catholic Eparchy of Hajdúdorog Hundred Years after: Statistics, Legal Status, Questions”, in E. GÜTHOFF – S. HAERING (Hrsg.), *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag*, (Kanonistische Studien und Texte; Band 65), Berlin 2015, 319–335 [magyar változata: „A Hajdúdorogi Eparchia metropolitai rangra emelésének hátteréhez”, tanulmány a jelen számban].
- 6 A rendelkezés magyar fordításához lásd: *Görögkatolikus Szemlélet* (3. jegyzet), 58; míg rövid magyarázatához: SZABÓ P., „A magyarországi görögkatolikus egyház új kánonjogi szervezete: »Sajtójogi Metropólia«”, in *Uo.*, 78–80.
- 7 Vö. V. THANNICKAKUZY, *The Power of Governance in a Metropolitan Church 'sui iuris' with*

A magyar görögkatolikus egyház jogi berendezkedése, működési rendje szemszögéből a *sajátjogú kormányzati szervek* minél jobb megismerése mindannyiunk közös feladata. Ezért egyházunk valamennyi felelősen gondolkodó tagját kérem és buzdítom, hogy törekedjék ezek tanulmányozására, mind alaposabb megismerésére és megértésére. Jelen írással magam is ezt teszem, abban a meggyőződésben, hogy közös jövőnk építéséhez ezen kormányzati eszközök is kulcsfontosságúak.

*

A CCEO rendszerében a sajátjogú metropolita jogkörei – a rendelkezésre álló szakirodalmat követve – három csoportra oszthatók. A *kifejezett* utalások mellett egyértelműen kimutatható a kompetenciáknak egy csak *bennfoglaltan* jelzett köre. E két alapvető réteg mellett egyes szerzők a metropolitai jogok egy további lehetséges dimenzióját is említik. Ez utóbbi kompetenciaréteg – melynek eseteire az előzőekkel szemben a törvénykönyv egyáltalán nem tartalmaz *konkrét* utalást – a metropolitai és a szinodális jogkörök *keleti optikájú* rugalmasabb rendszeréből lenne *kikövetkeztethető*, s mindig egy-egy utólagosan beazonosítható (szituációfüggő) jogosítványt jelentene.⁸ Noha a fölvetés érdekes, nyilván nem feladatomban, hogy ez utóbbi jogkör (doktrinális vitákat is kényszerítő) lehetőségének feszegetésébe bonyolódjak. Az alábbiakban csak a kódex által tételesen – azaz kifejezetten vagy bennfoglaltan, de mindig egyértelműen – jelzett jogkörök közül szeretném a fontosabbakat, érdekesebbeket fölleveníteni.

Special Reference to the Syro-Malankara Catholic Church, (PIO Diss. Excerpta), Romae 2001; T. KUZHINAPURATH, „Metropolitan Church sui iuris. Juridical Status and Power of Governance”, in *Christian Orient* 21 (2000) 41–48; SZABÓ P., „A sajátjogú metropolitai egyházak kormányzati szervei”, in *Athanasiana* 6 (1997) 61–85; UA., „A sajátjogú metropolita jogkörének analízise”, in *Athanasiana* 18 (2004) 117–132; UA., „Analisi della competenza giuridica del Metropolita «sui iuris»”, in A. SZUROMI (ed.), *Parare viam Domino. Commemorative Studies on the Occasion of Rt. Rev. Polikárp F. Zakar OCist. 75th Birthday*, Budapest 2005, 151–177. (A metropolitai jogintézmény általános áttekintéséhez: A. POPEK, *The Rights and Obligations of Metropolitans. A Historical Synopsis and Commentary*, [Canon Law Studies 260], Washington 1947; L. SPINELLI, „Metropolita”, in *Enciclopedia del diritto*, vol. 26, Milano 1976, 192–196; H. HOHL, *Das Amt des Metropoliten und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche. Geschichte, Theologie und Recht*, [Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beihefte Bd. 59], Essen 2010.)

- 8 Lásd: SZABÓ, „Analisi” (7. jegyzet), 151, 176. (E fejtegetés háttérében kódexünk sajátos keleti optikájú olvasata áll, mely utóbbi vázlatához lásd: UA., „L'«antiqua traditio» fonte 'vigente' di diritto?: Ermeneutica del can. 2/CCEO sull'interpretazione”, in *Eastern Canon Law* 2 [2013] 1, 201–232.)

Első lépésként fontos néhány szót magáról a sajátjogú metropolitai egyházzól is ejteni, melybe a metropolitai hivatal ekkleziológiailag ágyazódik. Ennek hiányában könnyen az egész gondolatmenet „hierarchiológikus” indíttatásának tűnhetne, ami nemcsak idejétmúlt, hanem a hiteles keleti szemlélettől mindig is idegen volt. Persze, legalább néhány szó erejéig a metropolita és a püspöki szinodalitás kapcsolatára is szükséges kitérni, legalább az alapelvek felelevenítése kedvéért. Ez a teológiai kötelék ugyanis szintén lényegileg hat a jelen előadásban tárgyalandó hivatal arculatára.

A rendelkezésre álló idő arra kényszerít, hogy a téma kifejtésénél szinte címszavakra szorítkozzam. A valóság, természetesen, a jelen téma esetében is meglehetősen gazdag. Ezért örömdetes, hogy a folyóiratunk lehetőséget nyújt nemcsak az elhangzott előadás közlésére, hanem ezáltal e fontos kérdés csoport szélesebb körben való megismertetésére is.

2. A sajátjogú metropolitai egyház

A latin egyháztartományhoz hasonlóan a sajátjogú metropolia is szomszédos egyházmegyék csoportja. A keleti kodifikáció azonban – figyelemre méltó módon – szándékolatlan mellőzte a „egyháztartomány” kifejezés alkalmazását ezen egyházakra. Ez legalább két okkal magyarázható. Egyrészt a keleti sajátjogú metropolíák – mint az kifejezett hangsúlyt kapott – kánonjogilag az egyetemes egyházon kívül semmilyen nagyobb szervezeti egységbe nem tagolódnak, azaz *nem „részei”* egy nagyobb kiterjedésű (pátriárkai) sajátjogú egyháznak. Ezek az egyházak is *közvetlenül* vannak a római pápa fennhatósága alá rendelve.⁹ Emellett, másrészt, abban is jelentősen különböznek a mai egyháztartományoktól, hogy az élükön álló hatóságok: a sajátjogú metropolita és a (kicsit furcsa elnevezésű) „Hierarchák Tanácsa” figyelemre méltó *rendes* felsőbb kormányzati hatalommal rendelkeznek. Ennek köszönhetően a sajátjogú metropolíát alkotó egyházmegyék a mai latin egyháztartományoktól kormányzatilag jóval egységesebb arculattal rendelkeznek. E vonásnak köszönhetően a szóban forgó teljes keleti közösségre magára is alkalmazható az „egyház” kifejezés

9 Vö. „Innanzitutto bisogna rilevare, che il gruppo di studio ha concordato che tali Chiese non possono essere considerate delle «ecclesiasticae provinciae», perché questo è un termine tecnico per designare le metropoli di una Chiesa patriarcale o Archiepiscopale maggiore, ma non di una «Ecclesia sui iuris», che dipende unicamente dalla «Suprema Ecclesiae universae auctoritas»...”, in *Nuntia* 22 (1986) 114–115.

(vö. „*Ecclesia metropolitana sui iuris*”).¹⁰ Ez tehát, úgy tűnik, pontosan annak köszönhető, hogy a felsőbb hatóságok *erőteljes kohéziós hatása* miatt itt megjelenik az a *szerves kormányzati egység*, amely Krisztus egyházának sajátos és nélkülözhetetlen jegye. Ennek a teológiai vonást is viselő felsőbb ekklezialitásnak szép kifejeződése, hogy a keleti metropolitákat – a kódexünk előírása szerint – a szuffragáneos egyházmegyékben végzett Szent Liturgiákban is kötelező kommemorálni.¹¹ A hatályos keleti jogadatai – mint látni fogjuk – egyértelműen jelzik, hogy a sajátjogú metropolitai egyház *rendes köztes kormányzati szintet* képez az egyházmegyék és az egyetemes egyház között.¹²

3. A sajátjogú metropolita személyes jogkörei

A katolikus kánonjogban ma a metropolitai funkció több válfaja is létezik: (1) nagyérsek (aki kódexbeli definíciója szerint metropolita),¹³ (2) sajátjogú metropolita, (3-4) a pátriárkai egyházak területén belül és kívül létesült alárendelt metropolita, (5) egy kis sajátjogú egyház felett delegált metropolitai jogköröket ellátó hierarcha, továbbá (6) a latin kódex szerinti metropolita. Ezen hivatalokhoz olykor igen eltérő kiterjedésű jogkörök tartoznak, ha azok magja mindenütt azonos is.¹⁴ A továbbiakban e hivatalok közül egyedül a sajátjogú egyház élén álló, s így egyházfőnek minősülő metropolita jogállásának áttekintésére szorítkozunk.

¹⁰ SZABÓ P., „A «sajátjogú egyházak» ekkleziológiai értéke a decr. «*Orientalium Ecclesiarum*» és a Keleti Kódex (CCEO) tükrében”, in *Studia Wesprimiensia* 1 (1999) 2, 93–107; Ua., „Comunione e pluralità: le Chiese orientali. Frammenti di una realtà complessa”, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La comunione nella vita della Chiesa: Le prospettive emergenti dal Concilio Vaticano II, XLI Incontro di Studio – Borca di Cadore (BL) 30 giugno – 4 luglio 2014*, (Quaderni della Mendola 32), Milano 2015, 79–110, 80–84.

¹¹ CCEO 161. kán.

¹² Noha szerzői vélemények szintjén az ellenkező (tudniillik a háromszintes kormányzati rend) igénye is gyakran megfogalmazódik, a latin kodifikáció, mint köztudott, egyértelműen a két-szintes (azaz csak az egyházmegyéből és az egyetemes egyházból álló) egyházszerkezeti berendezkedés mellett döntött. Ebben a püspöki konferenciák ugyan de facto az egyházmegyék és a Szentszék között helyezkednek el, ám nem képeznek köztes joghatósági szintet („köztes bürokratikus kúriát”): a latin püspökök eszerint – a konferenciák szervezeti beiktatása ellenére is – joghatóságilag közvetlenül csakis a pápának vannak alávetve; lásd: L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Bologna 1994, 296.

¹³ CCEO 151. kán.

¹⁴ A fontosabb metropolitai alakzatok egyes jogköreihez lásd: CCEO 133., 138., 159., 175. kk. és CIC 436. kán.

3.1. Kifejezett utalással jelzett metropolitai jogkörök

A „*ius metropoliticum*” néhány jellemző elemét külön lajstromokba gyűjtve találhatjuk.¹⁵ A két kódex első látásra talán azonosságot sejtető listáiból alaposabb összevetés esetén a sajátjogú és a latin metropolita között már e ponton is néhány érdekes differencia olvasható ki.¹⁶

— A sajátjogú metropolita jogai közt elsőként nyer említést, hogy ő illetékes az adott egyházhoz tartozó püspökök *szentelésére* és *intronizálására* (ez utóbbi a keleti püspöki hivatal kánoni birtokbavételének *liturgikus* aktusa).¹⁷

— A sajátjogú metropolita mint egyházfő meghatározó szerepkörrel rendelkezik egyháza felsőbb szinodális szerveinek, a Hierarchák Tanácsának és a Metropolitai Gyűlésnek a működtetésében is. Az ő joga a Hierarchák Tanácsának összehívása, azon való elnöklés, napirendi pontjainak rögzítése, áthelyezése, meghosszabbítása, felfüggesztése és feloszlata.¹⁸ Esetében e kompetencia jelenleg *kizárólagos*.

A Codex szerint e „Tanácsnak” évente kötelező üléseznie, továbbá akkor, ha olyan kérdés merül fel, amit a jog kifejezetten a szerv hatáskörébe utal vagy egyetértéséhez köt, továbbá amikor azt „sajátos körülmények” követelik meg.¹⁹ A törvénszöveg nem jelzi, vajon ki is illetékes eldönteni, hogy a rendkívüli összehívás feltételei vajon ténylegesen fennállnak-e egy adott esetben. A neves müncheni kanonista *Winfried Aymans* szerint a kérdésre vonatkozó külön rendelkezés hiánya miatt itt is metropolitai illetékességre következtethetünk.²⁰ E témakörben végül megjegyzendő, hogy a keleti fegyelmi tradíció felfogása szerint a „prötosz” szerepe a szinóduson mellőzhetetlen. Egy metropolita nélküli szinodális gyűlés – pontosan azért, mert ő a kanonicitás tradicionális jele és garanciája – eleve törvénytelen lenne.²¹

Csak röviden jelzem, hogy – némi kezdeti bizonytalanság után – ma már széles körű egyetértés mutatkozik abban, hogy a sajátjogú metropolita

¹⁵ Lásd az előző jegyzetet.

¹⁶ A következőkhöz lásd: SZABÓ, „A sajátjogú” (7. jegyzet), 118. skk.

¹⁷ CCEO 159. kán. 1°.

¹⁸ CCEO 159. kán. 2°.

¹⁹ CCEO 170. kán.

²⁰ W. AYMANS, „Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 387.

²¹ N. MILASCH, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 21905, 324; vö. SZABÓ, „A sajátjogú” (7. jegyzet), 121.

lia fölszentelt püspökeit felölélő Hierarchák Tanácsa *általános törvényhozói hatalommal* rendelkezik. Ebből adódóan – teológiai-jogi természetét és jogkörét tekintve – tehát a latin jogból a részleges zsinatokkal, nem pedig a taxatív normaalkotási jogkörű püspöki konferenciákkal esik egy tipológiai rendbe.²² Ezen összefüggésben megemlítendő még, hogy a Tanács által hozott törvények kihirdetése, illetve más döntések közzététele szintén a sajátjogú metropolia kizárólagos jogköre.²³

A sajátjogú metropolita ugyancsak figyelemre méltó joga és feladata az adott egyház teljes keresztszövetét megjelenítő „Metropolitai Gyűlés” összehívása és irányítása.²⁴ Többször utaltam már arra, hogy ez utóbbi „egyházmegyei zsinat” jellegű szerv, melynek összehívása kódexünk szerint ötvenként kötelező, reményeim szerint a magyar görögkatolikus közösség lelkipásztori megújulásának igen fontos, rendszeres fóruma lesz majd.²⁵

22 Lásd pl. P. GEFAELL, „La capacità legislativa delle Chiese orientali in attuazione del CCEO”, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (a cura di), *Il Codice delle Chiese orientali, la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche. Atti del Convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei canoni delle Chiese orientali, Sala San Pio X, Roma 8–9 ottobre 2010*, Città del Vaticano 2011; SZABÓ P., „Consejo de Jerarcas”, in *Diccionario* (5. jegyzet), vol. 2, 577–579, 578a; magyarul: UA., „A sajátjogú egyházak döntéshozatali szinódusai a hatályos kánonjog szerint”, in *Athanasiana* 17 (2003) 148–149.

23 CCEO 167. kán. 3. §.

24 CCEO 172., 142. kk. E tanácskozó szinodális szerv részletesebb bemutatásához lásd pl. SZABÓ P. – TÓTH F., „A pátriárkai és metropolitai konvent jogintézménye, mint a keresztségből fakadó sajátos küldetés gyakorlási fóruma (CCEO 140–145. kánonok)”, in *Athanasiana* 10 (2000) 105–120; A. THAZHATH, „Patriarchal Assemblies in the Church”, in H. ZAPP – A. WEISS – S. KORTA (Hrsg.), *Ius canonicum in Oriente et in Occidente*, Frankfurt/M. 2003, 613–634; SZABÓ P., „Il Conventus patriarchalis (CCEO cann. 145–150)”, in L. SABBARESE (a cura di), *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*, Città del Vaticano 2011, 203–222; UA., „Asamblea patriarcal”, in *Diccionario* (5. jegyzet), vol. 1, 491–493; A. KAPTIJN, „Similitudini e differenze tra le »gemeinsame Synoden« dell’Occidente post-conciliare e l’Assemblea patriarcale”, in PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE – PONTIFICIA UNIVERSITÀ S. TOMMASO D’AQUINO “ANGELICUM”, *Atti del convegno «Il diritto canonico orientale a cinquant’anni dal Concilio Vaticano II», Roma, 23–25 aprile 2014*, [megjelenés alatt].

25 Érdekességként említhető, hogy a keleti jog e szerv keretében örévente a világi hívek számára is garantáltan fórumot biztosít az adott sajátjogú egyház lelkipásztori és fegyelmi kérdéseinek megvitatására. Ebben a gyűlésben ráadásul a laikusok száma felfelé nyitott módon szabályozott (azaz a meghívandó laikusok kötelező minimumát, nem pedig számuk maximumát rögzíti a Keleti Kódex). Ezzel szemben az elvileg ma hasonló funkciót is betölteni hivatott latin részleges zsinatokban a világiak jelenléte eleve fakultatív, számarányukban korlátozott, ráadásul e szervnél e összehívás periodicitása sincs törvényileg garantálva; vö. SZABÓ, „Asamblea” (24. jegyzet), 493.

— A metropolitai feladatkör legsajátosabb elemei között említendő a *felügyeleti és kánoni* látogatási jog.²⁶ E ponton a latin és keleti normatíva első látásra csak minimális különbségeket mutat.²⁷

— A *felháramlásból* eredő alkalmi kinevezési jogkör a keleti normatíva szerint ma is széles körű. Így a sajátjogú metropolita az egyházmegyei kormányzón túl minden hivatalra törvényesen megválasztott vagy bemutatott személyt is kinevezhet, ha a szuffragáneus püspök a jog által előírt időn belül törvénytelenül elmulasztotta azt.²⁸

— A két normatíva lényegi egybeesést mutat viszont az egyik legjelentősebb metropolitai jogkör, a felsőbb *bírói* hatalom vonatkozásában. A szuffragáneus egyházmegyéek fellebbviteli fóruma mindkét esetben a metropolitai bíróság.²⁹

— A mondottakon túl a sajátjogú metropolita a Szentszékkal való kommunikáció bizonyos területein is *közvetítőként* jelenik meg, amennyiben rendszerint rajta keresztül kell továbbítani a szuffragáneus püspökök és a végrehajtásért felelős többi hatóság felé a pápa által ez utóbbiak számára küldött dokumentumokat.³⁰

*

A fentebb felsorolt lajstrom mellett a keleti jogrendben elszórtan is számos, kifejezetten jelzett sajátjogú metropolitai jogkörrel találkozhatunk. Itt jegyzendő még meg, hogy e szétszórtan fellelhető kifejezett utalások egy részénél a törvényszövegben nem maga a *sajátjogú metropolita* kifejezés jelenik meg, hanem a „sajátjogú egyházak felsőbb végrehajtó hatósága” szakkifejezés.³¹ Ez utóbbi kifejezésen a *CCEO* 167. kán. 4. §-a értelmében a sajátjogú metropolitai egyházban is az egyházfő értendő. Az ily módon jelzett jogkörök gyakorlásához azonban a sajátjogú metropolita mindig a Hierarchák Tanácsának érvényességét érintő egyetértésre szorul. A teljesség igénye nélkül lássunk erre a típusra is néhány példát.

²⁶ *CCEO* 159. kán. 4–5°.

²⁷ Együttes olvasatban egyes nézetek szerint azonban e kisebb differenciákból is az antik fegyelmet idéző érdekes keleti jogkörtöbbletre lehet következtetni; vö. SZABÓ, „A sajátjogú” (7. jegyzet), 121–122; UA., „Analisi” (7. jegyzet), 157–159.

²⁸ *CCEO* 159. kán. 6–7°.

²⁹ *CCEO* 159. kán. 3°.

³⁰ *CCEO* 159. kán. 8°.

³¹ Ezen kódexhelyek tételes listájához lásd: „Metropolita Ecclesiae Metropolitanae sui iuris” és „Superior auctoritas administrativa Ecclesiae sui iuris”, in IVAN ŽUŽEK, *Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, (Kanonika 2), Romae 1992, 194–196, 326.

— A sajátjogú metropolita ortodox egyházból katolizálni szándékozó püspököt vehet fel a katolikus egyházba. Ugyanezen püspök azonban kormányzati hatalmat csak a római pápa előzetes hozzájárulásának (*assen-sus*) elnyerése esetén gyakorolhat.³²

— Jogosult az egyházához tartozó eparchiák állapotáról a Szent-szék felé küldendő rendszeres jelentés másolatára.³³

— A keletiek szemében az egyházi autonómia egyik meghatározó fokmérője a liturgikus rend alakításában mutatkozó önállóság. A CCEO 657. kánon szerint a sajátjogú metropolita – előzetes szentszéki revízió mellett – a *liturgikus szövegek* (liturgikus könyvek) megszerkesztésére és mintakiadásának jóváhagyására is jogosult.³⁴ (Érdeemes megjegyezni, hogy ilyen jogkör nem csak a keleti egyházfegyelemben létezik. A latin fegyelemben mutatkozó érdekes sajátoságként a milánói érsek ugyanilyen jogkörrel rendelkezik az ambrózián liturgikus könyvek kiadásánál.)

— Jogosult hívei számára meghatározni a más felekezetűek istentiszteletein való aktív részvétel módozatát.³⁵

— Felsőbb végrehajtó hatósági minőségében a sajátjogú metropolita a Szentszékkal egyetértésben („una cum Sede Apostolica”) *egyházi egyetemet és fakultást* alapíthat, illetve hagyhat jóvá.³⁶ (Emellett a Keleti Kódex szövege szerint – érdekes feszültségben a szinte ugyanakor kihirdetett *Ex corde Ecclesiae* kezdetű apostoli rendelkezéssel – a katolikus egyetemek alapítása is a sajátjogú egyház felsőbb hatóságának van fenn-tartva.³⁷)

32 Vö. CCEO 898–899. kk. (A szóban forgó pápai hozzájárulás újszerű értelmezési kísérletéhez lásd: SZABÓ, „Comunione” [10. jegyzet], 94–97.)

33 CCEO 206. kán. 2. §.

34 CCEO 657. kán. 1–2. §. A kérdéses jogszabályok rövid magyarázatához lásd: G. NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, (Kanonika 10), Rome 2002, 485–486; továbbá: C. VASIE, „Norme riguardanti l’edizione dei libri liturgici”, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell’entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano 19–23 novembre 2001*, [S. Agrestini – D. Ceccarelli Morolli (a cura di)], Città del Vaticano 2004, 363–391; lásd még: ERDŐ P., „A keleti liturgiák reformja a Sacrosanctum Concilium után. Teológiai és jogi szempontok”, in *Kánon-jog* 16 (2014) 7–18.

35 CCEO 670. kán. 1. §.

36 CCEO 649. kán. szemben a CIC 816. kán. 1. §-ával.

37 A CCEO 642. kán. 1. §-a szerint „Catholica studiorum universitas est institutum studiorum superiorum, quod ut talis erectum aut approbatum est... a superiore auctoritate administra-

— A sajátjogú metropolita (a római pápához hasonló) kiemelt büntetőjogi védelem alatt áll.³⁸

3.2. Bennfoglalt utalással jelzett metropolitai jogkörök

A törvénykönyv a *felső hatóságok* illetékességére gyakran csak általános formában, azaz a „sajátjogú” és „adminisztratív” jelzők kitétele nélkül utal. Adódnak esetek, amelyeknél a dolog természetéből fakadóan mégis bizonyosan a sajátjogú metropolita értendő e kifejezés alatt, továbbá adódnak olyanok is, amelyekben a metropolita adott normaszöveg alá vétele igen csak logikusnak tűnik.

E csoportba sorolandók a (felsőbb) hatóság számára kilátásba helyezett engedélyezési, jóváhagyási szerepkör alatt felismerhető metropolitai jogok.

— A *hierarchikus felfolyamodások fogadása* terén a Keleti Kódex ma egyszerűen úgy fogalmaz, hogy a felfolyamodás a sérelmesnek tartott határozat kiadójának „felettes hatóságához” irányítandó.³⁹ A szöveg nem specifikálja kifejezetten, hogy a *sajátjogú szintű* végrehajtó hatóságról lenne szó. Ennek ellenére mégis biztos, hogy ezen egyházakban a megyéspüspök utáni következő felfolyamodási szint a sajátjogú metropolita. Ezt kifejezetten állítja például *Zenon Grocholewski* bíboros *CCEO XXII.* titulusához írt kommentárja.⁴⁰ A sajátjogú részleges jog e témakörben tovább erősítheti a metropolita pozícióját, amennyiben elrendelheti, hogy a határozat esetleges semmissé nyilvánításán, érvénytelenítésén vagy visszavonásán túl a metropolita, annak akár *tartalmi korrekciójára*, módosítására is illetékes legyen.⁴¹ Sőt mi több, noha a szöveg kifejezetten nem említi, *Grocholewski* szerint a sajátjogú metropolita – mint felsőbb hierarchikus hatóság – törvényes kérelem nyomán *kártérítésről* is dönthet.⁴²

tiva Ecclesiae sui iuris praevis consulta Sede Apostolica...”

³⁸ *CCEO* 1445. kán. 1. §.

³⁹ *CCEO* can. 997 – § 1 Qui se decreto gravatum esse censet, potest ad auctoritatem superiorem ei, qui hoc decretum tulit, ad normam iuris recurrere.

⁴⁰ Lásd: V. PINTO (a cura di), *Commentario al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, (Corpus Iuris Canonici II), Città del Vaticano 2001, 835.

⁴¹ Vö. *CCEO* 1004. kán. A közigazgatási határozatok elleni keleti felfolyamodások témájához bővebben lásd: P. MONETA, „I ricorsi amministrativi nel Codice per le Chiese orientali”, in R. COPPOLA (a cura di), *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente. Atti del Congresso Internazionale, Bari [1994]*, vol. II, 557–570; „Commentario” (40. jegyzet), 835–844 [Zenon Grocholewski].

⁴² Lásd: „Commentario” (40. jegyzet), 843.

— A sajátjogú metropolitai egyházakban a metropolita továbbá illetékes a *büntetéseket kirovó határozatok elleni felfolyamodások elbírálására* is.⁴³

*

Érdemes megjegyezni, hogy a neves lengyel kánonjogtudós a közigazgatási felfolyamodások terén annak ellenére állítja a sajátjogú metropolita itt említett jogait, hogy a kódexünk szövege az illetékes felsőbb hatóságra történő utalásnál itt kifejezetten nem említi, hogy az a *sajátjogú* szintű adminisztratív hatóság lenne. Ennek nyomán joggal adódik a kérdés: ha e ponton explicit jelzés nélkül is bizonyosan jelen van egy adott metropolitai jogkör, vajon hasonló nem fordulhat-e elő más területen is.⁴⁴ Eszerint a sajátjogú metropolitai jogkör nem szorul(na) csakis és kizárólag azon taxatív esetekre, melyeket a keleti törvénykönyv a *sajátjogú metropolita* vagy a *sajátjogú egyházak felsőbb hatósága* kifejezésekkel nevesítve jelez. Annál is inkább, mivel ilyen jellegű (valóban implicit) jogkörökre a szakirodalom más esetekben is utal.

— Így a Keleti Kódexhez készült mutató szerint (melyet *Ivan Žužek* atya, a keleti kodifikáció egykori titkára szerkesztett) a sajátjogú metropolita a gyóntatási felhatalmazás *CCEO* 727. kán. szerinti elvonására („rezerválására”) is jogosult.⁴⁵

Vannak olyan kánonok, melyek egyszerűen csak *közigazgatási* jellegű intézkedések *rezerválásáról* szólnak. Noha ezekben ugyan fel sem tűnik a (felsőbb) hatóság kifejezés, az intézkedés végrehajtási jellegéből és a rezerváció jogintézményének mibenlétéből nézetünk szerint – legalábbis keleti közegben – mégis logikusnak tűnő következtetés a felsőbb (sajátjogú) végrehajtói hatáskör, de legalábbis annak lehetősége.

— Így a kódexünk szerint bizonyos részleges jogi bűncselekmények büntetésének elengedése „felsőbb hatóságnak” lehet fenntartva,⁴⁶

43 Lásd: *CCEO* 1487. kán. 1. és 3. §.

44 Vö. SZABÓ, „A sajátjogú” (7. jegyzet), 126, 131–132; továbbá a 8. jegyzet, feljebb.

45 A sajátjogú metropolita ilyen irányú jogkörének kifejezett jelzéséhez lásd: ŽUŽEK, *Index* (31. jegyzet), 195. A rezerváció kérdéséhez lásd: ERDŐ P., „Rítusközi (egyházközi) gyóntatási fejelem a katolikus egyházban”, in *Kánonjog* 4 (2002) 7–15; SZABÓ P., „Coordinazione interecclesiale nell’amministrazione della penitenza. Questioni intra-cattoliche sorte dal possibile rimando dell’assoluzione sacramentale nel diritto orientale”, in GEORGES RUYSEN (a cura di), «La disciplina della penitenza nelle Chiese orientali». *Atti del simposio tenuto presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma 3–5 giugno 2011*, (Kanonika 19), Roma 2013, 357–399; UA., *A keleti egyháza szentségjoga. Összehasonlító bemutatás*, (Collectanea Athanasiana III/1.), Nyíregyháza 2012, 238 sk.

46 *CCEO* 1420. kán. 2. §.

amely kifejezés, mint láttuk, értelemszerűen magában foglalja a sajátjogú metropolitát is.

— A sajátjogú metropolitát felsőbb végrehajtói hatalom illetheti a *felmentések* terén is, amennyiben egy sajátjogú norma a reá adandó felmentést a felsőbb hatóság számára rezerválja.⁴⁷

— Arra is adódik példa, hogy a sajátjogú metropolita nem rezerváció, hanem az alacsonyabb hatóság döntéséhez szükséges valamely *felsőbb hatósági közreműködés* terén rendelkezik valamelyes jogkörrel. Így egy klerikus más sajátjogú egyházhoz tartozó egyházmegyébe történő megengedett átlépését („inkardinációját”) vagy áttelepülését a sajátjogú részleges jog a felsőbb hatóság, így nálunk a sajátjogú metropolita egyetértéséhez kötheti.⁴⁸

— Végül figyelmet érdemel, hogy a sajátjogú metropolita nemcsak megyéspüspöki, hanem *egyházfői minőségében is hierarchának* minősül.⁴⁹ E tényből jogállására vonatkozóan további releváns tényezők adódnak.⁵⁰

3.3. A metropolitai funkció a helyi szinodális közegében

A sajátjogú metropolia *nem* (pontosabban nem egyoldalúan) *monokratikus* vezetésű.⁵¹ Amint a pátriárkai egyház, úgy ez a helyi egyház is két pólusból összetevődő felsőbb kormányzati struktúra, azaz a sajátjogú metropolita, mint egyházfő, és az itt Hierarchák Tanácsa néven szereplő püspöki szinódus irányítása alatt áll. Fentebb láthattuk, hogy ez utóbbit alapvetően *jogalkotási*, míg az előbbi felsőbb *igazgatási* jogkörök illetik. Érdekes és a kiegyensúlyozott felsőbb hatalomgyakorlás szempontjából alapvető fontosságú vonás a két kormányzati szerv gyakori, sőt – nyugodtan mondható – lényegi egymásrautaltsága.⁵² E szervek harmonikus működtetése azonban

47 CCEO 1538. kán. I. § (b). A kánon szövegezéséből ugyanakkor úgy tűnik, a legfőbb hatóság törvényei alóli felmentést a sajátjogú egyházak felsőbb hatósága saját hatáskörben nem rezerválhatja; vö. „nisi ab auctoritate, quae leges tulit, reservatio facta est”.

48 CCEO 365. kán. 2. §.

49 CCEO 984. kán. I. §.

50 Így például lásd: CCEO 1447. kán. I. §.

51 A Kódex egy szövegfordulatából, mely szerint ezen egyház élén a metropolita áll, akit a Hierarchák Tanácsa inkább csak „támogat” (lásd: CCEO 155. kán. I. §), önmagában egyszemélyi irányítási modell lenne kiolvasható. Ez a norma azonban más szöveghelyekkel együttesen olvasandó, melyek jelentősen árnyalják az összképet (lásd: pl. a CCEO 169. kán.).

52 A kölcsönös egymáshoz rendeltség kézzelfogható kifejeződése a CCEO 160. kán. rendelkezése, mely szerint a rendkívüli vagy különös nehézségekkel járó ügyekben a metropolita és a szuffraganeus püspökök kötelesek kikérni egymás véleményét. Fentebb láttunk már példákat a függés egyéb eseteire is. Így például az egyházfő szinodális tanács részéről történő ki-

– az idevonatkozó jogi előírások megtartása mellett is – csak a személyek közti egység tökéletes teológiai mintájának folytonos szem előtt tartása révén lehetséges.⁵³

A kép teljessége érdekében megemlítendő, hogy a kormányzati tevékenység terén nemcsak a metropolita és a Hierarchák Tanácsa (mint a két felsőbb joghatósági szerv) egymáshoz való viszonya érdemel figyelmet, hanem ezek és az egyes eparchák közötti teológiai-diszciplináris dinamika is. Egyrészt az egyházirányítási berendezkedés egyik pillére a püspöki hatalom, mely krisztusi eredetű, az „isteni jogban” gyökerezik.⁵⁴ E hatalom integritása mellett ezért erős teológiai vélelem szól. Az érem másik oldala szerint viszont a püspököknek tevékenységükben valóban Krisztus hű képmásaiként kell működniük, melynek egyik jegye az *egyházi közösség* követelményeinek maradéktalan szolgálata. Érdemes tekintetbe venni, hogy ez utóbbi – tudniillik a hierarchikus kommunió – igényeinek a figyelembe vétele nem kevésbé az isteni jog követelménye, mint maga a püspöki hatalom említett integritása!⁵⁵

egyensúlyozásának eklatáns példái azon metropolitai jogcselekmények, melyek érvényességi feltétele a tanács előzetes egyetértésének elnyerése (vö. *CCEO* 167. kán. 4. §). Ugyanakkor a szinódus is függ a metropolitától, amennyiben – mint láttuk – az nem is ülésezhet a metropolita nélkül, továbbá a felsőbb törvények és döntések kihirdetése ugyancsak nevesített (azaz kizárólagos) metropolitai jogkör (vö. *CCEO* 159. kán. 2°; 167. kán. 3. §).

53 „A szinodális tanács működési dinamikáját sajátos teológiai egyensúly jellemzi, mely kizárja mind a metropolita túlhatalmát, mind a szuffragáneos püspökök elszigetelődési törekvéseit. A szinódus feje a metropolita, működésében pedig a főnek és a tagoknak a Szentháromság személyei közötti egységet és tökéletes harmóniát kell követendő mintaként szem előtt tartaniuk. Ez ugyan emberileg tökéletesen kivitelezhetetlen, de az erre az ideálra való őszinte törekvés egyházunk jövőbeli egységének és hatékony működésének egyik kulcsa”, SZABÓ, „A magyarországi” (6. jegyzet), 80.

54 Az isteni jog fogalmának árnyaltabb megértéséhez lásd: K. RAHNER, „Über den Begriff des «jus divinum» im katholischen Verständnis”, in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964, 249–277; A. DULLES, „Jus divinum as an Ecumenical Problem”, in *Theological Studies* 38 (1977) 688–697; Y. CONGAR, „Ius divinum”, in *Revue de droit canonique* 28 (1978) 35–77; G. MUCCI, „Conferenze episcopali, diritto divino e diritto ecclesiastico”, in *La civiltà cattolica* 1989/II, 222–230; T. J. URRESTI, „El Ius divinum. I. Noción, grados y lógica de su estudio”, in *Salmanticenses* 39 (1992) 1, 35–77; Á. ANTÓN, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, (Prospettive teologiche 13), Cinisello Balsamo [Mi] 1994, 222–241.

55 Vö. „A tapasztalatok szerint nemcsak a személyes püspöki jogkörök felsőbb centralizálása veszélyezteti az egyház rendeltetésszerű működését, hanem az a törvénytelen individualizmus is, mely figyelmen kívül hagyja a püspökök szentségi rendjükből fakadó, kölcsönös egymásrautaltságát. Az egyház alapvető kommunió struktúrájának megvalósításához (tudniillik hogy a részekben valóban egy és ugyanaz az egész: maga Krisztus egyháza jelenjék meg), szükséges a minél egységesebb megnyilvánulások állandó keresése. A közös felelősség ezen érzékének hiánya is feszültségben áll az isteni joggal, különösen akkor, ha az a részegyház

A püspökök szinodális testületei és az egyes püspök – mint a krisztusi tekintély részegyházbeli megtestesítője – viszonyát az ősi egyházi tradíció, mint ismeretes, ugyancsak a Szentháromság személyei közötti belső kapcsolat mintájára igyekszik értelmezni. A püspökök és szinódusaik kapcsolatát jogtechnikai szinten ma a latin és keleti fegyelem igencsak eltérő paradigma szerint szabályozza. A hatályos latin jogban – a gyakorlatban ma alig működő részleges zsinatokat leszámítva – a szinodális szervek csak igen korlátozott jogkörökkel rendelkeznek. Ezzel szemben a keleti püspöki szinódusok (és a Hierarchák Tanácsa is) megőrizte az *általános* kiterjedésű normaalkotási jogkörét. Ez a potenciálisan igen széles körű kormányzati hatalom⁵⁶ – a törvényes püspöki autonómia illegitim csorbításának megelőzése érdekében – az alkalmazás terén folyamatos teológiai önreflexiót, illetve a „szinodális érzék” követelményeinek minél maradéktalanabb érvényesítését igényli.⁵⁷

4. Saját egyházon kívüli küldetések

E téren a sajátjogú metropolitákat hivatalukból fakadóan – úgy tűnik – mindössze egyetlen kompetencia illeti: tagjai az egyetemes egyház püspöki szinódusának.⁵⁸ Ők tehát nem választás alapján, hanem hivatalból fakadóan „született” tagjai a szinódus üléseinek, a rendes teljes mellett a rendkívüli teljes ülésformát is ideértve.⁵⁹ Ebből adódóan a magyar katolikus

kormányzatának rigorista módon monarchikus felfogásától inspirált, törvénytelen püspöki individualizmushoz vezet”; SZABÓ, „A sajátjogú” (22. jegyet), 143; vö. G. FELICIANI, „Le conference episcopale nel magistero di Giovanni Paolo II”, in AA.VV., *Scritti in memoria di Pietro Gismondi*, Milano 1987, vol. I, 682.

56 A sajátjogú részleges jogalkotás mozgásterének elemzéséhez lásd: SZABÓ P., „Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris”, in *Folia Canonica* 6 (2003) 157–213; UA., „Altre Chiese di tradizione bizantina: L'attività legislativa sui iuris delle Chiese «minori» di tradizione bizantina”, in *Il Codice* (22. jegyzet), 336–343; magyarul: UA., „A fegyelmi önállóság mint a sajátjogú egyház specifikus jellemzője: az autonómia mértéke és funkciója”, in *Athanasiana* 19 (2004) 39–83.

57 A szinodalitás első elve a püspökök közti gyakori egyeztetés kötelezettségében és a közösen megfogalmazott direktívák rendszerinti önkéntes követésének szabályában foglalható össze. A szinodalitás második elve – az első elv minél maradéktalanabb követéséből kiindulva – azt igényli, hogy a felsőbb kormányzati hatalom (azaz külső kényszer) alapján történő kötelezés eseteit mindig a lehetséges minimumon kell tartani; vö. SZABÓ, „A sajátjogú” (7. jegyzet), 81–82.

58 A szerv magyar nyelvű leírásához lásd: ERDŐ P., *Egyházjog*, Budapest 32003, 278–282.

59 Lásd: SECRETARIA STATUS, *Ordo Synodi episcoporum*, 29. IX. 2006, in *AAS* 98 (2006) 755–779, 759–760: pars. I, cap. IV., art. 5, § 1, 1a; továbbá: art. 5, § 2, 1a.

hierarchiát a jövőben immár legalább két tag fogja képviselni a püspöki szinódusokon: a püspöki konferencia által választás alapján kijelölt személy és a Magyarországi Sajtójogú Metropólia küldöttjeként a mindenkori hajdúdorogi metropolita.

A keleti pátriárkákkal és nagyérsekekkel ellentétben⁶⁰ a sajátjogú metropoliták nem automatikusan tagjai viszont a Keleti Egyházak Kongregációjának. Ebből adódóan, ha egy ilyen egyházfő is kinevezést nyer e központi hatóság tagjai közé, az az egyháza iránti különleges figyelem jelének tekinthető.⁶¹

5. Záró megjegyzések

A keleti egyházfegyelemben a köztes (más szóval „szupraepiszkopális”) hatóságok máig megőrizték valódi kormányzati szerepkörüket. Ennek köszönhetően a sajátjogú metropolitai hivatalhoz kötődő igazgatási feladatkörök s főleg a Hierarchák Tanácsát illető széles körű törvényhozói jogkör különleges összetartó erőt biztosít a sajátjogú metropolíákhoz tartozó egyházmegyék között is. E kohéziós tényezőnek köszönhetően az azonos rítust követő eparchiák a sajátjogú metropolíában nem pusztán laza kötelékben állnak egymással, hanem teológiai vonásokkal rendelkező, egységes *helyi egyházat* képeznek. Immár a magyar görögkatolikus közösséget is ez a szerveződési forma jellemzi. A metropolitai egyházi rangot adományozó pápai bulla pedig kifejezetten is elrendeli, hogy egyházunk mindenben a sajátjogú metropolitai egyházak számára előírt jogszabályok szerint működjék.⁶²

60 PB 57. cikk. I. § (lásd: IOANNES PAULUS II., const. ap. *Pastor Bonus*, 28. VI. 1988, in *AAS* 80 [1988] 841–912, 875).

61 Lásd: *Görögkatolikus Szemlélet* (3. jegyzet), 62.

62 Vö. „...legfőbb apostoli hatalmunknál fogva létrehozzuk a Magyarországi Sajtójogú Metropolitai Egyházat... kormányzása pedig a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve szabályai szerint történjék...”, Ferenc pápa *In hac suprema* kezdetű rendelkezése, in *Görögkatolikus Szemlélet* (3. jegyzet), 58. Jогтörténetünk egyik neves tudósa úgy látta, hogy fegyelmi szabályainkat és szemléletünket a századok során teljesen a latin fegyelem itatta át (vö. „mi vagyunk a graecorum latinissimi”, így: PAPP Gy., *A magyarországi gör. kath. püspökségek és a relatio dioecessana kötelezettsége*, Nyíregyháza 1942, 4). Noha egyházfegyelmi keleti arculatának helyreállítása terén az utóbbi fél évszázadban igen komoly lépéseket tettünk, különösen a hierarcháknak érdemes tudatosn arra, hogy ez a törekvés (tudniillik a hiteles keleti fegyelem helyreállítása) a sajátjogú metropolíáról alkotott helyes kép és az ezt irányító szervek működtetési mechanizmusa terén se mutasson fogyatkozást. E szemszögből pedig, mint

Végezetül a metropolitai kinevező okirat záró sorában fellelhető buzditást érdemes felidézni, mely szerint: „ha a rád bízott feladat súlyának tudatában a számodra mindennap szükséges megvilágosodást és erőt égre emelt tekintettel imáiddal kiesded, akkor buzgóságod gyümölcseinek nyájad mindenkor örvendezhet”.⁶³ Úgy gondolom, hogy ebből a mély teológiai ihletésű gondolatból nemcsak én meríthetek iránymutatást és bátorítást, hanem saját küldetése terén egyházunk valamennyi vezetője és tagja: püspökök, papok, szerzetesek és világi hívek egyaránt.

láttuk, a keleti fegyelem az egyházmegyék közt a mai latin praxisnál szorosabb egységet és együttműködést, sőt a fontosabb kérdésekben mintegy valódi szinodális arculatú kormányzatot igényel.

63 Lásd *Görögkatolikus Szemlélet* (3. jegyzet), 64.

SZABÓ Péter

A Hajdúdorogi Eparchia metropolitai rangra emelésének hátteréhez*

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A görögkatolikus hierarchia közelmúltbeli fejlődése Közép-Európában; 3. A Hajdúdorogi Eparchia statisztikai adatai, valamint jogállása ma (2012); 3.1. Az egyházmegye kiterjedése és népessége; 3.2. A Hajdúdorogi Eparchia hierarchikus-jogi helyzete; 4. A strukturális-hierarchikus fejlődés távlatai a mai szentszéki praxis tükrében; 5. Következtetések.

Péter SZABÓ: On the Background to the Elevation of the Eparchy of Hajdúdorog to Metropolitan Status

This article was written over three years ago. The manuscript is published in its original form here. Its main aim is to analyse the contemporary situation of the Eparchy of Hajdúdorog in the year 2012, from a statistical-geographic point of view, on the one hand, as well as from a structural perspective, on the other. The first part of the study contains an overview of the previous development of hierarchical structures in the neighbouring countries. The second part provides a brief description of demographic and geographic data from the Eparchy of Hajdúdorog. This is followed by a canon law-centred analysis of the suffragan status of the Eparchy. As a conclusion of that discussion, it is recognised that it (i.e. ordinary suffragan subordination affecting an entire eastern Church and its head) may not be reconciled with the Church *sui iuris* status. The third part enlists more than half a dozen cases involving the creation of Dioceses with a smaller population size than that of the Eparchy of Hajdúdorog in the neighbouring countries in the past. (Along these lines, the population of the Ukrainian Archeparchy of Przemyśl or of the Latin Rite Archdiocese of Belgrade does not even reach 30,000). The article is concluded with some projections focusing on the future prospects of the hierarchical development of the Eparchy of Hajdúdorog. One important issue to reckon with is the fact that the CCEO has formulated new requirements for the *sui iuris* status, some of which could be completely fulfilled by the Hungarian Greek Catholic community only through

* A jelen tanulmány immár több mint három évvel ezelőtt íródott, „Száz éves a hajdúdorogi görögkatolikus eparchia. Jogi státusz, statisztikai adatok, kérdések” címmel. Eddig azonban nem került kiadásra. Ferenc pápa ez év márciusában a magyarországi bizánci katolikus közösséget sajátjogú metropolitai egyházzá szervezte. A jelen tanulmány ezért bizonyos értelemben már a múltunkról szól. A szöveg változatlan formában történő megjelentetését így is hasznosnak véljük. Ez nemcsak az egyházmegye korábbi státuszának leírása szempontjából lehet érdekes, hanem sok olyan körülményre is rávilágít, amely a hierarchikus átszervezés hátterében állt.

its elevation to metropolitan status. At the same time, data from Holy See praxis indicate that metropolitan restructuring has occurred on several occasions in countries of the region even involving communities with smaller populations than that of Hajdúdorog. These two circumstances combined appear to justify the hope of the faithful of the Hungarian Greek Catholic Church about the elevation of their community to metropolitan status. [PS: This event, i.e. the elevation to metropolitan status, happened in March 2015.]

1. Bevezetés

Egy centenárium minden közösség életében mérföldkő, olyan esemény, mely egyaránt igényli a visszatekintést és a jövő perspektíváinak kutatását is. Ez utóbbi aspektus vizsgálata a Hajdúdorogi Eparchia esetében pedig különösen is indokolt. Ez a részegyház ugyanis mindmáig a magyar görögkatolikus hívek döntő többségének otthona, következésképpen helyezte, remélt fejlődése döntően érinti az egész említett közösség sorsát.

A címben jelzett témakör kifejtését három részre tagoljuk: (1) A görögkatolikus közösségek jelenkori hierarchikus fejlődésének summázata a Magyarországot környező országokban; (2) A Hajdúdorogi Eparchia mai statisztikai és kánonjogi helyzetének leírása; (3) A jövő perspektívái az Apostoli Szentszék régióinkat érintő mai praxisa tükrében.

2. A görögkatolikus hierarchia közelmúltbeli fejlődése Közép-Európában

Az imént említett tágabb régió keleti katolikus egyházaiban az elmúlt negyedszázadban a kormányzati struktúra igen látványos *fejlődésen* ment keresztül.

(1) Lengyelországban az ukrán katolikus hierarchia joghatóságát az egész országra kiterjesztették. A nyugati területeken létrehozták a wrocław–gdańsk-i egyházmegyét, s azt a közben metropolitai rangra emelt przemysł-[warszawa]-i főegyházmegye tartományába tagolták (1996).¹ (2)

¹ IOANNES PAULUS II, const. ap. *Ad aptius providendum* [in Polonia Eparchia Premisliensis ritus Byzantini Ucrainorum ad gradum et dignitatem Archieparchiae Metropolitanae Premisliensis-Varsaviensis ritus Byzantini Ucrainorum evehitur itemque Provincia ecclesiastica conditur eiusdem nominis ac ritus quibus memorata nova Archieparchia Metropolitana], I. VI. 1996, in *AAS* 88 (1996) 793–794; vö. *Annuario Pontificio 2012* (a továbbiakban *AP. 2012*), 586, 800. Ezen új metropólia különös sajátossága, hogy az egyháztartomány mindössze két részegyházból áll, azaz mindössze egyetlen szuffragáneos egyházmegye található benne. A len-

Szlovákiában a kassai és pozsonyi görögkatolikus eparchia létrehozásával, illetve az eperjesi székhelyű metropolitai rangra emelésével sajátjogú metropolitai egyház született.² (3) A darabjaira hulló egykori Jugoszlávia két utódállamában is új görögkatolikus részegyház létesült: a vajdasági székhelyű szerbia-montenegrói exarchátus, illetve az újabb sajátjogú egyházként is számon tartott macedóniai exarchátus.³ (4) A román görögkatolikus metropolitai egyházat XVI. Benedek pápa 2005-ben a katolikus kormányzati autonómia szinte teljes körével felruházott, nagyérseki egyház rangra emelte.⁴ (5) Az ukrán nagyérsekségben több lépésben 10 új részegyházat létesítettek,⁵ majd ezeket 2011 végén 4 egyháztartományba

-
- gyelországi görögkatolikusok hányatott legújabb történetéhez lásd: L. ADAMOWICZ, „Profilo giuridico della Chiesa greco-cattolica ucraina in Polonia”, in L. OKULIK [a cura di], *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione. Atti del Convegno di Studio svolto a Košice, 6–7. III. 2004*, Venezia [2005] 161–175. (Ha valaki szeretné áttekinteni a hierarchikus szerkezetátalakítás II. Vatikánum óta világviszonylatban mutatkozó méreteit, illetve a jelen cikkben tárgyalt területekre vonatkozó konkrét eredményeit, a kiindulási pontokhoz kitűnő, térképekkel és számadatokkal ellátott összképet nyújt pl. H. EMMERICH, *Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Ecclesiae Catholicae tum Occidentis tum Orientis*, Mödling 1968.)
- 2 BENEDICTUS XVI, const. ap. *Spirituali emolumento* [in Slovacchia Ecclesia Metropolitana Prešovensis ritus Byzantini erigitur], 8. I. 2008, in *AAS* 100 (2008) 58–59; vö. *AP.* 2012, 583, 372–373, 116; vö. M. ADAM, „Il lungo iter storico verso la Chiesa greco-cattolica slovacca metropolitana «sui iuris»”, in *Servizio Informazioni Chiese Orientali* 63 (2008) 374–404.
- 3 Lásd: *AP.* 2012, 1031–1032. (A körösi, a szerbiai s nem utolsósorban a prágai bizánci rítusú részegyház sajátjogú hovatartozásának komplex kérdéséhez lásd: P. SZABÓ, „Altre Chiese di tradizione bizantina: L’attività legislativa sui iuris delle Chiese «minori» di tradizione bizantina”, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI [a cura di], *Il Codice delle Chiese Orientali, la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Città del Vaticano 2011, 309.)
- 4 BENEDICTUS XVI, const. ap. *Ad totius Dominici gregis* [Archiepiscopatus Maior Fagarasiensis et Albae Iuliensis Romenorum constituitur], 14. XII. 2005, in *AAS* 98 (2006) 2, 107; *AP.* 2012, 10, 241, 182, 421, 445, 526. Noha az *Annuario* iménti adatai szerint a román görögkatolikus egyház összlétszáma 657.000 fő lenne, az ugyanott közölt kereszteleési adatokból (2011-ben összesen 1.467 fő) jóval kisebb tényleges létszám valószínűsíthető. Az ugyanezen területen fekvő és azonos nagyságrendű négy latin egyházmegye adataiból vett összehasonlításból (összesen 753.500 fő/6.482 kereszteleés, vö. *AP.* 2012, 29, 525, 679, 736) arra következtethetünk, hogy a román nagyérsekség tényleges létszáma ma 170.000 fő körül mozoghat. Lényegében ezt az adatot igazolták vissza a népszámlálási statisztikák is. Ennél az egyháznál a – hierarchia mai kis létszámából fakadó – tényleges kormányzati kapacitás és a nagyérseki státusz széles körű autonómiájából rájuk háruló kormányzati feladatok között olykor igen nagy távolság mutatkozik; vö. SZABÓ P., „A nagyérseki egyház. A jogintézmény arculata a legújabb szentszéki gyakorlat tükrében”, in *Athanasiana* 23 (2006) 145–161, 166–171.
- 5 A két régi egyházmegye (Lviv, Ivano-Frankivsk) mellé új új létesült: Kyiv, Ternopil, Buchach, Kolomyia, Sambir, Sokal, Stryi, továbbá: Luck, Odessa, Kharkiv (utóbbi három exarchátus); lásd: *AP.* 2012, 9, 121, 323, 370–371, 380–381, 424, 636, 698, 708, 731. (Az egyház joghatóságát János Pál pápa – a Keleti Kongregáció 1995. dec. 30-i, 249/1995. sz. határozatán keresztül – a kis galíciai területről az egész országra kiterjesztette; vö. I. DACKO, „Die ukrainische

szervezték.⁶ – Apró pontként ebbe az impozáns folyamatba illeszkedik a magyar görögkatolikus egyház átszervezésének irányába tett első lépés is, mellyel XVI. Benedek pápa 2011-ben a Miskolci Apostoli Exarchátust életképes részegyházzá bővítette,⁷ s élére saját püspököt nevezett ki.

E rövid panorámikus áttekintés önmagáért beszél. Közép-Kelet-Európában az elmúlt bő két évtizedben a részegyházak, illetve az azokat egybefogó metropolíák száma – a csak lassan és nehezen magára találó román egyház adatait leszámítva – összességében majdnem megháromszorozódott.⁸ E fejlődésnek köszönhetően a felsorolt egyházak kormányzati rendszere immár szinte mindenütt megfelel a híveik lelkipásztori gondozásából fakadó helyi szükségleteinek. E folyamat annak világos bizonyítéka, hogy az Apostoli Szentsték a hierarchikus fejlődést szolgáló konkrét kormányzati intézkedésekkel is igyekszik a keleti katolikus egyházak felvirágoztatását minél inkább előmozdítani.⁹

griechisch-katholische Kirche”, in *ContaCO* 2 (2002) 2, 11; továbbá: „Study Paper: The Territory of the Ukrainian Greek-Catholic Church”, in *Logos* 35 [1994] 1–4, 313–385.)

6 Kyiv (Luck, Odessa, Kharkiv), Lviv (Sambir, Sokal, Stryi), Ivano-Frankivsk (Kolomyia), Ternopil (Buchach), lásd: *AP*. 2012, az előző jegyzetben; továbbá: http://en.wikipedia.org/wiki/Ukrainian_Greek_Catholic_Church

7 CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, decr. *Ut aptius spirituali*, 5. III. 2011, in *AAS* (2011) 306. (E részegyház korábbi történetéhez lásd: SZABÓ P., „75 éves a Miskolci Apostoli Exarchátus”, in *Athanasiana* 10 [2000] 152–157, illetve az ott idézett irodalom.)

8 A régió görögkatolikus részegyházai 1989-ben: Lviv (metropolita), Ivano-Frankivsk, Przemysl, Eperjes, Hajdúdorog, Miskolc, Kőrös (1+6=7), továbbá: Balázsfalva (metropolita), Nagyvárád, Kolozsvár, Lugos és Nagybánya. 2011 végén ugyanezen a területen már az alábbi részegyházak léteztek: Kyiv, Lviv, Ivano-Frankivsk, Ternopil, Przemysl-Warszawa, Eperjes (metropoliták), Wrocław-Gdańsk, Kassa, Pozsony, Skopje, Bácskerekstúr, Luck, Odessa, Kharkiv, Buchach, Kolomyia, Stryi, Sambir, Sokal (ma összesen: 6+13=19), továbbá a fentebb említett román eparchiák.

9 A keleti katolikus közösségek felvirágoztatása iránt mutatott töretlen pápai szándék újbóli megerősítéséhez lásd pl. „Benedetto XVI ai partecipanti al convegno di studio promosso dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi [«Fioriscano le Chiese orientali cattoliche»]”, in *L'Osservatore Romano*, 10 ottobre 2010, p. 8 (vö. *OE* 1). A diaszpóra területeken a keleti hierarchia fejlesztése már a II. Vatikánum nyomán új lendületet kapott; vö. pl. P. SZABÓ, „Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris”, in P. ERDŐ – P. SZABÓ (a cura di), *CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO – SOCIETÀ PER IL DIRITTO DELLE CHIESE ORIENTALI, Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico – Il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio. Atti del Congresso Internazionale, Università Cattolica Pázmány Péter, Budapest 2–7 settembre 2001*, Budapest 2002, 242–247. (Elvileg az ukrajnai részegyházak létesítése – nagyérseki egyházzal lévén szó – az érintett közösség belső hatásköre; vö. *CCEO* 85. és 152. kk. Ez az ország azonban – bizonytalan politikai állapotai miatt – mindmáig az Államtitkárság fennhatósága alatt maradt, s így ott az új részegyházak létesítéséhez is ez utóbbi szerv egyetértése szükséges; vö. L. LORUSSO, „Costituzione e provvisione delle circoscrizioni ecclesiastiche in Europa: riordino delle competenze

3. A Hajdúdorogi Eparchia statisztikai adatai, valamint jogállása ma (2012)

3.1. Az egyházmegye kiterjedése és népessége

A Hajdúdorogi Eparchia 1912-ben létesült.¹⁰ Egy évszázados története alatt háromszori jelentős területváltozáson ment keresztül, s mai formáját 2011-ben nyerte el.¹¹ Jelenlegi kiterjedése: 84.000 km², híveinek létszáma pedig mintegy 212.000 fő.¹² E két adat már önmagában jelzi, hogy ez az eparchia – eltérően a közép-európai régió szinte összes fentebb említett részegyházától! – mindmáig nem esett keresztül azon a területi átszervezésen, melyet a II. Vatikáni Zsinat a CD 22–23 pontjában előírt.¹³

E tény aligha vonható kétségbe, ha figyelembe vesszük, hogy például az eparchia két legtávolabbi parókiája (Rozsály–Pécs) között a távolság 562 km. A kelet-magyarországi Nyíregyházától, amely a hajdúdorogi püspök tényleges székhelye, a szórvány összes parókiája 200 km-nél tovább fekszik, mi több, köztük négy 350 km-nél is. Ezekből a – magyarországi viszonylatban ugyancsak nagynak számító – távolságokból pedig nemcsak lelkipásztori hátrányok származnak (tudniillik, hogy a püspök híveinek közel harmadát csak ritkán és jelentős utazás árán képes elérni), hanem gyakorlati jellegűek is. Így például a tanácsosok testületének

della Congregazione per le Chiese Orientali. Il «Rescriptum ex Audientia», in *Ius missionale* 2 [2008] 229–266. Ebben az értelemben a látványos ukrainai hierarchikus fejlődésben is tetten érhető a keletiek iránti szentszéki elkötelezettség.)

¹⁰ PIUS X, litt. ap. *Christifideles graeci* [Erectio dioecesis Hajdu-doroghensis ritus graeci catholici in Hungaria], 8. VI. 1912, in *AAS* 4 (1912) 429–435. Az eparchia történetéhez újabban lásd: T. VÉGHSEŐ, *Our Paths – A Historical Retrospection*, in „... you have foreseen all of my paths...” *Byzantine Rite Catholics in Hungary*, Strasbourg 2012, 6–112.

¹¹ Lásd: PIUS XI, const. ap. *Solemni conventione* [de nova circumscriptione et ordinatione hierarchica dioecesis ritus tam latini tam graeci-rumeni in Romaniae regno], 5. VI. 1930, in *AAS* 22/9 (1930) 381–386; IOANNES PAULUS II, const. ap. *Summis Pontificibus* [in iurisdictionem Eparchiae Haidudoroghensis omnes perpetuo atque stabiliter rediguntur Christifideles ritus Byzantini in universa Hungaria commorantes], 17. VII. 1980, in *AAS* 72 (1980) 985–986; valamint: *Ut aptius spirituali* (2011), 7. jegyzet [fentebb]; továbbá: VÉGHSEŐ, *Our Paths* (10. jegyzet), 88, 110.

¹² A magyar görögkatolikus egyház területi bontásban közölt pontos népességi adataihoz lásd: KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL, 2001. évi népszámlálás, 5. Vallás, felekezet, Budapest 2002; lásd: <http://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/05/terkep.html>.

¹³ A zsinati szöveghely magyarázatához lásd pl. M. GRICHTING, *Die Umschreibung der Diözesen Die Kriterien des II. Vatikanischen Konzils für die kirchliche Zirkumskriptionspraxis*, (Adnotationes in ius canonicum 7), Freiburg/Br. 1998; AA. Vv., *La charge pastorale des évêques: décret „Christus dominus”: texte latin et traduction française*, (Unam sanctam 71), Paris 1979, 214–217.

gyors összehívása is nehézségbe ütközik, mivel a szórványból érkező tagok – jelenleg 3 fő, a testület harmada – több száz kilométeres utazásra kényszerülnek.

Az ország közigazgatási és kulturális-társadalmi strukturálódását figyelembe véve a Hajdúdorogi Eparchia ma három jól elválasztható egységre különül: (1) Szabolcs-Szatmár-Bereg megyére, ahol a 2001-es népszámlálás szerint 102.000 görögkatolikus hívő élt, (2) Hajdú-Bihar megyére (47.000 görögkatolikus), és (3) az eparchia többi, „szórvány” területeire, ahol továbbá mintegy 65.000 görögkatolikus élt. Ez utóbbi régió több szempontból is különös figyelmet érdemel. A „szórvány” híveinek több mint fele viszonylag koncentrált területen, azaz Budapesten, vagy annak közvetlen térségében lakik. Északkelet-Magyarország, a görögkatolikusok tradicionális lakóterülete ráadásul az ország legfejletlenebb régiója, ami miatt ma is igen jelentős a belső elvándorlás, s ennek elsődleges célpontja éppen a legfejlettebb (fővárosi) régió.¹⁴ E tények is azt jelzik, hogy egy fővárosi központú görögkatolikus egyházmegye alapítása statisztikailag már ma is megalapozott,¹⁵ s a magyar görögkatolikus egyház sorsa szempontjából – az iménti geográfiai, demográfiai és belső elvándorlási adatok tükrében – egyenesen sürgetőnek is tűnik.

3.2. A Hajdúdorogi Eparchia hierarchikus-jogi helyzete

Az eparchia alapításakor a latin rítusú esztergomi egyháztartományba nyert szuffragáneusi besorolást, metropolitája így az esztergomi prímás-érsek lett.¹⁶ E státuszát a magyarországi latin egyházmegyéek átszervezését

14 A hívek budapesti létszáma növekedésének mértékét jól jelzik a korábbi adatok. Az 1918-as sématisztus szerint a fővárosnak még csak 9.426 görögkatolikus lakosa volt, míg az 1948-as adat szerint 15.744, lásd: *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogensis ad annum domini 1918*, 67; *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogensis pro anno 1948*, 25–26. A 2001-es adatok szerint a fővárosban 28.901 fő vallotta magát görögkatolikusnak, s a város közvetlen vonzáskörzetében további mintegy 10.000 fő; lásd: KSH, 2001. évi népszámlálás (14. jegyzet), 30–31, 40; lásd még: <http://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/05/terkep.html>.

15 Az említett „szórvány” régióhoz, mely több mint 70.000 km² kiterjedésű, ma 21 parókia, illetve szervező lelkeség tartozik.

16 Litt. ap. *Christifideles graeci* (10. jegyzet), 433. Ha igaz az – mint mindjárt látjuk –, hogy a *sui iuris* és a *szuffragáneusi* státusz nehezen összeegyeztethető, a *Sacri canones* kezdetű apostoli rendelkezés erőteljes abrogációs záradéka tükrében úgy tűnhetett, hogy a keleti kódex hatályba lépése megszüntette az idegen rítusú joghatósági alávetettséget; vö. P. SZABÓ, „Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa Greco-cattolica d’Ungheria. Figura codiciale e particolarità locali”, in *Folia Canonica* 4 (2001) 93–116; 109.

kivitelező 1993-as szentszéki rendelkezés újra megállapította.¹⁷ A szakirodalomban – igencsak meglepő módon – ellentétes nézetek keringenek arról, hogy egy keleti püspök idegen rítusú metropolitával szemben fennálló *suffragáneusi* alárendeltsége összeegyeztethető-e ugyanezen püspök alá rendelt keleti közösség *sajátjogú egyház* státuszával.¹⁸ A kódex szövege, a doktrína, s különösen egy e kérdésben meghatározó tekintélyű szerzői vélemény összességében azt bizonyítja, hogy a két jogállás elvileg is *összeegyeztethetetlen*, kölcsönösen kizárja egymást.

A keleti kódex a „többi sajátjogú egyház” kategóriája alá sorolható közösség esetében is azt rögzíti (következésképpen azt is igényli), hogy az *egyetlen* hierarcha fősege alatt álljon,¹⁹ továbbá azt is, hogy az adott egyház „*közvetlenül* az Apostoli Szentszék alá tartozzék”.²⁰ Ez utóbbi (köz-

17 „Latini ritus Hierarchia in Hungaria in posterum quattuor provinciis ecclesiasticis constabit... I. Provincia Strigoniensis-Budapestinensis (vetere nomine Strigoniensis appellata) constituitur sede metropolitana Strigoniensis-Budapestinensi, necnon suffraganeis dioecibus Iaurinensi, Albae Regalensis, Haidudorogensi”, IOANNES PAULUS II, litt. ap. *Hungarorum gens* [Nova hungaricarum circumscriptionum ecclesiasticarum compositio], 9. X. 1993, in *AAS* 85 (1993) 871; vö. *AP.* 2012, 288. (E szöveghely azonban a felsorolt többi adat tükrében nem annyira a sajátjogú és suffragáneos státusz elvi összeegyeztethetőségének a bizonyítéka, hanem inkább annak jele, hogy az előbbi igényeit az 1993-as átszervezésnél nem vették számításba, vagy legalábbis azokat nem sikerült érvényesíteni).

18 Az ellentétes szerzői véleményekhez lásd: M. BROGI, „Prospettive pratiche nell’applicare alle singole Chiese «sui iuris» il CCEO”, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Simposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codex Iuris Canonici, diebus 19–24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, Città del Vaticano 1994, 745–747; I. ŽUŽEK, „Incidenza del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nella storia moderna della Chiesa universale”, in *Ius in vita*, 731–734; E. CAPARROS – M. THÉRIAULT – J. THORN (eds.), *Code of Canon Law Annotated*, Montréal 1993, 131; ERDŐ P., *Egyházjog*, Budapest [1992], 105. Az előbbiekkal szemben más tanulmányok vitatják némely keleti katolikus egyház jelenlegi sajátjogú státuszát: I. ŽUŽEK, „Presentazione del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»”, in *Monitor Ecclesiasticus* 115 (1990) 600, sk.; D. SALACHAS, „Diritto orientale”, in C. SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Cinisello Balsamo [Mi] 1993, 409; G. NEDUNGATT, „A New Code for the Oriental Churches”, in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 55 (1991) 339; E. FORTINO, „Aspetti ecclesiologici della Chiesa italo-albanese – Tensioni e comunione”, in *Oriente Cristiano* 34 (1994) 18; P. GEFAELL, „Determinazione dello stato di *Ecclesia sui iuris*”, in *Iura Orientalia* VI (2010) 109–122, III; SZABÓ, „Altre Chiese” (3. jegyzet), 307–311.

19 *Ecclesia sui iuris, quae neque est patriarchalis nec archiepiscopalis maior nec metropolitana*, conceditur Hierarchae, qui ei praest *ad normam iuris communis et iuris particularis a Romano Pontifice statuti* (CCEO 174. kán.). E megfogalmazás nyilvánvalóan azt követeli, hogy a sajátjogú egyházak e negyedik kategóriájában is világos hierarchikus alárendeltség legyen a részegyházak között, ha ez utóbbiakból az adott közösségek több lenne.

20 *Hae Ecclesiae immediate a Sede Apostolica dependent; iura et obligationes vero, de quibus in can. 159, nn. 3–8, Hierarcha a Sede Apostolica delegatus exercet* (CCEO 175. kán.).

vetlen alárendeltségi) státusz pedig mind a szó köznyelvi, mind annak szaknyelvi jelentése szerint nyilvánvalóan *kizárja* a szuffragáneusi alávetettséget. Ez utóbbi lényege ugyanis éppen abban áll, hogy a Szentszék és az egyházmegye közé (mely utóbbi a Hajdúdorogi Eparchia esetében szinte egy *teljes* keleti katolikus egyházzal esik egybe!) egy *köztes hatóság* iktatódik. Ez a beékelődés már a köznapi szóhasználat szintjén is nyilvánvalóvá teszi a két státusz összeegyeztethetetlenségét.²¹ Ezt erősíti azonban a szaknyelvi szóhasználat is, mert a doktrína világosan és egyöntetűen tanítja, hogy egy egyházmegye szuffragáneusi és „sui iuris” státuszának lehetősége *kölcsönösen kizárja* egymást, azaz egymással ellentétes viszonyban levő fogalompárról van szó.²² Végül, de nem utolsósorban, nem kevésbé világos ugyanez a keleti kodifikáció egykori titkára, Ivan Žužek alábbi mondatából sem: „másodlagos rítusokon kánonjogi értelemben maguk ezek az egyházi közösségek (a keleti katolikus egyházak) mint *sajátjogúak* értendőek, [sajátjogúak] azaz egymástól hierarchikusan *függetlenek*, jóllehet valamennyien a római pápának alárendeltek”.²³ (Noha a CCEO 175. kán. szerinti metropolitai jogokat gyakorolhatja idegen rítusú főpásztor

21 Ez akkor is így van, ha ma a latin metropoliták jogköre a gyakorlatban alig lépi túl a pusztán szimbolikus kompetenciák szintjét; vö. P. MONETA, „La sede episcopale metropolitana nel diritto canonico”, in *Il diritto ecclesiastico* 104 (1993) 94. (A sajátjogú metropolitai hivatal – legalábbis a párhuzamos latin figurához mérten – meglehetősen széles körű jogköreinek elemzéséhez lásd: P. SZABÓ, „Analisi della competenza giuridica del Metropolita «sui iuris»”, in A. SZUROMI [ed.], *Parare viam Domino. Commemorative Studies on the Occasion of Rt. Rev. Polikárp F. Zakar OCist 75th Birthday*, Budapest 2005, 151–177.) – SZABÓ P., „A sajátjogú metropolita jogkörének analízise”, in *Athanasiana* 18 (2004) 117–132.

22 „Dioeceses variae sunt... suffraganeae vel sui iuris, prout pertinent ad aliquam provinciam ecclesiasticam vel directe dependent a Sede Apostolica”; P. TOCANEL, „Dioecesis”, in P. PALAZZINI (ed.), *Dictionarium morale et canonicum*, II, Roma 1965, 97. A sajátjogú és a szuffragáneus státusz egymást kizáró, szöges szembeállításához lásd még: P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico. Parte generale*, Padova 1943, 283; L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, 1011.

23 „Per riti secondari si intendono in senso canonico queste stesse comunità ecclesiastiche (le Chiese orientali cattoliche) come *sui iuris*, cioè gerarchicamente indipendenti le une dalle altre, benché tutte soggette al Sommo Pontefice”: I. ŽUŽEK, „Che cosa è una Chiesa, un Rito orientale”, in *Seminarium*, n.s. anno XV/2, apr–iun. 1975, 264–265. A pápa „rítusok feletti” személy, aki valamennyi keleti katolikus egyházfővel azonos viszonyban áll. Ez jogilag éppen (és csakis) az összes sajátjogú egyházfő közvetlen szentszéki alárendeltségében valósulhat meg. Ennek tükrében nem meglepő, hogy már a zsinati tanítás magyarázója is a keleti katolikus („sajátjogú”) egyházak alapvető megkülönböztető jegyének tekintette azok többi hasonló egyháztól való hierarchikus függetlenségét; C. PUJOL, *Decretum concilii Vaticani II “Orientalium Ecclesiarum”*. *Textus et Commentarium*, Romae 1970, 29–30; vö. SZABÓ, „Osservazioni” (16. jegyzet), 107–108.

is, ez esetben sosem lehet szó szoros értelemben vett szuffragáneusi jogállásról.²⁴⁾

Egyes szerzők a sajátjogú egyház státusz tulajdonításához csak igen minimális feltételek jelenlétét vélik szükségesnek. Ez a törekvés talán érthető olyan egyházaknál, ahol az igen kis létszám, vagy más súlyos – politikai, egyházpolitikai és ökumenikus – akadályok miatt remény sincs a keletieknél normálnak számító (szinodális) kormányzati konfiguráció és működési rend elérésére. Aligha érthető ugyanakkor, miért kellene a fejlődésre képes egyházak esetében is mindenáron azt hangsúlyozni, hogy a sajátjogú státuszuk szempontjából már jelen állapotukban is teljesen „rendben” vannak. Noha *méltóságbeli* különbség a sajátjogú státusz egyes fokozatai között valóban nincs,²⁵ egy egyházi közösség önbecsülése, működési perspektívái, és így küldetésének hatékonyabb teljesítése szempontjából nyilvánvalóan távolról sem mindegy, hogy az a sajátjogú státusz – s az abból fakadó önálló kormányzati mozgástér – mely fokán áll! Ezért a hierarchikus fejlődéshez minden szükséges feltételével rendelkező egyházakkal szemben a fenti minimalista szemlélet erőltetése mögött (azaz annak sietős és ismételt hangsúlyozása mögött, hogy az adott keleti egyháznak nincs oka a fejlettebb hierarchikus szint felé törekedni, mert már a jelen formájában is „tökéletesen sajátjogú”) olykor a jobb lehetőségeket kínáló

24 E ponton jól kell különböztetnünk. A CCEO 175. kánon szerinti metropolitai jogköröket az ott jelzett (rendszerint idegen rítusú) főpásztor nem hivatali alapon, hanem pápai *delegáció* erejében gyakorolja! E jogköröket éppen ez (és csakis ez) a delegált jelleg teszi az alávetett egyház sajátjogú státuszával összeegyeztethetővé. E metropolitai funkció tehát ennél fogva világosan elkülönül a rendes metropolitai jogköröktől, mely utóbbiak a metropolitát *hivatalánál* fogva illetik. Igaz, a keleti kódexszel szemben – mely tudniillik a sajátjogú metropolita hatalmát sajátjának („potestas ordinaria propria”, CCEO 157. kán. 1. §) minősíti – a hagyományos latin doktrína a metropolitai hatalmat csak vikáriusi jellegűnek tekinti („potestas ordinaria vicaria”); vö. A. MARZOA – J. OTADUY – J. MIRAS [eds.], *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, Pamplona 1996, vol. II, 906 [P. Erdő]. Ez utóbbi kvalifikáció azonban a szuffragáneusi és sajátjogú státusz összeegyeztethetlenségéről vallott fenti téziséinket nem-hogy gyengítene, hanem éppenséggel erősíti. A vikáriusi hatalom is *rendes*, azaz hivatalból fakadó hatalom ugyanis, s mint ilyen, a 175. kánonban említett delegált hatalom fogalmi *ellentétpárja*; vö. J. LISTL – H. SCHMITZ (Hrsg. von), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999, 160–162 [Helmuth Pree].

Értelemszerűen, a sajátjogú státusszal nem egy keleti közösség bizonyos (kisebb) részének idegen joghatóság alá vetettsége mint olyan összeférhetetlen. Ez a lényegi összeegyeztethetlenség azonban – a fenti források és szerzők véleményének tükrében is – mindenképpen fennáll akkor, amikor egy (majd) teljes keleti katolikus egyház van idegen rítusú metropolita (rendes) hatalmának alávetve, méghozzá az érintett egyház élén álló hierarchát is beleértve.

25 P. ERDŐ, „La coesistenza delle diverse Chiese particolari e «sui iuris» nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive”, in *Territorialità* (9. jegyzet), 922.

magasabb kormányzati forma elnyerésének késleltetésére irányuló szándék is húzódhat.

Mi több, az olyan keleti egyházak, melyek egynél több részegyházból állnak, valójában már ma is *túlhaladták* a CCEO 174–176 kk. szerinti jogi alakzatot, hiszen ez rendesen *egyetlen* részegyházat feltételez, *egyetlen* élő álló hierarchával.²⁶

Nem kevésbé, a *Magyar Görögkatolikus Egyház* egységes hivatalos *egyházi jogi személy* mivolta²⁷ is azt igényli, hogy egyetlen, e jogi személyt a maga egészében képviselő püspök irányítása alatt álljon. Így a jogi személyi képviselet kézenfekvő megoldása is a metropoliai státusz lenne, ahol az adott egyházat a sajátjogú metropolita képviseli (CCEO 133. kán. 2. §).

A magyar görögkatolikus közösség hierarchikus fejlődésének perspektíváira a „Magyar Katolikus Egyházba” tagozódás is hatással lehet. Úgy tűnik azonban, hogy a „Magyar Görögkatolikus Egyház” keleti kódex révén nyert hivatalos egyházi jogi személyi státuszából fakadó következmények, ütközés esetén elsőbbséget élveznek a „Magyar Katolikus Egyházba” történő betagozódásból adódóakkal szemben. Ez utóbbi ugyanis – ellentétben az előbbivel – csak a magyar közjogi rendszerben élő képződmény, mely a belső egyházi jogi rendben nem is létezik. A latin kodifikáció szándéka szerint a püspöki konferenciák nem minősülnek az adott terület sajátos és szoros értelemben vett felettes kormányzati szerveinek (vö. a konferencia csak «coetus *Episcoporum*», de *nem* «coetus *Ecclesiarum*»), amiből adódóan nyilvánvalóan a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia kánoni jogi személyisége sem tulajdonítható a „Magyar Katolikus Egyháznak”. Ha ez utóbbiak működése bármely módon akadályát képezné a magyarországi egyházmegyék közvetlen szentszéki kapcsolatainak, legyenek azok latin vagy keleti részegyházak, e tény – úgy tűnik – csak

26 Lásd: 19. jegyzet, feljebb. E szemléletmód eklatáns jele, hogy Ivan Žužek egy tanulmányában – éppen a több részegyház jelenlétére hivatkozva – annak ellenére is inkább a metropolitai egyházak kategóriájába illőnek tartotta az italo-albán egyházat, hogy az ténylegesen még nem nyerte el ezt a státuszt: „I canoni 155–173 del CCEO che costituiscono il primo capitolo del Titolo VI, si applicano alle seguenti quattro Chiese orientali cattoliche: Chiesa Etiope [...], Chiesa Malankarese [...], Chiesa Romana [...], Chiesa Rutena degli USA [...]. Come quinta Chiesa orientale cattolica qualcuno potrebbe indicare la Chiesa Italo-Albanese, di tradizione Costantinopolitana (Rito Italo-Albanese), che però non è ancora tale, dato che non ha un metropolita”, I. ŽUŽEK, „Un Codice per una «varietas Ecclesiarum»”, in S. GHERRO (a cura di), *Studi sul «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, Padova 1994, 27–28.

27 Lásd: CCEO 921. kán. 2. §.

nehezen lenne egyeztethető a latin kodifikáció ide vonatkozó kifejezett szándékaival és belső logikájával, továbbá – a fentebb mondottak értelmében – még kevésbé a sajtójogú státusz kívánalmaival.

Egy sajtójogú egyház, mint láttuk, *lényegénél* fogva áll *közvetlen* kapcsolatban az Apostoli Szentszékkal. Ezért, ha nem tévedünk, minden olyan korábbi – akár régi ekkleziológiai szemléletmódban, középkori eredetű szokásokban vagy kiváltságban gyökerező, akár egykori államjogi funkciókból visszamaradó – jogosítvány, mely ellenkezik a II. Vatikáni Zsinat, továbbá a keleti kódex révén II. János Pál pápa által rögzített új ekkleziológiai modell és fegyelem lényegi követelményeivel, meghaladottnak, vagy legalábbis módosításra szorulónak tekintendő.

A jelen fejezetben felsorolt szempontok alapján bizakodhatunk benne, hogy, mintegy a szlovák görögkatolikus egyház közelmúltbeli példáját követve, az Apostoli Szentszéknek tetsző – a görögkatolikus hívek reménye szerint azonban közeli – időpontban a már jelenleg is két részegyházból álló magyar bizánci rítusú egyház is elnyeri a sajtójogú metropolitai státuszt.

4. A strukturális-hierarchikus fejlődés távlatai a mai szentszéki praxis tükrében

Úgy véljük, a Hajdúdorogi Eparchia jelenlegi statisztikai adatai nyilvánvalóan nem felelnek meg a CD 22–23 által támasztott elvárásoknak. Ebből adódóan az egyházmegye felosztása – a zsinati dekrétum szavai szerint – a lelkek üdvössége érdekében „mielőbb” elvégzendő.²⁸ Ennek alátámasztására – azaz *annak pontos és nehezen vitatható beazonosítására, hogy mit is kell értenünk az egyházmegye zsinati tanítás szerinti ideális méretén* – legjobb, ha az *Apostoli Szentszék mai praxisához* folyamodunk, méghozzá a *közvetlen régióinkat* szem előtt tartva. E témában a Hajdúdorogi Eparchia szempontjából – értelemszerűen a teljesség igénye nélkül – az alábbi érdekes adatokat találjuk.

28 *Itaque, ad dioecesium circumscriptiones quod attinet, decernit Sacrosancta Synodus ut, quatenus animarum bonum id exigat, quamprimum ad congruam recognitionem prudenter deveniatur* (CD 23d).

(1) Az eleve gyér népességű lengyelországi ukrán egyházmegye kettéosztása nyomán két igen kis létszámú egyházmegye jött létre: az új przemysł-[warszawa]-i érseki főegyházmegye létszáma is alig haladja meg a 30.000 főt.²⁹

(2) Noha a korábbi eperjesi egyházmegye a hajdúdorogi kiterjedésének csak felét tette ki, mégis kétszeri felosztásra került. Az elsőként létrehozott kassai püspökség Eperjestől csak 36 km-re fekszik. A harmadik, a pozsonyi görög eparchia létrehozása geográfiai szempontból igencsak indokolt volt, hisz a város az ország ellentétes sarkában fekszik. Híveinek létszáma viszont igen csekélynek mondható, nagy területe ellenére is alig 15.000 fő.³⁰ E tények mindenképpen érdekes adalékok arra vonatkozóan, hogy az egyházmegyék méreteiről szóló irányelvek (CD 22–23) értelmezése, a szentszéki praxis szerint, milyen rendkívüli mérvű *rugalmasságot* is mutathat.³¹

(3) Nem kevésbé figyelemre méltóak a szerbiai adatok és fejlemények sem, már csak azért sem, mert itt a helyi latin egyház mérete és aránya nagyságrendileg megfelel a magyarországi görögkatolikus közösségének. A közel 400.000 főt számláló szerbiai latin rítusú közösség ma négy egyházmegyébe tagozódik. Ezek közül a belgrádi *érseki* rangú főegyházmegyének, úgy tűnik, valójában csak alig több, mint 9.000 híve van. Hasonló módon igen alacsony létszámú lehet a nemrég helyreállított szerémi egyházmegye is.³²

29 AP. 2012, 586; lásd még: 1. jegyzet, fentebb. (Az új wrocław–gdańsk-i egyházmegyének 25.000 híve van 30 pappal; *im.*, 800.)

30 AP. 2012, 116. (A másik két eparchia adatai: Eperjes: 8.975 km²-en 123.300 fő, 163 parókia, Kassa: 6.752 km²-en, közel 88.000 fő, 92 parókia; lásd: *im.*, 583, 373.)

31 A 15.000-es pozsonyi egyházmegye (33.308 km²-en) székvárosában a 2001-es népszámlálás adatai szerint csak a város lakosságának 0,7%, azaz 3.000 fő vallotta magát görögkatolikusnak. (A keleti püspök ide telepítése ugyanakkor mégis az előrelátó gondoskodás jele, hisz a kelet-nyugati irányú belső migráció a jelentős fejlettségi szintkülönbség miatt ebben az országban is igen erőteljes. Végül ugyancsak figyelemre méltó adalék, hogy a keleti püspök székhelye annak ellenére került a szlovák fővárosba, hogy ott néhány évvel korábban már latin érseki székhely létesült. E tény is a IV. Lateráni Zsinat (1215) *Quoniam* kezdetű határozatának egyértelmű meghaladása, ami persze már nem újdonság a katolikus egyház gyakorlatában; vö. SZABÓ, „Stato”, [9. jegyzet], 229. skk.)

32 A két egyházmegye statisztikai adatai ellentmondásosak. Az AP. 2012-es száma (pp. 97–98), az 50.000 km²-es belgrádi főegyházmegyében 28.050 hívót jelöl, 16 plébániával és mindössze 9 pappal. (A korábbi évek adatai azonban következetesen mindig csak 9–10.000 fő körüli létszámot jeleztek; vö. pl. az AP. 1990, 88–89 oldala szerint: 12.500 fő; az AP. 2001, 84. oldala szerint: 8.300 fő.) Az újraalapított szerémi egyházmegyével egybeeső Szerémségi Körzet (Сремски округ) területe ma 3.486 km², összlakossága 311.000 fő, melynek azonban csak töredéke katolikus. (A terület lakosságának 84,5% szerb, míg az ott élő összes horvát, szlovák

(4) Az új horvátországi egyházmegyék között is több elég kis dimenziójúval találkozhatunk. Így a ma Goszpics-Zenggi nevet viselő egyházmegye híveinek létszáma – az utolsó, 2000-ben lezajlott átszervezésnek köszönhetően – 69.000 fő lett, mindössze 8.200 km²-es kiterjedéssel és 83 plébániával, 34 egyházmegyés + 8 szerzetesspappal. A 2009 decemberében a zágrábi érseki főegyházmegyéből leválasztott belovár-kőrösi latin egyházmegyének 185.000 híve van, 3.741 km²-en, 52 (+ 4) pappal, 57 plébánián, míg az ugyanekkor ugyancsak a zágrábi területből leválasztott sziszeki egyházmegye 5.508 km²-en, 174.000 hívővel, 80 plébániát ölel fel, 51 (+ 11) pappal.³³ Figyelemre méltó még, hogy a két utóbbi egyházmegyei központ a korábbi székhelytől (Zágrábtól) mindössze 85, illetve 58 km-re fekszik.

(5) Nem kevésbé érdekesek és tanulságosak az új szlovéniai egyházszerzés adatai sem. A legutóbbi időig az ország egyetlen egyháztartományból állt, melyet 2006-ban osztottak ketté. Az új egyházmegyék közül szempontunkból az alábbiak adatai érdekesek. A muraszombati egyházmegye mindössze 1.102 km²-en (!) létesült, ma 95.300 híve van, 36 plébánián 48 egyházmegyés pappal. Az ugyancsak 2006-ban alapított novo-mesto-i egyházmegyének 1.159 km²-en, ma 140.400 híve van, 71 plébánián, 81 egyházmegyés pappal.³⁴ Ezek az adatok – egy mindössze 33 x 34, illetve egy 34 x 34 km-es (!) egyházmegye létrehozása – azt bizonyítják, hogy a szlovéniai átszervezést nem annyira lelkipásztori indokok, hanem inkább az egyháztartományi struktúra fejlesztése motiválta.³⁵

Noha az ilyen „miniatűr” méretek a latin egyház nagy létszámainak betudhatóan – legalábbis a napjainkban alapított új egyházmegyék eseté-

és magyar nemzetiségű aránya együttesen is alig haladja meg a 7%-ot, mialatt ezek közül sem mindenki katolikus.) Az új püspöki székvárosban (Sremska Mitrovica) az elérhető statisztikai adatok szerint ma mindössze 2.130 horvát él, akik a város összlakosságának 5,45%-át teszik ki. Ezzel szemben az *AP. 2012*, 705–706. szerint a 2008-ban határváltozások miatt kialakított egyházmegye összlétszáma ma is 50.700 fő lenne.

33 *AP. 2012*, 271, 104–105, 695, 488. (A horvát egyházmegyék korábbi kiterjedéséhez lásd: EMMERICH, *Atlas hierarchicus* [I. jegyzet], 21.)

34 *AP. 2012*, 488, 515. Ezzel a 20.273 km²-es ország területére ma két egyháztartományban összesen hat egyházmegye esik. (Figyelemre méltó még, hogy az új egyházmegyék igen közel találhatóak a metropolitai székekhez: Muraszombat és Celje Maribortól csak mintegy 50–55 km-re fekszik, míg Novo-Mesto Ljubjanától 71 km-re.)

35 Hasonló ok feltételezhető a fenti goszpics-zenggi egyházmegye újbóli kialakításánál is, hisz a felosztott fiumei egyházmegye maga is alig volt nagyobb 10.000 km²-nél, s a híveinek létszáma a felosztás előtt is kevesebb volt, mint 300.000 fő; vö. *AP. 1999*, 587 (lásd még: 33. jegyzetnél, feljebb).

ben³⁶ – nem gyakoriak, azért más régiókból is nem egy hasonló mai latin példa hozható.³⁷

5. Következtetések

Az utóbbi évtizedekben a volt szovjet blokk szinte valamennyi országában is véghezvitték az egyházmegyei határok revízióját.³⁸ Ez, a zsinati irányelvek alapján (CD 22–23), itt is az egyházmegyéik méreteinek csök-

36 Közismert tény viszont, hogy az antik eredetű egyházmegyéik többnyire igen kis méretűek. Így például Olaszország területén ma (az összevonások után is) több mint 220 egyházmegye található 301.336 km²-en. Hasonló a helyzet Írországból is: 70 273 km²-en 26 egyházmegye, melyek majd fele (12 db) nem éri el a 100.000 fős létszámot sem. Dalmáciában mindössze 11.960 km²-en öt latin egyházmegye található, melyek közül kettő érseki rangú. Ugyancsak mindig is igen kis létszámúak voltak a Görögország területén található latin egyházmegyéik.

37 Az 1990-ben létesített görögországi egyházmegyének ma mindössze 28.702 híve van, 57 pappal (AP. 2012, 270); a nagybecskereki egyházmegye 62.500 fős, 20 pappal (AP. 2012, 818). Kis egyházmegye létesítése még az olyan népes katolikus országokban sem példa nélküli, mint Lengyelország vagy Spanyolország. Az 1991-ben létesített drohiczyini egyházmegye 210.200 főt számlál (AP. 2012, 222), míg például az 1995-ös alapítású spanyol barbastro-monzón-i egyházmegye adatai: 96.300 fő, 75 pappal (AP. 2012, 82). A 2002-es alapítású szarotvi latin egyházmegye 1,4 millió km²-en is mindössze 20.000 hívőt számlál, 17 egyházmegyés pappal; lásd: AP. 2012, 640–641. Ha pedig valaki például a kanadai vagy az ausztráliai latin hierarchia XX. századi fejlődését tanulmányozza, azt veheti észre, hogy e területeken nemritkán alig néhány tízezres egyházmegyéik is létesültek. Sőt némelyek egyenesen még ennél is kisebbek, így például: a churchill–baie d’hudson-i egyházmegye 9.500 fős, 3 pappal; a moosonee-i 7.000 fős, 4 pappal; a broome-i, 13.920 fős, 10 pappal; míg az 1980-ban metropolitai rangra emelt wellingtoni főegyházmegyének is csak 86.838 híve van, 60 pappal; lásd: AP. 2012, 173, 480, 120, 749; vö. EMMERICH, *Atlas hierarchicus* (1. jegyzet), 38.

A nagyságrendbeli azonosság miatt ugyancsak külön figyelmet érdemel a lettországi katolikus hierarchia közelmúltbéli átszervezése. A 64.589 km²-es kiterjedésű országban 1995-ben kialakított jelenlegi négy latin egyházmegyében mintegy 440.000 hívő él. A jelgavai egyházmegye (13.620 km²) ma 80.520 főt számlál, 23 pappal. Ennél is érdekesebb azonban, hogy az új liepājai egyházmegyének (13.210 km²) – melyből tudniillik az előbbi leválasztották – mindössze 28.000 híve maradt 9 egyházmegyés pappal (AP. 2012, 332, 401). A másik felosztás eredményeként a rigai főegyházmegyének (23.587 km²) mára csak 219.000 híve maradt, 32 egyházmegyés pappal, míg a belőle leválasztott rēzekne-aglona-i egyházmegye statisztikái ugyancsak elég szerények: 15.679 km², 102.800 fő, 57 egyházmegyés pappal (AP. 2012, 605, 604).

38 Vö. pl. ERDŐ P., „A magyar és európai egyházmegyéik alakulása az utóbbi tíz évben”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 10 (1998) 3–4, 269–277; továbbá: P. VALDRINI, „La réforme des provinces ecclésiastiques en France métropolitaine. Le décret du 8 décembre 2002”, in J. CONN – L. SABBARESE (a cura di), *Iustitia in caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio de Paolis*, Roma 2005, 265–276; D. LE TOURNEAU, „Note” [CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Décret portant sur la nouvelle organisation des provinces ecclésiastiques en France*, 8 décembre 2002], in *Ius ecclesiae* 15 (2003) 3, 865–869.

kentéséhez, „antropomorf”, „belakhatóbb” léptékűvé formálásához vezetett.³⁹ Egy ilyen átalakítási folyamat 1993-ban Magyarországon is lezajlott, de sajnos, ez a görögkatolikus hierarchiát akkor nem érintette.

Láthattuk, a most jubiláló Hajdúdorogi Eparchia kiterjedése (84.000 km²) egyszerűen nem teszi lehetővé, hogy püspöke a II. Vatikánum említett elvárásainak megfelelően tartson kapcsolatot a rábízott hívekkel. Ez a tény itt is az eparchia mielőbbi felosztását sürgeti. Az Apostoli Szentszék részegyház alapítási gyakorlatából vett fenti adatokból egyértelmű, hogy ehhez az átszervezéshez az eparchia mai népessége (212.000 fő) és klérusa (mintegy 160 pap és 50-60 papnövendék) is elegendő.⁴⁰

A lelkipásztori okokon túl e lépés mellett további nyomás érvek is szólnak. Egy harmadik részegyház kialakítása lehetővé tenné a magyar görögkatolikus közösség sajátjogú metropolitai egyház szintjére emelését.⁴¹ Ez nemcsak a szóban forgó egyház kormányzati mozgásterének bővülését eredményezné,⁴² hanem annak *arculatában* is minőségi változást hozna.

39 Figyelemre méltó az a szerzői nézet, mely egyenesen úgy véli, hogy az egyházmegyéknak kis kiterjedésű, a lelkipásztorkodásra koncentrálni szorgalmazó szervezeti egységeknek kellene lenniük, míg az egyházi adminisztráció és az intézmények nagy részét metropolitai szintre lenne célszerű telepíteni; vö. S. DIANICH, „Per una collegialità episcopale nelle chiese locali. Il modello delle metropoli e dei patriarcati”, in *Vivens Homo* 11 (2000) 91–118, 114. (Egy ilyen irányú folyamat a regionális szemináriumok, illetve egyházi bíróságok létesítése formájában már ma is világosan látszik.)

40 Az a felvetés, mely szerint az Hajdúdorogi Eparchia túl nagy geográfiai kiterjedéséből fakadó lelkipásztori probléma több segédpüspök kinevezésével lenne megoldható, olyan javaslat, mely legfeljebb csak ideiglenes megoldás lehet. A segédpüspöki figura ugyanis nehezen egyeztethető össze a hiteles keleti ekkleziológiai szemléletmóddal; vö. P. SZABÓ, „Il dilemma circa la figura del Vescovo ausiliare alla luce della tradizione orientale”, in *«L'ordinazione sacra nella disciplina delle Chiese orientali»*, *Convegno di Studio*, Cluj 11–14 aprile, 2012 (megjelenés alatt).

41 Ez, amint láttuk, teljességgel beleillene az Apostoli Szentszék által régiókban folytatott (illetve támogatott) hierarchikus szerkezetátalakítási folyamatokba; lásd feljebb: 2. jegyzet, továbbá I. és 6. jegyzet. (Érdemes újra felidézni: az utóbbi időben – mint említettük – görögkatolikus metropolíák nemcsak hagyományosan keleti területeken létesültek, hanem Lengyelországban és Szlovákiában is.)

42 A sajátjogú metropolitai egyház kormányzati autonómiájának mértékéhez lásd alábbi tanulmányainkat: P. SZABÓ, „La questione della competenza legislativa del Consiglio dei gerarchi (*Consilium Hierarcharum*). Annotazioni all'interpretazione dei cc. CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1”, in *Apollinaris* 69 (1996) 485–515; ID., „Consejo de Jerarcas”, in J. OTADUY – A. VIANA – S. MOLANO (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, II, 577–579; ID., „Analisi” (21. jegyzet), 151–177; ID., „Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris”, in *Folia Canonica* 6 (2003) 157–213; ID., „Il *Conventus patriarchalis* (CCEO cann. 140–145)”, in L. SABBARESE (a cura di), *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*, Città del Vaticano 2011, 203–222; továbbá pl. F. MARTI, „The Legislative Power of the Coun-

Ez az egyház is elnyerhetné ugyanis azt – a (csakis a) *püspöki szinodális kormányzatában* megtestesülő – szerkezeti-irányítási formát, mely keleti egyházak fegyelmi rendjének *nélkülözhetetlen, identitásadó* eleme.⁴³

Gondolatmenetünkben – ha nem is kifejezett kérdő mondatok formájában – több dilemmára hívtuk fel a figyelmet. Lelkipásztori szempontból vajon előnyösek-e, sőt egyáltalán tarthatóak-e a Hajdúdorogi Eparchia jelenlegi méretei? Mi indokolja, hogy ez a – keleti katolikus egyházak közül szinte egyetlenként!⁴⁴ – mindmáig idegen rítusú metropolita rendes joghatósága alatt maradt, s nem nyerhette el azt a (szinodális) kormányzati formát, mely a keleti egyházak hiteles arculatához nélkülözhetetlen?

A számok beszélnek... A felsorolt adatok azt mutatják, hogy a Hajdúdorogi Eparchia méretei nemcsak lehetővé, de egyenesen szükségessé is teszik felosztását. Az Apostoli Szentszék utóbbi évtizedben megfigyelhető praxisa pedig azt tanúsítja, hogy az arra szociológiailag alkalmas keleti

cil of Hierarchs in the Metropolitan Church *sui iuris*”, in *Folia Canonica* 13–14 (2010–2011) 71–84.

43 A keletiekre alapvetően jellemző „diamikus szinodalitás” fontosságának közelmúltbéli tekintélyi megerősítéséhez lásd: „Intervista a papa Francesco” [Antonio Spadaro S.J.], in *La civiltà cattolica*, n. 3918, Anno 164, 19 settembre 2013, 449–477, 465–466: „[Spadaro:] Ricordo al Papa che il 29 giugno scorso, durante la cerimonia della benedizione e dell’imposizione del pallio a 34 arcivescovi metropolitani, aveva affermato «la strada della sinodalità» come la strada che porta la Chiesa unita a «crescere in armonia con il servizio del primato». Ecco la mia domanda, dunque: «Come conciliare in armonia primato petrino e sinodalità? Quali strade sono praticabili, anche in prospettiva ecumenica?» – [Papa Francesco:] «Si deve camminare insieme: la gente, i Vescovi e il Papa. La sinodalità va vissuta a vari livelli. Forse è il tempo di mutare la metodologia del Sinodo, perché quella attuale mi sembra statica. Questo potrà anche avere valore ecumenico, specialmente con i nostri fratelli Ortodossi. Da loro si può imparare di più sul senso della collegialità episcopale e sulla tradizione della sinodalità...» [dólt betűs kiemelés a jelen szerzőtől]. A keleti katolikus közösségek ugyanazzen egyházfegyelmi hagyomány örökösei. (A keleti kódexben fellelhető szinodális szervek elemzésének áttekintéséhez lásd pl. W. AYMANS, „Synodale Strukturen im *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 [1991] 367–389; C. FÜRST, „Die Synoden im neuen orientalischen Kirchenrecht”, in R. PUZA – A. KUSTERMANN (Hrsg. von), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche* [Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Band 44], Fribourg 1996, 67–85; H. PREE, „Die Synoden im Recht der katholischen orientalischen Kirchen”, in W. REES – J. SCHMIEDL (Hrsg. von), *Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen* [Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2], Freiburg/Br. 2014, 246–263; továbbá az előző lábjegyzetben jelzett tanulmányok.

44 A saját metropolitával nem rendelkező keleti katolikus egyházak szinte kivétel nélkül közvetlen szentszéki alárendeltségűek. Egyetlen másik olyan eparchia van, mely talán sajátjogú egyháznak lenne tekintendő, miközben latin szuffragáneus: a horvátországi kőrösi görögkatolikus egyházmegye; vö. *AP. 2012*.

katolikus egyházak – és nem kevésbé a latin egyházmegyéik is – napjainkban már késedelem nélkül elnyerik mind az optimális méretű részegyházi beosztást, mind a helyzetüknek valóban megfelelő szupraepiszkopális kormányzati formát.

Ma Magyarországon összesen 14 latin rítusú részegyház működik, illetve négy egyháztartomány. Ha a Szentatya a Hajdúdorogi Eparchia felosztása nyomán a magyar görögkatolikus közösségnek is sajátjogú metropolitai egyház státuszt adományozna, azzal – az érintettek emancipációján túlmenően – nyilvánvalóan az egész magyarországi katolikus egyházat is nagy megtiszteltetés érné! Ezt figyelembe véve – úgy tűnik – mára itt sem maradt igazi akadálya a fentebb emlegetett zsinati irányelv mielőbbi érvényesítésének.⁴⁵ A görögkatolikusok hierarchiafejlődése – a II. Vatikánum szándékai és értékrendje tükrében – itt is az egész katolikus közösség gazdagodását is szolgálná. A Hajdúdorogi Eparchia születése centenáriusának évében ezért talán nem alaptalanul reménykedünk abban, hogy a régióra jellemző, fentebb bemutatott, erőteljes hierarchikus fejlődés alól a magyar görögkatolikus közösség sem marad már sokáig szembeötlő kivétel.⁴⁶

45 A régióban a görögkatolikus részegházak alapítása korábban igen vontatott folyamatként zajlott. Ennek a jelenségnek akkor társadalompolitikai és ekkleziológiai-szemléletmódbeli okai egyaránt voltak. Ezek azonban mára teljességgel túlhaladtottá váltak. (A munkácsi görögkatolikus egyházmegye létrehozásáért folyó egykori küzdelmekhez lásd: HODINKA A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909; M. LACKO, *Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia catholica* [Orientalia Christiana Analecta 143], Roma 1955; ID., *The Union of Užhorod*, Cleveland [Oh.] 1966; VÉGHSEŐ T., „...mint igaz egyházi ember...”. *A történelmi Munkácsi Egyházmegye görög katolikus egyházának létrejötte és 17. századi fejlődése* [Collectanea Athanasiana I/4], Nyíregyháza 2011; SZABÓ P., „A keleti közösségek katolikus egyházba tagozásának ekkleziológiai elvei és jogi struktúrái az uniók korában”, in VÉGHSEŐ T. (szerk.), *Rómából Hungáriába: A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai* [Collectanea Athanasiana I/1], Nyíregyháza 2007, 15–33. A most jubiláló egyházmegye létrejöttének körülményeihez újabban pedig: VÉGHSEŐ T., „A Hajdúdorogi Egyházmegye felállításának közvetlen előzményei”, in *Athanasiana* 35 [2013] 109–121.) Ha a területi felosztásra tett minimális javaslatok sem találnának befogadásra, az könnyen azt a benyomást erősíthetné, hogy a magyar görögkatolikus közösség még ma is a – régi beidegződéseknek engedelmeskedő – helyi egyházi támogatás hiánya miatt nem léphet a hierarchikus fejlődésben előre. Ennek az előrelépésnek ugyanis jelenleg sem a – szomszédos egyházak hierarchikus fejlesztésében világosan megnyilvánuló – egyöntetű szentszéki gyakorlat, sem a mai magyar politikai helyzet nem képezi akadályát.

46 Ha a közvetlen metropolitai rangra emelés valamilyen oknál fogva egy ideig mégsem kaphatná meg a megfelelő támogatást, legalább a 84.000 km²-es eparchia felosztásának nem volna szabad további halasztást szenvednie. A fenti példák azt mutatják, hogy az ésszerűség diktálta teljes körű átszervezésre akár egyetlen lépésben is sor kerülhet. (A több egyházmegyét

*

A jelen tanulmányban még csak jövőbeli eseményként remélt hierarchikus átalakítást Ferenc pápa 2015 márciusában megvalósította.⁴⁷ Az ennek nyomán létrejött „Magyarországi Sajtójogú Metropolitai Egyház” jogállásának elemzése egy következő tanulmány tárgya lehet.

érintő szerkezetátalakításra, mint láthattuk, Szlovéniában egy időpontban került sor, míg Horvátországban, Szlovákiában több, de egymást viszonylag gyorsan követő lépésben.) Ha esetleg akár a fokozatosság elve, akár egyéb szempontok az itt tárgyalt kérdésben Magyarországon további kompromisszumokat igényelnének, a kialakítandó harmadik részegyház – átmeneti megoldásként – apostoli kormányzói minőségben a két jelenlegi püspök egyikére, de akár egy papra is rábízható lenne. Egy ilyen átmeneti megoldás – a pasztorális feladatok tényleges jobb elosztásán túl – azt is szerencsésen jelezné, hogy legalább az elemi lelkipásztori érdekeket szolgáló szervezeti átalakítás lehetősége a magyar görögkatolikus közösség számára sem elérhetetlen.

Emellett érdemes megjegyezni, hogy a görögkatolikus hierarchia fejlesztését Magyarországon a helyi ortodoxia érzékenysége sem hátráltatja, mivel a helyi ortodoxia jelenléte statisztikailag igen szerény, országosan mindössze 15.000 fő. (Ezzel szemben a fentebb jelzett szerkezetátalakítás Ukrajna és Románia esetében a releváns ökumenikus ellenérvek dacára is megvalósulhatott.)

47 Lásd: *L'Osservatore romano*, anno CLV, n. 65 (46.93) venerdì-sabato, 20 marzo 20105, 315, p. 1.

VINCZE Krisztián

Antropológia és krisztológia összekapcsolódása Bernhard Welte gondolkodásában

TARTALOM: 1. Teológia és filozófia kölcsönhatása; 2. Krisztus az Isten, Krisztus az ember; 2.1. A Kalkedoni Zsinat; 2.2. Az emberi lét lényegi jegyei; 2.3. Az emberi természet kapcsolata az istenivel; 2.4. A krisztusi hüposztatikus unió mint emberi lehetőség; 3. Összegzés.

Krisztián VINCZE: The Combination of Anthropology and Christology in the Thinking of Bernhard Welte

This brief study is intended to present the connection between Christology and anthropology as understood by Bernhard Welte. Welte's approach is novel because it proposes taking a route to Christology via a kind of philosophical anthropology, namely transcendental anthropology, enabling a better understanding of the person and role of Jesus Christ, the doctrine that simultaneously attributes both human and divine nature to Him.

1. Teológia és filozófia kölcsönhatása

Bernhard Welte 1966-ban megjelent *Heilverständnis*¹ című műve azzal a céllal íródott meg, hogy a kereszténység megértéséhez szükséges feltételek filozófiai vizsgálatát adja meg. Ez a vizsgálat a fenomenológiai eljárás módjában az ember lényegét úgy szeretné megvilágítani, hogy ezáltal a keresztény hit megértésének és elfogadásának készítse elő a terepet. A kereszténység igazsága ugyanis csak akkor állhat fenn, ha az emberi lét igazságát teszi gyümölcsözővé. A kiindulópont minden esetben tehát maga az ember, aki tisztán látja és érti saját helyzetét, aki komolyan felméri létbevetettségének azon következményeit, amelyekre a keresztény hit ráépülhet. A kereszténység

1 WELTE, B., „Heilverständnis – Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums”, in WELTE, B., *Hermeneutik des Christlichen*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, Freiburg im Breisgau 2006, 15–193, 17. Ennek a műnek a megírásában Welte nagy hatást gyakoroltak a következő szerzők és művek: G. W. F. HEGEL, *Vallásfilozófiai előadások*, F. W. J. SCHELLING, *A kinyilatkoztatás filozófiája*, S. KIERKEGAARD, *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai morzsákhoz*, M. BLONDEL, *L'Action*, valamint több szempontból jelen van benne Aquinói Szent Tamás és Martin Heidegger gondolatvilága.

szerint Isten az, aki az embernek üdvösséget kínál, s ezt az üdvösségajánlatot az ember egyáltalán meghallani és felfogni csak annyiban képes, amennyiben a saját magában gyökerező erre való nyitottságot felismeri és felméri magában.² Minden korszerű teológiának az lenne az egyik legfontosabb kritériuma, hogy mielőtt a konkrét teológiai problémák felvázolásába és megoldási kísérleteinek kidolgozásába kezd bele, előzetesen a kereszténység, s benne a konkrét teológiai problémák megérthetőségének filozófiai feltételeit dolgozza ki. Ennek egyik mozzanata az, hogy az ember a saját maga történelmi állomáshelyét tisztázza, azt a konkrét történelmi és szellemi horizontot, amelyből egyáltalán kérdései felvetődnek. Mióta a kereszténység létezik, mindig is körülövezte azt, sőt egyenesen ölen hordta azt a szellemi horizontot, a bölceleti magyarázatok hálóját. Tudjuk, hogy a 4-5. évszázadban már egyértelműen látható volt a kereszténységnek a hellén gondolatvilággal való szimbiózisa, hiszen enélkül valószínűleg nem is válhatott volna világvallássá a kereszténység.³ Ezer évvel ezt követően a reformáció törekvése abban állt, hogy a középkori teológiai arisztotelianizmus és az atyák hellenizmusa mögé tekintsen vissza, azaz, hogy a mindent megelőző Bibliához térjen hátra. A teológia és a bölceleti légkör sajátos viszonyának egyik érdekes története az is, hogy a 17. és 18. századi katolikus skolasztikus teológia, miközben szellemében az újkorhoz igazodott, gondolati nyelvezetében még középkori volt, ami miatt nem tudta közölni mondanivalóját. Ez a rövid visszatekintés arra utal, hogy a keresztény hit, annak igehirdetése s annak teológiája soha sem volt elképzelhető a szellemi, a bölceleti horizonttal való érintkezése, és kapcsolataknak következményei nélkül.

Welte ennek tükrében azt hangsúlyozza, hogy a keresztény üzenet megértése azt jelenti, tudatosítjuk és elemezzük, hogyan illeszkedik be a Jézus Krisztusban lezajló kinyilatkoztatás az emberi lét horizontjába. A keresztény filozófiának tehát az az elsődleges feladata konkrétan, hogy az aktuális kor szellemi, bölceleti klímáját felmérje, megértse, s olyan nyelvezetet alakítson ki, amelyen keresztül a kereszténység üzenete mint válasz tűnhet fel a körülövező szellemi horizont számára. A tét egyértelműen az, hogy a kereszténység egyáltalán, mint hozzáférhető és megközelíthető gondolat tartalom tűnjön fel az emberek számára!

2 Vö. CASPER, B., „Einführung”, in WELTE, B., *Hermeneutik des Christlichen*, in *Gesammelte Schriften*, IV/1, Freiburg im Breisgau, 2006 15–193, 11–12.

3 Vö. KAMLAH, W., *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951.

A kereszténység bizonyos esetekben azért nem talált vagy találhatott hallgatóságra, mert nem volt tekintettel egyrészt az aktuálisan őt körülövező szellemi horizontra, másrészt pedig saját létének történetiségére. Amikor a szentírástudományban a történetkritikai módszer megjelent, akkor annak alapvető ötlete abban állt, hogy a Szentírás szövegeit úgy (is) olvassák, mint történeti dokumentumot. A módszer használata közben egyre inkább erősödött az a tudat, hogy a keresztény vallás kijelentéseinek történeti természete többé már nem engedi meg, hogy ezek a kijelentések egy történelmietlen síkra legyenek kivetítve! Mivel a Biblia, a kinyilatkoztatás, a kereszténység is saját történetiségüknek foglyai, így nem lehetséges, hogy azok, mint egy a történelem hatalmaitól érintetlen szisztematikusan egybefogott teljes tanként mutakozzanak meg. Természetesen ettől a tapasztalattól olykor meg is ijedhetett a kereszténység, amikor a soha nyugalomra nem jutó történelem hullámmozgásairól úgy tűnt, hogy azok esetleg relativizálják a kereszténység megjelenését és tanítását.⁴ Nicolaus Cusanus egyik művében nagyszerű képet használt ennek érzékeltetésére: Ahogyan a Rajna folyó hol apad, hol dagad, hol nyugodt, hol pedig vad a folyása, ugyanígy a kereszténység vallása is vándorol időszakok és korok függvényének közepette. Ez azt jelenti, hogy ugyanannak a keresztény vallásnak, ugyanannak a tanításnak más-más megmutatkozási formái vannak, attól függően, hogy mely szellemi horizontba beágyazódva kell megjelennie. A folyó vize egyfolytában cserélődik, de ettől a folyó még ugyanaz, s ilyen formán a történetiség következtében ugyanaz a kereszténység is egyfolytában újrafogalmazható, sőt egyenesen újrafogalmazandó, hogy a tartalma továbbra is közölhető legyen.⁵

Amikor a kereszténység saját igehirdető szerepkörében lép fel, akkor a mindent megelőző kérdés az, hogy a kereszténység hogyan válhat érthető egészé és egységgé az emberi gondolkodás, a hallgató ember befogadóképessége számára. Isten szava olyan szó, amelyet hirdetni kell, de ez csak akkor tud megtörténni, ha érthető módon hangzik el. Az érthetőség azon múlik, vajon hogyan vagyunk képesek a történelmi helyzetek váltakozása és a kereszténység változatlan igazságigénye, illetve általános érvénye között közvetíteni. Amennyiben az elhangzó szó tehát a megértésre irányul, úgy a lehetséges megértésnek olyan kategóriáit is be kell vonni, melyeken keresztül tényleg megtörténhet az értelmezés. Ezen kategóriák felismerése

4 Vö. WELTE, B., *Heilsverständnis*, 25.

5 Vö. CUSANUS, N., *De coniecturis* II, c. 15. idézve Eugen Bisertől. BISER, E., *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Herder 1975, 11.

és bevonása lenne a teológus elsődleges feladata, hiszen enélkül minden mondanivalója azzal a veszéllyel kell hogy számoljon, hogy nem talál halló fülekre és megértő, értelmezésre képes szellemre. Ha tehát a teológia meg akar maradni teológiának, akkor szüksége van arra, hogy filozófiailag artikulált gondolati és szemléleti formákat használjon azért, hogy emberileg érthetővé váljon, hogy érthető tudomány legyen, amely közben az isteni kinyilatkoztatás rögzített tartalmának is megfelel.

2. Krisztus az Isten, Krisztus az ember

2.1. A Kalkedoni Zsinat

Welte szerint amennyiben az a cél, hogy az emberek a keresztyénységet megértsék, akkor elsősorban azt kellene megérteniük, mit is jelent Jézus Krisztus istenembsége s az általa közvetített üdvösség fogalma. A keresztyénység az a vallás, amelynek centruma a Jézus Krisztus által elérhető üdvösségben áll, amely az emberi lét beteljesedését az Istenhez való megérkezésben konkretizálja. A kérdés az, vajon hogyan látja a mai ember saját létét, mennyire érzi azt töredékesnek, egyáltalán mit érhet az olyan fogalmak alatt, mint üdvösség, megváltás és beteljesedés. Ezeknek a kérdéseknek a tisztázásában sokat segít Welte azon krisztológiai írása, amelyet a Kalkedoni Zsinat (Kr. u. 451) 1500 éves évfordulója alkalmából írt meg.⁶ Ebben az esszében a hüposztatikus egységben két természetet, emberi és isteni természetet hordozó Jézus Krisztus úgy kerül bemutatásra, hogy a hangsúly az emberi természetre esik (ezért a címben a *Homoousios hemin* kifejezés), azzal a céllal, hogy a mai ember könnyebben érthesse meg a kalkedoni krisztológiai dogma jelentőségét, amelynek tükrében saját emberségünk és az Isten közötti kapcsolódási pontok rajzolódnak ki.

A zsinaton megszületett dogma azt mondta ki, hogy Jézus Krisztus egy személy és ezzel egy időben két természet, az emberi és az isteni természet birtokosa. Welte írása a transzcendentális antropológia használatán keresztül világítja meg ennek a dogmának a jelentőségét, azért, hogy észrevegyük, milyen kapcsolat van Krisztus embersége és a mi emberségünk

6 WELTE, B., „Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon”, in GRILLMEIER, A. – BACHT, H. (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 51–80, 51.

között. Ha Krisztus és a mi emberségünk között nem értjük meg a lényegi összefüggést, akkor az a veszély áll fenn, hogy magát az üdvösséget, az üdvösségre való meghívásunkat és annak elérését esetleg csak fideisztikusan szemlélnénk, s azt extrinzikusnak tartanánk, ami inkább csak külsődlegesen kapcsolódik emberi lényünkhöz, s abból esetleg nem lényegileg fakad.⁷ Az esszé a következő szerkezet alapján íródott: Welte először analízisnek veti alá az emberi természetet, s ez az analízis úgy valósul meg, hogy közben rámutat az isteni természettel való lehetséges kapcsolatára is. Mindennek kiindulópontja a tamási transzcendentális álláspont, így a Kalkedoni Zsinaton használt *fűszisz* és *hüposztaszisz* fogalmakat is ennek szempontjából világítja meg. Welte eljárás módjának jellemzője még az is, hogy érvelésébe beépíti a részesedés metafizikai fogalmát. Ezután kerül sor Jézus Krisztusnak az Atyával való hüposztatikus egységének a megértésére, amely azonban közben egyáltalán nem akar megfedkezni Krisztus emberségéről.

Welte szerint Kalkedon azoknak a problémáknak a megoldására törekedett, amelyeket a niceai (325) és az efezusi (431) zsinatok vetettek fel. A Niceai Zsinat kimondta, hogy Jézus *homoousziosz to patri*, tehát egylényegű az Atyával – s ez a megfogalmazott igazság azt a feszültséget hordozta magában, hogy „Jézusról van egy történeti, emberi tapasztalatunk egyrészt, másrészt pedig hitünk szerint állítjuk róla, hogy Istenként imádjuk”.⁸ Az Efezusi Zsinat Jézus személyének egységét hangsúlyozta, s ennek fényében az a kérdésünk, hogy az ember Jézus jelentőségét nem oldja-e fel ez a dogma. Másképpen megfogalmazva a konkrét kérdés ebben a formában is feltehető: „Az emberi személy, amely maga Isten, vajon emberi-e még?”⁹ Arra utalnak tehát ezek a kérdések, hogy amikor Jézust Isten Fiaként tekintjük s a második isteni személlyel azonosítjuk, akkor vajon nem esünk-e el attól a lehetőségtől, hogy tényleg úgy tekintsünk rá, mint aki hozzánk hasonló, mint aki közben valóban ember is. A megfogalmazott dogma szövege a következő:

„A Szentatyák nyomdokait követve mindnyájan egy szívvel-szájjal valljuk és tanítjuk, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus egy és ugyanaz a Fiú, ugyanő tökéletes az istenségben és tökéletes az emberségben, ugyanő valóban Is-

7 Vö. GODZIEBA, A. J., *Bernhard Welte's Fundamental Theological Approach to Christology*, (American university studies, Series VI, Theology and Religion), New York 1994, 37.

8 WELTE, B., *Homoousiosz hemin*, 51.

9 Uo.

ten és valóban értelmes lélekből és testből álló ember, ugyanő, az Atyával egylényegű istenség szerint és velünk egylényegű embersége szerint, »minden szempontból hasonló hozzánk, a bűnt kivéve« (Zsid 4,15). Aki az idő kezdete előtt az Atyától született istensége szerint, ugyanő született a végső kor napjaiban az Istenszülő Szűz Máriától embersége szerint, érettünk és a mi üdvösségünkért.

Egy és ugyanazon egyszülött Fiú Úr Krisztust kell vallani két természetben össze-nem-elegyítve, változhatatlanul, meg-nem-osztva és szétválaszthatatlanul, anélkül, hogy az egyesülés által a két természet különbözősége bármi módon eltűnnék, hanem inkább úgy, hogy mindkét természet sajátossága épségben maradjon, amelyek egy személlyé (proszopon) kapcsolódnak össze, nem tagozódik és nem osztódik két személyre, hanem egy és ugyanaz az egyszülött Fiú, Isten, Ige, Úr Jézus Krisztus, ahogy azelőtt a próféták szóltak róla és ahogy minket maga Jézus Krisztus kioktatott s az atyák hitvallásában ránk hagyományozták.¹⁰

A Kalkedoni Zsinat eredménye természetesen a korábbi Niceai Zsinat meghatározásaira épül. A Niceai Zsinaton az került meghatározásra, hogy Jézus Krisztust úgy tekintjük lényegére nézve, mint Istent, aki az Atyával egy létszinten áll, azaz a preegzisztens Fiút a teremtetlen Isten lényegéhez soroljuk, nem pedig a teremtményi világhoz.¹¹ Jézus tehát nem hasonló lényegű az Atyával, hanem azonos lényegű, hiszen „a megváltást csak olyasvalaki viheti végbe, aki nem kevesebb, mint Isten a szó legteljesebb értelmében, és aki istenvoltának feladása nélkül olyan tökéletesen és szétválaszthatatlanul egyesült az emberséggel, hogy az isteni egészen és teljesen átjárja az emberit, és részesíti az isteni életben, annak erejében és múlhatatlanságában”.¹²

A Niceai Zsinat után azonban az okozta a teológiai viták tárgyát, hogy vajon abban az esetben, ha Krisztus egylényegű az Atyával, akkor mit jelent az emberi természete, és a két természet vajon képes-e egy személyben fennállni. Erre a kérdésre alakult ki az a válasz, amely kiemelte, hogy mindkét természet sajátosságai sértetlenül megmaradtak, és azok egyesültek egyetlen személlyé Jézus Krisztusban.¹³ A Kalkedoni Zsinat fentebb olvasott megfogalmazásai tehát ezután azt hangsúlyozzák, hogy Jézus Krisztus egyetlen hordozó alanya az olyan kijelentéseknek, hogy valóságos

¹⁰ DS 301–302.

¹¹ SCHNEIDER, T., (szerk.) *A dogmatika kézikönyve* I., Budapest 2002, 359.

¹² *Uo.*, 368.

¹³ *Vö. uo.*, 370.

istenség és valóságos emberség, lényegi egység Istennel és lényegi egység velünk, emberekkel, a két természet sajátosságai tehát egy személyes egységben valósulnak meg.¹⁴

Amikor Welte a Kalkedoni Zsinat határozatainak lényegi mondanivalóját fogalmazza meg, akkor egyrészt azt emeli ki, hogy „a történetileg megtapasztalt Jézus, aki a hitünk szerint Isten, mindamellett emberi létező”! Másképpen mondva, Jézusra egyszerre vonatkoznak a *ember* és az *egylényegű az Atyával* predikátumok. Ezek után azonban Welte fontosnak tartja kiemelni, hogy „a második azonban nem oldja fel, nem diszintegrálja Jézus emberségét”! Tehát Jézus ember, és „ez megfér azzal, hogy az általunk imádott természetet is hordozza”, úgy hogy közben Jézus egy személy.¹⁵ Az egyik a krisztológiát hosszú időn keresztül érintő probléma az volt, hogy Krisztusról hiába is állította a teológia, hogy egyszerre van isteni és emberi természete, mégis sokszor olyan tulajdonságokkal ruházta őt fel, amelyek tükrében Jézus kifejezetten „szokatlan és rendellenes” emberként jelent meg előttünk.¹⁶

Innentől fogva az lesz Welte célja, hogy Kalkedon üzenetét megértesse a mai emberrel; egészen pontosan arra akar rávilágítani, hogy a történeti tapasztalat Jézusa hitünk szerint Isten, és eközben egyszerre emberi létező. Ennek fényében a következő kérdést teszi fel Welte: Hogyan kell látnunk azt az emberséget, amely megnyílik az isteni természettel való hűposztikus egység lehetőségének? Mit jelent az, hogy az ember nyitott Istenre, mit jelent az, hogy az emberi természet érintkezési pontot hord magában az istenivel?¹⁷

2.2. Az emberi lét lényegi jegyei

Az emberi természet (fűszisz) első ránézésre zárt, meghatározott entitásnak tűnik, amikor megadjuk a lényegi vonásait. Ebben az esetben összenem-elegyítettként jelenik meg, azaz az ember ember, külön és jól körülírható természete van a többi élőlényhez viszonyítva. Welte szerint azonban az emberi természetnek egyben az is lényegi jegye, hogy nem egyszer s

¹⁴ Vö. *uo.*, 373.

¹⁵ Vö. WELTE, *Homoousios hemin*, 52.

¹⁶ Kifejezetten ilyen problémát lát Brian Davies Aquinói Szent Tamás teológiájában is. Vö. DAVIES, B., *Thomas Aquinas's Summa Theologiae. A Guide and Commentary*, Oxford 2014, 350–360.

¹⁷ *Uo.*, 41.

mindenkorra lezárt és meghatározott, hanem sokkal inkább, sőt radikálisan és intrinzikusan nyitott önmagán túlra, hiszen léte mindig mással és másokkal való együttlét (*Beim-anderen-Sein*).¹⁸ Ez a megfogalmazás nem csak Martin Heidegger filozófiájára utal, hanem egy sokkal korábbi szerzőre is, Aquinói Szent Tamásra, aki szerint az ember szellemi létezőként (*secundum esse immateriale*) nemcsak az, ami, hanem valamilyen módon minden (*quodammodo omnia*).¹⁹ Az ember tehát amennyiben szellemi létező, nem korlátozottja az anyagnak, hanem szabad marad, s olyan tágasság és végtelenség jellemzi őt, amely által bizonyos értelemben más is, s nem csak az, aminek közvetlenül tűnik. Az ember tehát olyan létező, amely túl van saját maga határain, túl van az önmagával való azonosság határvonalán, így ér el, így képes eljutni más dolgokhoz.²⁰

Amikor az ember más dolgok, létezők felé nyitottnak bizonyul, akkor ezalatt leginkább más személyeket értünk, hiszen nyitott létünk (*Offen-sein*) mint intrinzikus tulajdonságunk leginkább a többi személy felé nyitottságot jelenti. Másrészt létünk állandó jellemzője, hogy cselekvési aktusainkban mindig el akarunk érni valamit. Amire törekszünk, amire vágyunk, az mindig egy reálisan létező másik dolog, miközben szellemi

¹⁸ Itt már rögtön felcseng számunkra Heideggernek az embert jellemző megfogalmazásának egyike, amely szerint az emberi lét (*Dasein*) minden esetben egyben másokkal való lét (*Mit-sein mit Anderen*) is. Az ember ugyanis úgy él a világban, hogy azt mindenkor megosztja másokkal, így az *In-der-Welt-Sein* egyben *Mit-Sein* is. (HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, Budapest 2001, 245–257.)

¹⁹ Aquinói szerint „a lélek valamiképpen minden”. Bernhard Welte egyértelműen képviselője a transzcendentális tomizmusnak, amely leginkább a habilitációs művéből olvasható ki. Ebben a munkájában a Szent Tamás-i ismeretelméletet és Karl Jaspers határfogalmait vetette egybe, melynek egyik végeredménye az, hogy az ember egy önmagán túllépni képes létező. Ami a Szent Tamás-i ismeretelméletre épül, azt a következőképpen lehetne Welte nyomán összefoglalni: Az emberi lélek szoros összefüggésben áll a létkérdéssel – ha az *anima est quodammodo omnia* (a lélek valamiképpen minden) elvet elfogadjuk. Az ember, mint *res animata*, ennek tükrében nemcsak az, ami, hanem más is – ez jelenti létének kitüntetettségét. Így képes arra, hogy felülemelkedjen önmagán, lényegéhez tartozik, hogy mint anyagtalan lét túllép önmagán. A megismert dolog léte – ahogyan a megismerő emberben van benne – szigorú azonosságban áll a megismerés létével: A megismert önmagam élő valóságán belül van, s mint ilyen az élő valóság egy mozzanata, az, ami én magam a megismerésben vagyok, anélkül, hogy a megismert eközben felhagyna önmagamtól különbözőnek lenni. A világot csak azért tudom egyáltalán megkülönböztetni magamtól, mert élő aktusban elválaszthatatlanul egy velem: az én és a világ megkülönböztetését kettejük egysége alapozza meg, s ezen egység teszi lehetővé. Vö. WELTE, B., „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie”, in *Denken in Begegnung mit den Denkern III Jaspers, Gesammelte Schriften*, Band II/3, Freiburg im Breisgau 2008, 120–180.

²⁰ Vö. WELTE, *Homoousios hemin*, 54.

természetünk alapján egyben önmagunk, saját magunk konstituáló eleme is egyben. Minden reális dolog cselekvési és megismerési aktusainkkal együtt létezik, s így formálják saját létünk tartalmát. Az olyan kifejezések, mint az emberi nyitott-lét (*Offen-sein*), az emberi másnál-lét (*Beim-andere-sein*), arra utalnak, hogy egy dialektikus folyamat zajlik az emberi én bensőjében, amely szerint az önazonos alany a másik létező felé irányul, azt magába is zárja, s így az önmagának meghatározó és át nem ruházható konstituáló elemévé válik.²¹ Az emberi lét lényegi jegye tehát az is, hogy az Én és a nem-Én kölcsönös jelenléte létünknek *a priori* szerkezetét adja. Nyitott létmódunk (*offene Seinsweise*) és másnál való létünk (*Beim-andere-sein*) tehát természetünk magában foglalt tulajdonsága, amely nélkül nem is lennénk képesek önmegvalósításra. Ennek tükrében Welte szerint „az emberi természet nem tekinthető zárt entitásnak, hiszen az »quodammodo amplum et infinitum«. Az emberi természet valóban meghatározott, de nem zárt, hiszen éppen nyitottsága alapján határozható meg.”²² Az emberi én mindig úgy cselekszik, hogy transzcendentális nyitottságában mások felé törekszik, s közben magát terjeszti ki.

2.3. Az emberi természet kapcsolata az istenivel

Hogy természetünk (*fűszisz*) magában hordja a mással való létet és a másra való nyitottságot, ezt már tudjuk. Ugyanakkor a „más” mint olyan, sokféle lehet, annak többféle kategóriája, válfaja van. Welte azonban azt is szóvá teszi, hogy az ember ennek ellenére egyfajta elégtelenséget is megtapasztal a más kapcsán, nem pedig pusztán saját maga korlátlanóságát. Életünk gyakori felismerése az, hogy az elért dolgok vagy az elért dolgok összessége sem teljesíti be az emberi létet. Ebben a tapasztalatban határokkal szembesülünk, amely határoknak kettős jelentésük van. A határ utal arra, hogy a másik előttem van, s ezt lehatároltságában veszem észre; másrészt azonban a határok arra is utalnak, hogy azokon képesek vagyunk túltekinteni. A határnak ez a kettős jelentése arra utal, hogy természetünket egy elsődleges határtalanság jellemzi, és ez teszi lehetővé a más felé való

21 Vö. „In meinem Erkennend-sein lebt dieses andere selber, das ich erkenne, und eben darin ist mein Erkennend-sein das, was es ist. Bei den Formen des Strebens ist es ebenso. Das andere in seiner eigentümlichen Gegenwart bildet den Gehalt und die Aktualität meines eigenen Seins, insofern dieses erkennendes oder strebendes Sein ist.” Lásd WELTE, *Homoousios hemin*, 54.

22 WELTE, *Homoousios hemin*, 54.

nyitottságot. Ez a mindent körülölelő határtalanság a lehetőségi feltétele nyitottságunknak, amely előtt „végtelen, abszolút, valóságos”²³ horizont nyílik meg. Ez a horizont magára Istenre utal, hiszen ez a végtelenség Benne van – s ebben az összefüggésben utal nagyon gyakran Welte Aquinói Szent Tamás gondolataira,²⁴ melyeknek végső konklúziója az lesz, hogy az emberi értelem (annak nyitottsága, az abban megismert eszmék, ideák) az isteni értelemből részesedik, s így a számunkra megjelenő végtelen horizont lényegünket, lényünket már eleve meghatározza.

Az embernek az istenitől való megérintettség és a részesedés alapján vele való egysége lényegének belső mozzanata, sőt ez az, ami az embert eleve konstituálja. Fontos ezen a ponton visszatérni a niceai és a kalkedoni dogmákra, melyek az egy személy Jézusban két természetet látnak. Az, hogy természetünk meghatározója a végtelennel való kapcsolatunk, nos éppen ez a tulajdonságunk az, ami alapján az Ige egyáltalán megtestesülhet; tehát természetünk e jegye teszi alkalmassá az emberi nemet Krisztus világra születésére! Isten tehát létünknek a végtelen és abszolút alapja, és ezt a végtelen nyitottságunkon keresztül tapasztaljuk meg.

Ennek azonban következménye, hogy az emberi személy léte (*hüposztasisz*) ugyanúgy a végtelenből, az abszolútból való részesülés ismertetőjegyét hordja magán. A részesedés általi istenivel való egységünk nem azonosság, hiszen mi magunk nem leszünk sem végtelenek, sem abszolútak! „Ami bennünket az istenivel egyesít, az egyesít minket önmagunkkal... közben pedig szemben állunk az istenivel.” Önmagunkhoz mérten befelé azonosak vagyunk önmagunkkal, másrészt kifelé tekintve állandó nyitottságot mutatunk – ez a kettősség állandóan jelen van bennünk, amely kettősség alapján Welte szerint létünknek így lesz másik jellemzője a *quodammodo divinum*.²⁵

Istennel való részesedésünk egysége azonban a mi esetünkben nem jelent hüposztatikus egységet, hiszen az emberi személy nem Isten!²⁶ Em-

23 Vö. WELTE, *Homoousios hemin*, 58.

24 „A bennünk lévő értelmi fény ugyanis semmi egyéb, mint annak a teremtetlen fénynek részesedés által birtokolt, egyfajta hasonmása, amely az örök eszméket tartalmazza. Ezért mondja a 4. zsoltár (7) »Sokan mondják: ki fordul még jóval felénk?« Erre a kérdésre a zsoltáros úgy felel: »Ragyogtasd ránk arcodat!« Mintha azt mondaná, hogy az isteni fénynek bennünk való lenyomata mutat meg mindent nekünk.” ST, I, q 84, a 5.

25 Vö. WELTE, *Homoousios hemin*, 61–62.

26 Ennek szélsőséges megnyilvánulása az, amikor valaki abszolút ellentmondásba esik létének alapjával. Ennek egy esete pl. Friedrich Nietzsche filozófiája, az általa meghirdetett „Isten halála”, melyben az ember úgy fordul Istennel szembe, és úgy akarja halálát, hogy önmagát

beri létünk fakticitásának ugyanis részét képezik a rosszról és az igazságtalanságról szerzett tapasztalataink, hiszen amíg az ember természetének megfelelően a jóra és az igazra törekszik, addig ennek ellentéte is részét képezheti létének. Úgy is mondhatjuk, hogy paradox helyzet jellemzi az emberi létezőt, mert létét egyidőben jellemzi az abszolúttal való kapcsolat és az attól való távolság. „Az emberi bűnöknek és hibáknak a lehetősége az indikátora létünk abszolút alapjától való távolságunknak, s ez bizonyítja természetünk hiányosságát, s befejezetlen egységét.” Az önmagunkkal való teljes azonosság, s az önmagunk felett való teljes uralmunk tulajdonképpen lehetetlen számunkra. Mindig van természetünkben olyasmi, ami kívülálló, ami befejezetlen, s emiatt az állandóan fennálló lehetőség, hogy választásaink által kudarcot vallunk, s olyan hatásokat idézünk elő, amelyek a világunkat embertelenebbé teszik.²⁷ Emiatt a weltei kijelenés, amely szerint „az emberi természet lényegi tökéletlenséget és esendőséget hord magában... így lehetetlen számára, hogy a maga erejéből önmagával, s létének legmélyebb titkával jusson teljes egységre”.²⁸

Kérdezhetnénk, mi lenne akkor, ha az ember önmaga erejéből lenne képes megvalósítani minden lehetőségét? Mi lenne, ha teljesen eggyé tudnánk válni létünk legbenső alapjával, úgy, hogy semmi tökéletlenség nem maradna hátra? Ha így lenne, akkor annak eredménye a tökéletes létezés lenne. Tökéletes egységet és tökéletes létet hordanánk magunkban – „létünk isteni erőben és tisztaságban állna fenn, tehát istenek lennénk –, s ez azt jelentené, hogy többé nem tapasztalnánk meg saját tökéletlenségünket és esendőségünket, melyek egyébként (mindennapi tapasztalatunkban) az emberi természetünk alapjának és emberlétünk cselekedeteinek a differenciáját adják. Tehát ebben az esetben faktikus létezésünket múltunk felül”.²⁹

Ha elérnénk a saját emberi természetünkkel való tökéletes egységet saját természetünk erejéből, akkor természetünk felemelkedne ahhoz az intencionális beteljesedéshez, amit az emberi természet (*fűszisz*) egyébként ígér. Az emberi természet egylényegű lenne az isteni természettel, s az emberi cselekedetek és az emberi lét abszolút alapja közti különbségek megszűnnének. Az emberi természet béklyóitól megszabadítva élvezné az

teszi meg helyette annak. Vö. WELTE, B., „Nietzsches Atheismus und das Christentum”, in WELTE, B., *Denken in Begegnung mit den Denkern II, Hegel – Nietzsche – Heidegger*, in *Gesammelte Schriften*, II/2, Freiburg im Breisgau, 2007, 47–83, 55–64

27 GODZIEBA, *Bernhard Welte's Fundamental Theological Approach*, 51

28 Vö. WELTE, *Homooosios hemin*, 66.

29 GODZIEBA, *Bernhard Welte's Fundamental Theological Approach*, 53.

isteni természettel való részesedés szerinti egységét – hüposztatikus egységbe jutna az isteni alappal, amely egyébként létének mindig is lehetőségi feltétele. Mindez természetesen egy hipotetikus gondolat, hiszen természetünknek éppen az az egyik vonása, hogy az önmaga erejéből való isteni tökéletességhez való felemelkedés elviekben lehetetlen.³⁰ Hiszen természetünk intrinzikus tulajdonsága, hogy önmagunk és létünk alapja között megmászhatatlan különbség áll fenn, éppen erről szólnak saját bűneink és hibáinkról szerzett tapasztalataink. A beteljesedésre való képességünk jelen van az istenivel való részesedés alapján létrejött egységünkben, ami egyrészt jelenti nyitottságunkat a létezők felé, másrészt pedig a bensőnk felé tekintve kialakuló önazonosságunkat. Képességeink, teljességre való törekvéseink azonban természetes úton nem teljeshetnek be. Az emberi természet fenomenológiája azt az alapvető tulajdonságunkat tárja fel tehát, hogy nyitottságunkban a nem-Én felé törekszünk, miközben van egy individuális énünk. Az, hogy ez az embert jellemzi, annak köszönhető, hogy az isteni alap adja létét, amely a lehetőségi feltétele az emberi létezőnek. Az isteni alapon való részesedésünk azonban soha sem jut el az istenivel való azonosságig, s ezt jelzik halandóságunk, tévedéseink és erkölcsi hibáink.

2.4. A krisztusi hüposztatikus unió mint emberi lehetőség

Az *unio participativa*, az istenivel a részesedés által megvalósuló egység az emberi természet alapja, ez az, amiben Jézus minden emberhez hasonlóan részesedik. Azonban a kegyelmen keresztül Jézus Krisztusra az *unio personalis*, a személyes egység, azaz a *hüposztatikus unio* is jellemző megtestesülésében és Istenember mivoltában.³¹

Amit azonban észre kell vennünk: az a tapasztalatiság, ami a tanítványok sajátja volt a Krisztussal való találkozásaik eredményeként, s amit az atyák a kalkedoni dogmában megfogalmaztak, egyáltalán nem szakították ki Jézust az emberi természet kontinuitásából, hanem sokkal inkább meghagyták őt abban. Jézus egyrészt azt mutatta meg magában, ami ott van minden emberben, azt, hogy az ember valamiképpen minden. Ez a *quodammodo* az örök fény is egyben, amit Jézus magasabb szinten, egé-

30 „Die (ex puris naturalibus völlig unmögliche) absolute Einung des Menschen mit seinem eigenen Wesensgrund würde eine echte Homöousie mit dem göttlichen Wesen bedeuten, und wir hätten dabei überdies eine Einung vor uns, welche hypostatisch genannt werden müsste.”
WELTE, *Homöousios hemin*, 66.

31 GODZIEBA, *Bernhard Welte's Fundamental Theological Approach*, 71.

szen egyedi módon mutatott meg, s ezt hívják az atyák hüposztatikus egységnek!³² Welte összegzése szerint az emberi természet nem mutat el-lentmondást az isteni természettel való hüposztatikus egységet illetően! A transzcendentális antropológia fényében az istenivel való egység az emberi természet pozitív lehetősége, ami ennek az emberi természetnek a betel-jesedése, nem pedig megszüntetése vagy eltörlése. Emellett azonban egy negatív szempontot is ki kell emelnünk, ami azt jelenti, hogy van egyfajta diszkontinuitás is az emberi és az isteni között, ez pedig az a határ, amit a teremtmény saját erejéből soha sem lesz képes átlépni. Mindenesetre az emberi természet eme hermeneutikájának fényében könnyen érthető, hogy az emberi egzisztencia az isteni kegyelmen keresztül képes a saját határain túljutni, ami Jézus Krisztus esetében a legvégső lehetősége az emberi természetnek.

Jézus azt a legvégső lehetőséget teljesíti tehát be, ami egyébként minden ember számára természetével együtt adott, hiszen minden ember egyazon titoknak részese, ami az isteni természet felé való tendenciánk, törekvésünk és konvergálásunk. A teremtő és a teremtmény közti határ megmarad, az mindig sérthetetlen marad, azonban ez a diszkontinuitás nem törölheti el azt a kontinuitást, ami a teremtés által és az emberi természet adottságai által már eleve létezik ember és Isten között. A létünkhöz járuló *capacitas Dei* az, ami meghatározza emberi természetünk lényegét! Ez pedig nem álom, nem projekció és nem is hiú törekvés, hanem valóság. Valóság jelle-gének egyik bizonyítéka, hogy egyáltalán képesek vagyunk rágondolni, azt mint emberi képességet meg tudjuk a magunk számára jeleníteni. Ennek háttere az, hogy a kontinuitás már eleve emberi tapasztalatunk.

3. Összegzés

Ennek a rövid tanulmánynak az volt a célja, hogy a Bernhard Welte által a krisztológia és az antropológia között vélt összefüggést bemutassa. Welte megközelítése azért újszerű, mert a mai embernek egy bölcseleti, egészen pontosan a transzcendentális antropológián keresztül történő krisztológi-ához vezető utat javasol végigjárni, amely alapján jobban érthetővé válik Jézus Krisztus személye és szerepe, s az a dogma, amely egyszerre tulajdo-nítja neki mind az emberi, mind az isteni természetet. A Weltét megelő-

32 Vö. WELTE, *Homooosios hemin*, 71.

zõ teológiában a krisztológia egyik szembetűnő hiányossága az volt, hogy fragmentált jelleget mutatott, valamint értekezései a Krisztus-esemény történeti kontextusait sokszor teljesen figyelmen kívül hagyták. Ilyen esetekben Krisztust illetően a csodákat, mint az isteni természet bizonyítékait, állították előtérbe, miközben a hozzákapcsolt emberi természet csak úgy került bemutatásra, mint aminek egyetlen érdeme, hogy Krisztus magára vette. Miután azonban Krisztus ezt magára vette, már olyan tulajdonságokat mutatott (a véghezvitt krisztusi csodák következtében), amelyek más emberi lényben nem voltak megtalálhatóak.³³ Éppen emiatt például a neoskolasztika idején a krisztológia hiába is szeretett volna úgy szerepelni, mint egyesítő teológiai diszciplína, tulajdonképpen az ellenkező hatást érte el. Annyira túlhangsúlyozottá vált benne Krisztus istensége, hogy az emberi természete emiatt teljesen háttérbe szorult, másodlagos lett, így a mindennapi emberi realitása elillanni tűnt a teológiai reflexióból. Az a krisztológia tehát, amely Krisztus emberi természetét is hivatott volt felmutatni, hogy így minden más teológiai diszciplínához tovább vezessen, nem tudta már kiindulópont és centrális szerepét betölteni. Bernhard Welte ezt úgy orvosolja, hogy Krisztus emberi természetét világítja meg a transzcendentális antropológia közegében, amin keresztül érthetővé válik, miért értékes már önmagában is az emberi természet, s miért mondhatjuk azt, hogy erre Krisztus istensége úgy következik rá, hogy az nem a diszkontinuitás, a törés érzetét kelti bennünk, hanem annak a folyamatosságnak a tudatát, amelyben minden ember léte Istenhez konvergál.

33 Godzieba megemlíti Karl Rahner, John Calvin ilyen jellegű a krisztológiát illető panaszait. Vö. GODZIEBA, *Bernhard Welte's Fundamental Theological Approach*, 35.

Dr. Medvigy Mihály piarista emlékezetére

Noha a piarista atyának semmilyen kerek évfordulója nincsen, mégis hadd emlékezzek meg kedves latintanáromról, a kiváló teológusról és igen értékes példaképemről. Ő, mint görögkatolikus keresztelésű, komolyan érdeklődött a Hajdúdorogi Egyházmegye iránt is, noha Nagyváradon született 1914-ben, ahol édesapja táblabíró volt. Rendkívül gazdag életművet hagyott ránk, ebből szeretnék néhány területet felvillantani.

Írói álnevet használt versei kinyomtatásakor, álláspontja szerint Medvigy vezetéknevvel nem lehetett volna a magyar irodalmi életben szerepelni. Viszont kiváló latinistaként és irodalmárként, az Országos Liturgikus Tanács tagjaként, a zsinat utáni liturgikus reformban és a magyar liturgikus nyelv kialakításában jelentős szerepet vállalt.

A zenei tehetsége is érdekesen mutatkozott meg: mint a Budapesti Piarista Gimnázium hittanára (1950–1976 és 1978–1982 között) a színházlátogatások szervezésére vállalkozott a fiúosztályok számára. Így igen alaposan megismerhette az operákat. Zenei érdeklődésére is jellemző, hogy képes volt a 90-es években elutazni Prágába, és ott megszállni, hogy egy hazánkban még nem játszott operát meghallgasson. Istennek legyen hála, e tehetségét az Országos Egyházzenei Bizottság tagjaként is hasznosíthatta.

Ugyancsak nagy ajándékot kapott karizmáinak kibontakoztatásához, hogy Rómában 1976–1978 között régészeti és levéltáros képesítést szerezhetett ösztöndíjasként. A katakombák művészetéről szívesen tartott előadásokat országszerte, de a rendi főiskolán is, a Kalazantinumban 1957–1976 és 1978–1998 között liturgikát, morálist, egyháztörténetet és egyházművészetet tanított. Országosan jegyzett tudósként meghívták a Miskolci Magánegyetemre tanárnak, ahová hetente vonattal utazott tanítványaihoz. Egyetemi tanári fizetését többek között utazásokra, a mexikói kultúra, illetve a Szentföld tágabb megismerésére fordította, így eljutott Szíriába, Libanonba és Jordániába is. A szentföldi régészet nagyon foglalkoztatta, többször vállalt papi vezetést zarándokoknak Izraelbe is, Lourdes-ba is.

A magyar görögkatolikusság iránt egyháztörténészként is érdeklődött, így például nyersfordítást készített az 1773-as Bécsi Püspöki Zsinat néhány üléséről, és a püspökök zsinati leveléről. Most eme utóbbi fordítását közöljük.

Vienna, 6 Maji 1773
EPISTOLA
SYNODALIS EPISCORUM
AD IMPERATRICEM
MARIAM THERESIAM

Sacratissima Caesareo-Regia et
Apostolica Majestas, Domina, Do-
mina Clementissima!

Benignum Majestatis Vestrae
Sacratissimae decretum, sub 24 Feb-
ruarii, aliud vero sub 3 Aprilis anni
currentis ad nos emanatum, homa-
giali cum demissione percipientes,
conabamur equidem ea, quae nobis
in Congressibus mutuo tractanda
clementer imponebantur, quam
citissime expedire. Verum partim
adeo, quod Confrater noster Episco-
pus Fogarassiensis, decretum sua via
tardius quam nos acceperit, quo fac-
tum est, ut nonnisi 16 mensis Martii
operi manus admoveri potuerit; par-
tim, quod Congressus hi in Sacram
Hebdomadam, ac, Festa Paschalis,
quo tempore diuturnis orationibus,
sacrisque, quae solito prolixiora sunt,
exercitiis vacare nos oportebat, inci-
derint; partim denique, quod vasto-
rum librorum perlectio, censuratio,
ac combinatio plusculum, quam ipsi
cogitabamus, temporis postulaverit,
accidit, ut non nisi modo obligationi,
benigne nobis impositae, satisfacere
potuerimus.

Bécs, 1773. május 6-án
A PÜSPÖKÖK ZSINATI
LEVELE
MÁRIA TERÉZIA
CSÁSZÁRNŐHÖZ

Legszentségesebb Úrnőnk, Csá-
szári Királyi és Apostoli Felség, Leg-
kegyesebb Úrnőnk!

Alattvalói hódolattal fogadván az
Ön legszentségesebb Fölségének fo-
lyó év február 24-én, továbbá április
3-án kelt jóságos rendeletét, töreked-
tünk akkor minél gyorsabban végre-
hajtani mindazt, ami számunkra az
összejöveteleken kölcsönös megtár-
gyalásra kegyesen kötelességünk-
ké tétetett. Csakhogy részben azért,
mert a Fogarasi Püspök testvérünk
a rendelkezést a maga útján később
kapta meg, mint mi, és ez okból csak
március 16-án foghatott neki a mun-
kának; részben azért, mert ezek az
összejövetelek a Nagyhétre és a Hús-
véti Ünnepekre estek, amikor hosz-
szadalmas imádságokkal, szent cse-
lekményekkel, amelyek a szokásosnál
terjedelmesebbek, kellett foglalkoz-
nunk; részben végül amiatt, hogy a
vastag könyvek átolvasása, bírálata és
összekapcsolása valamivel több időt
követelt, mint gondoltuk, így bekö-
vetkezett, hogy csupán mostanra vol-
tunk képesek eleget tenni a kegyesen
ránkruházott kötelezettségeknek.

Nunc itaque omnium operationum nostrarum Protocollum Majestati Vestrae Sacratissimae demisse praesentamus: in quo omnia illa puncta, quae Congressibus his causam praebuerunt, quantam fieri potuit, una cum nostris opinionibus secundum seriem Sessionum deducta, et quantum in nobis erat, definita quoque; quaedam autem, quae ad promovendam S. Unionem, altissimumque Majestatis Vestrae Sacratissimae servitium regum ponderis addere aliquid posse opinabamur, addita conspiciuntur.

Haec autem omnia, quae Protocollo fusius deducuntur, in exiguum redacta compendium, in demissa hac nostra repraesentatione profunda cum submissione exhibemus.

Itaque

Primo, 2 ac 3 benigni decreti puncto jubemur, opiniones nostras super eo, qui in specie libri, qualive caractere imprimendi? quaeve circa eos fundatae occurrunt reflexiones? depomere.

Relate ad hoc punctum, imprimis illorum, qui seu pro tenera juvenile, seu pro adultis saecularibus, seu denique pro obeundis ecclesiasticis functionibus magis neccessarii videbantur, Sessione tertia, ad quam nos humillime provocamus, Catalogum deduximus; ea demissa cum declara-

Most tehát minden munkálattunknak jegyzőkönyvét Legszenteséesebb Felséged elé hódolatosan odaterjesztjük: benne láthatók mindazok a pontok, amelyek ezen összejövetelre okot adtak, amennyire csak lehetséges volt, a mi véleményeinkkel együtt, az ülések sorrendje szerint végigvezetve, és amennyiben rajtunk állott, el is döntve; egyesek pedig, amelyeket a Szent Unió előmozdításához és Legszenteséesebb Fölséged legmagasabb királyi szolgálatához valami fontosat hozzáadhatni véltünk, hozzáadva.

Mindezeket pedig, amelyeket a jegyzőkönyvben bővebben végigvezetünk, rövidre összefoglalva, ebben a mi alázatos megnyilatkozásunkban mélységes hódolattal előterjesztjük.

Eszerint

A jóságos rendelkezés első, második és harmadik pontja elrendeli nekünk, hogy véleményünket egyeztessük arról, hogy melyek tulajdonképpen azok a könyvek, és milyen betűkkel nyomtatandók, és mely alapos megfontolások merülnek fel velük kapcsolatban.

Ezt a pontot illetőleg, mindennek előtt azokat, amelyek akár a zsenge ifjúság számára, akár a felnőtt világiak számára, akár a végzendő szertartások érdekében inkább szükségesnek látszottak, a harmadik ülésen, amire mi legalázatosabban hivatkozunk, katalógust szerkesztettünk

tionem, eos omnes caractere quidem cyrilliano, lingua vero tam slavo-russica litterali, quam etiam valachica successive imprimendos esse libros.

Et quia Libellorum Alphabetico-rum prae omnibus aliis summa in omnibus diocesibus esset necessitas, tales autem Libelli apud Josephum Kurzböck orientalium librorum typographum jam impressi reperiantur, hinc quemadmodum Cancellaria Majestatis Vestrae Sanctissimae Regia Hungarico-Aulica circa eorum, addita in Symbolo Athanasiano particula Filioque, evulgationem opportuna jam disposuit, ita nos quoque memoratum typographum, quoniam loco haec particula inseri debet subinstruere minime negleximus.

His praemissis ad praecipuas eas difficultates, quae hactenus nonnullis opinionum diversitatibus ansum praebuerunt, Sessione 4, 5, 7, 8, et 9, progressi sumus; quae ad tria potissimum capita reducuntur.

Primo: An particula Filioque tam Constantinopolitano, quam Athanasiano etiam Symbolo inseri debeat?

Secundo: An Sancti quidam, quos Rutheni pro nationalibus suis Sanctis habendi, ac ut tales colendi sint?

Tertio: An in commemorationibus, Pontificis nomen prius quam

azzal az alázatos nyilatkozattal, hogy mindazokat cirill betűkkel ugyan, de mind szláv-oroszul, mind irodalmi románul sorjában ki kell nyomtatni.

Minthogy ábécéskönyvekre minden egyébnél nagyobb szükség van az összes egyházmegyében, ilyen könyvecskék a keleti könyvek nyomdászá-nál, Kurzböck Józsefnél már nyomtatásban találhatók, ezek alkalmi kiadásáról már rendelkezett a Királyi Magyar Udvari Kancellária Szent Felségednek, hozzáadva az Athanázi Hitvallásban a Filioque szócskát, és így mi is az említett nyomdászt utasítani legkevésbé sem mulasztottuk el, hogy mely helyre kell beszúrni ezt a szócskát.

Miután ezeket előrebocsájtottuk, tovább haladtunk azokra a nehézségekre, amelyek számos véleménykülönbségre adtak okot, tovább haladtunk a 4. 5. 7. 8. és 9. ülésen, amelyek főként 3. pontra vezethetők vissza.

Először: Vajon a Filioque szócskát a Konstantinápolyi Hitvallásba is bele kell szőni, mint az Athanáziba?

Másodszor: Vajon néhány szent, akiket a Rutének maguk nemzet-i szentjeikként tisztelnek, tényleg szenteknek tartandók?

Harmadszor: Vajon a megemlé-tekben a pápa nevét korábban tarto-

Regnantium Principum inseri, ac pronunciari debeat?

In ordine ad I. in eo omnes coaluimus, ut particula Filioque utrique Symbolo futuris semper temporibus expresse imponatur; nisi forte quod Valachos, qui Constantinopolitano unice Symbolo, et quidem absque particulae hujus insertionem utuntur, quive hac, ut illi credunt, novitate introducta facile ad motus quospiam graviores, et Sacrae Unioni perniciosas sequas post se tracturos, prout possent, id disponere Majestati Vestrae Sanctissimae videretur clementissime, ut hujusmodi additio sensim potius, quam repente introducatur; quod quidem tanto facilius iisdem intulgeri posse demisse opinamur, quod caeteroquim Valachi, qui se cum Romana Ecclesia unitos profitentur, Spiritum Sanctum ex Patre, Filioque procedere credant, profitentur, imo in libris catecheticis suis hoc fidei catholicae dogma expresse insertum habeant, ac taliter etiam ubique per suos parochos instaurantur.

Quod alterum vero punctum, sanctitatem quippe nationalium gentis Ruthenicae Sanctorum: demisse confitemur, nos coalescere non potuisse; una enim ex parte Confrater noster Episcopus Munkacsiensis absque remorsu conscientiae se votum dare non posse affirmabat, ut Sancti hi in diocesi Munkacsiensi constanti

zunk beszöni és kimondani, mint az uralkodó fejedelmeket?

Sorjában haladva, ami az első illeti, abban mindnyájan egyetértünk, hogy a Filioque szócskát mindkét Hitvallásba az eljövendő időkben kifejezetten beleillesztessék; Csak talán a románoknál nem, akik egyedül a Konstantinápolyi Hitvallást használják, e szócska beillesztése nélkül, és ők e újdonság bevezetése miatt, könnyen bizonyos megmozdulásokra vetemedhetnének, és a Szent Unióra veszélyes következményeket vonnának maguk után. Ha Legszezségeőbb Fölséged legkegyesebben úgy látná intézendőnek, hogy ilyen hozzáadás inkább lassacskán, mint hirtelen vezetessék be; ezt nekik annál könnyebben megengedhetőnek véljük alázatosan, mert a románok magukat a Római Egyházzal egyesülteknek vallják, hiszik, hogy a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik, sőt, ez a hittankönyvekben, mint a katolikus hit dogmája kifejezetten benne van, és a paróchusaik mindenütt így is tanítják nekik.

Ami pedig a másik kérdést illeti, a rutén nép nemzeti szentjei, alázatosan valljuk, hogy ebben nem tudunk megegyezni, mert a Munkácsi Püspök azt állította, hogy ő lelki ismeret-furdalás nélkül nem képes elfogadni, hogy ezek a szentek nem szentek, akiket a Munkácsi Egyház megyében több évszázada állandó

plurium saeculorum usu publicae ac privatim culti, pro Sanctis non habentur; alia vero ex parte nos quoque Episcopi Szvidnisiensis et Fogarasiensis, conscientiae nobis ducebamus, si in Sanctorum horum sanctitatem consentiremus.

Atque ideo rationes tam unius, quam alterius partis ist hic demisse una cum allegatis suis advolvimus, ac Supraemae decisioni subterminus, illud ha cin parte promptissime amplexuri, quod Sancta Mater Ecclesia Romana amplectendum jusserit.

Tertia difficultas ratione scilicet commemorationis, nos ad Romana exemplaria graeca, et communem in Ecclesia graeca usum et consuetudinem revocavit: quod utrumque quia primo Pontificis Romani, dein vero Principum Regnantium nomina commemoranda indigaret, et aliquin in omnibus ecclesiasticis functionibus in dioecesibus etiam nostris talismodi vigaret usus facile in id omnes consensimus, ut deinceps, quoties hujus generis commemorationes in rebus sacris occurrerint, praetactus ordo observetur.

His praecipuis, quae quod libros censurandos in futurum etiam occurrere possent, difficultatibus superatis, jam Censori, in dogmatibus caeterumquim fidei ritumque graeco bene versato, haud difficile fore censemus, de quibusvis libris, qui siccessive cen-

gyakorlattal nyilvánosan és egyénileg szentként tisztelnek, másrészt, mi is, a Szvidnici és Fogarasi Püspökök lelkiismereti dolognak véltük, ha ezeknek a szenteknek szentségében egyetérténénk.

És ezért mind az egyik, mind a másik pártnak érveit ide alázatosan felterjesztjük mellékleteinkkel, és alávetjük a legfelsőbb döntésnek. Ebben a részben azt készülünk a legkészségesebben elfogadni, amit a Római Anyaszentegyház elfogadónak rendel.

A harmadik nehézség, tudniillik, ami a megemlékezéseket illeti, ráutalt minket a római görög mintákra, és a Görög Egyházban általános gyakorlatra és szokásra: mindkettő azt írja elő, hogy elsőnek a római főpap, azután pedig az uralkodó fejedelem nevét kell említeni, egyébként is, minden egyházi cselekményben a mi egyházmegyénkben is ilyen gyakorlat virul, hogy ettől kezdődően, valahányszor effajta megemlékezések fordulnak elő a szent cselekményekben, az előbb említett sorrend tartassék.

Úgy gondoljuk, hogy e fő nehézségek leküzdése után, amelyek a könyvek bírálatával kapcsolatban a jövőben is előfordulhatnak, már nem lesz nehéz a hit tanításában és a görög szertartásban egyébként jól jártas bírálónak ítéletet hoznia bármilyen könyvekről, amelyek bírálatá-

surae ipsius subjicientur, iudicium ferre. Nos nihilominus tum in genere, Sessese 14 et 15 ubi de instructione Censoris agimus; tum in specie de singularis Libris, Sessione 16, 17, 18, summaria quaedam capita pro Censoris notitia ac directione futura, ut benignae Majestatis Vestrae Sacratissimae dispositioni plene satisfaciamus, adnotare minime praetermisimus.

Sequitur jam

Benigni decreti paragraphus 4, quo nobis clementissime comittitur, ut ex clero nostro pro sustinendo Censoris librorum officio tria capacia subjecta quamprimum demisse proponamus.

Nos benignam Majestatis Vestrae Sacratissimae dispositionem regiam, hujusmodi subjecta quamprimum proponi jubentem, exacte adimplere cupientes, vota nostra demissae nostrae repraesentationi, quam ex Sessione die 22 mensis Martii dedimus, separatim, clauseque adnexa depromsimus, eaque subjecta, quae proar duo hocce Censoris officio unusquisque nostrum aptissima fore iudicavimus, debita cum submissione proposimus.

Demissa quoque postulata quaedam, nulla sinistraitentione, sed unice altissimiservitiiregiipromotionem prae oculis habentes, eidem repraesentationi adjunximus: quae sicut hoc loco repetimus, ita

nak sorjában alá lesznek vetve. Azért, hogy Legszenstésesebb Fölséged jószágos intézkedésének eleget tegyünk, a legkevésbé sem mulasztottuk el, hogy némely rövidre fogott pontot megjelöljünk a bíráló tudomásául és eligazításként, akár általánosságban a 14. és 15. ülésen, ahol a bíráló felkészítéséről tárgyalunk, akár részletesen az egyes könyvekről a 16. 17. és a 18. ülésen.

Következik mármost

a jószágos rendelkezés 4. paragrafusa, amelyben a legkegyesebben reánk van bízva hogy a könyvek bírálója tiszttségére 3 alkalmas személyt előterjesszünk.

Mi, akik Legszenstésesebb Fölségednek jószágos, az ilyen személyeket mielőbb javasolnunk parancsoló rendelkezést pontosan teljesíteni vágyunk, javaslatainkat a mi alázatos beadványainkhoz, amelyet március 22-i ülésünkről adtunk, külön és zárt borítékban csatolva meghoztuk, és azokat a személyeket, akiket erre a nehéz bírálói hivatalra ki-ki közülünk a legalkalmasabbnak ítélt, köteles hódolattal előterjesztettük.

Hozzácsatoltunk ugyanehhez a beadványhoz néhány alázatos kívánnalmat, de semmi alattomos szándékot sem tartva szem előtt, hanem egyes-egyedül a legmagasabb királyi szolgálat előbbrevitelét: amint e he-

Majestatem Vestram Sacratissimam humilimis precibus exoramus, quatenus tam circa haec, quam respectu etiam futuri Censoris, id quod optimum fore clementissime adinverit, statuere dignetur.

Caeterum quoniam altefata Majestas Vestra Sacratissima benigno suo dno 3 Aprilis decreto mediante nobis committere dignabantur, ut Instructionem pro futuro librorum Censore, atque Revisore deservituram communi sensu elaboremus, nos Instructinem homagiali cum devotione elaboravimus, quae cum in Prtocolli Sessione 14. ac 15. deducta, ac sua puncta digesta reperiatur, minime neccessarium judicavimus, eandem distinctim hoc loco advolvi oportere. Altissimo caeteroquin Majestatis Vestrae Sacratissime judicio eadem, úti et alia omnia substernetes.

Porro

Praeattacto benigno decreto mediante id quoque clementer nobis praecipitur, ut tam de reducendo festorum de praecepto numero quam de uniformi Calendario introducendo, collatis mutuis consiliis, agamus.

Equidem cum Nationes graecum ritum sequentes, ab antiquitate recedere nefas existiment, nullam omnino neccessitatem videmus, cur, relate ad manuale Calendarium, in quo praecipui solum Sancti, ipsis quoque nationalibus exmissis, inseri solent, quaecunque natio graeco ritui addic-

lyen is ismételjük, Legszenstésesebb Fölségedet a legalázatosabb kérésekkel kérleljük, hogy akár ezek közül, akár a jövődő bírálót illetően méltóztassék azt elrendelni, amit a legkegyesebben legjobbnak talál.

Egyébként, minthogy fent említett Legszenstésesebb Fölséged április 3.-án kelt jószágos rendeletének közvetítésével ránk bízni méltóztott, hogy a könyvek jövődő bírálójának és felülvizsgálójának rendelkezésére álló Utasítást ki is dolgoztuk, de legkevésbé ítéltük szükségesnek, hogy ezt e helyen részletezve itt kelene kifejtenuk, minthogy minden a jegyzőkönyv 14., 15. üléseibe bevezetve és a maguk pontjaiba szerkesztve megtalálhatók. Egyébiránt Legszenstésesebb Fölséged ítélete alá bocsátjuk ugyanezt, miként minden egyebet is.

Továbbá

A jószágos rendeletben nekünk meghagyták, hogy mind a parancsolt ünnepek számának csökkentésével, mind az egységes naptár bevezetésével kölcsönös javaslatainkat egybevetve járjunk el.

Minthogy a görög rítust követő nemzetek úgy vélik, hogy a régítől eltérni tilos, egyáltalán semmi szükségét nem látjuk, miért kellene eltérni a régi szokástól bármely néven nevezendő görög rítusú nemzetnek a naptári kézikönyvet illetően, amelyben csakis a főbb szentek szoktak

ta, ab antiqua consuetudine recedere deberet. Atque ideo sicut tota in Graecia uniforme Calendarium observatur, Valachivero, imo ipsi quoque Polonia ac Moscovitae, quantum nobis constat, Graecis hac in parte se accomodant: ita unanimis omnium nostrum est opinio, ut Calendarium graecum pro norma assumatur, juxta quam in slavorussico, ac valachico etiam idiomate Calendaria concinnentur, concinnata vero typis dentur.

Hac autem regula assumpta, illud suape sequitur, eos Sanctos, quos unaquaeque Natio ut proprios colit, ad Calendarium, quod uniforme ac universale esse debet, subingrendi haud debere.

Relate vero ad reductionem festorum, singuli Episcopi tabellem, sub Numeris 6. 7. et 8. adnexam, produximus, in qua conformitate nobis benigne praescripta, ternae sunt columnae, in quarum una festa de praecepto hactenus in respectivis diocesibus coli solita; in altera festa ultro quoque retinenda, continentur.

Fatemur, arduum omnino nobis, omnes innovationes horrentis, praesertim vero festorum cultui supra modum dediti, penitus noscimus, visum fuisse, reducendis ad numerum benigne constitutum festis vel

besorolva lenni, még a nemzetieket is kihagyva. És ezért, miként a görögök egységes naptárt követnek, az oláhok pedig, és maguk a lengyelek, vagy amint az oroszok is, amiből a miénk is együttáll, a görögökhöz alkalmazkodnak maguk is ezen a területen, amennyire biztosan tudjuk, így egyetértő minden vélemény, hogy a görög naptárt, mint normát elfogadjuk, csakúgy, amint a szlávoroszt is, és még a román liturgikus nyelven hasonló kalendáriumot használnak, mert összehangzó adatott nekünk.

Továbbá, itt az átvett szabály, amelyből az említett sajtóság következik, nem illesztendő be azok a szentek a kalendáriumba, akiket néhány nemzet sajátosan tisztel, mert a kalendárium egységes, általánosnak szánják.

Az ünnepek redukciójához javaslunk egy-egy táblázatot, amelyek a 6-os, 7-es és a 8-as szám alatt találhatók, megidézve a jóságos rendelkezést, amelyben nekünk ez kialakított, hármásával vannak a hasábok, ezek közül az elsőben az ünnepek, a másodikban a felmentendő ünnepek, a harmadikban a tovább megtartandók találhatók.

Megvalljuk, hogy nekünk, akik a minden újítástól borzadó, de kiváltképp az ünnepek megüléséhez túlságosan ragaszkodó nép lelkiületét jobban ismerjük, szerfölött, mindelestül nehéznek látszott még hozzá-

manus admovere; nihilominus tamen, in obsequium benigni Majestatis Vestrae Sacratissime jussus regii, festa deinceps praeter dies dominicos solemnem cultu celebranda, omnino ad 16 reduximus prout in Sessione 10. et 11. uberius conspicitur.

Imo in eo quoque unanimi consensu coaluimus, út festa de praecepto, deinceps voto nostro mansura, in omnibus diocesibus aequalia sint, et quidem ejusmodi, quae Ecclesia graeca, inde fere ab origine tamquam principalia speciali cultu usque in hodiernam diem prosequi solebat. Ut adeo si pro uniformitate introducenda, haec ipsa festa pro omnibus populis, qui in ditionibus Majestatis Vestrae Sacratissimae ritum graecum sequeuntur, indiscriminatim colenda stabilirentur: una quidem ex parte nemini justa querulandi causa relinqueretur, ex alia vero ipsa haec uniformitas non leve ad conciliandos eorum, qui a Sancta Matre Ecclesia alieni sunt animos, pondus adderet.

Iterum tamen, quia praecipuis festis, suo in vigore relictis, ultra numerum benigne definitum tria adhuc festis, utpote Praesentationem B. V. Mariae, Nativitatis S. Joannis Baptistae, et S. Georgii remanerent, quae maximo apud populos graeci ritus in honore ab antiquissimis retro

nyúltni is az ünnepeknek a jóságosan elrendelt számra való csökkentéséhez, mégis, jóságos Legszenstésesebb Királyi Felséged parancsának járó engedelmségünk jeléül mindenestül 16-ra csökkentettük a vasárnapokon kívül ünnepi tisztelettel megünnepeendő ünnepek számát; miként ez a 10. és 11. ülésen bővebben látható.

Sőt, abban is egyhangú hozzájárulással megegyeztünk, hogy ezen túl, szándékunk szerint megmaradó parancsolt ünnepek minden egyházmegyében ugyanazok legyenek, amelyeket a Görög Egyházban csaknem a kezdet óta, mint főünnepeket különleges tisztelettel megtartani mindmáig szoktak. Ha így, az egyöntetűség bevezetéséért, épp azok az ünnepek lennének különbségtétel nélkül megállapítva mindazok számára, akik Legszenstésesebb Fölséged területein a görög rítust követik: egyrészt senkinek sem lenne jogos oka a panaszkodásra, másrészt pedig épp azok lelkének megnyeréséhez, akik az Anyaszentegyháztól idegenek, nem csekély súlyt adna hozzá.

Átmenetileg mégis kénytelenek voltunk a legalázatosabban esedezni, hogy az érvényben hagyott főünnepekhez a jóságosan meghatározott számon túl, maradjon meg a Boldogságos Szűz Mária bemutatásának, Keresztelő Szent János születésének és Szent Györgynek még e 3 ünnepe,

temporibus fuere, quorum proinde reductio apud plebem maximos animorum motus citra dubium causabit: necessitabamur Majestati Vestrae Sacratissimae humillime supplicare, quanteus illis sedicim festis de praecepto quae voto nostro constanter observanda erunt, haec adhuc tria clementissime addere dignaretur, ut 19 universim sint festa, quae praecepto deinceps observari debent.

Neque minus et esset demissa nostra opinio, ut reductio festorum apud illos, qui a communione Sanctae Matris Ecclesiae Romanae se separunt, aut prius, aut certe eodem tempore, quo in nostris diocesibus, publicetur.

Facile enim fieret ut, prout multi Sacram Unionem criminari student, hujus quoque reductionis culpam pro majori simplicis plebis contra nos odio inducendo, unice in nos detorqueant, ac vel cic novum Sacrae Unionis propagandae ponant impedimentum.

Quintum ac postremum benigni decreti membrum excessus, qui in desumendis stolaribus proventibus, praesertim in Districtu Marmarosiensis, hactenus comissi sunt, comprehendit: atque ideo nobis benigne committitur, ut ad praecavendos deinceps hujusmodi defectus, certas normativas regulas statuamus.

amelyek a görög szertartású népek-nél a legrégebbi idők óta a legnagyobb tiszteletben állottak, és ezek lecsökkentése kétségtelenül nagy lelki felháborodást okozna a nép körében, eszerint ahhoz a parancsolt 16 ünnephez, amelyeket szándékunk szerint állandóan meg kell majd tartani, még ezt a 3-at is kegyesen hozzáadni méltóztassék, hogy összesen 19 ünnep legyen, amit ezentúl kötelezően meg kell tartani.

Nem kevésbé az is az alázatos nézetünk volna, hogy azoknál, akik a Római Anyaszentegyházról különváltak, az ünnepek csökkentése vagy előbb, vagy épp ugyanabban az időben hirdettessék ki, mint a mi egyházmegyénkben.

Mert könnyen megtörténhetnék, hogy egyedül a mi bűnünként ferdítenék el ezt a csökkentést is azok közül sokan, akik a Szent Uniót vádolni próbálkoznak, hogy az egyszerű népet még nagyobb gyűlöletre indítsák ellenünk, és így újabb akadályt gördítsenek a Szent Unió terjesztése elé.

És a jóságos rendelkezés ötödik szakasza vonatkozik azokra a visszaságokra, amelyek a stólajövedelmek beszédésében mindezideig előfordultak, kiváltképp a Máramarosi Területen, hogy ezután a hasonló hibának elejét vegyük, bizonyos kötelező szabályokat állítsunk fel.

Quantum ad exessus, qui puncto hoc enumerantur, Episcopus Munkacsiensis, qui pluribus annis Consistorialis munus sustinebat, umquam eatenus querimoniam ad Sedem Episcopalem Munkacsien-siem deletam esse; daturum se in reliquo omnem operam, ut si quos reipsa in specifico invenerit defectus, corrigantur declaravit.

In genere autem (prout hac de re in Sessione 12 et uberius tractatur) in diocesi quidem Szvidnicensi jam anno 1753 suprema Majestatis Vetrae Sacratissimae autoritate regina; in Munkacsiensi vero anno circiter 1752 per defunctum Episcopum Michaelem Olsavszky certa desumendarum stolarium taxarum regula jam introducta est; quae utraque regulatio penes Protocollum sub Numeris 9 et 12 demisse advolvitur. Episcopus e contra Fogassiensis cum in sua diocesi nullam certam hactenus hoc in passu regulam viguisse sciat, in futurum diocesi Munkacsiensi sese eatenus accomodare velle declavit.

Quibus ita stantibus postequam in dioecesi Szvidniciensi stolare proventus, per Majestatem Vetræ Sacratissimam jam benigne regulati norma eutem per defunctum Episcopum Michaelem Olsavszky introducta, pro suprema Majestatis Vestrae Sacratissimae ratificatione jam tunc Viennem submissa fuerit, aliud aliud superesse nihil existima-

Ami ezeket a hibákat illeti, amelyeket ebben a pontban tárgyaltunk, a Munkácsi Püspök, aki számos éven át viselte a Szentszéki bíró tisztét, soha semmi néven nevezendő panaszt nem kapott, ami a Munkácsi Püspöki széket illette volna, de minden erőfeszítést meg fog tenni, hogyha bármi kifogást találna e téren, kijelentette: a hibák ki lesznek javítva.

Általában pedig (minthogy ebben a dologban a 12. és 13. ülésen bővebben szó van) a Szvidnicei Egyházmegyében már 1753-ban bevezetésre került a stóla-jövedelmek beszédésének szabálya Legszentségesebb Felséged Legfőbb Királyi tekintélyével; a Munkácsiban pedig kb. 1752-ben, az elhunyt Olsavszky Mihály Püspök által, mindkét szabályozás alázatosan csatolva van a jegyzőkönyvhöz a 9-es és 12-es szám alatt. Ellenben a Fogarasi Püspök, aki mindezideig a saját Egyházmegyéjében semmilyen szabályról nem tud, kijelentette, hogy a jövőben a Munkácsi Egyházmegyéhez fognak igazodni.

Minthogy így állnak a dolgok, azután, hogy a Szvidnici Egyházmegyében Legszentségesebb Felséged már jószágosan szabályozta a stóla-jövedelmeket, Olsavszky Mihály Püspöktől bevezetett szabály pedig Szentséges Felséged jóváhagyására Bécsbe felterjesztetett, semmi más sem nem marad, amit egészében véve Legszentségesebb Felséged elé

vimus, quam ut supremæ Majestatis Vestrae Sacratissimæ decisioni an nempe priores hæc regulationis retinendæ, an vero novæ introducendæ sint? nos integre submittamus.

At quia stolares taxæ ad præstandam parochis subsistentiam minime sufficiuntur: nisi fundi iisdem excisi, terræ arabiles ac foenilia assignata, quantitas denique seu naturalium, seu paratæ pecuniæ, per parochianos annue præstanda benigne determinata fuerit, sane non maternum Majestatis Vestrae Sacratissimæ pectus humillimis precibus orare, quatenus extremam miseromum, ac vere deplorandum in omnibus diocensibus parochorum egestatem clementissimis oculis respicere, iisque in summa omnium rerum penuria constitutis, ac maxima in parte rusticana conditione pejorem experiri coactis, benignam medelam ferre non dedignetur.

Utinam tam felices hac occasione essemus, ut miserrimi parochi, quos sola miseria sustentant, illud, quod tanto tempore suspirant, obtinere possent levamen.

Postremum, quo din Congressibus nostris pertractandum subsimus, erant quaedam adminicula, quibus Sacra Unio non modo confirmari, sed propagari etiam Divino cum auxilio posset. Atque ideo Majestatem Vestram Sacratissimam exoramus, quatenus ea, quæ in postrema Ses-

terjesztünk, hogy tudniillik, ezek az előző szabályozások tartassanak meg, vagy pedig újakat kellene bevezetnünk?

De minthogy a stóla-jövedelmek igen csekély mértékben elegendők a paróchusok eltartására, hacsak jóságosan meg nem határozatnak számukra kihasított telkek, kijelölt szántóföldek és kaszálók, és a hívek által évenként juttatandó természetbeliek vagy készpénz; kénytelenek vagyunk alázatos kérésekkel Szentséges Főlséged anyai szívéhez fordulni, hogy a nyomorgó paróchusok végső szükségét és minden Egyházmegyében siralmas szegénységét kegyes szemmel nézni, és nekik, minthogy minden szempontból a legteljesebb nélkülözést szenvedik, és a paraszti állapotnál is rosszabb helyzetet kell tapasztalniuk, méltóztassék jóságos orvoslást nyújtani.

Bárcsak ez alkalommal oly szerencsések lennénk, hogy a nyomorgó paróchusok, akiket csak a nélkülözés tart el, részesei lehessenek annak a megkönnyebbülésnek, melyre oly sok idő óta vágyódnak.

Legutoljára azt tűztük ki tárgyalásra összejöveteleinken, hogy bizonyos szempontok sorra kerüljenek, amelyekkel a Szent Unió nemcsak megerősödjön, hanem Isten segítségével terjedjen is. Kérjük tehát Legszerencsésebb Főlségedet, hogy

sione deducimus, in benignam reflexionem sumere, et seu illa, quae magis congrua clementissime adinvenerit, pro Apostolico suo zelo ratihabere et sic tot tantisque gratiis, qua sin dies summa omnes cum consolatione percipimus, has etiam clementissime adjungere dignaretur.

Nostrum erit, tot Regiae ac Apostolicae erga Sacram Unionem benignitatis monumenta perenni recolere memoria, illumque, qui Regium Majestatis Vestrae Sacratissimae pectus ad omnia haec movet, Deum, pro felici ac diuturno regimine una cum universo nostro clero ac populo, incessantibus precibus exorare.

Qui in reliquo sacris advoluti pedibus perenni cum submissione emorimur.

Majestatis Vestrae Sacratissimae humillimi ac perpetuo fideles subditi et capellani

Basilus Bosickovich
Ritus Graeci Catholicorum Szvidnicensis Episcopus m. p.

Et Ergo Gregorius Major m. p.
Episcopus Fogarasiensis Graeci
Ritus Catholicorum

Andreas Bacsinszky
Graeci Ritus Catholicorum Episcopus Munkaciensis m. p.

jóságosan gondolja meg, amit a legutóbbi ülésen kifejtettünk, és vagy mindezt, vagy azt, amit legkegyesebben jobbnak lát, apostoli buzgalommal hagyja jóvá, és így méltóztassék hozzákapcsolni ahhoz a roppant sok kegyességhez, amit napról napra valamennyien a legteljesebb vigaszunkra tapasztalunk.

Rajtunk fog állni, hogy a királyi és apostoli jóindulat oly sok jelét, amely a Szent Unió érdekében történt, örök emlékezetben tartjuk, és Istent, aki a Legszentségebb Királyi Felséged szívét mindezekre indítja, szüntelen könyörgésekkel kérjük szerencsés és hosszú uralkodásáért egész papságunkkal és népünkkel együtt.

Egyébként örök hódolattal borulva szentséges lábához, befekszünk.

A Legszentségebb Felségednek alázatos és folytonosan hű alattvalói és káplánjai

Bosickovich Bazil
görög katolikus Szvidnici
Püspök, m. p.

és én Major György
Fogarasi görög katolikus
Püspök, m. p.

Bacsinszky András
görög katolikus Munkácsi
Püspök, saját kezünkkel

GYURKOVICS Miklós

***A Protevangelium Jacobi* teológiai logikája a szűzi szülésről**

TARTALOM: 1. Előszó; 2. Bevezető gondolatok a Protevangeliumról; 3. Joákim és Rúben elsőbbsége; 4. Anna meddősége és Judith kendője; 5. A szűz Mária gyermeket szül; 6. A szűzi szülés teológiája a *Protev.*-on kívül (Alexandriai Philó, Juszтынosz, Alexandriai Kelemen, Órigenész); 7. Összefoglalás – Teológiai reflexió.

Miklós GYURKOVICS: The Theological Logic of *Protevangelium Jacobi* about the Virgin Birth

The present study is primarily concerned with the theological interpretation of *Protevangelium Jacobi* (the *Protoevangelium of James*) with a mariological focus. After a brief general introduction, the first section covers the theological roles and functions of the characters Joachim and Anne. The next major theme is related to philosophical interpretations of the Virgin Birth. Following the identification of the theological structures discernible in the Protoevangelium, the work under investigation is juxtaposed with the mariological teachings of Philo of Alexandria, Justin, Clement of Alexandria and Origen. The study aims at presenting the multilayered relations of the mariological teaching found in the Protoevangelium, all predicated on the theological logic of the Virgin Birth. In line with this orientation, the theological message of the Protoevangelium is described from mariological, exegetic and psychological angles as well.

I. Előszó

Jelen tanulmányunk elsősorban a *Protevangelium Jacobi* (*Protev.*) mariológiai jellegű teológiai értelmezésével foglalkozik. Egy rövid általános bevezető után Joákim és Anna karaktereinek a teológiai szerepköréről szól az első fejezet. A következő nagyobb témakör pedig Mária szűzi szülésének a bölcséleti értelmezéseivel foglalkozik. A *Protev.*-ban felfedezhető teológiai struktúrák kimutatása után a vizsgált művet párhuzamba állítjuk Alexandriai Philó, Juszтынosz, Alexandriai Kelemen és Órigenész a szűzi szülésről szóló tanításaival. A tanulmány célja, hogy bemutassa a *Protev.*-ban fellelhető mariológiai tanítás többretegű vonatkozásait, melyek a „szűzi szülés” teológiai logikájára építkeznek. Ennek megfelelően a *Protev.* teo-

lógiai üzenete mariológiai, egzisztenciális és lélektani szemszögből is bemutatásra kerül.

2. Bevezető gondolatok a *Protevangelium*ról

A *Protevangelium Jacobi* (*Jakab-ősevangélium*, a későbbiekben csak *Protev.*) keletkezését valószínűleg a második század második felére datálhatjuk,² maga a cím későbbi, a 16. századból való. Feltehetőleg a mű korai címe csak egyszerűen „Jakab könyve” lehetett.³ A mű lényeges témái Jézus anyja, Mária személye köré összpontosulnak. Az olvasó elsősorban Mária csodálatos születéséről, gyermekségéről, Józseffel való eljegyzéséről, az örömhírvételről és a szüzi szüléséről kap értesülést. A keleti keresztény egyházak a *Protev.*-ban kidomborított eseményeknek külön liturgikus ünnepnapokat szentelnek.⁴

- 1 A tanulmány alapgondolatát 2015. október 9-én Máriapócson elhangzott előadásomban ismerttettem: „Szent anyák – Irodalmi források az első századokból, Teológiai Napok – Máriapócs, 2015. október 9–10.”. Továbbá az írás didaktikus jellege miatt a „Mariológia” című tanegység hallgatóinak is figyelmébe ajánlom.
- 2 A fenti bevezető sorokat elsősorban a következő művekből merítem: PLESE ZLATKO – BART D. EHRMAN, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, Oxford 2011, 31–38 (bevezetés), 41–71. (szövegkritikai kiadás és angol fordítás); GERHARD SCHNEIDER, *Protevangelium Iacobi in Evangelia Infantiae Apocrypha*, (Fontes Christiani 18), Freiburg 1995, 96–145. Továbbá GERÉBY GYÖRGY, „Programszerű filo-judaizmus a Jakab-ősevangéliumban (Protevangelium Jacobi)”, in *Studia Theologica Budapestinensia* 35 (2011) 243–264, 243–247; *I Vangeli apocrifi*, prefazione di DARIO FO, a cura di MARCELLO CRAVERI con un saggio di GENO PAMPALONI, Torino 1969, (1990, 2005); J. K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 2005; M. ERBETTA, *Gli Apocriphi del Nuovo Testamento*, Casale Monferato 1983; J. K. ELLIOTT, „Mary in the Apocryphal New Testament”, in CHRIS MAUNDER (ed.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*, London 2008, 57–70; CHRIS MAUNDER, „Origins of the Cult of the Virgin Mary in the New Testament”, in CHRIS MAUNDER (ed.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*, London 2008, 57–70. A *Protev.* magyar fordításai: SZEPESI TIBOR (ford.), „Jakab Prótöevangéliuma”, in ADAMIK TAMÁS (szerk.), *Csodás Evangéliumok, Apokrif iratok*, Budapest 1996, 5–17; LADÓCSI GÁSPÁR (ford.), „Jakab Ősevangélium”, in VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.), *Apokrifek*, (Ókeresztény Írók 2.), Budapest 1980, 328–346. – A tanulmányban megjelent fordítások, ha másként nincsenek jelölve, saját fordítások.
- 3 Órigenész írja: Arról, hogy Máriának és Józsefnek közösen nem volt gyermekük, Péter evangéliumában és Jakab könyvében is olvashatunk, továbbá azt is megtudhatjuk ebből az írásból, hogy Józsefnek egy korábbi házasságából voltak fiai. Mindez Órigenész számára Mária mindenkor szüzességét bizonyítja, vö. *Commentarium in evangelium Matthaei* 10, 17, 13–18.
- 4 Az Istenszülő születése: szeptember 8.; Az Istenszülő templomba vezetése: november 21; Anna csodálatos fogantatása: december 9. Mindezeknek az ünnepeknek az irodalmi alapját a *Protev.*-ban is megtalálhatjuk. Magyar nyelvű irodalom az említett ünnepekről: IVANCSÓ ISTVÁN, *Az Istenszülő születése*, (Ikon és liturgia 14.), Nyíregyháza 2001, 21–35; *Az Istenszülő bemutatása*,

Az irat fontosságáról tanúskodik maga az a tény is, hogy közel 150 görög kéziratban maradt ránk, és ezeken kívül még elterjedt számos kopt, szír, etióp, örmény, grúz és ósláv fordításban is. Nyugaton a *Protevangelium* kevésbé volt ismert, és ez talán Jeromos munkásságának is köszönhető, aki nemcsak Mária szüzességére helyezett nagy hangsúlyt, hanem József szüzességére is, aki azonban a *Protevangelium* szerint özvegy és gyermekes férfi volt.⁵

Először I. Ince pápa emel szót a mű igazhitűségével szemben (405. VI. levél *Toulousi Exuperiuszhoz*, 730), majd a *Decretum Gelasianum* hatodik századi ötödik fejezete az apokrifek közé sorolja.⁶ A fenti okok miatt a mű csak sokkal később, a 16. században terjedt el a nyugati keresztény olvasók körében. G. Postel 1552-ben fordította le latinra, és fordításának a következő címet adta: „Protevangelium sive de natalibus Jesu Christi et ipsius Matris virginis Mariae, sermo historicus divi Jacobi minoris” (Protevangelium Jézus Krisztus születéséről és az ő szűz anyjáról, Máriáról. Szent Jakabnak, az Úr testvérének az elbeszélése). A köztudatban pedig csak röviden „Protevangelium Jacobi” címen ismert.

Tematikailag három hangsúlyos történetet olvashatunk az elbeszélésben: Az első Mária családjáról, születéséről és gyermekségéről szól; a má-

(Ikon és liturgia 15), Nyíregyháza 2001, 13–45; *Szűz Mária szeplőtelen fogantatása*, (Ikon és liturgia II/4), Nyíregyháza 2014, 48–50; *Szent Anna csodálatos foganása*, (Ikon és liturgia II/5), Nyíregyháza 2014, 17–46.

5 Vö. JEROMOS, *De perpetua virginitate beatae Mariae. Adversus Helvidium*, PL. XXIII, pp. 205–210. Jeromos azzal az elképzeléssel vitatkozik, ami szerint Mária Jézus születése után Józseffel házassági életet élt volna; ezt Helvidius a következő szentírási idézetekre alapozza: Mária elsőszülött gyermekét szülte meg (vagyis több is lehetett volna); vö. Lk 2,6 (vö. *De perpetua virginitate beatae Mariae*, 9). Jézusnak a testvéreiről beszél az Újszöv. Lk 8,20; Jn 2,12; 7,3–4; 5; Mk 13,5; 5,24; ApCsel 1,14; Gal 2,2 (itt Jakabról); 1Kor 9, 4–5; Mt 27,55–56; Mk 15,40; Lk 24,10. (vö. *De perpetua virginitate beatae Mariae*, 11). Jeromos azonban nemcsak Mária szülés utáni szüzességéről tesz tanúságot, hanem József szüzességét is hangsúlyozza: „Tu dicis Mariam virginem non permansisse: ego mihi plus vindico, etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio virgo filius nasceretur. Si enim in virum sanctum fornicatio non cadit, et aliam eum uxorem habuisse non scribitur: Mariae autem, quam putatus est habuisse, custos potius fuit, quam maritus: relinquitur, virginem eum mansisse cum Maria, qui pater Domini meruit appellari”. (*De perpetua virginitate beatae Mariae*, 19).

6 „Concilium Romanum I. Quo a LXX. episcopis libri sacri”, in MANSI vol. 8, 146–152; 150. A „Notitia librorum apocryphorum qui non recipiuntur” fejezet 10. könyve: „Evangelium nomine Jacobi minoris, apocryphum”. A *Decretum Gel.*-t Gelasius pápa halála után szerkesztették. Vö. P. W. K. PEITZ, *Dionysius Exiguus Studien*, Berlin 1960; V. GROSSI, II „Decretum Gelasianum”. Nota in margine all’autorità della Chiesa di Roma alla fine del V. sec.”, in *Augustinianum* 41 (2001) 231–255; R. RONZANI, „Gelasius I, pope”, in A. DI BERARDINO (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove 2014, 104–106.

sodik Mária és József közös történetéről, melybe Jézus születése és Mária szülés utáni szüzessége témájának az elbeszélése is beletartozik; a harmadik történet pedig Zakariásról és Annáról, Keresztelő Szent János családjáról nyújt némi tájékoztatást.⁷

Hogy a mű mélyebb üzenetét is fel tudjuk tární, a sorok között kell olvasnunk, és a fogalmak mögé kell néznünk, mivel kétségtelen, hogy a *Protev.* célja több annál, hogy csak a Mária életrajzi adataira kíváncsi keresztény ember kérdéseire adjon választ. Figyelmesebb olvasás közben kiderül, hogy az elbeszélés megírásának legfontosabb célja az volt, hogy Mária és József személyéről olyan híradást adjon, mely nemcsak életrajzi szemszögből lesz fontos, hanem a kor keresztényellenes kritikáira is reagáljon,⁸ továbbá, hogy meg tudja szólítani a zsidó származású olvasókat is.⁹ A 2–3. század úgynevezett „nagy egyház” íróinál azt látjuk, hogy Mária személye két teológiai területen kap fontos szerepet: 1) Krisztológiai vitákban, főleg a „doketistákkal” szemben, Márián keresztül bizonyítható Jézus

7 Harnack e felosztást követve három korai irodalmi forrást is megkülönböztet. Vö. A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig 1958, (original: 1897); vol. 2, pp. 598–603. Strycker azonban úgy vélte, hogy a mű nagy része stilisztikailag és irodalmilag is egyöntetű, és ezért inkább egy szerző kitérére gondol. Vö. E. STRYCKER, *La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Brussel 1961. Zlatko Pleše és Bart D. Ehrman kiegészítik, hogy – habár az egész mű egy szerzőtől is származhat – valószínű, hogy az utolsó sorokat, melyek Keresztelő Szent János szüleit állítják a középpontba, egy másik, eltérő forrásból meríti. Vö. PLEŠE – EHRMAN, „Proteuangelium Jacobi”, 33–34.

8 A mariológiai jellegű kritikára az egyik talán legfontosabb irodalmi forrást Órigenésznél találjuk, aki idézi Kelszosz vádját: „Jézus a szűztől való születéséről hazudott. [...] egy júdeai faluban született, egy szegény helybeli kézműves asszonytól. [...] Mivel házasságtörésen érték, férje, aki mestersége szerint ács volt, eltaszította. [...] Miután férje eltaszította, ő megszégyenülten bolyongott, és titokban szülte meg Jézust. Ő pedig szegénysége miatt napszámosnak szegődött el Egyiptomba, és ott némi jártasságot szerzett a varázslásban, amelyről az egyiptomiak híresek; majd visszatért, sokra tartva képességeit, és ezek alapján istennek nyilvánította magát”. ÓRIGÉNÉSZ, *Kelszosz ellen*, I,28. (Somos Róbert fordítása), Budapest 2008.

9 Fontos és elkerülhetetlen kérdéseket vet fel a *Protev.*-ban felsorakoztatott zsidó elemek értelmezése, mely minden bizonnyal közelebb visz a szerző személyéhez, a mű „célközösségéhez”, és a szerző teológiai céljához is. Luomanen úgy véli, hogy az egész mű értelmezéséhez fontos felismernünk a szerző módszerét: a zsidó fogalmakat keresztény töltettel, értelemmel helyettesíti. Talán úgy is mondhatjuk, hogy a *Protev.* szerzője a zsidó teológiai profilt nem kiküszöböli, hanem a keresztény üdvtörténet fényében „újrainstallálja”. Vö. PETRI LUOMANEN, „Judaism and Anti-Judaism in Early Christian Apocrypha”, in *The Oxford Handbook on Early Christian Apocrypha*, Oxford 2015, 318–342. Geréb György rámutat, hogy a mű interpretációs célja az, hogy az olvasó figyelmét felhívja arra, hogy a zsidó főpapság és a nép is Mária küldetésének határozott támogatói voltak. A mű célja önmagába foglalja, hogy indirekt módon vitát folytasson a korabeli zsidóellenes teológiákkal is. Vö. GERÉBY *Programszerű filo-judaizmus a Jakab-ősevangéliumban*, 243–264, 250–262, 263–264.

valódi hús-vér embersége;¹⁰ 2) Antropológiai jellegű tárgyalásokban pedig úgy jelenik meg Mária személyének a bemutatása, mint a keresztény lélek ikonja – prototípusa. Ezt gyakorlatilag „lélektani” aspektusnak is nevezhetjük, mivel, amint a továbbiakban látni is fogjuk, az első századok mariológiájában Mária anyaságának az említése kapcsán a keresztény ember pszichéje is előtérbe kerül.¹¹

Jelen tanulmányomban ezt az utóbbi témát szeretném részletesebben tárgyalni, hogy a *Protev.* teológiai tanításának az antropológiai üzenetét is bemutathassam. Továbbá arra is ki szeretnék térni, hogy a *Protev.* mariológiájának lélektani aspektusa és a szűzi szülésről vallott teológiai nézete nem csupán egy egyedi jelenség, hanem más második és harmadik századi keresztény gondolkodóknál is hasonló tanítással találkozhatunk.

3. Joákim és Rúben elsőbbsége

A *Protev.* első három fejezetében Joákim és Anna szomorúságának a leírásával találkozunk, ami a házaspár meddőségéből fakad. Joákim és Anna gyermektelenségének azonban nincs semmilyen logikus magyarázata, sőt, úgy tűnik, hogy két olyan emberről van szó, akik minden erejükkel kedvesek akarnak lenni Isten előtt. Ennek ellenére az ő életük érthetetlenül meddő.¹² Az érthetetlen meddőség állapota a házaspárt bizonytalanra, szomorúvá és zavarodottá teszi, mivel életük gyümölcstelen maradt. Joákim és Anna személyének a párhuzamait könnyen felfedezhetjük az Ószövetség lapjain (Ábrahám és Sára, vagy talán még inkább Elkána és

10 A doketisták úgy vélték, hogy Krisztusnak nem volt nehézkes hús teste, vagy csak látszat embersége volt. Már az 1Jn 4,2; 5,6 is ellenük szól, Atióchiai Ignác doketista ellenes: Ef. 7,2; Ma. 1,2. Jézus valódi emberi testéről és a doketisták ellen: LYONI IRÉNEUSZ, *Adversus haereses*, III,11,3; 16,2–9; 21–24. Markión doketista jellegű krisztológiát vallott – Krisztus nem anyagi testet vett fel. Vö. TERTULLIANUS, *De carne Christi*. Továbbá doketista az *Ascensio Isaiae*, 11,7; Alexandria Kelemen a doketisták ellen *Strom.* VI,71,2. Vö. M. SIMONETTI, „Sulla cristologia dell’Ascensione di Isaia”, in *Studi sulla cristologia del II-III secolo*, Roma 1993, 53–69. uo, 60–62; 160; 229

11 Szándékosan használom a „psziché” kifejezést, hogy antropológiai és teológiai értelemben a lehető legtisztábban elkülönítsem a „psziché” fogalmát a „pneuma” fogalmától. Sajnos a magyar köznyelvben e két kifejezés fordítása túlságosan kusza lett. A „psziché” fogalom esetében igyekszem a görög kifejezést használni, mivel a magyar olvasó e fogalommal a köznyelvben is gyakorta találkozik. Mindazonáltal fennáll az a tény is, hogy a pszichével kapcsolatosan is vannak eltérő interpretációk.

12 A meddőség nem az enkratizmus jele. Nincs olyan utalás, ami arra célozna, hogy megtagadták volna a testet vagy magát a szexualitást.

Anna esetében),¹³ ahol szintén rejtély marad a házaspárok meddőségének az oka, és mindkét történetet a meddőség szomorúsága borítja be. Azonban a *Protev.* szerzője az ószövetségi személyek történetének teológiai értelmezését egyértelműen keresztény töltettel helyettesíti. Erről az eltérő „paradigmaváltásról” Rúben és Joákim találkozása, illetve disputája tanúskodik (*Protev.* I,2). Ha Joákim és Anna története Izrael tizenkét törzsének a történetén belül kap helyet, akkor ebben az esetben Rúben személyében az ószövetségi Rúben karakterét is felismerhetjük,¹⁴ aki Jákob elsőszülött fiú gyermeke és Izrael tizenkét törzsének a legidősebbje, bár vétke miatt mégsem ő kapja Jákob áldását, hanem a fiatalabb testvér, József: „Gyümölcsöző fa József, gyümölcstermő fa a forrás felett, ágai áthatoljanak a falon” (Ter 49, 22).¹⁵ Rúben annak az idősebb testvérnek a toposza, akit, bár megilletne az elsőbbség, mégsem ő nyeri azt el, hanem a fiatalabb testvér. Az elsőbbség vindikálásáról tanúskodnak Rúben szavai is: „Nem szabad teneked (Joákim) elsőként felajánlani adományaidat (Οὐκ ἔξεστι σοι πρῶτον ἐνεργεῖν τὰ δῶρά σου)”,¹⁶ mintha csak arra utalna, hogy az Istennel való kapcsolatban neki van elsőbbsége.

A *Protev.* keresztény szemléletében Rúben a zsidóságot (vagy majd látjuk, a zsidóság egy részét) jelenti, akit tiszteletbeli elsőbbség illet, mivel idősebb. Órigenész a *János evangéliumához* írt magyarázatában Izrael törzsei mellett Rúben törzsét is említi, azonban a Jelenések könyve 7,1–17 értelmezésében.¹⁷ Órigenész úgy véli, hogy az Izrael tizenkét törzséből

13 Ter 17–18, 21–22; 1Sám 1,1–2. Anna Sámuel, mint ahogy Anna Máriát, az Úrnak ajánlja fel, vö. *Protev.* IV,1; 1Sám 1,9–11. További párhuzam: Joákim magában beszél, mint ahogy Anna is magában imádkozik – „belső szó – értelmes belső beszéd”: *Protev.* 1,3; 1Sám 1,13.

14 Bár a *Protev.* 1,2 görög szövegében „Rúbel”-ként jelenik meg a név és nem Rúben-t említenek, az ószövetségi Rúben névre kell gondolnunk. Josephus Flavius (37–100) az *Antiquitatum Iudaicarum* 1,303-ban Lea elsőszülött gyermekét (vö. Ter 29,31–32) Rúbel-nek írja.

15 Ter 29,32; Ter. 30,14–18: Rúben törést okozott Ráchel és Lea között; Ter 37,21–25: Rúben meg akarta menteni Józsefet, azonban ha Rúben visszaküldi Józsefet Jákobhoz, akkor nem teljesült volna Isten gondviselő szándéka. Ter 35,19: Ráchel a Betlehembe vezető úton halt meg; Ter 49,3–4: Rúben vétke szexuális jellegű, beszennyezte atyja fekhelyét, Ráchel szolgálójával, Bilhával hált. Ezért minden áldás szálljon József fejére (Ter 49,25: a mell és az anyaméh áldása). Számok 32,1–42: Rúben és Gád nemzetsége nem akar letelepedni a Jordánon túl, Kánaán földjén.

16 *Protev.*, I,2.

17 ÓRIGENÉSZ, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,1–8. Jel 7,2–14: „Akkor láttam, hogy napkelet felől egy másik angyal száll fel, akinél az élő Isten pecsétje volt [...] Hallottam a megjelöltek számát: száznegyvennégyezer megjelölt, Izrael fiainak valamennyi törzséből. [...] Rúben törzséből tizenkétezer [...] Ezután nagy sereget láttam, amelyet senki sem volt képes megszámlálni, minden nemzetből, néptörzsből, népből és nyelvből a trón előtt és a bárány

származók külső jellegzetességénél fontosabb az a belső karakter, amit a Róm 2,28–29 nyomán, a „szív rejtett emberének” hív.¹⁸ Órigenész értelmezésében a Jelenések könyve is beszámol azokról, akik a „szív rejtett embere” karakterét viselik magukban. Ők azok, akik annak ellenére, hogy külsőleg nem mutatnak sok közös vonást a „pátriárkák magvaiból” születettekkel, mégis ők az Istennek felajánlott adományok zsengei – elsőik – szüzek és makulátlanok. Ők azok a különböző népekből származó szüzek, akik az Isteni Igéhez közelednek. Az alexandriai keresztény egzegéta Krisztus népéről beszélt (*Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,1), a közé tartozó ember karaktere nem attól függ, hogy milyen nemzetségből származik, hisz a pogányok Istene és a zsidók Istene ugyanaz (*Commentarii in Evangelium Ioannis*, XIII,17,108), hanem az a belső karakter, ami megkülönbözteti a keresztényeket a „többiektől”, az maga a Szentlélek, aki a keresztényben lakik (*Commentarii in Evangelium Ioannis*, XIII,18,112). Ezt a fenti tanítást a samariai asszony kérdése kapcsán fejti ki Órigenész, ami a két nép helyes istentiszteletéről szól (Jn 4,1–26). A magyarázat két hegyet állít az olvasó elé: Garizim és Ebal (Józs 8, 33–35; Bír 9, 7–21), Garizim hegyéről Simeon vezetésével áldást mondanak a népre, Gebal hegyéről pedig Rúben vezetésével átkot mondanak (vö. *Commentarii in Evangelium Ioannis* XIII, 12, 77). A *Protev.*-ben a két nép szimbóluma egy sejtelmes leírásban jelenik meg, Mária látomásában, aki közvetlenül szülése előtt egy síró és egy örvendező népet látott. Ez a két nép a *Protev.* szellemiségében nem a zsidó és keresztény nép kettősségét jelképezi, hanem a hívők és nem hívők közötti különbséget, ami nem faj szerinti különbség, hisz keresztények Izrael népéből is származnak.

Hasonló distinkciót látunk Órigenésznél is, aki ezt a tanítást két fogalom megkülönböztetésével magyarázza, mivel úgy véli, hogy a Garizim szó „szétválasztást” vagy „megkülönböztetést” is jelenthet.¹⁹ Órigenész a „szétválasztás” fogalmát Jeroboám esetére használja, mivel uralma alatt a nép szétvált egymástól, és a király Szamáriába költözködött át. A „megkülönböztetést” az áldásra értelmezi, mivel a bölcsek a „megkü-

előtt állni, hosszú fehér ruhába öltözve, kezükben pálmaágakkal [...] Ezek azok, akik nagy szorongatásból jöttek, és fehérre mosták ruhájukat a Bárány vérében.”

18 ÓRIGENÉSZ, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,1–8. τὸν κρυπτόν τῆς καρδίας ἀνθρώπου (I,1,1).

19 ÓRIGENÉSZ, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, XIII,13,82: Λεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο ὅτι, ἐπεὶ περὶ σημαίνει ἡ Γαριεὶν φωνὴ τὴν διατομὴν καὶ τὴν διαίρεσιν.

lönböztetés” elvének a gyakorlásával ismerik fel az igazságot.²⁰ A *Protev.* gondolatmenetében a megkülönböztetés elvét fedezhetjük fel, mely leginkább a zsidóság és a kereszténység közös kapcsolódó pontjaira épít. Konkrétabban mondva: a *Protev.* a zsidó nemzet áldását Mária történetére alapozza, akinek a személyében az egész ószövetségi nép áldást nyerhet, ha elfogadja Szalómé felismerését: „Hódolok előtted, mert Izrael nagy királyának szültél” (*Protev.* XX,4). A *Protev.* célja nem az, hogy szakítson a zsidósággal, hanem hogy a keresztény hittel megáldja azt. Azok a zsidók, akik pedig elfogadják Krisztus áldását, különböznek mindazoktól (zsidóktól és másoktól), akik azt nem kapták meg, nem bírják a Szentlélek ígéretének a beteljesülését. A *Protev.*-ban e két nép közötti különbség toposzai Rúben²¹ és Simeon.²² Simeon az, aki Garizim hegyéről Isten áldását közvetíti, és Simeon az is, aki Jézusban felismerte Izrael üdvösségét (Lk 2,32; Iz 46,13).

Összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy Joákim a *Protev.* tükrében annak az új nemzetségnek az ősatya, aki majd az ő magjából fog születni (Mária a kereszténység kezdete). Az irat logikája szerint abban igaza van Rúbennek, hogy ez a mag nem (csak) Izraelben lesz termékeny (*Protev.* I,1), mivel a kereszténység biológiai és nemzeti értelemben sem határolódik le. Ezért a *Protev.* üzenete megegyezik a Róm 2,28–29 szellemiségével: „Mert nem az a zsidó, aki külsőleg az, és nem az a körülmetéltség, ami kívül, a testen látható, hanem az zsidó, aki bensejében az. Ez a szív körülmetéltsége a lélek szerint és nem a betű szerint. Az ilyen ember nem az emberektől kap dicséretet, hanem Istentől.” Ugyanebben a szellemiségben írja Órigenész: „Az valóban Isten embere, a Krisztusban lévő ember, aki azon fáradozik, hogy ne csak ember legyen, hanem Lelki Ember is legyen.”²³ Mindezek szerint, a vizsgált irat üzenetében Joákim magjából az Isten Lelkét hordozó kereszténység sarjad ki. Joákim személye az új nép kezdetét, a kereszténység kezdetét jelenti, aki önmagának tudhatja Isten áldásának

20 Vö. ÓRIGENÉSZ, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, XIII,13,82.

21 Vö. *Protev.* I,2 és VI,3; az utóbbi helyen Anna szinte kineveti Rúben arrogáns viselkedését: Ki adja hírül Rúben fiainak, hogy Anna gyermeket szoptat.

22 Vö. *Protev.* XXIV, 4 – Lk 2,26.

23 ÓRIGENÉSZ, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,2,9. Órigenész további sorai az áldozatok bemutatásának helyes módját fejtik ki, és az igazi főpapság eszményét. Az igazi főpapok azok, akik az Isteni Logosznak szentelik magukat, és kizárólagosan csak Istennel foglalkoznak (vö. *uo.*, 10). Továbbá az áldozatbemutatásról azt írja Órigenész, hogy a valódi Jeruzsálem az az élő kövekből épített egyház, ahol a szent papság a szellemi emberek szellemi áldozatát mutatja be Istennek (vö. *uo.*, XIII,13,84).

beteljesülését, melynek legfőbb eredménye az emberi lélek átformálódásában mutatkozik meg.

4. Anna meddősége és Judith kendője

A *Protev.* színterére Anna összetört lelkiállapotban, kétszeres siránkozással és kétszeres jajgatással lép be, mivel híján van mindannak, ami biztonságot és támaszt adhat neki: gyermektelen és férjetlen.²⁴ Joákim szomorúságánál még zaklatottabb állapotban van Anna, akinek az egész személye, az irat szándéka szerint, az emberi psziché szimbólumává válik. A szófordulatok drámai környezetében két olyan ember karaktere rajzolódik ki, akik, bár mindent megtesznek, hogy elnyerjék Isten áldását, mégis gyümölcstelenek. A kaotikus, zavart, szinte hisztérikus állapotú emberi lelket a második és a harmadik század írói, gyakran a gnosztikus szerzők, egy női szereplővel ábrázolták.²⁵ Miközben Joákim önmagában gondolkodik, az ószövetségi igazak történetének alapján belső beszédet folytat önmaga gondolataival, addig Anna érzelmileg kirobban. Anna érzelmi állapotának a leírását követően egy nehezen értelmezhető rész következik, ami Judith, Anna szolgálóleánya fellépésével kezdődik. Judith egy fejkendő hoz magával, azonban Anna és Judith sem bátorodik azt felkötni, mivel Judith csak szolgáló és a kendőnek uralkodói karaktere van (καὶ χαρακτηῖρα ἔχει βασιλικόν), Anna pedig megaláztatásának tudatában van, és fél, nehogy valamilyen bűn részese legyen (*Protev.* II,2–3). A fejkendő képének az értelmezése meglehetősen ingoványos talajra tereli az olvasót. A szöveg egy olyan dologra utalhat, ami az emberi praktikát állítja az előtérbe, ahelyett, hogy inkább Istenre bízna gondjának végső kimenetelét.²⁶

A gnosztikus jellegű elbeszélésekben az első bűn eredetét nemcsak a „nőies” emocionális kirobbanásokra lehet visszavezetni, hanem egyben egy-

24 Anna gyakorlatilag férjetlen, mivel Joákim szomorúságában nem mutatkozott asszonya előtt és a pusztába ment (*Protev.* I,4–II,1).

25 Ilyenek a *Barbelo-mitosszal* kapcsolatba hozható elbeszélések, illetve Szófia személye, akinek érzelmi kirobbanásai vezetnek az Istennel való szakításhoz, és egy még silányabb állapot tör ki belőle. Vagy ilyen a gnosztikus jellegű irat, a *Lélek (Psziché) Egzegézise*, amelyben a Psziché érzelmi kicsapongásai miatt bukik el (nőnemű, és valódi férje nincs). Vö. ROELOF VAN DEN BROEK, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge 2013, 25–38, 168–184; HUGO LUNDHAUG, *Images of Rebirth*, Leiden – Boston 2010, 73–90.

26 B. EMMI, „Tentativo d’interpretazione del dialogo tra Anna e la serva nel Protovangelo di Giacomo”, *StPatr.* 7 (1966) 184–193; E. COTHENET, „Le Protévangile de Jacques”, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* 2,25,6), Berlin 1988, 4252–4269; 4254–4256.

fajta túlzott „emancipációra” vagy „autonóm” viselkedésre. Vagyis olyan cselekedetekről van szó, amelyek kizárják Isten aktív jelenlétét, helyette pedig önmaga, „fél-suta” eszközeivel akarja saját magát orvosolni. A fejkendő a körbefogásnak és megtartásnak is lehet a vizuális szimbóluma, hisz Anna elesettségét, támasznélküliségét siratja. Ebben az instabil pszichés állapotban Annának pont lelki összeszedettségre van leginkább szüksége, azonban a lélek jogos plazmálója – formába öntője – egyedül csak Isten, aki saját karakterével ajándékozza meg alkotásait. Másként fogalmazva tehát elmondhatjuk, hogy Anna teremtményi mivoltára való tekintettel önmagát nem képes megvigasztalni. Alexandriai Philó, mikor a gyermektelen és özvegy Támár történetét (Ter 38,1–30) allegorikus értelemben magyarázza,²⁷ pont Júda pecsétgyűrűjének fontos szimbolikájára hívja fel az olvasó figyelmét (a kör alakzata, körbefog, átfog), ami a lélek Isten által szabott formálását jelenti. A zsidó filozófus hangsúlyozza, hogy ezt a csodálatos karaktert egyedül csak Isten képes megadni.²⁸ A *Protev.*-ban Anna elutasítja Judith tanácsát, nem teszi fel a fejére azt a bizonyos fejkendőt, ehelyett pedig először gyászruhába, majd ezt követően menyegzős ruhába öltözködik és fohászkodik. A két ruha felvétele a két állapot elfogadását jelképezi (özvegy meddő – férjezett anya). A történet szimbolikájából és cselekvéséből az is kiderül, hogy Anna nyitott arra, hogy elfogadja Isten akaratát, másrészt azonban megtesz mindent, amit asszonyként tehet: imádkozik, és várja férjének visszatérését.

Anna és Judith párbeszédében egy másik mozzanatra is fel kell figyel-nünk, ezek pedig Judithnak a szavai: „Az Úr bezárta méhedet, hogy ne hozzass gyümölcsöt Izraelben” (*Protev.* II,3). Először is arra mutat rá ez a mondat, hogy Anna meddősége Isten akaratából történik, és nem véletlenszerű történés. Másodjára pedig, míg a *Protev.* Joakim meddőségét úgy definiálta, hogy nem támasztott „magvat” Izraelben, addig Anna meddőségét „gyümölcstelenségnek” mondja. Egyrészt az antik biológiai vélekedések köszönnek vissza a mag és gyümölcs megfogalmazásában, valamint a férfi és nő gyermeknemzési szerepének az értelmezésében. Másrészt azonban, Izrael megnevezése nemcsak retorikai elemként jele-

27 PHILÓ, *De somniis*, II,44–45.

28 Platonikus tanításra is utalhat, a teremtnél (a világ megalkotásánál) az ideák formákként jelennek meg a formátlan anyag megformázásában. Máskor pedig ez a forma nem más, mint az Isteni Logosz: Logosz, mint pecsét allegóriájában Philónnál vö. *De opificio mundi*, 25; *De migratione Abrahami*, 103; *De plantatione*, 18ss; *De fuga et inuentione*, 12. A Logosz, mint az Isten képmása, és mint idea vö. *Legum allegoriae*, I,33; 42; 53.

nik meg a házaspár meddőségével kapcsolatosan, hanem konkrét teológiai üzenettel.

Amint már a fentiekben Joákim esetében is láttuk, a *Protev.*-nak fontos üdvörténeti üzenete van, melyben különös szerepet kap Izrael népe.²⁹ Azonban nem ritka, hogy a késő antik vallásos irodalomban a lélek allegóriájaként is megjelenik Izrael képe. Ebben az esetben Anna is és Izrael is az olyan emberi pszichének az illusztrációja, aki, bár semmi konkrét bűnt nem követett el,³⁰ önerejéből mégsem képes üdvösségszerző, gyümölcsöző cselekedeteket produkálni (megváltás előtti ember). Bár ha az elbeszélésben tényleges bűnösségről nincs is szó, a házaspár érthetetlen meddősége valami olyan okra utal, ami miatt életükben Isten áldása nem lehet foganatos. Erre utal az Anna (*Protev.* IV,4) és Joákim (*Protev.* V,1) hálaadó felkiáltásainak egybeolvasása után kapott teológiai üzenet: Anna hálát ad, mert „bőségesen megáldotta” őt az Úr Isten, Joákim pedig azért ad hálát, mert „irgalmasságot” gyakorolt vele az Úr. Ahhoz, hogy Isten áldása foganatos legyen az emberben (az emberi pszichében), Isten irgalmasságára, kegyelmére is szükség van, tanítja a *Protev.*

Ezen a helyen fontos említést tenni Alexandriai Philóról. Alexandriai Philó teológiájában új értelmezést nyert az isteni kegyelem fontossága, mivel antropológiai fejtegetéseinek a központjába az isteni irgalmasságot állította.³¹ Egyedül csak az isteni kegyelemnek köszönhetően képes az ember saját régi állapotából egy áldásosabb állapot felé kimozdulni (megváltozni), így magyarázza Philó az ószövetségi személyek neveinek a megváltozását is.³² Anna hálaadása egész énjének a megváltozásáról tanúskodik: „özvegy voltam és már többé nem leszek az, magtalan voltam és foganok méhemben” (*Protev.* IV,4). Továbbá pedig Philó tanítása a *Protev.* egy másik ideájában is visszaköszön: Philó vallja, hogy az egész emberi természet

29 Azért nevezem különösnek Izrael népének a szerepét, mert az irat szellemisége nem vitatja Izrael tiszteletbeli elsőbbségét, mégis az üdvösség keresztény teológiai értelmezésében az Izrael népből származó keresztények (effektíve) ugyanolyan meghívottak, mint a más nemzetségekből származó keresztények.

30 Konkrét bűnről nincs szó az iratban, azonban Joákim hálát ad az Úrnak, mert elengedte minden bűnét. Hogy ez az emberi természet általános bűnösségére utalna?

31 Philó erőteljesen hangsúlyozza, hogy az ember Isten nélkül semmi; az emberi „haszontalanság” és Isten irgalmassága.

32 Szép példa az isteni kegyelemről szóló philóni teológiára a *De mutatione nominum* (*Mutat.*), amelyben az ószövetségi nevek isteni kegyelemből való megváltoztatását és Isten állandóságát tárgyalja. Vö. *Mutat.* 52–53 (Ter 17,2); 60–129 (Ábrám-Ábrahám; Sára-Sárra; Jákob-Izrael; József-Psonthomphanech); *Mutat.* 151–153 (az ember semmisége és az Istenbe vetett remény).

legfőbb célja az, hogy nyugalmi állapotba kerüljön. A nyugalmi állapotot teljes konkrétságában senki sem bírhatja a földön, mivel minden mozgásban van, egyedül csak Isten „mozdulatlan”. Az ószövetségi igazak, Philó szerint, Isten felé mozgtak, hogy majd benne „megpihenhessenek” (változás nélküliek, stabilak legyenek). A *Protev.*-ban Joákim, Isten áldásának a befogadása után, az első napon (az új időszámítás első napján – Mária fogadása utáni nap), házában megpihen (*Protev.* IV,4). A *Protev.* teológiája szerint Joákim nem egy munka fáradalmait piheni ki, hanem ebben az esetben a bolyongó, instabillá vált psziché Istenben való megpihenésének, megnyugvásának a leírását látjuk magunk előtt (ἀναπαύσατο Ἰωακείμ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ).³³

Mária megfogadásában a *Protev.* beszámolója szerint egyszerre szűnik meg Anna meddősége és kétszeres siránkozása, valamint Joákim szégyene és bolyongása. Mindezek a képek szimbolikusan az emberi psziché üdvösségre való meddőségére, és Isten irgalmára utalnak. Ez nagyon erőteljes keresztény üzenet, melynek a lényegét az a meggyőződés alkotja, hogy Mária születésével az emberiség üdvössége kezdődik el, mivel mindezedig az emberiség olyan lelkiállapotban volt, amely képtelen volt befogadni az üdvösséghez szükséges isteni kegyelmet (az isteni kegyelem képtelen volt benne megfoganni). Így már érthetőek Anna örömeinek a szavai, miután megszülte Máriát, így szól: „Ma fel lett magasztalva az én lelkem.”³⁴ A *Protev.* Annáról írt sorainak a szándéka az, hogy az isteni kegyelem által felmagasztalt emberi pszichét ünnepelje. Erről a teológiai intencióról szól a Lk 1,46 idézetének az átformálása is, mely nemcsak egy nyelvtani eltérésről, hanem egy beszédes szemléletváltásról is tanúskodik (ἐμεγαλύνθη / μεγαλύνει).³⁵

33 Philón a *Mutat.* 55-ben úgy véli, hogy az az ember, akinek nincs ugyanazon a helyen állandó lakása, időről időre változásokat szenved el. Az ilyen ember elveszti az egyensúlyát, mivel „az egész szerencsétlen életében kúszik és elesik”. Ezért vallja, hogy az ember valódi békéje, nyugalma, orthona egyedül csak Istenben lehet.

34 *Protev.* V,2: Ἐμεγαλύνθη ἡ ψυχὴ μου τὴν ἡμέραν ταύτην.

35 Anna a Lk 1,46-ban nem úgy szól, mint Mária (magasztalja az én lelkem az Urat, μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον). Mária lelke az, aki magasztalja az Urat, míg Anna lelkét az Úr magasztalta fel. *Protev.* I–V. Mária születésének és Anna szülésének a perspektívájából írta le a történetet, és ilyen szemszögből adott az eseményeknek teológiai értelmet.

5. A szűz Mária gyermeket szül

Mária születésétől egészen Keresztelő Szent János szüleinek a történetéig a *Protev.* (VI–XXI) Máriával kapcsolatosan két fontos üzenetet akar közölni: az egyik Mária szüzességéről szól, a másik pedig arról, hogy Mária egész személye a zsidó nép ölen nyeri Isten áldását, és nem pedig a zsidósággal szemben. E fejezet Mária szüzességének a teológiai vetületéről fog szólni, és a második szempontot csak részlegesen fogja érinteni.³⁶ Az elbeszélés nagy gondot fektet arra, hogy többször is hangsúlyozza Mária kiváltságos szüzességét: A háromesztendős Mária a szeplőtelen (ἀμιάντος) zsidó leánykák kíséretében nyeri el a főpap áldását, mivel Mária nevét az Úr minden nemzedéken át felmagasztalta (*Protev.* VII,2: ἐμεγάλυνεν).

Mária az Úrnak szentelt szűz (παρθένος), akit József, az Úr angyalának a kinyilatkoztatására, megőrzésre vesz át a főpaptól (*Protev.* IX,1; 3), és ezért József Máriát magához vette ugyan, de nem saját házába vezette (*Protev.* IX,3); Máriát, a szeplőtelen szüzet hívja a főpap Dávid nemzetségéből,³⁷ mivel Istennek szentelt szeplőtelen,³⁸ hogy új kárpitot készítsen el az Úr templomába (*Protev.* XI). Mária az angyali üdvözlés pillanatában az elbeszélés szerkesztése szerint testi és lelki szűz, méghozzá Istennek szentelt, kiválasztott szűz. A *Protev.* úgy mutatja be Máriát, hogy bár az angyal első köszöntése után összerezzen (καὶ ἔντρομος γενομένη),³⁹ azonban a következő reakciója mégis az volt, hogy bement a házába és leült a trónszékre.

A fentiekben már alkalmunk volt kifejteni Joákim és Anna instabil lelkiállapotának és megnyugvásuknak képi illusztrációit, melyekkel a *Protev.* színesen érzékeltette az isteni kegyelem által megáldott lélek nyugalmanak nagyszerűségét. Mária „megrezzenését” nem lehet párhuzamba állítani Anna lelki instabilitásával, hisz Mária azonnal bemegy a házába és megpihen, mint ahogy a gyermek megfogánása után, Isten irgalmából, Joákim is megpihent a házában. Mária megrendülése nem lelki jellegű (hisz a *Protev.* szerint Mária felmagasztalt lelkű), hanem intellektuális jellegű, vagyis nem érti az angyal köszöntésének az értelmét, erre utal a megismételt an-

36 Már fentebb jeleztem azokat a kiváló írásokat, melyek részletesen tárgyalják a *Protev.* figyelemre méltó „filo-judaizmusát”.

37 *Protev.* X, 1: Καλέσατέ <μοι> τὰς παρθένους τὰς ἀμιάντους.

38 *Protev.* X, 1: ἀμιάντος τῷ Θεῷ.

39 A *Protev.* XI,1–3: Két angyali köszöntésről szól, az egyik kint a kútnál, a másik benn a házban, a trónon ülő Mária előtt történik.

gyali köszöntésben elhangzó magyarázat, és Mária belső logikai kételkedése is: „(Isten) Igéjéből fogsz foganni”, „Az élő Úr Istentől fogok foganni, és úgy szülök, mint a többi asszony?” (*Protev.* XI,2). Mindezért, ezt a logikai ellentétpárost, az Isten Igéjének a megszületését és a szüzesség megtartását a továbbiakban „misztériumnak” nevezi az irat (*Protev.* XII,2–3). A későbbiekben pedig az irat nyomatékositja, hogy Mária szülés utáni szüzességéről fizikálisan is tanúságot tesz Szalómé (*Protev.* XIX,1–X,4).

Hogy az eredeti célkitűzésre összpontosítsak, a cikk további fejtegetése egyedül csak Mária szüzességének a teológiai értelmezésével fog foglalkozni. Hogy lássuk azt, hogy a *Protev.* nem egy jámbor legenda, hanem egy fontos teológiai irat, ezért a vizsgált szövegünket, a szüzesség témájában, az első és a harmadik század elején alkotó nagy tiszteletben lévő teológusok írásával vetem egybe.

6. A szűzi szülés teológiája a *Protev.*-on kívül (Alexandriai Philó, Jusztinosz, Alexandriai Kelemen, Órigenész)

Annak ellenére, hogy Alexandriai Philó (I. sz.) zsidó filozófus volt, egzotetikai munkái mégis nagy hatással voltak az első századok keresztény gondolkodóira.⁴⁰ A szűzi szülés allegóriáját az emberi lelket érintő elmékedéseiben fejti ki részletesebben. Philó úgy vélte, hogy az emberi psziché, ami az egész ember legértékesebb része,⁴¹ amikor Isten erejével (δύναμις) a lélek által (πνεῦμα) találkozik, átszellemül – pneumatikussá válik.⁴² Az emberi psziché, zsidó filozófusunk értelmezésében, gyakorlatilag egy méh, amit csak Isten képes megnyitni, hogy a belévetett erényekből jó gyermekeket hozzon a világra.⁴³ Azonban Philó hangsúlyozza, hogy csak a „tisztá és szeplőtelen” psziché hozhat az Istennek tökéletes gyümölcsöket, a szenvedélyektől átjárt psziché viszont meddő marad.⁴⁴ Az Istent szerető psziché, aki levet magáról minden érzékiességet, az erények közé telepedik le, beléjük gyökerezik és megszilárdul bennük.⁴⁵ Csak a tisztá és szeplőtelen psziché fogadhatja be Isten erejét, aki úgy lakik a szeplőtelen emberben,

40 Leginkább itt Alexandriai Kelemenre, Órigenészre és a kappadókiai atyákra gondolhatunk.

41 Vö. *Legum allegoriae*, I,32; *De Cherubim*, 113–115.

42 Vö. *Legum allegoriae*, I,37–40; *De Cherubim*, 106; *Quod Deus sit immutabilis*, 46.

43 Vö. *Legum allegoriae*, III, 180–181.

44 Vö. *Legum allegoriae*, I,49–50.

45 Vö. *Legum allegoriae*, II,55–56.

mint egy házban, vagy mint egy templomban.⁴⁶ Több párhuzamos helyet is hozhatnánk a *Protev.* soraiból, azonban nem is a fogalmak azonossága az igazán figyelemre méltó hasonlóság, hanem a két tanítás teológiai logikájának az egybecsengése. Ami közös teológiai gyökerekre utalhat, az az a tanítás, ami azt hangsúlyozza, hogy Isten ereje csak a szeplőtelen pszichében fogan meg, minekután gyümölcsözővé és stabillá válik.

A *Protev.*-ban kifejtett szűzi születés teológiai logikájával Jusztinosznál (†c. 165) is találkozhatunk. A *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* (*Dial.*), 100,1–5-ben Jusztinosz az Isteni Logosz, vagyis Jézus Krisztus préegzisztenciáját tanítja: „Isten minden teremtmények előtti elsőszülöttjének” nevezi;⁴⁷ majd pedig az Isteni Logosz zsidó nép ölen való megtestesüléséről szól, összekapcsolva ezzel a Szűztől való születés teológiáját is: „És a Pátriárkák Fiának (is nevezi) miután az ő nemzetségükből való Szűz által testté lett” (*Dial.* 100,2).⁴⁸ Jusztinosz Krisztus szűztől való születését egy retrospektív logikával mutatja be, miszerint Éva is „szűz és romlatlan volt”, azonban Éva „a kígyótól származó igétől fogant, majd engedetlenséget és halált szült”.⁴⁹ Éva vétkével szemben pedig „hitet és kegyelmet fogant Mária, mikor Gábiel angyal hirdette neki, hogy az Úr Lelke száll rá, és a Magasságbeli ereje beárnyékolja őt, amiért is a tőle születő szent és Isten Fia, és így válaszolt rá: Legyen nekem a te igéd szerint” (Lk 1,38).⁵⁰

46 Vö. *De vita Mosis*, II, 11; *De Cherubim*, 114–115; *Quod Deus sit immutabilis*, 46; *De confusione linguarum*, 12–17.

47 A mű magyar fordítását készítette Ladocsi Gáspár, in Ókeresztény Írók VIII, Budapest 1984. A Logosz préegzisztenciája: 1*Apol.*, 38; 2*Apol.*, 6; *Dial.*, 48,2. Továbbá vö. ANTIÓCHIAI IGNÁC, *Ef.*, 7,2; 18,3–19,1; *Smir.*, 1,1.

48 A további sorok is lényegesekek: *Dial.*, 100,3; „Emberfiának mondta magát, a Szűztől való születése miatt”. *Dial.*, 100,1: „Nyilvánvaló, hogy ezzel atyáinak ismeri el azokat is, akik Istenben reménykedtek és megmenekedtek általa, akik a Szűznek is atyái voltak, aki által emberként megszületett.”

49 *Dial.*, 100,5; „τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὀφειῶς συλλαβοῦσα...”. Ter 3,1: bűnbeesés a kígyó szava által; Ter 3,15: a kígyó és az asszony ellenségeskedése, az asszony széttagozza a kígyó fejét. Jusztinosz szerint már maga az Isteni Logosz emberré válása is az üdvösség eseménye: vö. *Dial.*, 43; 63; 75; 85; 113; 127; 1*Apol.*, 33. Az I. Apológiában pedig azt írja, hogy Isten ereje jött a Szűzre, beárnyékolta őt, és azt művelte, hogy bár szűz volt, más állapotú lett. Továbbá Jusztinosz mariológiáját részletesen tárgyalja: LEO SCHEFFCZYK – ANTON ZIEGENAUS, *Mária az üdv történetben. Mariológia*, Budapest 2004, 121–127; ÖTVÖS CSABA, „Eve in the Desert. History of Reception and of Theology in the Early Monastic Traditions”, in *Mater et Matres, International Conference on Motherhood in the Early Christian Church*, Nyíregyháza, 14 – 15 September 2015.

50 Vö. Éva és Mária párhuzamát Lyoni Iréneusznál: „Causa salutis” (*Adv. Haer.* III,22,4); „Advocata Evae” (*Adv. Haer.* V,19,1).

E rövid kitérő nem Éva engedetlenségére és Mária engedelmességére akarja fordítani az olvasó figyelmét, hanem a halál „megszülésének” logikai leírására: Éva szűz volt, azonban, amikor a kígyó ígéje a hallás útján megfogant benne, ennek gyümölcseként engedetlenséget és halált szült. Ez az érvelés a *Protev.* Alexandriai Philó és Alexandriai Kelemen által leírt szűzi születés teológiai logikájának a fonákja. Eddig az instabil psziché megszilárdulásának a módjáról és Mária szűzi születésének az értelmezéséről olvashattunk, most azonban a lélek megromlásáról és a halál elterjedéséről kapunk egyfajta logikus leírást. A logikai gondolatmenet azonban azonos, csak a rákerülő fogalmi füzérek ellentétes értékűek: „Íme, az Úr angyala ott állt előtte, és így szólt: „Ne félj Mária, kegyelmet találtál (Lk 1,30–31) a Mindenség Ura előtt, és Igéjéből fogsz foganni” (*Protev.* XI,2)⁵¹. Mária, aki szűz és makulátlan volt, nemcsak meghallotta az angyal hangját, hanem az isteni kegyelemnek és szüzességének köszönhetően az Isten Igéje gyümölcscsözoen megfogant benne. Éva azonban a kígyó hangját hallotta meg, ezért a bűn lett benne fogantatos, ami halált szült.

Alexandriai Kelemen (150–215) írásaiban közvetlenül is találkozhatunk Mária szüzességének a hírüladásával. Kelemen a *Stromata* (*Strom.*), VI, 1,93,7–94,2-ben a következőket írja: „Úgy tűnik, hogy a gyermek születése végett sokan még ma is azt vélik Máriáról, hogy szülő asszony volt, azonban ő nem volt szülőasszony.⁵² Valakik pedig azt mondják, hogy a szülés után egy jósnő szűznek találta őt (Máriát). Hasonlóképpen az Úr Írásai az igazságot szülik meg nekünk, és mégis szűznek maradnak, mivel az igazság misztériumait rejtik magukban. Szült és nem szült, mondja az Írás,⁵³ arra utal, hogy ő (Mária) önmagából és nem pedig közösülésből fogant.”⁵⁴

51 József kételkedése közben pont arra gondolt, hogy az az esemény ismétlődött meg, amelyben a kígyó Évát becsapta (vö. *Protev.* XIII, 1).

52 Fontos, hogy értsük a fogalom pontos jelentését: λεχώ, οὐς, ή szülő asszony, a latinban a puerpera, ae f. a megfelelője – gyermekágyas asszony. Azonban, mikor Kelemen a *Paed.* I,42,1-ben az Egyház szüzességéről ír, akkor azt mondja, hogy egyedül csak az Egyháznak, mint anyának nem volt teje (mivel az Egyház nem saját tejével táplálja a gyermekeit, hanem Krisztus testével és vérével), és ezért az Egyház sosem vált nővé. Vagyis ebben az értelemben az Egyház szűz anya (μήτηρ παρθένος), de nem nő. A *Paed.* I,42,1-ben Kelemen nem a λεχώ (mint ahogy a *Strom.* VII,93,7) kifejezést használta, hanem a γυνή (nő, feleség).

53 Talán az Iz 7,14-re utalhat valószínűleg Jób 21,10 kombinálásával. Azonban TERTULLIANUS, *De Carne Christi*, 23,2 és EPIPHANIUS, *Panarion*, 30,30, hasonló érveket hoznak fel Mária szűzi születésére.

54 Továbbá vö. *Paed.* I,21,1–2, ahol Kelemen anyáról és gyermekéről beszél, de ez az egyház női, anyai allegóriája. Az egyház női, menyasszonyi allegóriája Kelemennél tovább folytatódik: *Paed.* I,22,1–3. Kelemen a *Paed.* I. könyvében előszeretettel beszél a keresztényekről, mint

Kelemen azt a logikai érvet mutatja be, ami biológia értelemben abszurdnak tűnik, vagyis, hogy egy nő még szülés után is szűz maradjon. A szülő asszony kifejezésének a hangsúlyozása egyértelműen a nő biológiai asszonyságát és testi szülését jelenti a görög olvasó értelmezésében. Azonban teológiai értelemben kizárólagosan csak szűzi születésként tartja logikusnak az Isteni Ige világrajövetelét. Ugyanezt a teológiai logikát fedezi fel Kelemen a Szentírás egzegézisében is. Az Úr Írásai – Kelemen értelmezésében – a betűbe zárt Isteni Logoszt (Isteni Szó és egyben az elven Isteni hangot) jelentik. Kelemen a betű misztériumával kapcsolatosan, mintha csak a várandós Máriát látná maga előtt, akinek a méhében az Isteni Ige rejtőzködik. A szüzesség teológiai logikája szerint az Írás betűje önmagában is szűz (tisza), mivel a Szentlélek karaktere; másrészt pedig csak a szűzi érintésre tárja fel a benne rejlő istenit! Mindezekért a fenti gondolatot azzal folytatja Kelemen, hogy az eretnekek sikertelen szentírásmagyarázásáról ír, mivel meggyőződése, hogy az eretnekek „megerőszakolják” az Írást, és ezért a Szentírás számukra meddő marad.⁵⁵

Nyilvánvaló, hogy a *Strom.* VII,94,2-ben a *Protev.*-ban szereplő Szalóme jósnőnek a tanúságtételére utal Kelemen; azonban az is nyilvánvaló, hogy Mária szüzességének az alátámasztásában a fent kifejtett „teológiai logikát” még fontosabbnak találja. A „szült és nem szült” enigmatikus jellegű ellentétpáros némileg utalhat a *Protev.* XVIII-ban lefestett látomásra, melyet József látott Mária szülése előtt: mozdulatlan madarak az égen, mozdulatlan munkások, akik ettek és nem ettek, felemeltek egy kádat, és mintha nem is vitték volna, szájukhoz nyúltak, és mintha nem is nyúltak volna oda. Másrészt a „szült és nem szült” kifejezés József kijelentését is magába foglalja: „Sorsvetés folytán adták (Máriát) asszonyul nekem, de ő nem

gyermekéről. Azért gyermek a keresztény, mert a keresztvízben a Lélek által az Atya újjá-nemzette a keresztényt (szellemi valóság), az Egyház pedig megszülte, és Krisztussal táplálta (testi valóság) (vö. *Paed.* I,45,2; 49,1–4; 47,2–4). Figyelmesen kell olvasnunk Kelemen szavait, mivel ő nem akarta felváltani Mária alakját az Egyházzal. A Mária és az egyház közti közös vonásokat azonban kiemelte: anyaság, szüzesség, szűzi szülés (vö. *Paed.* I,42,1–2). A *Paed.* I. szövegtörzseiben egy fontos utalás útján azért emeli ki Máriát, mert Krisztus szenvedésre képes emberi teste tőle származik (vö. *Paed.* I,23,1–3; I,84,1–4).

⁵⁵ Vö. *Strom.* VII,94,3–4. Kelemen a továbbiakban kifejti, hogy a Szentírásból egyedül csak azok számára tárulkozik fel az igazság, akik azt az Egyház hagyománya szerint közelítik meg. Az Egyház hagyománya pedig az „Igazság kritériuma”. Azok, akik az Egyház hagyománya szerint vélekednek, és az egész életüket az Igazságra építik, azok hűségesek Istenhez, és olyanok lesznek, mint „Isten az emberből”. (Vö. *Strom.* VII,94,3–95,3). Az Igazság szeretői, *Strom.* VII,94,5. vö. PLATÓN, *Respublica*, VI,501d; PHILÓN, *Legum allegoriae*, II,55.

az én asszonyom, azonban mégis fogant a Szentlélektől” (*Protev.* XIX,1); illetőleg azt is, amit a bábaasszony Szalóménak mondott: „A szűz szült, anélkül hogy elhagyta volna a szüzességét” (*Protev.* XIX,3).

Még egy utolsó gondolat a *Strom.* VII,93,7–94, 95,1 idézete kapcsán. Ugyanezen a helyen Kelemen az „igazság kritériumának” (*Strom.* VII,94,5), és az „egyházi hagyománynak” (*Strom.* VII,95,1) az elvét is kifejti! Mindkét elv követésének a hiányában a Szentírás tiszta igazságának a feltárása elérhetetlen maradna. Az „igazság kritériuma” önmagától az igazságtól származik, vallja Kelemen. A hívő embernek az „igazság kritériumát” kell sértetlenül átadnia a következő keresztény nemzedék számára. Különös, hogy Kelemen ezt a tanítást Mária szüzességének a megtartása kapcsán fejti ki! Annak az olvasónak, aki félszemével a *Strom.*-t olvassa és közben a *Protev.*-ről elmélkedik, olyan „érzése” van, mintha ez a két tanítás átfedné egymást, még hozzá József perspektívájából, aki a *Strom.*-ban a hívő egyházi emberhez (kelemen nyelvezetben ő az igaz gnosztikus) hasonlóan azzal a céllal vette át Máriát a főpaptól, hogy őt megőrizze tisztaságában (*Protev.* IX,3), mint ahogy a keresztségben a hívő ember átveszi a főpaptól az egyházi hagyományt,⁵⁶ hogy azt szeplőtelenül megtartsa. Kelemen tanítása egyértelmű: az egyházi hagyományt megtartó keresztény ember tiszta szándékával a Szentírás értelmezésének a gyümölcse nem több, mint hogy a Szentírás betűjéből az Úr eleven hangja érthetővé válik, hogy az igazság mélységére vezesse el az olvasót.⁵⁷ Ebben az értelmezésben Mária szűzi anyasága alkalmat adott Kelemennek, hogy József személyét egybeolvassa a keresztény írásmagyarázóéval, aki mellett az isteni misztériumok feltárulkoznak (mint ahogy József mellett Jézus született meg); Mária személye pedig egybeforr a misztériumokat hordozó Szentírás betűjével, és a szeplőtelen egyházi hagyománnyal.

E cikk utolsó gondolatai Órigenész (185–254) írásaira támaszkodnak. Órigenész mariológiai tanítása az őt megelőző gondolkodók tanításainak a végkifejlett változata.⁵⁸ A szűzi szülés teológiai logikája több helyen is

56 *Strom.* VII,95,1: „τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν...”.

57 Kelemen a szöveg írása mentén még hasonló gondolatokat fejt ki; vö. *Strom.* VII,95,1–96,2; 96,4; 97,4; 100,2–4; 104,1–2; 105,5.

58 E témában hasznos tanulmányok: C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942; H. CROUZEL, „La théologie mariale d’Origène”, in H. CROUZEL – F. FOURNIER – P. PÉRICHON (eds.), *Origène. Homélie sur S. Luc*, Paris 1962 (*SCh* 87); F. COCCHINI, „Maria in Origene. Osservazioni storico-dottrinali”, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, Roma 1989, 133–140.

átszővi a nagy alexandriai egzegéta elmélkedéseit. Amint már a bevezető gondolatokban is szó volt róla, Órigenész a *Máté evangéliumához írt magyarázatában* Mária szüzességét és Jézus egyszülött fiúságát hangsúlyozza, vagyis hogy Máriának Jézuson kívül nem voltak más gyermekei. Mivel az evangéliumokban erre való tekintetben nem talált erőteljes hivatkozásokat, ezért e téren „Jakab könyvére” utal.⁵⁹ A *János evangéliumához írt magyarázatában* is egyértelműen állítja, hogy „Máriának, a róla helyesen vélekedők szerint, Jézuson kívül nem volt más fia” (*Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,23).⁶⁰

Mégis, Mária János anyja és minden keresztény anyja is! A szó szerinti Szentírás-értelmezés módszere szerint a fenti kijelentések ütköznek egymással, mivel egyrészt állítja, hogy Máriának Jézuson kívül nem volt más gyermeke, másrészt viszont Mária, a Jn 19,26 szerint János Anyja is. Ha viszont szó szerint értelmezzük azt a kijelentést, hogy Mária János anyja is, akkor Máriának Jézuson kívül más fia is van.⁶¹ Órigenész, hogy alaposan megmagyarázza ennek az ellentétpárosnak a mélyebb értelmét, a hallásból való szellemi fogadás logikai szerkezetét veszi elő. Előljáróban leszögezhető, hogy Órigenész teológiai érvelése nem áll távol a fent ismertetett jusztiinoszi tanítástól sem. Azt, hogy Mária Jánosnak az anyja is (és minden kereszténynek is), az élőbeszédben elhangzott tanítás felfogásának az allegóriáján magyarázza: az Evangélium szavát a fülön keresztül az értelem (ész) önmagába fogadja, értelmezi, felfogja és „az értelem újjá szüli önmagát”. E szellemi újjászületés gyümölcse Órigenész szerint az, hogy a keresztény ember értelme átistenül. Krisztus értelmével gondolkodik a keresztény (1Kor 2,16 + 2,22 szó szerinti értelmezése): „bennünk pedig Krisztus értelme van, hogy megismerjük, amit Isten nekünk ajándékozott”.⁶² Természetesen, a szóban elhangzó hírnek evangéliumnak kell lennie, hallgatójának örömet kell, hogy okozzon, „Jézus Krisztusnak az emberekért és az emberek közé való megváltó eljövetelét kell, hogy tanítsa.”⁶³ Órigenész szavai mögött a Mária örömhírvételét elbeszélő leírások forgatókönyve rajzolódik ki. Ahogy az angyal jó hírt mond Máriának, úgy a keresztény tanító a Szentírás szavait beszéli el hallgatóinak. Mária úgy fogadja méhébe

59 *Commentarium in evangelium Matthei*, 10,17,13–18.

60 Somos Róbert fordítása, in *Katekhon* 1 (2013) 77–98.

61 Órigenész logikai módszertanáról fontos olvasmány SOMOS RÓBERT, *Logika és érvelés Órigenész műveiben*, Budapest 2011. A témánkhoz kivételesen hasznos helyek: 105–133; 118.

62 ÓRIGENÉSZ, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,24.

63 ÓRIGENÉSZ, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,25–32.

az Isteni Igét, ahogy az ember értelmébe fogadja a Krisztusról szóló jó hírt. Mária a megtestesült Isteni Igét hozza a világra; a hívő emberben, a Szentírás betűiből, Krisztus értelme születik meg. A *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,25 szerint az evangéliumot hirdetők magát Krisztust alkották bele azoknak a hallgatóknak a pszichéjébe, akik be kívánták őt fogadni. Isten Igéje tehát az emberi psziché előtt áll, és kopogtat, mert az emberbe be kíván lépni, hogy ott lakozzon (vö. *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,26). Órigenész az ilyen krisztusi értelmű embert *Jánosnak hívja, és mivel Krisztusból csak egy van*, a krisztusi értelmű emberben ugyanaz a Krisztus él, mint akinek az anyja Mária.⁶⁴ Órigenész rendkívül nagy hangsúlyt fektetett a jó hír örömteli befogadására,⁶⁵ ahogy a *Protev.* is színesen érzékelteti Anna és Mária örömét, melyet az angyali jó hír elfogadása után, és szülésük után töltötte be őket: „(Anna) pszichéje igen megörvendezett azon a napon (*Protev.* V,2)”.⁶⁶

Továbbá Mária szüzességét illetően említést kell még tenni Órigenész Lk 2,21–24-ről mondott homíliájáról, melyben biológiai részletességgel nyilatkozik Mária szülés utáni szüzességéről is, melyről a *Protev.* is tanúságot tesz.⁶⁷ Az alapos egzegéta ebben az esetben sem akar kitérni az esetleges

64 Ebben az értelmezésben ajánlom a *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,24 sorainak az olvasását: „Bátran állíthatjuk tehát, hogy az összes írás zsengei az evangéliumok, az evangéliumok zsengei pedig János evangéliuma, amelynek értelmét senki sem képes felfogni, csak az, aki megpihen Jézus keblén, és aki elnyeri Jézustól Máriát anyjaként. És a jövőbeli Jánosnak olyannak kell lennie, amilyen a mintegy Jézus mellett Jézusként megmutatkozó János volt” (Somos Róbert fordítása).

65 Vö. ÓRIGENÉSZ, *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,24; 25; 27; 28; 32.

66 „Öröm fogta el Máriát, elment Erzsébethez, rokonához (vö. Lk 1,33). Kopogtatott az ajtón. Amint Erzsébet meghallotta, ledobta a skarlátot, az ajtóhoz futott, kinyitotta... Íme, az, aki bennem van, felujjongott, és magasztalt téged” (vö. Lk 1,48) (*Protev.* XII, 2). Érdekes, hogy Órigenész is használja azt a képet, ahogy a Logosz kopogtat az ajtón, hogy belépjen a Lelkekhez. Vö. Jel 3,20; *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,1,26; *Protev.* XII,2. Mária látomásában az egyik nép örvendezett és ujjongott (*Protev.* XVII, 2). Ujjong a bába, aki látta Krisztus születését (*Protev.* XIX,2 – Lk 2,30–32).

67 *Homiliae in Lucam*, XIV.; *Protev.* XX,1–4. Órigenész Mária mindenkori szüzességéről szóló tanításáról Vito Limone tartott előadást Nyíregyházán 2015. szeptember 14-én. A következő órigenészi műveket értelmezte: *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I,4,23; *Commentarium in evangelium Mattheae*, 10,17; *Fragmenta in evangelium Joannis*, 31; *Homiliae in Lucam*, 14,3; *Homiliae in Leviticum*, 8,2; *Homiliae in Lucam*, 8,2; *In Canticum canticorum*, 3,5,11–12; valamint előadásában Órigenész három mariológiai jellegű tanításáról szólt: Mária mindenkori szüzessége; A megtestesülés „szennye”, a preegzisztens Isteni Logosz felvette a testet; Mária szüzességének a keresztény pszichére való allegorikus értelmezése. V. LIMONE, „The Perpetual Virginity of Mary in Origen”, in *Mater et Matres: International Conference on Motherhood in the Early Christian Church*, Nyíregyháza 2015. Szeptember 14–15.

logikai ütközések elől. Mária szülés utáni biológiai szüzességét könnyebb lenne elfogadni, ha a tőle született Jézusnak nem lenne nehézkes emberi teste, hanem inkább mennyei anyagból, és más fényesebb szellemi testből lett volna való, mutat rá logikai vélekedésében Órigenész.⁶⁸ Mégis, az alexandriai egzegéta, Jézus nehézkes, sőt „szennyes” emberi testéről beszél,⁶⁹ és ennek ellenére Mária szűz maradt a szülés után is: „Ha bármilyen fiú elsőszülöttet emlegetsz, hát nem úgy nyitja meg az anyja méhét, mint az Úr Jézus, mert az összes többi asszony méhét nem a gyermek születése nyitja meg, hanem a férj. Az Úr anyjának méhe azonban benne attól az időtől fogva le volt zárva, amikor megszülte fiát, mert szent és minden tiszteletre méltó méhét Krisztus születése előtt se érintette férfi [...] és a méh feltörése nélkül új módon fogant meg a méhben a magzat.”⁷⁰

7. Összefoglalás – Teológiai reflexió

A *Protevangelium Jacobi* részletes vizsgálata rámutat a mű fontos teológiai üzenetére, mely egyrészt mariológiai, másrészt viszont egzegetikai és antropológiai jellegű is. A *Protev.*-ben mind a három teológiai terület közös logikai alapon áll, ez a szűzi anyaság teológiája.

A szűzi anyaság mariológiai tanítását Jusztinosz, Alexandriai Kelemen és Órigenész megalapozott teológiai érvelései is alátámasztották, melyek közös vonásokat mutatnak a *Protev.* teológiai logikájával. Teológiai érvelésük szerint az Isteni Ige csak szűzi anyában foganhat meg; és az Isteni Ige testté válása pontosan a testi szüzesség garanciája is. Mint ahogy az Isteni Ige lelki befogadásának a párhuzama a lelki szüzesség, úgy az Isteni Ige testi befogadásának a párhuzama a testi szüzesség. A *Protev.* teológiai logikájában Mária testi, biológiai szüzessége ezért sértetlen marad a megtestesült Isteni Ige világrajövetele után is. Amint láttuk, Mária szülés utáni szüzességének a teológiai hagyományát Alexandriai Kelemen és Órigenész is tovább örököltette.

Mária szűzi anyaságának teológiai logikája megjelenik a fent említett késő antik szerzők egzegetikai módszertanában is. Máriát, a misztérium

68 *Homiliae in Lucam*, XIV. Doketista tanítás ellen emeli fel szavát Órigenész.

69 Minden emberi testbe öltözött léleknek megvan a maga szennye. Zakariás próféta pedig így szól, Jézus szennyes ruhába volt öltözve (Zak 3,3). Órigenész e logika mentén eljut a Jézus „tisztulásának” az értelmezéséhez (Amikor beteltek tisztulásuk napjai – Lk 2,21).

70 *Homiliae in Lucam*, XIV. vö. *Homiliae in Leviticum*, 8,2–3.

testi hordozóját, a Szentírás makulátlan betűjéhez hasonlították. Ez esetben az egzegéta tiszta szándékát József tiszta szándékával állították párhuzamba. E tiszta szándék kritériuma az egyházi hagyományhoz való hűség. Az ilyen József lelkületű Szentírás-magyarázó mellett a Szentírás betűjéből az Isten eleven Igéje tárul fel.

A szüzi anyaság lélektani vetülete, amint láttuk, Alexandriai Philó bölcséletében is különös figyelmet kapott. Amint Alexandriai Philónál, úgy a *Protev.*-ben is két emberi lelkiállapotot különböztethetünk meg. Az egyik a rendezetlen, zavart, instabil lélek állapota, a másik ennek az ellentéte, vagyis a nyugodt és harmonikus lélek állapota. Alexandriai Philó és a *Protev.* is arra mutatnak rá, hogy az emberi psziché stabilitásának a záloga magában Istenben van. Isten az emberi lélek valódi támasza, nincs más hely, ahol valójában megnyugodhat az ember, csak Istennel – Istenben. Mint ahogy nincs más erő sem, ami biztonságot adhat az emberi pszichének, csak az Istentől jövő erő, ami gyümölcsözővé teheti az ember személyét. Azonban a *Protev.* egy egyedi teológiai problematikára is reflektál, aminek a lényege antropológiai gyökerekre nyúlik vissza. A *Protev.* egyik főszereplője a megváltás előtti ember, akit nyugodtan nevezhetünk Krisztus születése előttinek, vagy a keresztség előtti embernek (Philó erre nem utalhatott). Általánosan véve a nemkeresztyényekre gondolhatunk, azonban a mű inkább a nemkeresztyény igazakra utal. A *Protev.* úgy mutatja be a nemkeresztyény igazakat, mint akik minden dicséretes erőfeszítésük ellenére, az üdvösség szempontjából meddők maradnak. A második század környékén, a mű szemszögéből ezek a nemkeresztyény igazak zsidó származásúak, azonban más nép gyermekei is lehetnek. Az egyértelmű, hogy az elbeszélés stilisztikai jegyei a zsidó olvasó fogalmi készletéhez állnak közelebb. Azonban a mű végkicsengése univerzális jellegű, mivel Isten irgalmasságának és erejének egyetemes karaktereket tulajdonít. Ezért a mű üzenete a zsidó olvasóval és a nem zsidó olvasóval is párbeszédet tud folytatni.

A *Protev.* interpretálásában a keresztyény üzenet elsősorban az embert szólítja meg, a test-lélek embert, aki egyrészt lelki instabilitásával küzd, másrészt Isten áldásának a hatékony megfogadását óhajtja. Isten áldásának foganatossága a 2–3. század keresztyén gondolkodói szerint az ember újjászületésében konkretizálódik (ez a megváltott ember). Mindez a *Protev.* végkicsengése szerint Jézus Krisztus személyének a befogadásában valósul meg, melynek feltétele a lelki tisztaság és az isteni gondviselés feltétel nélküli elfogadására való nyitottság.

Hogyan értékelték Palamasz Szent Gergelyt és tanítását Nyugaton, és miképp hatott ez a bizánci szertartású egyházak liturgikus könyveire?

TARTALOM: 1. Bevezetés: Egy megoldandó liturgikus probléma; 2. Metodológiai megfontolások; 3. A palamizmus megjelenése Nyugaton; 4. A palamizmus skolasztikus elemzése; 5. Görögországi incidens; 6. A palamita tételek rögzítése; 7. A Magyar Királyság területén élő görögkatolikusok liturgikus könyveinek „megtisztítása”; 8. Kitekintés: Folytatni kell a kutatást.

István BAÁN: The Evaluation of Saint Gregory Palamas and his Teaching in the West with Implications for the Liturgical Books of the Byzantine-Rite Churches The teaching of Saint Gregory Palamas would trigger disputes in Byzantium from the beginning. His western evaluation evolved on the basis of the biased accounts of his opponents. Later, inserting him into its own system, Scholastic Dogmatic Theology would criticise him and would assess him by concentrating solely on negative aspects. In the same vein, efforts were made to erase his name from Greek Catholic liturgical books, though this process would be complete in Hungary only by the 20th century. After the Second Vatican Council, his veneration was reintroduced in liturgical books.

Keywords: Hesychast controversy, Palamism, relations of western and eastern theology, Hungarian Greek Catholic liturgical books, change of attitude in western theology, Byzantine theology.

1. Bevezetés: egy megoldandó liturgikus probléma

A görög *Triódiont* katolikus részről először 1738-ban, majd pedig 1879-ben adták ki Rómában, a nagyböjt második vasárnapján kihagyva belőle Palamasz Szent Gergely (1296–1357) csodatevő tesszalóniki érseknek,¹ a város patrónusának zsolozsmáját. Amikor egy évszázaddal később, a II. Vatikáni Zsinat után, 1971-ben a Keleti Egyházak Kongregációja hozzáfogott, hogy négy csinos kötetben kiadja a papság számára készülő görög *Anthologiont*, felmerült a kérdés, vajon bele kell-e illeszteni a *Triódiont* tartalmazó II. kö-

1 Bővebben R. E. SINKEWICZ, „Gregory Palamas”, in C. G. CONTICELLO – V. CONTICELLO (éds.), *La théologie byzantine et sa tradition*, II (XIII^e–XIX^e s.), Leuven 2002, 131–182.

tetbe Palamasz Szent Gergely tiszteletét. Mivel többek szerint ez teológiai problémákat is feszegetett, az *ad hoc* liturgikus bizottság kérésére a Kongregáció kérdést intézett több római illetékes dikasztériumhoz. A kérdésben leginkább érintett Hittani Szent Kongregáció akkori prefektusa, Franjo Seper bíboros konzultálni akart V. Maximosz (Hakim) antiochiai melkita patriarchával – és valószínűleg más egyházfőkkel is – arról, hogy mi a véleményük a palamaszi tan igazhitűségéről, és vajon szentnek ismerhetők-e el olyan személyek, akik a katolikus egyházon kívül hunytak el, és akiket saját egyházuk szentként tisztel. Az 1971. április 3-án kelt bíborosi levélre két héttel később, 21-én válaszolt a patriarcha, mégpedig pozitív értelemben. Ehhez a levélhez csatlakozott augusztusi ülésén a melkita egyház szent szinódusa is.² Az 1974-ben megjelent *Anthologion*-kötetbe függelékként illesztették Palamasz zsolozsmáját, amely ezzel katolikus szempontból is jóváhagyottá vált. Ennek nyomán az 1998-ban kiadott magyar nyelvű *Nagybőjti énektár* már tartalmazta a szent tiszteletére írt liturgikus szolgálat szövegeit a sinaxáronnal együtt,³ 2012-ben pedig a magyarországi görögkatolikus egyházmegyéek számára készült *Szertartási utasítás* elrendelte Palamasz tiszteletének nyilvános végzését a nagybőjti második vasárnapján.

Az eddigiek alapján látható, hogy római katolikus szempontból kettős problémát jelentett Palamasz Szent Gergely: egyrészt személye mint az ortodox egyház által tisztelt szent, másrészt tanítása. E két szempontot elvileg kettéválasztották ugyan, de felekezeti megfontolásból (amelyek érzelmi, sőt irracionális motívumai gyakran nyíltan nem jelentek meg) mégis egyetlen gordiuszi csomót képeztek. Ezekről eltekintve célunk csupán annyi, hogy vázoljuk, hogyan alakult Palamasz tanításának értékelése Nyugaton, a szent halálától (1357) egészen 1959-ig, mikor is Jean Meyendorff hat évszázad eltelte után megjelentette a Palamasz főművének aposztrofált *Triászokat* (pontos címe: *A szentül élő hészüchaszták védelmében* írt kilenc könyv),⁴ és ezzel új korszak köszöntött be a Palamasz-kutatásban és -értékelésben.

2 MGR. PIERRE K. MÉDAWAR, „Note sur la fête de Saint Grégoire Palamas”, in *Istina* 21 (1976) 58–59.

3 *Nagybőjti Énektár* vagyis a három ódás bűnbánati énekek könyve, amely a szent nagybőjtben végzendő összes szent szolgálatot tartalmazza. A görög Triódion teljes szövegéből Rohály Ferenc által készített fordítás átdolgozott és sinaxáronokkal bővített kiadása. Készült a Szent Kereszt monostorában kézirat gyanánt. Nyíregyháza 1998, 307–321.

4 GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, I-II (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents, fascicule 30), Leuven 1959, 1973.

2. Metodológiai megfontolások

Mindenekelőtt azt kell fontolóra vennünk, milyen történelmi körülmények között született meg és alakult a hészüchaszta teológus tanítása.⁵ Minthogy igen zavaros időkben nyert megfogalmazást, amikor is a Bizánci Birodalmat belpolitikai feszültségek, sőt polgárháború rázta meg, egyeseket joggal gyanúsíthattak azzal, hogy vitáikat igencsak megterheltek és befolyásolták politikai nézeteik, melyeknek nem sok közük volt a teológiához. Ezt a gyanút csak fokozhatta az a tény, hogy maga a hivatalos egyház sem foglalt következetesen állást a palamaszi tanításról, aminek okát a zavaros belpolitikai helyzetben is kereshetjük. (Az 1340-es évek zsinatainak alaposabb elemzése még várat magára.) A kor politikai szereplőinek – pl. VI. (Kantakuzénosz) János császárnak,⁶ Niképhorosz Grégorasznak⁷ – tollából származó történeti források értékelése és a bennük foglaltak elfogadása, illetve elutasítása attól is függ, milyen szerepet játszottak a polgárháborúban és a római egyházzal való egyesülésről folytatott tárgyalásokban. Ugyanebben az időben fordították bizánci értelmiségiek először görögre Aquinói Szent Tamás műveit (bár ezeket Gergely nem ismerte), s ezzel lehetővé vált, hogy az eddigiektől eltérő módon értelmezzék az egyházatyák hagyományát, és alkalmazzák az ókori filozófia módszereit. Mindebből súlyos előítéletek születtek, és szinte lehetetlenné vált, hogy helyes és kiegyensúlyozott vélemény alakulhasson ki arról, valójában mit is tanított Gergely. Halálával sem ért véget a szüntelen polémia. Még bonyolultabbá vált a helyzet azáltal, hogy követői továbbfejlesztették nézeteit, amelyet később „palamizmusnak” keresztelt el a szakirodalom, és nehéz volt elkülöníteni Palamasz saját tanítását.⁸

5 Vö. DONALD M. NICOL, *The reluctant emperor. A biography of John Cantacuzene, Byzantine emperor and monk*, c. 1295–1383, Cambridge 1996.

6 Már 1603-ban megjelent Ingolstadtban a *Historiae*, melynek latin fordítását és jegyzeteit Jakob Spanmüller (Jacobus Pontanus, 1542–1626) és Jacob Gretser (1562–1625) jezsuita atyák készítették.

7 J.-B. BAUMBACH (ed.), *Historiae Byzantinae scriptores tres*, Genevae 1615, (Coloniae Allobrogum 1615).

8 Kiváló összefoglalást nyújt a palamizmusnak a török uralom idején művelt görög teológiában elfoglalt szerepéről GEORG PODSKALSKY, „Die Bedeutung des Palamismus als Element der Beharrung”, in *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988, 36–46.

3. A palamizmus megjelenése Nyugaton

Először is azt kell megvizsgálunk, mikor szerzett tudomást a nyugati egyház Palamasznak a Tábor-hegyi fényről, valamint az isteni lényeg és az energiák közti különbségről szóló tanításáról. Elszánt ellenségei közül, akiket mind elítéltek a konstantinápolyi zsinatok (1341, 1351 és 1368), elsőként Kalábriai Barlaám érkezett 1341-ben Itáliába, majd 1369-ben Démétriosz Küdónész és Ióánnész Küparissziotész, de nem tudunk arról, hogy ismerették volna Gergely sajátos tanítását.⁹ A palamiták és antipalamiták közti viták bizánci területen folytak. Csak a ferrarra-firenzei zsinaton (1438–1439) került elő Palamasznak az abszolút isteni transzcendenciáról vallott nézetéhez fűződő híres megkülönböztetés, amikor a „végső dolgok” eszkatológiai problémáját tárgyalták. Végül is nem kezdték el taglalni, minthogy a görög küldöttség zöme a palamaszi tant vallotta, és nem akartak akadályt gördíteni a négy kiemelt vitapontról tervezett megegyezés elé.¹⁰

Mivel Palamasz elutasító magatartást tanúsított a *filioque* kérdésében, szinte automatikusan azok közé sorolták, akiket a latin egyház eretnekként tartott számon. Elgondolkodtató, hogy az uniós zsinat kudarca után a hészüchasza teológus Phóthiosszal és Markosz Eugenikosszal együtt a *filioque* elleni harc jelképévé és a görög ortodoxia zászlóvivőjévé vált. Igaz, hogy *A Szentlélek származásáról írott apodiktikus értekezéseit* csak 1627-ben adták ki, mégpedig Konstantinápolyban, a *Bekkosz*¹¹ írásait cáfoló *téziseit* pedig Petrosz Arkudiosz 1630-ban publikálta egy vatikáni kézirat alapján,¹² azonban Palamaszt már régóta rossz hírnév övezte a római Görög Kollégiumban tanuló honfitársai között. A kollégiumot vezető jezsuiták által 1583-ban szerkesztett *Ratio studiorum* értelmében művei a katolikus növendékek által megcáfolandó könyvek listáját gyarapították.¹³ Úgy sejtjük, hogy tanulmá-

9 Küparissziotész főműve Κατὰ τῆς τῶν Παλαμιτῶν αἰρέσεως βιβλία πέντε avagy Παλαμικαὶ παραβάσεις (*Öt könyv a palamiták eretneksége ellen avagy Értekezés a palamiták tévedéseiről*). Csak az első és az utolsót publikálta COMBEFIS, *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, II, Paris 1672, 68–105 (= MPG 152,663–737). Vö. ms. Paris. gr. 1246, ff. 10v.–40.

10 Vö. J. GILL, S.J., *The Council of Florence*, Cambridge 1959, 205–206, 267, 285.

11 XI. (Bekkosz) János konstantinápolyi patriarcha (1275–1282), a lyoni unió támogatója, akit a Rómához csatlakozó VIII. Mihály császár halála után leváltottak.

12 *Opuscula aurea theologica*, Romae 4–64 (= MPG 161,243–288) ms. Vat. gr. 1097, ff. 79v.–86 (XIV–XV. sz.).

13 Z. N. ΤΣΙΠΙΑΝΑΗ, Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576–1700). Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ (Ανάλεκτα Βλατάδων 32), Θεσσαλονίκη 1980, 48. 53.

nyaikhoz Palamasz eredeti szövegeinek híján a Ióannész Küparissziotész által kommentált *Antipalamita florilégiumot*¹⁴ használták. Nem sokkal később, 1589-ben megpróbálták kitörölni a Velencében nyomtatott liturgikus könyvekből – melyeket a dél-itáliai egyesült görögök is használtak – a tesszalóniki érsek említését. A cenzor ezt azzal indokolta, hogy a *Triódion* szövege szerint a szent hészüchaszta „felfalta az itáliai vadállatot, Kalábriai Barlaámot” (τὸ ἰταλικὸν θηρίον, ὁ Καλαβρὸς Βαρλαάμ).¹⁵

4. A palamizmus skolasztikus elemzése

A tudós korfui Petrosz Arkudiosz (Arcudi) (1562/63–1633)¹⁶ említett művében még elítélőbben nyilatkozott Gergelyről.¹⁷ Véleményét másodlagos forrásokra alapozta: Bészariónra és egy Démétriosz Küdónésznak tulajdonított értekezésre. Szorgalmasan böngészte a Biblioteca Apostolica kézíratait, azonban nem használta az 1368 előtt másolt *Vat. gr. 1711*-ben olvasható *Triászokat*, és úgy tűnik, nem olvasta az általa „szörnynek” titulált Palamasz többi vitairatát sem.¹⁸ Honfitársa, León Allatiosz (Allacci) (1588–1669)¹⁹ igyekezett kideríteni, hogyan is keletkezett a hészüchaszta teológus tana.²⁰ Személyéről igen lesújtó a véleménye : „Igen éretlen és szemtelen ember volt, aki mindig... bőbeszédűséggel, nem pedig érvek erejével igyekezett ellenfeleit térdre kényszeríteni... Egyáltalán nem volt éles elméjű, megelégedett azzal, hogy zavaros tollával sietve megemlítette, amit mások előtte mondtak, és papírra vetette. Vallásosságot színlelve mindenüvé mérget fecskendezett.”²¹ A katolikus görög egyháztörténész egyoldalúan azokat a történelmi forrásokat

¹⁴ *Vat. gr. 1205* (anno 1566), ff. 120–139.

¹⁵ Vö. VITTORIO PERI, „L'«incredibile riguardo» e l'«incredibile destrezza». La resistenza di Venezia alle iniziative postridentine della Santa Sede per i Greci dei suoi domini”, in HANS-GEORG BECK – MANOUSSOS MANOUSSACAS – AGOSTINO PERTUSI (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, Firenze MCMLXXVII, vol. II, 617.

¹⁶ ΤΣΙΡΙΠΑΝΔΗ, Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο, 266–270.

¹⁷ *Opuscula aurea theologica*, Romae 1630.

¹⁸ *Uo.*, praef. 2.

¹⁹ ΤΣΙΡΙΠΑΝΔΗ, Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο, 377–383.

²⁰ *De perpetua Consensione Ecclesiae Occidentalis, atque Orientalis*, libri tres, Coloniae 1648, 802–839.

²¹ „...hominem nugacissimum et procacissimum, qui semper scriptorum mole et multiloquentia, non argumentorum robore, adversarios opprimere conatur: nullas habet venteres, nullum ingenii acumen: satis illi est, si, quae alii ante ipsum dixerant, lutulentiore calamo percurrat, et chartis illinat: sub pietatis specie, ubique venenum spirat.” *uo.*, 823.

használta, amelyek az antipalamiták nézeteit tükrözték: Akindünoszt,²² *Az antipalamiták zsinatának (1347. július) tomoszát*²³ és XIV. (Kalekasz) János patriarcha (1334–1347) *Enciklikáját*.²⁴ Egyetlen sort sem idézett Gergelytől, akit régóta antifilioquistaként tartottak számon a Rómában élő és tanuló görögök, mivel „nemcsak a saját eretnekségeit dédelgette és küzdött értük – amelyek miatt maguk a görögök is több zsinaton is kárhoztatták –, hanem a görögöknek a latinokkal szemben képviselt tévedéseit is írásműveiben oltalmazta. Londonban ki is adták görögül a Szentlélek származásáról a latinok ellen írt két bizonyító beszédét. Ugyanezen témával kapcsolatban *Cáfolatok* is írt Ióánnész Vekkosz tételeivel szemben, ezek Bészarión válaszaival együtt Arkudiosz fordításában, görögül és latinul jelentek meg”.²⁵ Allatiosz rövid összefoglalást is nyújtott Palamasz eretnekséggel bélyegzett tételeiről. A Biblioteca Apostolica scriptor graecusa, úgy látszik, nem találkozott a tesszalóniki érsek dogmatikai műveinek kézirataival, meglehet azért, mert akkor még nem voltak a könyvtár birtokában.²⁶ Szinte kizárólag az említett három forrás alapján vonta le következtetéseit a Tábor-hegyi fény palamaszi tanításáról. Igyekezett a középutat követni Barlaám és Palamasz között. „Barlaám és Palamasz különféle tévelyekbe estek. A tévedés abban állt, hogy azt állították: a Tábor-hegyén látott fény nem magának az istenségnek volt a dicsősége, hanem sajátos fény, az isteni lényegből kiáradó fény, amely nem azonos az isteni lényeggel, pedig az Atyák ezt teljesen világosan állítják... Ez a ragyogás és fény a boldog Krisztusnak az istensége, amely csodás módon arra az időre elrejtve volt, nehogy fönsége kárt okozzon az emberi szemeknek, amikor pedig egy pillanatra megszűnt az említett csoda, feltűnt és körülragyogta az apostolok szeméit. Ebből azonban semmiféle következtetés nem vonható le a teremtettre és a teremtetlenre. Igaz ugyan, hogy testi szemekkel nem látható az, ami teremtetlen, amíg a szemek a természetes állapotban és körülmények között maradnak. Ha azonban istenibb erő által megerősítve magasabb szintre emelkednek, semmi akadályja sincs annak, hogy ezekkel

22 *Uo.*, 802–803.

23 *Uo.*, 804–817 a Barb. gr. 29I, ff. 259v.–270v (=MPG 150,877D–885A) alapján.

24 *Uo.*, 817–823.

25 „Palamas itaque Gregorius, ut vides, non proprias haereses tantum, ob quas etiam ab ipsis Graecis, plurimarum Synodorum calculo, damnatus est, fovit et propugnavit; sed Graecorum etiam errores adversus Latinos, scriptis editis, tutatus est. Editae sunt Londini orationes demonstrativae duae, De processione Spiritus Sancti contra Latinos, Graece tantum. Scripsit etiam Refutationes ad Ioannis Vecchi epigraphas, de eodem argumento, editas Graece et Latine, interprete Arcudio, cum responsionibus Bessarionis.” (lib. II, cap. XVI. 5) *uo.*, 823.

26 „Alia quoque scripsisse non dubito...” *uo.*

a kiválóbb szintre emelkedett szemekkel magát az istenséget és az istenség dicsőségét lássák, amely egy az Istennel. Ezt kiváló tapasztalati érv erősíti. A Boldogságos Szűz ugyanis, akiről az egyház azt zengi, hogy testével együtt vétetett fel a mennybe, saját testi szemével szemléli Istent és az istenséget; igaz, szemét isteni erő emelte fel és erősítette meg. Az egyetemes ítélet után pedig a boldogok, miután visszakapták testüket, testi szemükkel szemlélik az istenség dicsőségét és magát az istenséget. Így tehát úrszínváltózáskor ket-
tős titkot különböztetünk meg: az egyik Krisztus testében következik be, a másik pedig az, hogy az apostolok szemét istenibb látásra emeli fel.²⁷ Az ellenfelek véleményére támaszkodva Allatiosz úgy véli, hogy „azért is kárhozza-
tandó, mégpedig joggal, Palamasz, mert azt állította, hogy ez a fény és Isten tevékenysége valami olyan, bár teremtetlen dolog, ami különbözik Istentől magától. Amikor pedig szemére vetették, hogy ez két teremtetlent és két is-
tenséget jelent, azt válaszolta, hogy ennek semmi akadálya, hiszen több te-
remtetlen és több istenség van, sőt *apeirakisz apeirusz*, mintha azt mondanád, hogy végtelenül sok végtelenség létezik, egyesek magasabb rendűek, mások
alacsonyabb rendűek, és szemmel szemlélhetők. Ez pedig teljesen nevetséges, és a pogányok ostobaságaihoz vezet vissza, még nagyobb mértékben, ameny-
nyiben oly bőségesen részesültünk az igazság világosságában. Ezért joggal
ítéljük el őt mint eretneket és a sokistenhit kultuszának bevezetőjét.”²⁸ Nem

27 „Id (t.i. a vita folytatásának tilalmát) cum non assecuti fuissent neque Barlaamus neque Pala-
mas, in varios errores lapsi sunt. Error itaque fuerit, asserere, lumen illud in monte Thaborio
non fuisse deitatis illius gloriam, et lumen proprium, lumenque ab essentia divina emanans,
quod unum et idem cum essentia divina erat nec aliud, ut asserunt apertissime Patres... Splen-
dor enim ille, et lumen, ipsa Christi deitas beati fuit, quae per miraculum ad illud tempus tec-
ta, ne oculis humanis sua maiestate officeret, et die cessante dicto miraculo apparuit, et Apos-
tolorum oculos circumfulsit. Et argumentum, de creato et increato, nihil concludit. Verum
enim est, oculis corporeis increatum conspici non posse; at, dum oculi in statu et conditione
naturae manent; sed si, diviniore vi corroborati, ad altiora eleventur, nil impedit, corporeis
hisce oculis in eminentiorem statum sublevatis, deitatem ipsam, et gloriam deitatis, quae
una cum Deo est, videri. Idque expertissima ratione confirmatur. Nam Beata Virgo, quam
modo assumptam canit Ecclesia cum corpore ipso, Deum et divinitatem ipsissimis oculis
corporeis, sublevatis tamen, et divina vi confirmatis, intuetur. Et, post iudicium universale,
Beati, resumtis corporibus, corporeis oculis gloriam deitatis deitatemque ipsam conspicient.
Sic et die Transfigurationis duplex miraculum cernimus; alterum, cum cessat esse in corpore
Christi; alterum, quod Apostolorum oculos ad diviniorem aspectum excitat. De aliis divinis
visionibus et splendoribus quid asserendum sit, alibi dicemus.” (lib. II, cap. XVII. 2) *uo.*, 837.

28 „Damnatus est etiam ex alia parte, et jure merito, Palamas, dum lumen illud, et operationem
Dei, diversum quid ab ipso Deo, quamvis increatum, constitueret; et, cum illi duo increata,
et duae deitates objicerentur, respondebat, id minime obstare, dari enim plura increata, et
plures deitates, imo ἀπειράκις ἀπείρους, quasi diceret, infinites infinitae, modo superiores,
modo inferiores, et quae oculis conspicerentur; quod plane nugari est, et ad Gentilium inep-

csoda hát, hogy a tudós egyháztörténész teljes erejével küzdött az ellen, hogy „ezt az igencsak arcátlan embert a görögök közül néhányan a szentek közé sorolják, mintha egyike lenne a jeles szenteknek és az egyháztanítóknak, himnuszokkal és más énekekkel illették, az egyházban ünnepelték, és még most is ünneplik. Amit a *Triódionban* róla mondanak, mégpedig ahogyan azt Philotheosz konstantinápolyi patriarcha²⁹ összetákolta, másutt már megvizsgáltuk. Ez pedig a gyűjteménynek vagy a kiadó meggondolatlanságának köszönhető, a *Bibliotheca Patrum* IX. kötetében két beszéd címében, melyeknek ő a szerzője, Szentségesnek titulálják... Thesszaloniké és néhány Áthosz hegyi monostor kivételével korunkban már egyetlen görög sem véli, hogy ekkora liturgikus tiszteletre lennének méltók. Sőt rendelet is tiltja, hogy a jövőben templomi zsolozsmát végezzenek, jóllehet hajdan Palamaszról szektájának valamelyik követője a *Triódionban* zsolozsmát publikált, végtelen nagy kárt okozva.”³⁰

Ugyanebben az időben egy párizsi jezsuita teológus, Denis Petau (Dionysius Petaviensis, 1583–1652) már igyekezett a katolikus teológia skolasztikus rendszerébe illeszteni Gergely felfogását. Könyve a XIX. századig az egyik legelterjedtebb dogmatika-tankönyv lett.³¹ Vélhetőleg Arkudiosz és Démétriosz Küdónész műveiből merítette ez irányú ismereteit, amelyeket hiteles forrásnak tartott.³² Ezen módszertani eljárás alapvetően befolyásolta

tias, majori etiam mensura, in tanta veritatis luce, referri. Quare jure etiam ipse, tanquam Haereticus, et deorum plurimorum cultum introducens, condemnatur.” *uo.*, 838.

29 I. (Szent) Philotheosz (Kokkinosz), Palamasz barátja, akit 1368-ban szentté avatott. Két ízben is (1353–54 és 1364–1376) ült a patriarchai trónon.

30 „Et tamen hunc improbissimum hominem, ac si unus et praecipuus ex Sanctis et Doctoribus foret, nonnulli ex Graecis inter Sanctos collocarunt, et, hymnis ac aliis canticis editis, in Ecclesia celebrarunt, et nunc quoque celebrant. Quae in Triodio de illo afferuntur, a Philotheo Patriarcha Constantinopolitano male assuta, alibi examinavimus. Collectio etiam sive Editoris incogitantia factum est, et in Tomo IX Bibliothecae Patrum, in duarum orationum titulo, quarum ipse auctor fuerat, Sanctissimus nuncupetur... Excepta enim Thessalonica, et nonnullis in monte Atho Monasteriis, nullus ex Graecis hoc aevi, jam praedictos dignos tanta commemoratione existimat; imo etiam decretum vetitum est, ne quis in posterum de iis officia in Ecclesia celebret; licet de Palama officium ab illius sectae aliquo per summum nefas in Triodio editum fuerit.” *uo.*, 837.

31 DIONYSIUS PETAVIENSIS AURELIANENSIS E SOCIETATE JESU, *Opus de theologicis dogmatibus*, Parisiis, t. I–III. 1644, t. IV–V. 1650.

32 Megjegyzendő, hogy 1643 és 1653 között Pierre Séguier (1588–1672, 1635 óta Franciaország nagykancellárja) expedíciót küldetett Konstantinápolyba, az Áthosz-hegyre és Ciprusra azzal a céllal, hogy minél több görög kéziratot gyűjtsenek össze. A közel 400 kéziratból álló gyűjteményt Séguier unokája, Henri-Charles de Coislin (1664–1732) metzi püspök örökölte, akiről később »Coislinianus«-nak nevezték el, és a párizsi Nemzeti Könyvtárban őrzik. Ebben található három kötetben Palamasz összes műve (*Coisl. 98–100*), amelyeket a XV. században másol-

a tomista teológia alapján gondolkodó katolikus kommentátorok nézőpontját. Mivel Palamasz ellenfeleit később igencsak elbűvölték Aquinói művei, a későbbiekben úgy tűnt, mintha az angyali doktorral folytatott volna vitát a tesszalóniki érsek. 1574-ben a tübingeni evangélikus teológusok levelet intéztek II. Jeremiás konstantinápolyi patriarchához (1572–1579, 1580–1584 és 1587–1595), és véleményét kérték a lutheri tanokkal kapcsolatban, azt remélve, hogy pozitív választ kapnak. A főpap viszonzásul két levélben is hosszasan fejtegette az ortodox álláspontot, többek között a palamita felfogást is. A tudós jezsuita a második levél kapcsán cáfolta Palamaszt.³³

Denis Petau Démétriosz Küdónészre támaszkodva a nagy misztikusra, az Új Teológus Szent Simeonra (949–1022) vezeti vissza a hészüchazmust. „Ennek a szektának a kezdeményezője és névadója Palamasz Gergely szerzetes volt, aki később Thesszalóniké püspöke lett. Ő támadta Ióánnész Vekkosz konstantinápolyi patriarcha tizenkét fejezetét, Palamaszt viszont Bésszarión bíboros cáfolta. Ezt a könyvet néhány éve Rómában adták ki görögül és latinul, más katolikus görögök kisebb műveivel együtt. Ennek a tévelynek az eredete pedig a következő, amint Démétriosz Küdónész beszámol róla. Egyes

tak. Ezekből Denis Petau nem idéz könyvében, amelyet ugyanabban az időben írt, amikor a kéziratok megérkeztek Párizsba.

- 33 „12....perspicuum est, putidam, et absonam esse Graeculorum Palamitarum barbariem: qui ab substantia divina distinctam esse reipsa τὴν ἐνέργειαν, et hanc ipsam tamen increatam esse contendunt... Huic eidem errori patrocinator et Hieremias Patriarcha in Responsione secunda, quam adversus Tübingenses Theologastros edidit. In qua rationibus aliquot duo ista probare nititur: ἐνέργειαν Dei ab οὐσίᾳ distingui: et minime esse creatam. Sed futilia sunt argumenti, quibus utitur. Ac sciendum est, quod antea dixi, ἐνεργειῶν vocabulo non solas actiones, et efficientias appellari ab antiquis Patribus: sed etiam, quae vulgo nominantur attributa: quatenus scilicet ad rerum creaturarum usum adhibentur: unde et πρὸνοιαί, et πρὸοδοί interdum vocantur, maxime ab Dionysio: id est providentiae et processiones. quod vis Dei benefica se ad rerum omnium procreationem et procuracionem per quasdam efficientias, communicationesque diffundit. Sed duo hic animadvertenda, discernendaeque sunt. Alterum est, naturalis ipsa Dei proprietas et vis agendi, alterum, externa illius actio, et efficientia, quae foras emanat, et profunditur. Horum quod prius est, et creatum non est, et a Deo nihil differt: sed est ipsa Dei substantia. Posterius, non est Deus: sed creatum aliquid, et a Deo productum in tempore. Haec neque sunt obscura: nec explicatione opus habent, si cum hominibus res sit vel mediocri ingenio praeditis. At Graeculi adeo tritae rei inscitia non mediocriter insaniunt, dum ἐνέργειαν esse aliquid in Deo censent reipsa diversum ab ejus οὐσίᾳ, et idipsum non creatum. Ex quo necessario sequitur, tum Deum non esse simplicem; sed compositum ex rebus inter se differentibus: tum aliquid increatum esse, quod non est Deus: atque ita plures esse Deos.” DIONYSIUS PETAVIENSIS AURELIANENSIS E SOCIETATE JESU, *Opus de theologicis dogmatibus auctius in hac novissima editione Libro de Tridentini Concilii Interpretatione, Libris II. Dissertationum Ecclesiasticarum, Diatriba de Potestate Consecrandi, Libris VIII. De Poenitentia Publica. Tomus Primus, in quo de Deo uno, Deique proprietatibus agitur*, Venetiis MDCCXXI, 242.

hészüchaszta szerzetesek, akiket – úgy tűnik – démoni illúzió kápráztatott el, és valamiféle misztikus dologra tartottak igényt, azt állították, hogy ha egyfajta testi állapotot vesznek fel, valamilyen csodálatos dolgot ismernek meg. Ha ugyanis a mellükre vagy a köldökük felé szorítják fejüket és állukat, szemüket behúnyják, lélegzetüket visszatartják, csodálatos fényt vesznek észre, és kiapadhatatlan gyönyörűségben van részük. Ennek az együgyű és ostoba koholmánynak jeles patrónusa egy Simeon nevű monostorfőnök volt, aki nagy nevet szerzett övéi között, és ezért új Teológusnak nevezték. Őutána Simeon pártjának Palamasz Gergely lett az oszlópa, akiről már beszéltem. Először a Szent Hegyen volt szerzetes, majd thesszalonikai püspök lett, és azt mondta, hogy ez a szemmel is látható fény az az igazi világosság, amelybe Isten öltözik, ezért maga az Isten.”³⁴

Nyilvánvaló, hogy a skolasztikus kategóriák fényében (*distinctio reipsa, non ratione sola*) és a már korábban cáfolt nyugati teológusok nézeteivel összehasonlítva (Gilbert de Poitiers³⁵ vagy Agostino Steuco³⁶) a hészüchaszta író tételei elfogadhatatlanok voltak. A jezsuita szerint „néhány mai görög... esztelen elterjedt nézete a következő: azt vélik, hogy van valami Istenben, ami tényleg különbözik Isten lényegétől, annál alacsonyabb rendű, bár egyáltalán nem teremtett dolog, hanem valami közbülső valóság Isten és a teremtett rendbe tartozó dolgok között. Ezt Isten *energeiájának*, vagyis tevékenységének hívják, és különbözik az *ousziától*. Véleményükről bővebben többször ejtettünk szót értekezésünk során, amikor a tulajdonságoknak, illetve tulajdonításoknak a lényegtől való különbségéről és Isten egyszerűségéről tárgyalkunk. Véleményük sok olyat tartalmaz, ami nem keveset tesz hozzá a régi

34 „2. Hujus itaque sectae princeps et antesignanus fuit Gregorius Palamas monachus, ac Thessalonicensis postea factus episcopus: is qui Joannis Becci Constantinopolitani patriarchae capita duodecim oppugnavit, vicissim ipse a Bessarione Cardinali confutatus. Qui liber Romae ante paucos annos Graece Latineque est editus, cum aliis Graecorum Catholicorum opusculis. Hujus autem erroris origo fuit ista; ut Demetrius Cydonius refert. Haesychastae quidam monachi daemonis, ut apparet, illusi praestigiis, mysticum nescio quid usurpabant, affirmantes, se ad certum corporis habitum conformatos mirifica quaedam cernere. Cum enim ad pectus, vel umbilicum caput ac mentum appressissent, et oculos contorsissent, suppresso spiritu mirabilem se lucem intueri, et inexhausta voluptate affici. Stolidi hujus, absurdique commenti patronus insignis fuit Simeon Monasterii cujusdam praefectus, magni inter suos nominis, ac novus propterea dictus Theologus. Post hunc, factionis illius columen, Gregorius, quem dixi, Palamas extitit, primum Monachus, in monte sancto; deinde Thessalonicensis Episcopus qui lumen istud etiam oculis aspectabile verum illud esse lumen dixit, quo Deus induitur, adeoque Deum ipsum.” *uo.*, 79.

35 1080–1154.

36 1497–1548.

Atyák bizonyító mondásaihoz, de ezek visszaélnek az Atyák tanúságtételeivel. Ezt a véleményt tartják mindnyájan, mindaddig, amíg ez a nemzet a sűrű sötétségtől elvakítva és az efféle vélemények hatására darabokra hullva marad, amióta a Római Egyház közösségétől elszakadt.”³⁷

A tomizmus Arisztotelész nyomán olyan fogalmat használ az isteni egyszerűségről, amely kizár bármiféle különbséget a lényeg és az energiák között. Petau sokfelől igyekszik alátámasztani tételét. Nézzük csak, kiktől merít! „Vajon Istenben különbözik-e az *energeia*, vagyis a tevékenység vagy működés az *ousziájától*. A régiek kijelentéseiből bizonyítjuk, hogy semmi különbség sincs, mivel Istenben semmilyen mozgás, semmilyen lehetőség nincs. Cáfoljuk Rabbi Moses Majmunides véleményét, mely szerint a szellemi teremtményekben sincsenek lehetőségek. Az *entelecheia* kifejezésről. Újból Isten egyszerűségéről, ami bizonyítja, hogy az *energeia* azonos a lényeggel. Nüsszai Gergely, valamint Bazil szöveghelye világítja ezt meg. A pogány filozófusok úgy vélik, hogy az *energeia* nem különbözik Istentől. A mostani görögök ezzel kapcsolatos hamis véleményét cáfoljuk, különösen Jeremiás patriarcháét. Theodorosz Abukirra szöveghelyét mérlegeljük.”³⁸ Azokra a patrisztikus szöveghelyekre támaszkodik, amelyeket már az antipalamiták is használtak. Az isteni egyszerűség szerinte teljesen kizárja, hogy a Tábor-hegyi fény Istennel egyenlő, és mégis az ember számára látható legyen. „A görögöcskék, akiknek

37 Vö. „XII. De Graecorum recentionum opinione, qui a Dei substantia reipsa differre putant operationes illius et proprietates; deque sectae hujus antesignano Gregorio Palama...

1. Divinas proprietates, praesertim relativas, ab essentia non ratione sola sed reipsa quoque distinguui, et antiquorum aliquot opinio fuit, et recentiorum; e quibus Gilbertum Porretanum fuisse antea demonstravimus.

...commemorandi sunt hoc loco Graeci quidam recentiores, quorum haud sane vulgata mentio est: qui esse quiddam in Deo putarunt reipsa distinctum a Dei substantia, eaque ut inferius, ita minime creatum; sed medii cujusdam inter Deum ac res creatas ordinis; quam Dei ἐνέργειαν sive operationem vocarunt, ab οὐσία diversam. Hanc illorum opinionem latius explicare plurimum intersit susceptae disputationis, in qua de proprietatum, sive attributorum ab essentia discrimine, ac Dei simplicitate agitur. Nam multa continet, quae ad veterum Patrum illustrandas sententias non parum conferunt; quorum illi testimoniis abutuntur. Simul hoc omnes intelligent; quantis ista natio, quamque densis tenebris obcaecata et ad quae opinionum potentia dilapsa sit, ex quo Romanae ab Ecclesiae societate discessit.” *uo.*, 78-79.

38 „V. XI. Utrum in Deo ἐνέργεια, id est actio, vel operatio distinguatur ad ejus οὐσία. Ostenditur ex Veterum sententia nullum interesse discrimen, quia nulla est in Deo motio, nulla potentia. R. Mosis Majemonidae sententia etiam in creaturis spiritualibus nihil esse potentiae, refellitur. De vocabulo entelecheias. Rursum de Dei simplicitate, quae efficit, ut ἐνέργεια idem sit cum substantia. Gregorii Nysseni locus illustratur: nec non Basilii. Gentiles Philosophi ἐνέργειαν a Deo non differre sentiunt. Graecorum recentium opinio de hac refalsa confutatur: praesertim Hieremiae Patriarchae. Theodori Abucarae locus expenditur.” *uo.*, 239.

névadója Palamasz Gergely volt, azt állítják, hogy létezik valamiféle látható fény, amely Istentől különbözik, vele együttesen örökkévaló, egyáltalán nem teremtetett, s ez úgy árad ki Isten fenségéből, ahogy a sugarak ragyogása a Napból. Istennek az a dicsősége ez, az az Ország, amelyről a Szentírás és a szent atyák könyvei gyakorta ünnepélyesen szólnak. Ki képes ennél ostobább dolgot kitalálni? Kicsoda az az ember, aki nemcsak a teológus névre méltatlan, hanem a keresztény névre is, aki valami olyat állít, ami tényleg együttesen örökkévaló Istennel, de nem Isten; ez a testi és valamiképp látható dolog volt az a fény, amelyről azt mondják, hogy mind az apostolok a hegyen, mind pedig Mózes a bokorban szemlélték? Leginkább a manicheusok üres beszédeihez és Steuchus³⁹ tréfáihoz hasonlít a palamiták véleménye is.”⁴⁰

Petau elmarasztaló véleménye évszázadokra meghatározta Nyugaton a Palamasszal kapcsolatos teológiai álláspontot, jóllehet a tanítóhivatal részéről nem hangzott el állásfoglalás. *Per analogiam* azonban mindazokat a szerzőket, akikkel párhuzamba hozták, elmarasztalta a katolikus egyház, tehát Gergelynek is osztoznia kellett sorsukban.

5. Görögországi incidens

Miközben Nyugaton tudományos igénnyel megírt teológiai művek próbálták helyre tenni a tesszaloniki érsek életművét, ezek hatása – mintegy a véletlen műveként – érezhetővé vált a távoli görög szigeteken.⁴¹ 1649-ben egy tudós francia jezsuita, François Richard érkezett rendi előjáróként Szantorin szigetére, ahol a hosszú ideje tartó velencei uralom alatt két keresztény

³⁹ Agostino Steuco (1497–1548) itáliai humanista.

⁴⁰ „III. V. 2. (Graeculi... quorum antesignanus fuit Gregorius Palamas) enim lumen quoddam aspectabile esse praedicant a Deo diversum, eique coaeternum, et minime creatum, quod ex illius majestate, veluti radiorum e Sole splendor, emicat. Hanc esse Dei gloriam illum, regnum illud, quod Scripturae, sanctorumque Patrum libri frequenti sermone celebrant.”

3. Quid autem fingi potest obstutius? quid indignius homine non Theologo dicam, sed vel Christiano, quam et reipsa coaeternum aliquid Deo ponere, quod non sit Deus; et hoc corporeum, et aspectabile cujusmodi lux illa fuit, quam aut in monte Apostoli, aut Moses in rubo conspexisse dicuntur? Sane Manichaeorum gerris, ac nugis simillima est illa Steuchi, et Palamitarum opinio.” uo., 145–146.

⁴¹ Vö. B. J. SLOT, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c 1500–1718*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 1982, 181–182. A zavarágokról két forrásból is értesülhetünk: az egyik a jezsuiták véleményét tükrözi, a másik a kapucinusokét. Az utóbbiak igen sajnálták, hogy a viták miatt elhidegült egymástól a görög és a latin közösség.

közösség is élt egymás mellett: a görög és a latin. Mindaddig elvi akadályok nem gördültek békés egymás mellett élésük elé, mivel a görög lakosság nem tartozott a kiművelt értelmiséghez. Az Áthosz-hegyről időről időre érkeztek szerzetesek, akik az erősödő nyugati térítéssel szemben megakarták erősíteni ortodox meggyőződésükben a híveket. A békét azonban megzavarta az új jezsuita házfőnök, aki Párizsban szerzett friss ismereteivel elszörnyülködött azon, milyen népszerű a szigeten Palamasz Szent Gergely, akit a kvietista misztika főképviselőjének aposztrofált. Elhatározta, hogy harcba lendül, és kijelentette a sziget görög kapitányának, Matthaiosznak, hogy az ortodox liturgikus könyvek több helyen is tévedéseket tartalmaznak. A kapitány megígérte, hogyha ezt be tudja bizonyítani, katolizálni fog. Richard az ortodox naptárban két szentre mutatott: Palamaszra és Markosz Eugenikoszra, akikről azt állította, hogy eretnek. A görög dühbe gurult annak hallatára, hogy Gergelyt eretneknek nevezte, s ezzel kezdetét vette a harc. A két közösség közösen használt egy templomot, s amikor a görögök ájtatosságot tartottak Palamasz tiszteletére, a szertartás befejeztével a jezsuita teljes ornátusban a szószékre lépett. Beszédében az istennyilát hívta az összes eretnekre, és láss csodát: szörnyű vulkánkitörés rázta meg a szigetet, és rengeteg áldozatot követelve iszonyú károkat okozott. Minthogy mindkét közösség részéről több pap is meghalt, mind a görögök, mind a latinok a maguk igazolására igyekeztek értelmezni az égi jelet. A vita éveken át tartott, csak 1655-ben ért véget, amikor is egy máltai lovagnak sikerült helyreállítania a békét.

A vita azonban áterjedt a közeli Naxoszra is. Bár volt a szigeten egy latin érsek, akihez a kis létszámú katolikus közösség tartozott, ő azonban nem ápolt jó viszonyt a helybeli kapucinusokkal, mivel azok a békeesség kedvéért nem polemizáltak a többségi ortodox lakossággal. 1653-ban a szintén jezsuita François Rossiers kötött ki a szigeten. Jelentős szerepe volt a szantorini vitákban, és néhány értekezést is írt görögül.⁴² Kisvártatva már lázban égett a lakosság: a jezsuitát ünnepélyesen kiközösítették a görög székesegyházban, az ortodox fiatalság pedig közáport zúdított a jezsuita rendházra. A latin érsek rögtön a jezsuiták mellé állt, a kapucinusoknak azonban egy porcikája sem kívánta a helyzet elmérgesedését. Ki is jelentették, hogy szerintük Palamasz nem eretnek, s ezzel a latin közösséget is két pártra szakították.

42 Vö. TOMMASO BRACCINI, „La Targa tes pisteos (1658) di François Richard, S.J., ed i *voirkolakoi greci*: tra etnografia e apologetica”, in *OCP* 80 (2014) 409–431.

6. A palamita tételek rögzítése

1718-ban a francia bencés Michel Le Quien (1661–1773) rendszerbe foglalta a „palamizmust”, és felsorolta az általa eretneknek tartott négy pontot. „Palamasz Gergely tévedései a következők: Isten fényben lakozik, amelyet általános névvel *energeiának* vagy tevékenységnek nevezett, ez pedig örök és teremtetlen, de nem Isten maga, és ez ragyogta be Krisztus tanítványait a színeváltozáskor. 2. Következésképp az isteni lényeg és annak tevékenysége akármennyire is belső és immanens, *reipsa* (valóságosan) különböznek, és igencsak eltérnek egymástól. 3. Nem lehetséges, hogy egy teremtmény részesedjék vagy osztozzék az isteni lényegben, hanem csupán a tevékenységben, egyedül ezt kell sajátos értelemben *theotésznek*, istenségnak nevezni. Ennek következtében hozzáfűzte, hogy elpusztulna az emberség, ha osztozna az isteni lényegben. Utoljára pedig az eucharisziáról nem engedte meg, hogy az az Úr teste és vére, hanem csak valamiképpen tüpöszje és alakja.”⁴³ A katolikus misszionáriusok ilyen nézetekkel felvértezve igyekeztek a XVIII. század elején téríteni a Közel-Keleten. Válaszul az 1727 februárjában összeült konstantinápolyi zsinat kánonjai előírták, mely palamita tételeket kell tartaniuk az ortodox hívőknek.

„8. Nyolcadik, ami pedig a szentek boldogságát illeti, erről azt kell hinni, hogy az Úr második eljöveteleig a szentek a tökéletes és legteljesebb dicsőséget és boldogságot a testtel együtt történő feltámadáskor nyerik el, most pedig test nélkül addig, amíg meg nem történik az egyetemes jutalmazás, a boldogság mértékében (részleges boldogságként) élvezik. Hiszen most is nem kevésbé szemléli Pál a mennyben lélekkel, mint amikor még köztünk testben

43 „2. Gregorii itaque Palamae errores isti fuerunt:

1. Deum lucem, quam generali nomine ἐνέργειαν sive *operationem* vocavat, inhabitare, aeternam, increatam, quae Deus ipse non sit, quaeque trium Christi discipulorum in eius Transfiguratione claruerit.

2. Divinam proinde substantiam et eius operationem quamlibet interna et immanens sit, inter se *reipsa* distingui, valdeque discrepare.

3. Fieri non posse ut ulla creatura divinae substantiae particeps aut consors fiat, sed eius dumtaxat operationis, quae sola proprie θεότης *Deitas* dicenda sit. Quocirca addebat consumtum iri humanitatem, si in divinae substantiae consortium veniat.

4. Demum in Eucharistia non corpus et sanguinem Domini admittebat, sed ceu typus et figura dumtaxat esset.” *Panoplia contra schisma Graecorum, qua Romana et occidentalis ecclesia defenditur, adversus criminationes Nectarii nuperi Patriarchae Hierosolymitani, quas congressit in libro περὶ ἀρχῆς τοῦ πάπα, de primatu papae. Ponticensis*, Paris 1718, 382. – A negyedik vitás pont eddig még nem volt ismert Palamasszal kapcsolatban. Lehet, hogy Nektáriosz patriarcha véleményét tükrözi.

lévén elragadtatott a paradicsomba, vagy amikor Mózes és Illés az apostolokkal együtt a Tábor hegyén élvezte a teremtetlen és legistenibb fényt. Ez azért történt, hogy az apostollal együtt mindenki, aki az ő mintájára Krisztus szerelmese lett, bátran kiáltsa: »Vágyom rá, hogy elköltözzek (a világból), és Krisztussal legyek!«

9. Kilencedik, a Tábor hegyén Üdvöztőnk és Istenünk, Krisztus színeváltozásakor felragyogott fényről azt kell vallani, hogy nem teremtmény, de nem is egyszerűen Isten lényege – hiszen Isten természetét és lényegét soha senki sem látta vagy magyarázta el –, hanem magából az isteni lényegből kiáradó teremtetlen és természetes ragyogás és tevékenység, amely az Istenembernek nem az egész isteni dicsőségét mutatja meg, hanem csak amennyire képesek voltak látni a tanítványok, és mivel vigyázott rájuk az Üdvöztő, azért nem mutatta meg nekik láthatatlan Országának teljes isteni dicsőségét, nehogy a látomással együtt életüket is elveszítsék.

10. Tizedik, teremtetlennek kell vallani az Atya, a Fiú és a Lélek közös kegyelmét és az eljövendő korszak fényét, amelynek erejében az igazak úgy ragyognak majd, mint a nap, mint ahogy Krisztus is előre megmutatta, amikor a hegyen tündöklött, valamint a háromszemélyű istenségnek egyszerűen minden erejét és tevékenységét, és mindent, ami különbözik az isteni természettől, mert ami természetszerűleg Istenhez tartozik, abból semmi sem keletkezett.”⁴⁴

44 „8. Ὁδοον, περὶ δὲ τῆς τῶν ἁγίων ἀπολαύσεως τοῦτο πιστεύειν χρή, ὅτι τὴν δευτέραν τοῦ κυρίου παρουσίαν εἰς τελείαν καὶ πληρεστάτην δόξαν τε καὶ μακαριότητα οἱ ἅγιοι περιμένουσιν ἐν τῇ μετὰ σώματος ἀνάστασει, νῦν δὲ ἄνευ σώματος μέχρι τῆς παγκοσμίου ἐκείνης ἀνταποδόσεως ἀπολαύουσιν ἐν μέρει τῆς μακαριότητος· οὐ γὰρ ἦττον θεωρεῖ τανῦν Παῦλος ἐν οὐρανῷ μετὰ πνεύματος ἢ ὅτε μετὰ σώματος παρ’ ἡμῖν ἐνδημῶν ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον ἢ ὅτε Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας μετὰ τῶν ἀποστόλων ἐν Θαβωρίῳ τοῦ ἁκτίστου καὶ θειοτάτου κατετρυφῶν φωτός· ὥστε θαρρούντως ἂν μετὰ τοῦ ἀποστόλου καὶ πάντες οἱ κατ’ ἐκεῖνον γενομένοι ἐρασταὶ τοῦ Χριστοῦ προσφωνοῖεν *Ἐπιθυμῶ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι*.

9. Ἐννατον, τὸ θειότατον φῶς τῆς ἐν τῷ Θαβωρίῳ ὄρει μεταμορφώσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ καὶ θεοῦ ὁμολογεῖν ὀφείλουσι μὴ κτίσμα εἶναι, ἀλλ’ οὐδὲ οὐσίαν ἀπλῶς τοῦ θεοῦ· οὐδεὶς γὰρ πώποτε θεοῦ φύσιν καὶ οὐσίαν εἶδεν ἢ ἐξηγόρευσεν, - ἀλλ’ ἁκτιστον καὶ φυσικὴν ἑλλαμψὴν καὶ ἐνέργειαν δι’ αὐτῆς προϊοῦσαν τῆς θείας οὐσίας, οὐχ ὅλην δὲ αὐτοῦ τὴν θεϊκὴν δόξαν τοῦ θεανθρώπου ἀναδείξαντος, ἀλλὰ καθ’ ὅσον ἡδύναντο ἰδεῖν οἱ μαθηταί, ὧν καὶ φειδόμενος οὐκ ἔδειξεν αὐτοῖς ὁ σωτὴρ τῆς ἀθεάτου βασιλείας τὴν τελείαν θεϊκὴν αὐτοῦ δόξαν, ὅπως μὴ σὺν τῇ ὁράσει καὶ τὸ ζῆν ἀπολώσῃ.

10. Δέκατον, τὴν κοινὴν χάριν πατρὸς, υἱοῦ καὶ πνεύματος καὶ τὸ φῶς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, καθ’ ὃ καὶ οἱ δίκαιοι ἐκλάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς προϋπέδειξεν ἐπ’ ὄρους λάμπας, καὶ ἀπλῶς πᾶσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν τῆς τριουποστάτου θεότητος καὶ πᾶν τὸ διαφέρον ὅπως οὖν τῆς θείας φύσεως ἁκτιστα εἶναι ὁμολογεῖν, ἅτε μηδενὸς ὄντος προσφάτου τῶν τῷ θεῷ προσόντων φυσικῶς.” MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. 37, pp. 901–902.

Bár a szöveg név szerint nem hivatkozott a hészüchaszta teológusra, senki sem kételkedett abban, hogy az abban megfogalmazott tanítás tőle ered.

7. A Magyar Királyság területén élő görögkatolikusok liturgikus könyveinek „megtisztítása”

A Magyar Királyság területén legjobb tudomásunk szerint sosem volt vita a palamizmusról. A problémát először 1702-ben vetette fel Kollonich Lipót bíboroshoz írt levelében Nicolaus Comnenus Papadopoli (Papadopulli) (1651–1740), a páduai egyetem jogprofesszora. „Velencében sok görög egyházi könyvet árulnak: Méneát, Oktoéchoszt, Liturgiát, Triódiont, Paraklétikét, Pentekosztáront, Horologiont, és még másokat is. Ezekben a könyvekben sok olyan dologra hívtam fel a figyelmet, amit ki kell belőlük irtani, mivel nem igazhitűek, amint meg is tettem azokban, amiket Rómában a Görög Kollégium használ. A napokban jelent meg Havasalföldön egy nagyon szép görög breviárium, és igen hibátlan lenne, ha kitörölnék belőle Palamasz Gergely vecsernyéjét, amelyet, ha kívánja, megjelölök.”⁴⁵ Korábban már Jacques Sirmond jezsuita (1559–1651) 1634-ben írt, „Antirrheticus” című könyvében közölt egy listát a görögök tévedéseiről, amit aztán adaptáltak a Magyarországon és Erdélyben térítő jezsuiták számára, és ebben két pont is vonatkozik a palamita tételekre:

„7. Zsolozsmát és misét mondanak Palamasz Gergely tiszteletére, akiről azt állítják, hogy szentség hírében álló nagy férfiú.

8. Azt állítják, hogy teremtetlen az a dicsőség, amellyel Krisztus a Tábor hegyén ragyogott.”⁴⁶

A túlzott óvatosság felesleges volt. Kisebb gondjuk is nagyobb volt a miszcionáriusoknak annál, mint hogy a nehéz terepen ilyen, marginálisnak tűnő

45 „Libri vero ecclesiastici Graecorum venduntur Venetiis, sunt autem multi: Menea, Octoechus, Liturgiae, Triodion, Paracletice, Pentecostarium, Horologium, et alii... multa etiam in iisdem libris adnotabo, quae erunt expungenda, quia in fide non sana, ut feci in illis, quibus utitur Collegium graecum Romae. Editum est etiam in Valachia nuperrime Breviarium Graecorum pulcherrimum et sanissimum, si expungantur Vesperae quaedam de Gregorio Palama, quas si volet adnotabo.” in NICOLAUS NILLES S.J., *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte 1885, 26.

46 „B. Brevior errorum elenchus, missionariis Societatis Jesu curante Cardinali a Kollonich ex Oriente in Hungariam et Transilvaniam transmissus.

7. Faciunt Officium et dicunt Missam Gregorii de Palamas, dicentes eum esse magnae sanctitatis virum. 8. Affirmant gloriam, qua Christus in monte Thabor resplenduit, esse increatam.” *uo.*, 119–120.

problémákkal törődjenek. Sokkal célratörőbbek voltak – protestáns közegben – a Kikládokon működő rendtársaiknál.

Egészen másképp vetődött fel a kérdés a szláv nyelvű országokban, ahol inkább egyes ortodox szentek tisztelete okozott problémát, semmint a személyükhöz fűződő teológiai tanítás. Valószínű, hogy a rutének az 1589-es breszti unió után teljes egészében elvetettek mindent, ami Moszkvából jött. Az orosz fővárosban egy fél évszázaddal korábban, 1547-ben állították össze az orosz szentek első, hivatalos listáját. Minthogy nem voltak saját kiadású liturgikus könyveik, a rutének még egy évszázaddal később is ortodox kiadású szertartáskönyveket használtak. Amikor 1692-ben kiadtak egy saját *Liturgikont*, kitörölték belőle az 1054-es egyházszakadás után élt orosz szenteket. Mégis megmaradt közülük néhány tisztelete, mert az 1720-as zamoscsi zsinat felszólította a püspököket, hogy ügyeljenek arra, hogy a kultuszba csak hiteles ereklyék kerülhessenek (azaz olyanoké, akik egységben voltak a római egyházzal), és ezzel kapcsolatban megtiltották Palamasz Gergely tiszteletét, mondván: „A Szent Zsinat a szakadárookra előírt büntetéssel sújtja azokat, akik Georgius Palamast nemcsak mint szentet tisztelik vagy emlékét ünnepel ülik meg, hanem megtiltja, hogy egyházunkban akár a nevét is említsék”.⁴⁷ 1727-ben a lembergi nyomda előkészítette a görögkatolikusok számára készülő könyvekben kijavítandó tévedések jegyzékét, és ügyelt rá, hogy a nagybőjt első vasárnapján felolvasandó Ortodoxia szinodikonjából (zsinati leveléből) töröljék az 1054 után hozzáfűzött anatómákat, amelyekkel Ióánnész Italoszt, Barlaámot és Akindünoszt sújtották a konstantinápolyi zsinatok.⁴⁸ A cenzorok számára Allatiosz képviselte a legfőbb, követendő tekintélyt.⁴⁹

A magyarországi egyházmegyékre nem vonatkoztak a zamoscsi zsinat döntései, nem lévén alárendelve a lembergi görög szertartású metropolitának, hanem az esztergomi érseknek mint prímásnak. A hazai parókiák évszázadokon át használtak Galíciában vagy Moldvában nyomtatott liturgikus könyveket. A hosszú vajúdas után, 1771-ben kánonilag felállított munkácsi

47 „Georgium [sic!] Palamam non solum uti sanctum coli aut festo die celebrari, verum etiam eum in nostra Ecclesia nominari deinceps prohibet Sancta Synodus sub poenis contra schismaticos praescriptis. (tit. XVII, Mansi, XXXV, col. 1534)”, idézi YVES M.-J. CONGAR, „A propos des saints canonisés dans les Églises orthodoxes”, in *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948) 250.

48 „Revisio librorum ecclesiasticorum Typographiae Leopoliensis nationis Ruthenae... Leopoli, 13. X. 1727.” in *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainam Illustrantes (1600-1900)*, Vol. V: 1711–1740. Paravit, adnotavit editionemque curavit P. ATHANASIOS – G. WELYKYJ OSBM. Romae 1981, no. 121. 296–299.

49 *Uo.*, 299.

egyházmegyének sok problémával kellett megbirkóznia, azonban a bécsi udvar sürgősen el akarta érni, hogy a liturgikus könyvekben az orosz cár helyett a Bécsben székelő császár(nőt) kommemorálják. E célból szláv betűkkel ellátott nyomdát szándékozott felállítani. 1773-ban „zsinatra” hívta össze a három magyarországi görög szertartású egyházmegye püspökeit: a szvidnici Bozsicskovics Bazilt, a fogarasi Grigoriu Maiort és a munkácsi Bacsinszky Andrást, hogy készítsék elő a kiadásra a javított szövegű, egyházi szláv és román nyelvű könyveket.⁵⁰ A művelt Bacsinszky (1773–1809) tökéletesen fel volt készítve erre a feladatra.⁵¹ Könyvtárában egymás mellett vaskos fóliánsok sorakoztak, köztük olyan alapvető munkák, mint Allatiosz, Denis Petau és a keleti egyház történetével foglalkozó más szakemberek művei.⁵² Ő maga tanulmányait 1742 és 1758 között a jezsuiták vezette ungvári líceumban, majd a nagyszombati egyetemen végezte.⁵³ A tervezett könyvkiadás mégsem valósult

50 MICHAEL LACKO S.J., *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata*, (OCA 199) Roma 1975. Vö. Bozsicskovics Palamasszal kapcsolatos állásfoglalását: 176, 183–184.

51 Vö. Bacsinszky állásfoglalását, in LACKO, *Synodus episcoporum*, 236–248.

52 Vö. Bacsinszky könyvtárának jegyzéke, in *Derzhavnyj Arhiv Zakarpatskoy Oblasti* (=DAZO, Kárpátaljai állami levéltár, Beregszász) Fond 151. opisz 25. Nr. 151.:

„no. 20. Dionysii Petavii Dogmata Theologica Venetiis 1757 vol. 3. tom. 6

no. 168. Petrus Arcudius Utrum detur Purgatorium. Romae 1717. vol. 1. tom. 1

no. 169. Leonis Allatii Graecia orthodoxa. Roma 1759. vol. 2. tom. 2

no. 170. Leonis Allatii Diatribu de Scriptis Simeonum. Parisiis 1664. vol. 1. tom. 1

no. 171. Leonis Allatii De perpetua Consensione Ecclesiae Occidentalis, atque Orientalis, Coloniae 1668, vol. 1. tom. 1

no. 172. Aloysii Cyprii Consensus Graecorum ac Latinorum Patrum de Processione Spiritus Sancti ex Filio. Romae 1716. vol. 1. tom. 1

no. 181. Theocleti Polyides Sacra Tuba Fidei Orthodoxae Graecanae Orientalis. 1736 (Stockholm)

no. 187. Leonis Alatii De Mensura Temporum Antiquorum. Coloniae Agrippinae 1645. vol. 1. tom. 1.

no. 190. Leonis Alattii De Purgatorio. Romae 1655. vol. 1

no. 192. Leonis Allatii. Apes Urbana. Romae 1633. vol. 1.

no. 193. Leonis Allatii De Statu et Interstitiis in Collatione Ordinum. Romae 1638. vol. 1. tom. 1

no. 194. Leonis Allatii De Octava Synodo Photiana. Romae 1662. vol. 1. tom. 1

no. 229. Manuelis Nau Concordia Ecclesiae Romanae Graecorum. Parisiis 1680

no. 232. Genadi Scholari Patriarchae Constantinopolitani ...in Florentina Synodo Concordantia. Romae 1657

no. 234. Controversia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis Graeciae 1702.”

53 Vö. VÉGHSEŐ TAMÁS, „Bacsinszky András püspöki tanulmányai Ungvárott és Nagyszombatban”, in Uő. (szerk.) *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*, Nyíregyháza, 2009. november 12–14., Nyíregyháza 2014, 29–37.

meg, pedig a püspökök igen sokat fáradoztak a szövegjavításokon.

Csak a XIX. század elején indult meg gyorsuló ütemben a bizánci liturgia szövegeinek magyarra fordítása. Bármennyire is ügyelni igyekeztek arra, hogy ne maradjanak „árulkodó nyomok”, az ima- és énekeskönyvekben még 1913-ban olvasható volt a nagyböjt második vasárnapján Palamasz Szent Gergely tropárja, amelyet valószínűleg énekeltek is a liturgiában.⁵⁴ Tiltása csak 1938-ban látott napvilágot, furcsa módon arra a zamoscsi zsinatra hivatkozva, amely Magyarországon sosem lépett hatályba.⁵⁵

8. Kitekintés: Folytatni kell a kutatást

Azzal, hogy Palamasz Szent Gergely tiszteletét helyreállították a bizánci szertartású katolikusok liturgikus könyveiben, korántsem szűnt meg Nyugaton a vita, vajon hogy kell értékelni tanítását. Martin Jugie atya 1932-ben írt összefoglalója, sokáig úgy tűnt, hogy egyszer s mindenkorra lezárja és rögzíti az évszázadok alatt felgyülemlett negatív ítéleteket.⁵⁶ Minthogy addig Gergely műveinek csak egy töredéke jelent meg a XIX. században a Migne-féle *Patrologia Graecában*, továbbra is a kortárs ellenfelek véleményei képezték a kritika alapját. Meyendorff 1959-es publikációja lehetőséget adott rá, hogy a szakértők új szempontból közelítsék meg a palamizmus problémáját, de a vélemények még ezután is alaposan megoszlottak.⁵⁷ A következő évtizedekben Gergely ösz-

54 „Nagyböjt II. vasárnapja. Sz. Gergely thesszalonikai főpüspök emléke. Tropár. 8. hang: Az igaz hitnek világítója, az egyháznak erőssége és tanítója, a szerzetes rendnek ékessége, a hittudósok legyőzhetetlen bajnoka, csodatevő szent Gergely, Thesszaloníka dicsősége, a kegyelem hirdetője, könyörögj mindenkor a mi lelkeink üdvösségeért.” In *Görögszertartású általános egyházi énekkönyv a hozzávaló imákkal a görög-katolikus hívek lelki hasznára*. (Imprimatur: Firczák Gyula munkácsi püspök, 971/1893) ford. Danilovics János. Budapest, 1907. Kilencedik kiadás, 188.

55 „Palamita Gergely officiumát, kinek tropárja régi kiadású magyar könyveinkbe is becsúszott, nem szabad végezni. Nevét templomainkban említeni sem szabad. (Nilles Cal. T. I. p. 238. not.)” in *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv*, Miskolc 1938, 666.

56 „Palamas Grégoire, théologien grec du XIVe siècle, archevêque de Thessalonique (1296 – 14 novembre 1359)”, in *DThC* XI,2 (1932), cols. 1735–1776.

57 NORMAN RUSSELL, *The Reception of Palamas in the West Today*. “Θεολογία Ἐπιστημονικὸν Περιοδικὸν Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος” (ἐν Ἀθήναις) 83,3 (2012), pp. 7–22. Ld. a Palamasszal kapcsolatos problematikával foglalkozó írások vaskos (2146 tételből álló) bibliográfiáját: MIKONJA KNEŽEVIĆ, *Gregory Palamas (1296–1357): Bibliography*. (*Bibliographia serbica theologica – BST* 7), University of Belgrad, Faculty of Orthodox Theology, Institute for Theological Research, Belgrad 2012.

szes művét publikálták,⁵⁸ igaz, a sorozat nem felelt meg tökéletesen a kritikai kiadás összes kritériumának. Ezzel párhuzamosan a nagyközönség elé kerültek Palamasz ellenfeleinek eladdig kiadatlan, alapvető művei, akik közül a legfontosabbak Barlaám,⁵⁹ Akindüinosz⁶⁰ és Niképhorosz Grégorasz.⁶¹ Lehetővé vált, hogy a viták most már az elsődleges forrásokra támaszkodva folytatódjanak.

Nemcsak az eredeti szövegek kiadása biztosított kedvezőbb légkört a kutatásnak, hanem az a változás is, amely a II. Vatikáni Zsinat következtében állt be a nyugati teológiában.⁶² Új szempontok merültek fel a hészüchaszta teológus írásainak vizsgálatánál: vajon miért nem találtak máig sem egyetlen saját kezű példányát egyik művének sem; mennyiben alakította-változtatta írásait a viták során, és hol lelhetők fel – mások íásaiban megőrizve – Gergelynek csupán szóban elhangzott nézetei.⁶³ Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a hészüchaszta teológus életműve nem monolit egész, hanem viták során, dinamikusan formálódó tételek láncolata, melyek sosem álltak össze olyan egységes *Summává*, mint nyugati kortársaié, nevezetesen Aquinói Szent Tamásé. Alaposabban kell fontolóra venni, vajon Palamasz követői a „palamizmus” megfogalmazása során mennyire maradtak hűek mesterük intuícióihoz.⁶⁴ A késő bizánci kor politikai eseményeinek árnyaltabb értékelése is segít a teológiai problémák különválasztásához. Mindezek alapján a jövő kutatása remélhetőleg kiegyensúlyozottabb véleményt tud alkotni a bizánci teológia utolsó nagy mesterének életművéről és jelentőségéről.

58 Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμοι Α'-ΣΤ'. Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη 1962–2012.

59 Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini*. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici a cura di A. FYRIGOS. I-II (Studi e testi No. 347–348), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1998. Uő. *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Medioevo No 11, Roma: Antonianum 2005.

60 Gregorii Acindyni *refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*, nunc primum editae curante J. NADAL CAÑELLAS, (Corpus Christianorum, Series Graeca No 31), Turnhout: Brepols 1995. *Letters of Gregory Akindynos*. Greek Text and English Translation by A. CONSTANTINIDES HERO. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae No 21, Series Washingtonensis, Dumbarton Oaks Texts 7), Washington 1983.

61 Nikephoros Gregoras, *Antirrhetika I*. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von H.-V. BEYER (Wiener byzantinische Studien No 12, Österreichische Akademie der Wissenschaften), Wien 1976.

62 D. STIERNON, „Bulletin sur le palamisme”, in *Revue des études byzantines* 30 (1972) 231–341.

63 Vö. A. FYRIGOS, „Gregorio Palamas e il »palamismo«”, *ETJ* 2/1 (2015) 49.

64 J. A. DEMETRACOPOULOS, *Palamas Transformed. Palamite interpretations of the Distinction between God's «Essence» and «Energies» in Late Byzantium. in Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*. Ed. by M. HINTERBERGER – CHR. SCHABEL (Bibliotheca No. 11), Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters 2011, 263–372.

A lehetséges világok legjobbika? Vajon hihetünk-e a világ jó Teremtőjében a természeti katasztrófák láttán? Fundamentálteológiai megfontolások¹

TARTALOM: 1. A keresztény hit episztemológiai opciója; 2. A természeti rossz mint az emberi szabadság és a moralitás lehetőségi feltétele: Richard Swinburne és John Hick free-will-defense és soul-making elméletei; 3. A „no-better-world” elmélet; 4. Teodiceareleváns eredmények; 5. Az isteni mindenhatóság és a fejlődő, az evolutív világ szenvedése; 6. A szenvedés és az istenhit.

1. A keresztény hit episztemológiai opciója

A *credo quia absurdum* elvét, amely *Tertullianus* nyomán a radikális dialektikus teológia axiómája lett, a katolikus teológiai hagyomány sohasem találta elfogadhatónak. Éppen ellenkezőleg, a hit megértéséhez és értelmezéséhez már az újszövetségi Szentírás is szükségesnek találja az *intellectus fidei*-t, azaz a hitről való beszédben már eleve együtt szerepelnek a kérdező emberi értelem és a belátható, racionális érvek. („Mindenkor legyetek készen arra, hogy válaszolni tudjatok mindenkinek, aki a bennetek lévő reménység okát kérdezi tőletek!” – 1Pét 3,15) Mindez azért is van így, mert maga a hit Isten érthetőségének keretébe illeszkedik bele azért, hogy az emberi értelem számára alapvetően belátható maradjon; hiszen a hit csak akkor lehet humánus hit, ha pozíciója érvek és bizonyítékok mentén megerősíthető.

A hívő ember hitét illető racionalitás igénye a teodiceában akkor jelent meg markánsan, amikor a *Georg Büchnertől* származó kijelentés tükrében a modern ember istenhitével szembeni legnagyobb problémává a szenvedés jelensége lett, hiszen szerinte „a szenvedés az ateizmus sziklája”. A teodicea köztudottan az ún. *malum physicum*, a fizikai rossz (a természeti rossz,

¹ Az előadás 2015. május 29-én hangzott el Passauban a 13. Német-Magyar Teológusnap keretében. Dr. Hermann Stinglhammer a Passaui Egyetem Filozófiai Fakultásával együttműködő Teológiai Tagozat (Department für katholische Theologie) Dogmatika és Fundamentális Teológia Tanszékének professzora.

mint természeti katasztrófák, betegségek, járványok okozta emberi szenvedések s az emberi halál) jelenségének terében született és növekedett. Ebből a háttérből kitekintve szeretnék az új angloamerikai teremtésteológiák teodiceareleváns érveléseihez fordulni, melyeket röviden felvázolok, majd pedig rövid kritikai reflexiónak vetek alá. A természeti törvények által megnyilatkozó világ kontinuumát e teremtésteológiák minden esetben úgy tekintik, mint Isten teremtői cselekedetének hatásterületét még a szenvedést okozó realitásában is. *Arthur Peacocke* e teremtésteológiai pozícióknak a következőképpen fogalmazza meg az ismeretelméleti alapját: „Amikor a keresztény ember Isten immanens teremtői cselekedeteiről beszél, akkor el kell ismernie, hogy a mai ember kiindulópontja szerint Isten a természet törvényein és szabályszerűségein keresztül hat a világban.”² Mindeközben eme teremtésteológiai elméletek a leibnizi lehetséges világok legjobbjának hermeneutikájában és a teleológia, azaz a célszerűség horizontján mozognak.

2. A természeti rossz mint az emberi szabadság és a moralitás lehetőségi feltétele: Richard Swinburne és John Hick free-will-defense és soul-making elméletei

Az első elmélet teleológiaiilag az emberi szabadság megvalósulásának folyamata mentén érvel. Az elmélet centrumát egyrészt az a gondolat jelenti, amely a világ természettörvényeiben rögzített szabályszerűségekre koncentrált, amely egyedülként tesz lehetségessé erkölcsileg releváns emberi cselekvést, hiszen a moralitás – mint olyan – szabályszerűség nélkül elképzelhetetlen. Éppen az ilyen szabályszerűséghez számítható a *malum physicum* dimenziója is *Swinburne* szerint, hiszen az erkölcsileg jó cselekedet feltételezi a természeti rosszat. Szerinte, „mivel az ember halandó, ezért vagyok én képes őt megölni vagy pedig fordítva, képes vagyok őt az életéhez hozzásegíteni”.³

Swinburne-höz hasonlóan fogalmaznak más szerzők is, mint pl. a pluralista vallásteológus *John Hick*, aki úgy véli – ez a *soul-making* elmélet lényege –, hogy a természeti rossz minden válfaja egyenesen szükségszerű, amennyiben az emberi érettség és az emberi személyiség kialakulását szolgálják. „A

2 KREINER, A., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg, 1997 (QD 168), 321.

3 Vö. SWINBURNE, R., „Natural Evil”, in *American Quarterly* 15 (1978) 295–301.

morálisan, spirituálisan és intellektuálisan kifejlődött emberi személyiség a kihívásoknak és a kihívásokra adott reakcióknak a produktuma.”⁴

Egy ehhez kapcsolódó másik gondolatösvényt nyit meg *Hick*, amikor arra utal, hogy az ember reális, szenvedéstelt világa arra szolgál, hogy az embert az Istentől való teremtményi távolságában tartsa meg, hiszen csak ebben a távolságban, és az ezáltal keltett szabadságban születhet meg az ember Isten elleni vagy Isten melletti elköteleződő döntése. Véleménye szerint egy elképzelt, egy lehetséges a miénkkel szembeni nem ambivalens világban Isten valósága egyszerűen ráerőszakolná magát az emberre. Ezáltal tehát az emberi szabad döntés lehetősége hiúsulna meg.

Természetesen ezzel az érvel, amely szerint a szenvedés feltétlenül szükséges a szabadon meghozott Isten melletti döntéshez és a mellette való elköteleződéshez, nem mindenki ért egyet, hiszen számunkra valószínűleg egy szenvedésmentes világ is ambivalensnek tűnne, végessége okán. Így ebben az esetben sem lenne ránk erőltetett az Istenben való hitünk. A skolasztikus hagyomány értelmezésében az ószövetségi bűnbeesés története (Ter 3,1–13) is ennek az elképzelésnek felel meg, hiszen a Paradicsomban élő embernek döntését egy a szenvedéstől érintetlen végességben kell meghoznia, azaz hogy magát mint Istentől függő vagy független lényként jelentse ki. A másik tézissel kapcsolatban – amelynek tükrében a szenvedést előidéző természeti törvények az emberi személy és az emberi erkölcsiség kialakulásának lehetőségi feltételei – differenciáltabb választ lehet adni. Fontos leszögezni mindenekelőtt, hogy azt nem kell azonnal elutasítani, még akkor sem, ha a német nyelvű teológia a sajátos „Auschwitz utáni német teológiai kontextusból” következőleg kevésbé tulajdonít teológiai méltóságot az ilyen jellegű érveknek. Mellette szól továbbá az is, hogy a bibliai hittapasztalat is ismeri az ember erkölcsi érését és a jóhoz való viszonyának megváltozását a szükség és a szenvedés idején. Ez tehát olyan tapasztalat, amit ma is sokan megélhetnek, így ebből a szempontból követhető az érv, azonban sajnos ez már nem áll az előfeltevéseire.

Felvetődik ugyanis a kérdés, hogy vajon az ember személyes, erkölcsi valamint vallási érettsége nem lehetséges-e egy olyan világban, melyben a természettörvények sokkal kevesebb szenvedést okoznak, mint a mi világunkban. Vajon tényleg nem válhat az ember erkölcsössé pusztító földrengések és torná-

4 „The development of human personality – moral, spiritual, and intellectual – is a product of challenge and response.” *HICK, J.*, „An Irenaean Theodicy”, in *DAVIS, S. T. (Hg.), Encountering Evil*, 39–52, 46., illetve vö. *HICK, J., Evil and the God of Love*, London 1985.

dók nélkül? Tényleg szükség van ezen fejlődési folyamatokhoz a HIV vírusra, a rákos betegségekre? Egyébként meg ennek éppen az ellenkezője is érvényes lehet! A szenvedés ugyanis nem csak emberibbé, jobba vagy éppen vallásosabbá tehet bennünket, hiszen mások pont emiatt veszítik el hitüket. Ez történik *Albert Camus* „A pestis” című írásában Rieux doktorral is! Térjünk át egy újabb válaszlehetőségre, amelye a *no-better-world* elmélet nevet viseli.

3. A „no-better-world” elmélet

Az előbb megemlített argumentációk implicit módon abból indulnak ki, hogy Isten bármilyen világot teremthetett volna, minden esetben megjelenhetett volna azokban az erkölcsös és szabad ember, mint a teremtés célja és koronája. De ennek minimum követelményeként a szabályszerűség és a természeti rossz ott kell, hogy legyenek. Ez ellen a teremtésteológiai nominalizmus ellen szól az ún. *no-better-world* elmélet. Egységesen strukturált kozmoszunkat illetően nem azon a nézeten van, amely szerint bármilyen bizonyos ismertetőjegyekkel körülírható univerzum fizikailag és ellentmondásmentesen lehetséges lenne!⁶ Kifejezetten így van ez, ha egy olyan magas komplexitású ismertetőjegyről van szó, mint a *homo sapiens*. Ezzel kapcsolatban beszél a természettudomány 1974 óta az erős vagy a gyenge antrópikus elvről, amelyből kiindulva az egész kozmikus és biológiai fejlődés a teleologikus értelmezés keretein belül az emberre vonatkoztatott.

Az emberi lét faktumára való tekintettel ugyanis a természettudományok egy oly nagymértékű – s éppen ezért ha csak a véletlenekkel számolnánk, akkor önmagában meglehetősen valószínűtlen – finomrahangoltságról beszélnek már rögtön kozmoszunk első nanomásodperceinél, amelyet szükséges feltételeznünk, hogy egy olyan világ, mint a miénk, lehetséges legyen.⁷ Ez azonban azt jelenti, hogy ehhez a világhoz minden olyan természeti állandó hozzátartozik, amelyek ebből a finomrahangoltságból erednek. Az amerikai teremtésteológus *Ted Hughes* ezt a következőképpen világítja meg: Ha azok a természeti szabályszerűségek, amelyek az anyagot és annak tulajdonságait határozzák meg, egy olyan világot tesznek lehetővé, mint a miénk, s közben ugyanezek a szabályszerűségek okozzák a fekete himlőt is,

5 Vö. KREINER, *Gott im Leid*, 364–379. Továbbá: PEACOCKE, A., *Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Mainz 1998.

6 Vö. KREINER, *Gott im Leid*, 372.

7 Vö. *Uo.*, 373.

akkor bajos a fekete himlőhöz vezető folyamatot nemkívánatosnak tartani, hiszen közben a többi folyamat, a többi szabályszerűség is ezzel együtt áll fenn és valósul meg.⁸

Ennek az elméletnek a pontos megfogalmazása így hangzik tehát: „Világ-mindenségünkben egyedülálló módon alkalmasak a feltételek az olyan életformák megjelenéséhez, mint az ember, sőt talán minden komplex életforma számára ezek a lehető legjobb feltételek”⁹ – még az ezzel együtt járó szenvedések mérlegével is.

Ennek tükrében az az evolúcióelméleti axióma érvényes, amely szerint minden, ami a fejlődésben előnyt jelent, magával hordoz egy komplementer negatívumot is. Tehát egy tökéletesen pozitív mérleg ebben a véges keletkező világban egyszerűen nem lehetséges.¹⁰ Világunk egy abszolút optimalizáltsága – állítja *Friedrich von Weizsäcker* – egyáltalán nem képzelhető el.

4. Teodiceareleváns eredmények

4.1. Konkrét világunkban az élet java nem lehetséges szenvedés nélkül, s ez különösképpen vonatkozik azokra az emberekre, akik a saját konkrét szenvedésük tudatával élnek együtt. A kozmosz és evolúciójának a természeti törvények által vezetett történelme a negatívumokkal együtt az emberlét definíciójához tartoznak.¹¹ Maga a bibliai keresztény hit sem olyan, hogy szenvedésmentes üdvösséget ígérne, hanem éppen fordítva, azt állítja, hogy ahhoz csak a szenvedésen keresztül juthatunk el, ezért van az, hogy a Feltámadott sem vált meg sebeitől.

4.2. Az, hogy a véges élet nem lehet szenvedés nélkül, érinti magát a Teremtőt is. Ha Isten egy olyan teremtet világot akar, amelyben a szabad szellemi lény, az ember, lehetséges, akkor ennek a véges fejlődő világnak minden feltételét, azoknak mind a pozitív, mind a negatív implikációit is el kell fogadnia.

4.3. Mindez azt is jelenti, hogy a konkrét világunkra tekintettel lévő hit nem kell, hogy észszerűtlennek vagy értelemellenesnek tűnjön. Igaz, hogy ez

⁸ Vö. *Uo.*

⁹ GRIBBIN, J. – REES, M., *Ein Universum nach Maß. Bedingungen unserer Existenz*, Frankfurt am Main 1994, 233.

¹⁰ Vö. KREINER, *Gott im Leid*, 377.

¹¹ GROM, B., „Im Leid an Gott glauben? Neuere Überlegungen zu einer alten Frage”, in *StdZ* 1992 (220) 707–716, 713.

csak az evolutív hermeneutikán belül lehetséges, amikor is a klasszikus metafizika monokauzális mindenhatóság gondolatáról lemondunk.

5. Az isteni mindenhatóság és a fejlődő, az evolutív világ szenvedése

Ha a fejlődő világegyetem az a hely, amely mellett Isten – mint mindenható Teremtő – elhatározta magát, közben pedig minden teremtett kauzalitást szünkreatívan, azaz együtthatóan, együtt teremtően a teremtésbe belevon, akkor ez azt is jelenti, hogy Ő maga is érintettje lesz a teremtés negatívumainak. Másképpen mondván, Isten, aki ebben és ezen a teremtésen keresztül az Ő létteljességéből (Jn 10,10) a véges létet figyelemmel kíséri, maga is érintettje lesz a teremtett világban tapasztalható fájdalomnak és szenvedésnek. Ez persze nem azt jelenti, hogy Isten tragikus Teremtővé lenne, és végezetül a teremtés általi megváltásra szorulna rá. A mindenhatóság teológiájának kereteibe illeszkedve, s *Eberhard Jüngel* szavaival mondván, Istennek a teremtésben való működése „az élet javára történő élet és halál egységén” keresztül határozható meg.¹² Istennek a teremtésen keresztüli szenvedése a monokauzális mindenhatóság fogalmához való átváltásban úgy jelenik meg, mint az isteni létteljesség pozitív lehetősége. Ily módon használható az erőter kifejezés is részünkről (amelyet *Wolfgang Pannenberg* pneumatológiailag értékelt és használt), amely szerint Isten „az élet javára történő élet és halál egységében” a fejlődő világ azon erőtereként képzelhető el, amely a világot a létteljesség teloszához kíséri, miközben a lét isteni maximuma a véges, egészen a szenvedés és a nemlét minimumáig elérő létbe az Ő szabad mindenhatóságának kifejezésekként karol bele. Erre utal a „non coerceri maximo, tamen contineri minimo, divinum est” mottó is. (Ignatius von Loyola/Hölderlin).

Ez a szempont egyrészt követi a rabbinikus írástértelezés keretéből ismert isteni *shekinah* fogalmát, másrészt a patrisztikus-origenészi keresztértértelezést,¹³ melyben Istennek a szenvedő teremtménnyel való együttérzését, *compassio*-ját vélik felfedezni. Hasonló módon nyilatkozik meg a 20. évszázadban az Isten követésében szabadon szenvedő *Simone Weil* is. Az ő gondolataik alapján Istennek a szenvedésben való radikális részvétele az Ő

12 JÜNGEL, E., „Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung”, in JÜNGEL, E., *Wertlose Wahrheit*, München 1990, 150–162, 160.

13 Vö. ORIGENES, *Ezechiel–Homilie VI*, 6. Továbbá KITAMORI, K., *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972.

benső, szentháromságos, minden szenvedésen túli hatalmának a szabad kifejeződése.

6. A szenvedés és az istenhit

A történelem folyamán kibontakozó teodiceai kérdések racionális egyértelműségben nem válaszolhatóak meg. Mind a filozófiai, mind a hívő ember részéről adható válasz a véges értelem határán helyezkedik el. A szenvedés valóságára való tekintettel azonban hívők és nem hívők egyaránt elfogadják a nemrégiben elhunyt münsteri dogmatikus *Thomas Pröpper* véleményét. Szerinte arról van szó, hogy vajon a szenvedés kegyetlenségének végérvényességet tulajdonítunk, vagy pedig Istenre való tekintettel azt, mint utolsó előtit, el tudjuk-e viselni, hogy az élet javára erőssé tegyük magunkat, hiszen a Teremtő is az élet javára határozta el magát.¹⁴ Jó okaink vannak e nézet elfogadására, s egyáltalán nem észszerőtlen, ha a világot ezen a módon értelmezzük. És ez bizony nem kevés.

(Fordította: Vincze Krisztián)

¹⁴ PRÖPPER, T., „Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee”, in PRÖPPER, T., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg. 2001, 266–275.

A női identitás jellegzetességei az istenképiség fényében

TARTALOM: 1. A nemi különbözőség; 2. Az azonosság és különbözőség nem diszkriminatív jellegű; 3. A nő sajátos identitásának vonásai; 4. A nemi különbségek eredete és a gender; 5. Az igazi nő és az igazi férfi az, akikre szükség van; 6. Összegzés.

1. A nemi különbözőség

„Az Isten a saját képére teremtette az embert..., férfinak és nőnek teremtette” (Ter 1,27). A Biblia képes beszéddel mondja el az ember eredetét. A nemi különbözőség annyira mélyen tartozik az „én” értelmezéséhez, hogy ennek eltörlése az emberi természet lényegi megváltozását eredményezi, vagyis már nem lenne az, ami. II. János Pál pápával elmondhatjuk, hogy az ember valóban a férfi és a nő kettős egysége.¹ Vagyis egyik nem, egyik „én” sem birtokolja, nem merítheti ki önmagában a teljes emberi természetet, mindig szembeülnie kell e természet megélésének másik módjával, a nőnek a férfival, a férfinak a nővel.

A nő megteremtésének elbeszélése világossá teszi, hogy az áthághatatlan különbség ellenére is lényegi azonosság van a férfi és a nő között, hisz „ez már hús az én húsbomból, csont az én csontomból” (Ter 2,18) – fogalmaz a Biblia. Isten Ádám mellé olyan beszélgetőtársként állítja Évát, akit nem a férfi alkotott, akin nem is uralkodhat úgy, mint a többi élőlényen, tehát a nő úgy áll a férfi előtt, mint ajándék, aki vele a legmélyebb összhangba kerülhet.

A férfi és a nő egyformán személyek, nemükben viszont különbözőek. Ez a különbözőség áthatja egész lényük minden porcikáját: a férfitest minden sejtjében férfias, a nőé pedig nőies. A másik nem egyrészt megközelíthetetlen, másrészt szükséges számára. Ez a különbözőség az egyik eredendő dolog, melyben megtapasztalhatja teremtményi esetlegességét, ontológiai függő voltát, de ugyanakkor kapcsolatteremtő képességét és lehetőségét is. Isten

¹ Vö. II. JÁNOS PÁL, *Mulieris dignitatem* (MD), 1988. 08. 15., 6.

tervében benne van a nevelésnek az a szándéka, hogy az ember megtanulja megérteni az „én” súlyát, és a „másik” súlyát.² A nemi különbözőség tehát e tény megértésének és elsajátításának iskolája.

A másik iránti vágyakozás nem csupán valamilyen hiányosság jele, hanem az Istenben lévő Szentháromság visszhangja. A másság játéka ugyanis már magában Istenben megvan: Létezik egy „én”, az Atya, aki saját létét odaadja egy „másiknak”, aki ezt az ajándékot tökéletesen elfogadva és viszonzva megszületik, s ő a Fiú, kettejük között pedig olyan nagy a kölcsönösség, hogy e kapcsolat gyümölcse maga Isten, a Szentlélek személyében.³ A Szentháromság misztériumában tehát jelen van a legmélyebb különbözőség a legtökéletesebb azonosságon belül.⁴

Ezekből viszont nyilvánvalóan következik, hogy az a szemléletmód és kultúra, mely nem képes a háromságban létező egy Isten kinyilatkoztatását elfogadni, nem lesz képes pozitívan gondolkodni a nemi különbözőségről. Nagy veszélye a nyugati, európai kultúrának, hogy elveszítve a Jézus Krisztushoz fűződő élő hittel való kapcsolatát, egyúttal a Szentháromság iránti érzékét is elveszítette, s egyre nehezebben tudja megragadni fogalmilag is a különbözőséget, s ezért az egyoldalú *androgün*, és *unisex* irányú gondolkodás egyre mélyebb csapdájába esik. Mindazonáltal a nemi különbözőség olyan adottság, ami levezethetetlen, tehát a Teremtő Isten szabad akaratának eredménye, viszont megszüntetésével az „én” elveszítené saját természetét. Ami még inkább nehezíti ennek megértését, befogadását, az a bűn valósága, mely a nemek egymásra utaltságát és egymásnak ajándékozottságuk logikáját, nyitottságát folyamatosan meg akarja rontani.

2. Az azonosság és különbözőség nem diszkriminatív jellegű

A férfit és a nőt úgy teremtette Isten, hogy emberségükben megvalósuló azonosságuk mellett nemi fiziognómiájukat tekintve áthághatatlanul különböznek egymástól. Az azonosság közöttük manapság teljesen elfogadott, viszont tarthatunk attól, hogy átestünk a ló túlsó oldalára, s a különbözőség forog veszélyben. A probléma nem oldható meg csupán azzal, hogy leszűkítjük a férfi és a nő feladatkörére. Szükséges a nemi különbözőségben rejlő misztérium elvesztésének megállítása, illetve újra felfedezése.

2 Vö. SEMJÉN, GY. (ford.), *Válogatás Paul Claudel műveiből*, Budapest 1982, 442.

3 SCOLA, A., *Férfi + nő. A szerelem súlyos esete*, Budapest 2006, 16–18.

4 *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 1993, 249–256.

Az *azonosság és a különbözőség* fogalompárját fenn kell tartani a szóhasználatban, és nem szabad megengedni, hogy felváltsa a sokkal jobban manipulálható *egyformaság és különféleség* ellentétpár. Feltehetjük a kérdést, hogy miért manipulálhatók ezek az utóbbiak jobban. Mert szelídebbnek mondható eltérést fejez ki a dolgok között, mivel olyan sokféleséget jelez, ami elsősorban a külsőt, a felületet érinti, nem vonatkozik az individuum legbelső lényegére. Míg a különféleség személyek közötti (*interpersionális*) viszonyt jelöl, addig a különbözőség személyen belüli (*intrapersonális*) jelenségre utal. Ugyanígy, az egyformaság, amelyet manapság az azonosság szinonimájaként használnak, valójában valami egészen mást jelent. A szó önmagában pusztán formai hasonlóságot jelent, egymással felcserélhető tárgyak gondolatához kötődik. Az azonosság (*identitás*) ezzel szemben az „én” alkotó és egyedi arcára utal.⁵ Ilyen háttérrel tehát érthető, hogy az istenképmás emberben az azonosság és különbözőség egyszerre történő megjelenése nem diszkriminatív jellegű, nem támadja, hanem őrzi a személyi méltóság sajátosságait, s megalapozza és feltételezi a férfi és a nő kölcsönösségét. Igaz, hogy ez a kölcsönösség és egymásrautaltság tartalmaz aszimmetriát, de ez nem gyengíti, hanem éppen erősíti szilárd és termékeny kapcsolatuk megélését, illetve az egymás életében való részvételnek különféle rokoni fokoknak megfelelő lehetőségét.

3. A nő sajátos identitásának vonásai

Talán első hallásra mehökkentő, de reálisnak tekinthető az a megállapítás, hogy az ókori nők számára kialakított lakrészek világa, az arab országok háremei és a 19. századi társadalom családi tűzhelye nem hordoztak annyi diszkriminációt, mint a mai tömegkommunikációs terek, melyek bár dédelgetik, mint luxuscikket, de valójában áruvá alacsonyítják a nőt. Jogosan lépett fel ez ellen a feminizmus, de félreértelmezve a különbözőséget a nő egyfajta férfiasításával akarta ezt a veszélyt elhárítani, ami viszont deformálja, majd meg is szüntetheti a nő önazonosságát. II. János Pál pápa ezért hangsúlyozta enciklikájában, hogy a nőiséget „prófétai” szemmel, s a maga teljességében kell megragadni, értékelni.⁶ Éva Ádám „mása”, a nő a férfi számára mindig a „más” szerepében áll, s ez végső értelmében maga

⁵ SCOLA, *op. cit.*, 21–22.

⁶ II. JÁNOS PÁL, *MD*, 29.

Isten, akinek legerőteljesebb jele: a nő. S mi emelné a legmagasabbra a nő identitását, mint ez a tény? Ha minden nő ennek kicsit is tudatában volna, soha nem lenne kisebbségi érzése, hanem hálaénekekre fakadna.

A férfi és a nő lényegi azonossága ellenére való különbözőségeiből ered az a mély vonzalom, mely a teljes önátadás alapja mind a házasság, mind a szüzesség sodrásában. Mivel a férfi és a nő szellemi, testi lények, ezért feltétel nélküli egymásnak adottságukhoz kapcsolódik az élet továbbadásának képessége. Amikor Éva felkiált, hogy „Isten segítségével embert hoztam a világra” (Ter 4,1b), akkor kifejezi abban a nagy misztériumban való részvételét, melyet az Atyaisten örökkévaló szülésének nevezünk. Ez az oka annak, hogy a nő különösen közeli kapcsolatban van az élet kezdetével és végével, minden ember születésével és halálával. A betlehemi barlangban, és a kereszt tövében is, Mária – mint nő – főszerepet játszik. Őbenne – mint hitvesben, anyában és szűzben – a női identitás jellegzetes vonásai teljes fényükben és erejükben nyilvánulnak meg.⁷ S mivel a nő méltósága szorosan összefügg a szeretettel,⁸ ezért az egyházban kiemelten fontos a máriás, női dimenzió jelenléte, s végeredményben előbbre való a péteri, férfias dimenzió.

4. A nemi különbségek eredete és a gender

A nemi különbségek magyarázatának hosszú története van. Voltak olyan nézetek, melyek szerencsétlenségnek, vagy épp a bűn következményének tekintették. Sok gnosztikus szerint az ember eredetileg *androgün* volt, férfi és nő egyszerre, s büntetésből az istenek hasították ketté, hogy lefoglalja őket a másik fél keresése. Ezért is származik a szexus (nem) főnév a secare (hasít, elválaszt) igéből.⁹ Ennek megfelelően a tökéletes ember a kezdet kezdetén szerintük még nem szexuális. E mögött nyilván ott rejtőznek a nemek kapcsolatának nehézségei, fájdalmas megnyilvánulásai is, melyek viszont egyoldalúvá teszik az értelmezést.

A Biblia szemlélete alapvetően eltér ettől, hiszen Isten „férfinak és nőnek teremtette őket”, olvassuk a Teremtés könyvében (1,27). De nemcsak a kettő létezése származik Istentől, hanem kapcsolatuk is kifejezetten a Teremtő szándéka: „Emiatt hagyja el a férfi apját és anyját, feleségéhez

7 SCOLA, *op. cit.*, 25–26.

8 Vö. II. JÁNOS PÁL, *MD*, 30.

9 Vö. WEBER, H., *Speciális erkölcssteológia*, Budapest 2001, 285.

ragaszkodik” (Ter 2,24). A szexuális ember a maga sajátosságában és a másokra való irányultságában, félségében és ínségességében nem valami negatívum vagy bűn eredménye. Maga Isten akarta ilyennek, az Ő teremtet akaratának, bölcsességének és jóságának az alkotása minden adottságával, sajátosságával.

A genderelmélet¹⁰ azt állítja, hogy az ember nemi identitása nem genetikailag meghatározott biológiai nemétől függ, hanem társadalmi-kulturális környezetétől, vagyis kisgyermekkortól a környezetünkben sajátítjuk el, és semmi köze a génjeink által meghatározott valósághoz.¹¹ A genderelmélet hívei súlyosan alábecsülik az ember biológiai valóságát, és azt a pszichológiai konfliktust is, mely akkor lép fel, amikor az énkép nem felel meg az illető anatómiai adottságainak. Ezt nemi identitászavarnak nevezik, amit semmiféle módon sem lenne szabad elősegíteni az egyénben.

Ez a leegyszerűsített emberkép, amit a gender használ, megtagadja a gyógyulás reményét azoktól, akik e rendellenesség valamelyikében szenvednek. További kockázatos következményei is vannak: természetes lehetőségként kezeli, hogy a biológiai nemet orvosilag meg lehet változtatni, holott a külső hasonlóságot tétellel nem oldható meg a belső identitásprobléma. Egyenes következménye e szemléletnek, hogy a gyermekhez való jogot szélsőségesen kezeli, ami mind a mesterséges megtermékenyítés szélsőségeinek támogatásában és elfogadásában, mind az örökbefogadás felnőttek vágyai szerinti érvényesítésében, mind a gyermeknevelés természetes hátterének felborítására való jogosultság hangoztatásában megnyilvánul. A természetes rendet felborítva, az esélyegyenlőség leple alatt szerintük nem szabad férfiről és nőről, apáról és anyáról beszélni, csak 1-es és 2-es szülőről, s már kisgyermekkortól ki kell iktatni a biológiai nemet erősítő játékokat, gendernevelést kell megvalósítani. A család fogalmát teljesen megváltoztathatónak tartják: bárki, bármilyen formában, igényei szerint egyedül, vagy akármilyen irányultságú társsal vállalhat gyermeknevelést annak ellenére, hogy friss kutatási eredmények igazolják, hogy a gyermekek egészséges fejlődéséhez elengedhetetlen a szilárd kapcsolatban élő, szerető apa és anya jelenléte, mert a nemi szerepük helyes megélésének elsődleges mintái ők,

10 A gender angolul a „társadalmi nem” fogalmát jelenti, ami arra utal, hogy minek tartja magát az ember a kultúra, illetve a férfi és női szerepek társadalmi dimenziójának hatására. A gender hívei szerint ez teljes mértékben fölülírja a biológiai nem, angolul *sex* fogalmát, vagyis biológiai adottságainak jelentőségét minimalizálja, s gyakorlatilag ki is akarja iktatni, ezzel új trend követelményét állítva az emberi gondolkodás számára.

11 LEJEUNE, J., *Bioetikai útmutató fiataloknak*, Budapest 2014, 66.

illetve segítségük elengedhetetlen, hogy saját, egészséges személyiségüket a gyermekek kialakítsák.

A gender szélsőségesebb posztmodern irányának két gyökere van: a *feminizmus* és a *homoszexualitás*. Mindkettő dekonstrukcionista logikát követ. A radikális és az úgynevezett második hullámú (70-es évek utáni) feministák arra törekszenek, hogy a nők tudatában dekonstruálják, vagyis lebontsák, leépítsék az anyaságot és a hitvesi identitást, valamint azt, hogy a nő és a férfi kölcsönösen kiegészítik egymást, holott ez a női identitás alapja. A nők ontológiai karakterét szociális szerepre redukálják. A gender teória így annak a célnak szolgálatába állt, hogy felszabadítsa a nőket abból a szerepükből, amely őket nővé teszi, és eltávolítsa őket testüktől, hagyományos szerepüktől, a nőről és a férfiról alkotott zsidó-keresztény tanítástól. Ez a felszabadítás valójában elidegenítéssé vált, s olyan vég felé tereli a férfiakat és a nőket, ahová nem akarnak menni.¹² Ennek a teóriának az erőteljes támogatása a nyugati világban súlyos kérdéseket vet fel célját illetően, mellyel igen veszélyes és talán elfogadhatatlan az igazi értékekre törekvő embernek egyetérteni.

5. Az igazi nő és az igazi férfi az, akikre szükség van

A feminizmus által követelt egyenjogúságot nem azért kell követelni, mert a nők a férfakkal egyenlők, hanem mert mások – mondta a nagy feminista filozófus, Dienes Valéria. Isten így gondolta el az embert „saját képmására” (Ter 1,27). Azt mondhatnánk, Isten képe sztereo változatban, kettős tükrözésben lesz teljessé. Ahogy a tériesített látásmódhoz mind a két lencse kell, és nem lehet rang szerinti különbséget tenni az egyik és a másik között, de lényeges az, hogy a térnek ne ugyanarról a pontjáról történjen a felvétel és a látás, ennek megfelelően az Isten képe is úgy ragyog be az emberiségbe, ha a férfi és a nő a maga adottságainak megfelelő munkát végez. Nem azért, mintha a másikat nem tudná elvégezni, hiszen vannak férfitas nők és nőies férfiak. Törekedni is kell arra, hogy a másik nem tulajdonságait bizonyos mértékben mindegyik nem elsajátítsa, mert így közelíti meg mindenki egyénenként is az Isten képét, aki magában foglalja a két nemre elosztott tulajdonságokat. Az apostoli

12 Vö. PEETERS, M. A., „A gender ideológiája és az új globális erkölcs”, in *Család: Légy, ami vagy!*, Budapest 2011, 44–46.

szolgálatot Jézus a férfiaknak szánta, a léleképítés személyes kiépítését pedig a nőknek.¹³

Az igazi férfi és női természet megértése ott kezdődik, ahol azt tanulgatjuk, hogy mire van szüksége a másinak. Az igazi férfi és női természet csak a másikra figyelő kapcsolatban jelenhet meg és fejlődhet. A férfi annál férfiasabb, minél jobban megérti a nőt, és a Lélek által ösztönözve minél többet megtesz boldogságáért. Pontosan ugyanígy van a nő esetében is, annál nőiesebb, minél jobban megérti a férfit, s minél inkább az a fő gondja, hogy amit csak tud, megtegyen érte.¹⁴ Sem megérteni nem tudjuk nemiségünket, sem örülni nem tudunk neki addig, amíg nem vesszük komolyan, hogy sajátos adottságainkat a másik szolgálatába kell állítanunk.

A nőiesség természetéből fakad, hogy a nő inkább adni akar abból, amije van, hogy valaki másnak igényeit kielégítse, mint hogy saját képességeit kibontakoztassa. Tisztában van azzal, hogy női mivoltának egyedisége elsősorban a szívében rejlő dolgokon múlik, amelyek kapcsolatai jellegét meghatározzák. Igazán nőiesnek pedig akkor érzi magát, ha megélheti, hogy képes a kapcsolatok megerősítésére, és örül, ha másokat ilyen kapcsolat áldásainak örömteli elfogadására bátoríthat. A nő figyelme nem annyira a külvilág alakítására, mint inkább a kapcsolatrendszerekbe való belépésre irányul, s mindig hajlandó magából adni, ha ezzel táplálhatja kapcsolatait. Nem véletlenül lehet a legjellemzőbb női jellemvonásokat így összegezni: törődés, érzelmi kötődés és befogadás.¹⁵ A kapcsolatokra való érzékenység és támogatás az Istennel való, vallásos jellegű kapcsolatokra is vonatkozik.

A női lét erőssége is ezeken a vonalakon, a kapcsolatok területén érhető tetten. Elsőként az anyaságot kell megemlíteni. Az anyai lét szinte kimeríthetetlen mélységű áldozathozatalra képesíti a nőt. A gyermekek gondozása, a férj szeretete, szolgálata, elviselése, majd az özvegység, illetve a szingliként történő egyedül maradás nehéz kenyere leginkább őket hozza erősséget követelő helyzetbe. A szüzesség tudatos vállalása egy másik terület, mely a házasság előtt egy hosszabb távú kapcsolat érdekeit szolgálja, az egész életen át vállalt szüzesség pedig az emberi közösség és a személyes törődés szélesebb horizontjának lehetőségeit jelenti általában a nő számára, olykor szerteágazó kapcsolati lehetőségekkel.

¹³ BELON, G., *Bibliai elmélődések*, Budapest 1987, 337.

¹⁴ CRABB, L., *Nők és Férfiak*, Budapest 2001, 141.

¹⁵ CRABB, *op. cit.*, 146–147.

Ha a Biblia segítségével szeretnénk női tulajdonságokat csokorba gyűjteni, akkor a következőket tartalmazhatná a teljesség igénye nélkül: élet-szeretet, tisztelet, engedelmesség, rafináltság, ragaszkodás, prófétai lelkület, bátorság, igazságosság, hűség, alázat, okosság, hitvallás, bátorság, erő, hit, tisztaság, vallásosság stb.

6. Összegzés

Előadásomban a női identitás kérdéseivel foglalkoztam. A nemi különbözőség értékét és minden nehézség ellenére megfogalmazható áldás jellegét is megérezhettük. Az Isten teremtő bölcsessége hozta létre, s adta ilyennek az embert. Az igazi férfi és igazi nő ideális kapcsolata eszmény és elérhető valóság egyszerre, az a feladat, mely a hivatás felismerésének fényében megvalósítható. A gender és más nézetek elleni küzdelem még inkább rávilágít a különbözőség értékeire s az isteni harmónia lehetőségére, melynek mintája a Szentháromság. Fejtegetésem minden hiányosságával együtt vázlat, mely arra alkalmas, hogy a továbbgondolásra motiválja a hallgatót, illetve az olvasót.

Az Istenanya alakja a II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A Zsinat előtt „krízis”; 3. Zsinati események; 4. A Lumen Gentium dogmatikai konstitúció 8., a Szűz Máriáról szóló fejezetének tartalmi bemutatása; 5. Összefoglalás.

I. Bevezetés

Nap mint nap megtapasztalhatjuk, hogy mennyire is az Isten tenyerén élünk...

A választott előadascímem alapján most mindenki arra gondolhat, hogy arról szeretnék néhány gondolatot leírni, hogy az isteni gondviselés mennyire kézzelfoghatóvá tud válni Máriának, az Istenanyának alakjában és küldetésében. Ez természetesen így van, de ezt megelőzően egy-két mondatot arra is érdemes áldozni, hogy a 20. század legnagyobb egyházi eseményének tartott II. Vatikáni Zsinatot is az isteni emberekre figyelés igen jelentős, kézzelfogható jeleként tekintsük. Talán nem túlzás kimondani, hogy az éppen 50 évvel ezelőtt befejeződött Zsinat a gondviselés műve, az Isten irántunk való szeretetének megtapasztalható, egyértelmű jele volt (és az ma is).

Ezekben a napokban, hetekben zajlott Rómában a Püspöki Szinódus rendes ülése. Látjuk, mit jelent a világegyház egysége – még ha a tagok, véleményeikben oly gyakran különbözőnek is tűnnek. A Szentlélek segítő kegyelme azonban mégis képes a különböző, vagy akár ellentétesnek tűnő hangokat eggyé, egységessé, szimfonikussá varázsolni. Ebben van erő, ebben van tanítás, ebben van kegyelem.

Nem igen volt ez másként a II. Vatikáni Zsinaton sem, vagy azokban az években, mikor is a Zsinat tartott (1962–1965). A zsinati atyák véleményhangjait a Szentlélek egy hanggá, összhanggá alakította át, természetesen a maga sajátos útját választva.

Fel kell azonban tennünk a kérdést, különösen most ezen a „jubileumon”, hogy ismerjük-e a II. Vatikáni Zsinat tanítását, a Szentlélek kegyelméből áradó, biztonságot, tanítást és kegyelmet hordozó hangot? Az ismereten túl,

gyakran tettük fel a kérdést az elmúlt évtizedekben, hogy befogadtuk-e a Zsinat eredményeit,¹ de mára már eltelt ötven év, fél évszázad...

A II. Vatikáni Zsinat – ahogy Walter Kasper gyakran megfogalmazta – „mindig vitatott”!² Ám, ma – ötven évvel a Zsinat után – nekünk már egyre kevésbé szabad vitatkozni a Zsinat hangjával... a zsinati tanítás összhangjával. A tavalyi teológiai napokon ezt mondtam: „Meglátásom szerint a Zsinat értékelésének legnagyobb veszélye, ha kiszakítjuk azt abból a 20. századi teológiai folyamatból, melynek nem pusztán része, hanem értelmező, bátrabban fogalmazva, értelmet adó kulcsa. Ez azt jelenti, hogy a zsinat nem kettéválasztja a 20. századi teológiát, mégpedig zsinat előtti és zsinat utáni időkre, hanem

1 Lásd II. János Pál pápa és XVI. Benedek pápák gondolatait. Az ezredfordulón II. János Pál pápa, *Tertio Millennio Adueniente* (A harmadik évezred közeledtével) kezdetű apostoli levelében, igen különös lelkiismeret-vizsgálatra hív minden embert. Olyan őszinte és igaz lelkiismeret-vizsgálatra, melynek „ki kell terjednie arra a kérdésre is, hogy befogadtuk-e a zsinatot, a Szentlélek nagy ajándékát a második évezred végén. Vajon mennyire vált Isten Igéje a teológia lelkévé és a keresztyény lét éltető elvévé, ahogy ezt a Dei Verbum kívánta? ... Az egyetemes egyházban és a helyi egyházakban erősödik-e a Lumen Gentiumban megfogalmazott communio-egyháztan, mely teret ad a karizmáknak, a szolgálatoknak, Isten népe változatos részvételének, anélkül, hogy a demokratizmusnak vagy a szociologizmusnak engedne, melyek távol állnak az egyház katolikus szemléletétől és a II. Vatikáni Zsinat igazi szellemétől? Vizsgálat tárgyává kell tenni az egyház és a világ kapcsolatának stílusát is. A nyitott párbeszéd, az igazság melletti szívélyes és tiszteletteljes, ugyanakkor gondosan diszkrét és bátor tanúságtétel – a Gaudium et Spes és más dokumentumokban megfogalmazott – zsinati szabályai változatlanul érvényesek és további cselekvésre készítenek”. TMA 36. Vö. FISICHELLA, R. (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000.

II. János Pál pápa figyelmeztető szavai, egy egészen más összefüggésben, de azt hiszem, hasonló tartalommal kerülnek elő, XVI. Benedek pápa pápaságának „iránymeghatározónak is” tartott beszédében, mikor is a zsinat helyes megértéséről, befogadásáról beszél: „Az emlékezés felveti: mi lett a zsinat eredménye? Helyesen fogadtuk-e be? Mi volt a jó a zsinat recepciójában, mi volt elégtelen vagy elhibázott? Mit kell még tennünk? Senki sem tagadhatja, hogy a zsinat recepciója az Egyházban sok helyen eléggé nehezen ment végbe Felmerül a kérdés: a zsinat recepciója miért folyt eddig ennyire nehezen oly sok helyen az Egyházban? Igazából minden a zsinat helyes értelmezésétől függ, vagy – ahogyan ma mondanánk – a helyes hermeneutikától, a helyes alkalmazási és olvasási kulcsból. A recepció problémái abból a tényből születtek, hogy két ellentétes hermeneutika állt szemben egymással és szállt vitába. Az egyik zűrzavart okozott, a másik csendben, de egyre láthatóbban, gyümölcsöt hozott. Egyfelől létezik az az értelmezés, amelyet a „szakítás és törés hermeneutikájának” szeretnék nevezni, és amely nem ritkán elnyerte a média és a modern teológia egy részének szimpátiáját is. Másfelől pedig ott van a „reform hermeneutikája”, a megújulás az egyetlen szubjektum, az Egyház folytonosságában, amelyet az Úr adott nekünk; ez a szubjektum, az Egyház, növekszik és fejlődik az időben, miközben ugyanaz marad: Isten vándorló népének egyetlen szubjektuma. Vö. XVI. BENEDEK PÁPA, „A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről”, in *Sapientiana* 2 (2009/2) 102–109.

2 Vö. KASPER, W., „Egyház, merre tartasz? A II. Vatikáni Zsinat maradandó jelentősége”, in KRÁNTZ, M. (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából*, 1962–2002, Budapest 2002, 18.

éppen ellenkezőleg, a kettőt összeforrasztja, egységessé, egyben (is) értelmezhetővé teszi. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha a zsinat corpusában egy igazi gondolkodásmódot, vagy ahogy sokan fogalmaznak, egy új stílust látunk meg, mely értelmezi az előtte álló időt és irányt szab a zsinat utáni kornak!”³

A Máriáról szóló zsinati tanításra, akár a maga „bölcс egyszerűségében” is igaz ez. Nem értelmezhető, ha megpróbáljuk azt kiszakítani a 20. század mariológiájából. Talán már itt meg kell jegyeznünk azt az elsőre furcsának is tűnő tényrt, hogy Máriáról a zsinat nem egy önálló határozatában beszél, hanem a talán legfontosabb dogmatikai konstitúciójának, a *Lumen Gentiumnak* a 8. fejezetében.

Benedek pápa, a már említett, híres, a 2005-ös évet értékelő beszédében⁴ a zsinat helyes értelmezéséről szólva, azt mondja: „a zsinat igazi szelleme az újdonság felé irányuló törekvéseiben figyelhető meg, melyek a szövegekben rejlenek: csak ezek jelenítik meg a zsinat igazi szellemét, és ezekből kiindulva és azokhoz alakulva kellene előre haladni... Egyszóval: nem a zsinat szövegeit kell követni, hanem annak szellemét.”⁵ A Szentatya a zsinat valós hermeneutikáját keresve írja ezeket a szavakat, melynek lehetséges „reform” műfaja akkor valósul meg, mikor a szolgálat szellemében egy zsinaton a hűség és a dinamizmus szinte teljesen eggyé válik.⁶ Azt hiszem, ez azonban csak úgy lehetséges, ha a Zsinat corpusában és az azt követő fél évszázad történeteiben egy igazi gondolkodásmódot, vagy ahogy sokan fogalmaznak, egy új stílust látunk meg, mely értelmezi az előtte álló időt és irányt szab a Zsinat utáni kornak.

Mindezek fényében érdemes a Máriáról, az Istenanyáról szóló zsinati tanítást nagyító alá venni!

2. A Zsinat előtt „krízis”

Az 1850 és 1950 közötti időszakot „máriás évszázadnak”⁷ is szokták nevezni. A felvilágosodás és a racionalizmus által háttérbe szorult Mária-tisztelet ebben az időben újra felvirágzik. A periódust két tanítóhivatali döntés

3 Vö. SESZTÁK I., „Az Orientalium Ecclesiarum helye a II. Vatikáni Zsinaton és a XX. század teológiai rendszerében”, in *Athanasiana* 39 (2014) 49–60.

4 Vö. XVI. BENEDEK PÁPA, *op. cit.*, 102.

5 Uo., 103. Vö. SESZTÁK I., „Négy évtized távlatából – visszatekintés a II. Vatikáni Zsinatra”, in *Athanasiana* 15 (2002) 57–68.

6 XVI. BENEDEK PÁPA, *op. cit.*, 103–104.

7 Vö. WAGNER, H., *Dogmatik*, Stuttgart 2003, 519.

foglalja keretbe: 1854-ben a *Szeplőtelen fogantatás*, 1950-ben pedig a *Mennybevétele* dogmájának kihirdetése. Erre az időszakra esnek a lourdes-i (1858) és fatimai (1917) jelenések, valamint a világ felajánlása Mária Szeplőtelen Szívének (XII. Piusz, 1942), és különböző máriás lelkiségi csoportok születése. (Sokan a Zsinattól ennek a vonalnak a továbbvitelét, sőt erősödését remélték.)

Ezzel szemben azonban a II. Vatikáni Zsinat előtti évtizedet sokan úgy értelmezték, mint egyfajta mariológiai krízist, legalábbis a „Máriáról szóló tanítás és beszéd” visszafogottságáról, recessziójáról, háttérbe húzódásáról beszélnek. Egyesek Máriával kapcsolatos „hallgatásról” írnak.⁸ Míg az azt megelőző évtizedek igen gazdagok voltak új Mária-ünnepek bevezetésében és a Mária-tisztelet elterjedésében, itt most sokkal inkább egy Máriáról szóló, doktrinális és gyakorlati szempontból is megtapasztalható „minimalizmust” emlegetnek. Tényleg ilyen komoly krízisről beszélhetünk?

Mielőtt a Zsinat válaszára térnék, egy, a mariológia számára alapvető, ugyanakkor minden Krisztus-követő ember számára elengedhetetlen kérdést szeretnék feltenni, melynek megválaszolását – hisz az Isten titkába vezet be – mindenki csak magától várhatja és kaphatja meg. Ki is Mária? Ki számomra az Istenszülő? Mi (volt) az Ő küldetése? Hitünk számára oly lényeges ez a kérdés. Máriának, kétezer év óta, az egyházi hagyomány szinte minden korszakában átgondolt, személyes és történelmi alakján túlmutató, rendkívüli szerepet szán az egyház, szánunk mi magunk is, azaz hitünk, mely az üdvösség isteni titkának világába enged bepillantást nyerni. Ezért is lehet Mária keresztény hitünk egyik legnagyobb szimbóluma, akit nem határolnak le a mindennapokban megtapasztalt véghatárok, hanem a kegyelem rendjében mutatja meg az ő sajátos istenanyai küldetését. Mária, ebben az ő sajátos, kimeríthetetlen valóságszimbólum dimenziójában válik a keresztény ember számára „örök jelentésűvé”.⁹

Nem elhanyagolható tény, hogy a jó pápa, XXIII. János, már a Zsinatot előkészítő „Celebrandi Concilii Oecumenici” kezdetű apostoli levelében Máriát mint a „Zsinat mennyei patrónusát” említi,¹⁰ akihez fáradhatatlanul fordulhatunk, hogy közbenjárását kérjük. Talán az sem véletlen, hogy a zsinat megnyitása is egy Mária-ünnep alkalmával történt, s nyitó beszé-

8 Vö. AMATO, A., „Maria, Madre della Chiesa”. La mariologia del vaticano II alla „Dives in Misericordia”, in http://www.collevalenza.it/CeSAM/o8_CeSAM_0185.htm, 2.

9 Vö. AMATO, *op. cit.*, 1.

10 Vö. AAS 53 (1961) 242, 1961.04.II.

dében is, a zsinati atyák, azok munkáit is Mária anyai segítségére bízta a jó pápa.

3. Zsinati események

A II. Vatikáni Zsinat, mint az egyház hangja, nem szerette volna megkerülni a Máriáról szóló tanítás elengedhetetlen megtételét, igaz nem is akart „új tanítást”¹¹ adni az Istenanya szerepéről. A Máriáról szóló szövegek és tanítás értelmezési horizontja maga a Zsinat, annak teljessége, ami nélkül nehezen érthetőek a szövegek maguk, s nehezen világlik ki számunkra azok igazi jelentősége. Az 1960. június 5-én létrehozott előkészítő teológiai bizottság, élén a Szent Officium prefektusával, Ottaviani bíborossal, már az első ülésszak közepére, 1962 novemberére elkészítette az egyházzal szóló dokumentum tervezetét, emellett pedig egy másik szövegtervezetet, mely a „Boldogságos Szűz Máriáról, Isten Anyjáról és az emberek anyjáról” címet viselte.¹² A két szöveg szoros kapcsolata mindvégig egyértelmű volt, az igazi kérdés az volt, hogy a Máriáról szóló tanítás maradjon-e önálló, vagy pedig az egyházzal szóló dokumentumba integrálják.

A két vélemény két – mondhatjuk – teológiai iskolát, teológiai szemléletet testesített meg. Ezen szempontok a már említett „máriás évszázad” során kristályosodtak ki, és a mai teológia a „krisztotipikus”, illetve az „ekkléziotipikus” névvel illeti őket. Az első irányzat Mária szingularitását, egyedüliségét és rendkívüli méltóságát emeli ki, különösen azzal, hogy Őt mindvégig Krisztus oldalán szemléli. A második értelmezés Mária és az egyház igen szoros, elválaszthatatlan kapcsolatát emeli ki. Mária életével, „igenjével”, maga az egyház előképe.¹³

A zsinati atyák végül – mondhatnánk – igen csekély szavazatkülönbséggel¹⁴ arra szavaztak, hogy a Boldogságos Szűz Máriáról szóló tanítást az egyházzal szóló dogmatikai konstitúció részeként fogadják el, mely

¹¹ Vö. LG 54.

¹² Vö. HÜNERMANN, P., „Lumen gentium”, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II. Freiburg im Br.*, 2004, 295; 317–319.

¹³ Vö. TAMÁS, R., „A Lumen Gentium mariológiája”, in <http://vigilia.hu/regihonlap/2006/7/tamas.htm>. – A zsinati szöveg elemzéséhez igen hasznos kommentárt találunk itt.

¹⁴ A teljes képhez hozzátartozik, hogy a szavazás eredménye rendkívül szoros volt; 1074-en kívántak külön dokumentumot, 1114-en voltak az integrálás mellett, 5 szavazat pedig érvénytelen volt. Vö. PESCH, O. H., *Il concilio Vaticano II, Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Brescia 2005, 196.

véglegesen 1964. november 21-én történt. A tárgyalási témánkat érintő 8. fejezet címe: „Isten Anyjáról, a boldogságos Szűz Máriáról Krisztus és az Egyház Misztériumában”. Az így megszülető „összhang”, tanítás, bizonyos értelemben talán éppen az előbb említett két iskola kompromisszumának is az eredménye,¹⁵ mely ugyanakkor – a Szent II. János Pál pápa szavaival – bátran tekinthető korunk mariológiája „magna chartajaként”.¹⁶ Miért? Mindenekelőtt azért, mert Mária szerepét nem önmagában, a hit titkaitól függetlenül, hanem éppen annak üdvösségtörténeti távlatában vizsgálja.

A Máriáról szóló tervezet integrálása az egyházzal szóló dokumentumba – számos teológus szerint – különösen nagy jelentőségű. *Joseph Ratzinger*, akkor még zsinati teológusként, így kommentálta a döntést: „A zsinat törekvései természetesen nem irányulhattak arra, hogy a Mária-tisztelet lassan, de biztosan leépüljön, és egyre inkább a protestantizmushoz váljék hasonlóvá. A törekvés sokkal inkább arra irányult, hogy a különvált testvérek szavát meghalljuk, és ezt a tiszteletet megszabadítsuk a Szentírástól idegen spekulatív teológiától, s egyszersmind józanul és határozottan bibliai alapokra helyezzük. Ennek valódi jelentőségét csak az értheti meg, aki meggondolja, hogy a zsinat előtti teológiában az olyan kifejezések, mint »közvetítő« vagy »társmegváltó« különböző pápai megnyilatkozások nyomán szinte magától értetődőek lettek, és már semmi tiltakozást nem váltottak ki.”¹⁷

4. A *Lumen Gentium* dogmatikai konstitúció 8., a Szűz Máriáról szóló fejezetének tartalmi bemutatása

Amint már említettük, ez a fejezet az „Isten Anyjáról, a boldogságos Szűz Máriáról Krisztus és az Egyház Misztériumában” alcímet viseli, ami már önmagában kijelöli az egész fejezet tartalmi programját. Az „Isten anyja”, az Efezusi Zsinaton *Theokosz*nak nevezett Istenszülő a názáreti Szűz, aki igenjével az üdvösség történetének szemszögéből maga is belehelyezkedett Krisztus misztériumába, ahonnan maga is előábrázolja az egyház látható-láthatatlan természetét.¹⁸ Ez a misztérium azonban egyetlen

15 Vö. HULL, M. F., „Maria dalla Lumen Gentium alla Redemptoris Mater”, in <http://www.clerus.org/clerus/dati/2002-05/29-999999/04MaIt.html>, 1.

16 Vö. Pápai audiencia 1979. május 2.

17 Vö. RATZINGER, J., *Vaticanum II. Ergebnisse und Probleme. Dritte Konzilsperiode*, Köln 1964, 30köv.

18 Vö. PESCH, *op. cit.*, 197.

Titok. Máriát elsősorban Krisztus misztériumában kell szemlélnünk, s ez a misztérium az egyházban folytatódik és válik megtapasztalhatóvá.¹⁹

A Zsinat egyéb helyeitől eltérően, eléggé szokatlanul ez a fejezet öt alfejezetre tagolódik, ami már önmagában is világosan mutatja, hogy „valamikor” ez a tervezet egy önálló szöveggént volt előkészítve. Erre utal a fejezet mennyiségi nagysága is. Az egyes alfejezetek a következő módon tagolják a fejezetet: Bevezetés (52–54); A Boldogságos Szűz szerepéről az üdvösség rendjében (55–59); A Boldogságos Szűzről és az egyházzal (60–65); A Boldogságos Szűz tiszteletéről az egyházban (66–67); Mária a biztos remény és a vigasztalás jele Isten zarándok népe számára (68–69).

Itt, már rögtön az elején, megtaláljuk azt a mondatot,²⁰ ami megadja az egész fejezet hermeneutikai kulcsát. Mindenféle, Máriáról szóló kijelentés előtt áll ugyanis Isten üdvözítő terve, aki „beteljesíteni akarván a világ megváltását (*mundi redemptionem complere volens*, LG 52)” elküldte Fiát. A világ megváltása és az ember üdvözülése az a cél, amelyre minden egyéb – s benne Mária személye is – irányul. A mondatban következő szentírási idézet kifejezetten célhatározós szerkezetben áll, és konkretizálja ezt a megváltást: „»hogy a fogadott fiúságot elnyerjük« (Gal 4,4) (*ut adoptionem filiorum reciperimus*, LG 52)”. A mariológiai fejezet első mondata ezzel az egész fejezetet abba a szentháromsági perspektívába állítja, amely meghatározó a LG számára.²¹ Amikor a LG 8. fejezetének első mondata erre a célra irányítja figyelmünket, világossá teszi, hogy a Zsinat teológiája Máriát nem elszigetelt individuumként kívánja szemlélni. Mindaz, amit Máriáról és az ő kiváltságairól és egyediségéről állítunk, csak az említett összefüggésben állítható és értelmezhető. Ez a Zsinati mariológia alapja!

A LG 52. pontja igen beszédes: „Aki értünk emberekért, a mi üdvösségünkért leszállott a mennyből, megtestesült a Szentlélek erejéből Szűz Máriától”. Az üdvösségnek ez az isteni misztériuma az egyházban nyilvánul meg előttünk és folytatódik, melyet az Úr a saját testeként alapított. Benne a hívők egybenőnek Krisztussal, a fővel, és közösségben vannak összes szentjével. Következésképpen tisztelettel kell megemlékeznünk „el-

19 Fontos megjegyeznünk., hogy az eredeti szöveg a *Deipara* (Istenszülő) szót használja, ami a görög *Theotokosz* szó szerinti fordítása. A magyar fordítás(ok) azonban megelégszenek az „Isten Anyja” kifejezés használatával.

20 „A végtelenül jóságos és bölcs Isten beteljesíteni akarván a világ megváltását, »amikor elérkezett az idők teljessége, elküldte a Fiát, aki asszonytól született..., hogy a fogadott fiúságot elnyerjük« (Gal 4,4-5)” (LG 52).

21 Vö. TAMÁS R., *op. cit.*, 3.

sősorban a dicsőséges, mindenkor szűz Máriáról, Jézus Krisztusnak Édesanyjáról” is. – Ez a szövegrész igen kifejezően tárja elénk az üdvösség tervét, majd a Boldogságos Szűz egyedülálló szolgálatát és méltóságát a megtestesülésben, végül pedig megvallja ennek a misztériumnak a folyamatos jelenlétét és hatását Krisztus testében.

A második alfejezet az üdvösségtörténet szemszögéből mutatja be Mária egyedüli szerepét és küldetését. A zsinati atyák megfogalmazása képes volt egyensúlyt teremteni abban a „középkori vitában”, mely az Isten kegyelme és az emberi szabadság közötti „kapcsolatban” volt. Mária „az Isten kegyelméből” szolgálta a megváltás misztériumát, azonban „nem csupán passzív eszköze volt Istennek, hanem szabad hittel és engedelmességgel működött közre” (LG 56.).

Mária szüzessége kapcsán a szöveg kijelenti: az Istenszülő örvendezve mutatta meg a pásztoroknak és a bölcseknek elsőszülött Fiát, „aki nem csorbította szűzi épségét, hanem megszentelte” (LG 57). Nem csorbította, hanem megszentelte – ezt a fogalompárt alkalmazhatjuk Jézus Krisztus két természetére (az emberi természet nem oldódik fel az isteniben, hanem mindkettő sértetlen marad),²² de magára az egész teremtet és megváltott világra is (a skolasztikus elv szerint: *gratia perficit naturam*).

Mária szerepének, az ő igenjének jelentését érdemes más oldalról is megközelíteni, amit a zsinati szöveg is világosan mutat. A Zsinat koncepciója mindenképpen az volt, hogy Mária alakja Isten népével és az üdvtörténettel szoros kapcsolatban, összhangban legyen. Ennek tükrében különösen is érdekes az 58. pont egyik sora: „maga a Boldogságos Szűz is a hit zarándokútját járta”. A szöveg arról beszél, hogy Mária a hitében egy utat járt be, vagyis kérdezett, fejlődött, tanult, és nem tudott minden lépést előre. Ez a szövegrész, a krisztológiából, a történeti Jézus alakjából és szerepéből kölcsönzött analógiával élve, Máriát a maga történeti valóságában, történeti konkrétságában állítja elénk, s mutatja Őt, mint az egyház példáját.

A következő alfejezetben találjuk azt a nehéz dogmatikai kérdést, mely a Zsinatot követően is számos értelmezésre ad majd okot. „A Boldogságos Szűzről és az Egyházzal” szóló cikkelyek kezdetén áll Krisztus és Mária közvetítői voltának taglalása (LG 60). A szöveg, már nyitó mondatában, a lényegét hangsúlyozza, és a páli tanítás szavait idézi az egyetlen közvetítő-

²² Vö. DH 293.

ről, Krisztusról (1Tim 2,5–6). Ezután leszögezi, hogy Mária semmiképpen nem homályosítja el Krisztusnak, az egyetlen közvetítőnek a szerepét. A kérdés teológiai megoldását pedig így adja meg a szöveg: „A Boldogságos Szűz minden hatása az emberekre az üdvösség rendjében nem a dolog belső természetéből, hanem az isteni tetszésből ered” (LG 60). A zsinati atyák fogalmazása rendkívül precíz, amennyiben a különbséget a dolog természetére vezetik vissza. Krisztus közvetítése „a dolog belső természetéből” fakad. Isten a teremtésben és az Igében mondja ki önmagát.

A zsinati szövegben számos példát találunk Mária páratlan egyedüliségének hangsúlyozására, mellyel részben „a maximalista” tábor véleményének is teret adott a Zsinat. Ilyen például a LG 61-ben, amikor kijelenti, hogy a Boldogságos Szűz „másokat messze fölülmúló, nagylelkű társa” (LG 61) lett az Üdvözítőnek. Vagy a „kegyelem rendjében anyánk” (LG 61), de anyai támogatásának egyetlen célja, hogy a hívők „bensőségesebben ragaszkodjanak a Közvetítőhöz és Üdvözítőhöz” (LG 62).

Ezeket a kijelentéseket, amelyek egyrészt Mária kiválóságát, másrészt azonban személyének relatív voltát körvonalazzák, a szöveg az „alárendelt szerep” (LG 62) kifejezéssel foglalja össze. Itt újra rámutathatunk egy párhuzamra a LG egyházképe és Máriáról szóló tanítása között. A dokumentum alapvető kijelentése, hogy az egyház az egység szentsége (LG 1). A „szentség” szó egy középutat jelöl: az egyház egyrészt nem csak útjelző, amely az üdvösségre mint egy tőle távol eső valóságra utal; másrészt azonban nem is azonos Isten Országával. „Ez a szemlélet megóvjá a teológiát mind az egyház misztikus túlértékelésétől, mind annak funkcionális leértékelésétől.” Ugyanezt a tendenciát fedezhettük fel a LG 8. fejezetében is. Az „alárendelt szerep” kifejezés hasonló szerepet tölt itt be, mint a „szentség” szó az egyház önmeghatározásában: egyszerre kifejezi a jelzett valóság méltóságát és relatív voltát. Ez az összefüggés abban is kifejezésre jut, hogy Mária „az Egyház előképe” (LG 63). „Ebben a képben az egyház saját magát találja meg, egyszersmind azonban azt a távolságot is látja, ami még elválasztja őt a megváltás teljességétől”.²³

23 Vö. HÜNERMANN, *op. cit.*, 535.

5. Összefoglalás

A *LG* 8. fejezete nem akart önálló mariológiát alkotni. A zsinati atyák célkitűzése Mária szerepének elsődlegesen üdvtörténeti és ekkleziológiai elmélyítése volt. Ugyanakkor ez a zsinati mariológia képes volt kapocsként szolgálni a Zsinat előtti és utáni, Máriáról szóló egyházi és lelkeségi tanításban, így méltán mondhatjuk, hogy ezzel a „szöveggel”, a *LG* 8. fejezete megteremtette Máriáról, az Istenanyáról szóló zsinati összhangot.

Könyvajánló

Megjelent az *Eastern Theological Journal* első száma

Főiskolánk új nemzetközi folyóiratot indított *Eastern Theological Journal* címmel, mely a keleti szent tudományok köréből kíván tanulmányokat és recenziókat megjelentetni.

Az *Eastern Canon Law* című kánonjogi folyóiratunkhoz hasonlóan – annak „ikerfolyóirataként” – az *Eastern Theological Journal* évente kétszer jelenik meg.

A jelen szám tartalma:

Contributors of this volume – Editorial Foreword – Giuseppe Caruso OSA: Un catechismo per vescovi: il *De fide et Symbolo* di Agostino – Atanáz Orosz: Le Dialogue *Sur le Sacerdoce* de saint Jean Chrysostome – Róbert Somos: The problem of the rational faith in Origen with special emphasis on the newly rediscovered Homilies on Psalms – Miklós Gyurkovics: Il duplice Logos divino e umano – La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli – Vladimir Cvetkovic: The overview of the patristic studies in Serbia – Tamás Véghseő: Reflections on the Background to the Union of Uzhhorod/Ungvár (1646) – Book Reviews.

PÁKOZDI ISTVÁN: *Praeconium. Pákozdi István válogatott írásai*, Budapest 2015, 126 oldal

Kedves és tetszetős könyvben jelentette meg legbecsesebbnek tartott írásait dr. Pákozdi István római katolikus pap, teológiai professzor, a Sapientia Szerzetesi Főiskola Liturgikus Tanszékének vezető tanára. Teológiai és lelkipásztori munkásságának szép keresztmetszetét ismerhetjük meg a kis könyvből. S nem utolsó sorban azt a kötődést, amellyel egyházunkhoz fordul: bizonyos mértékig ismeri, s ami fontosabb, szereti a bizánci rítust. Személyes kötődéseink is vannak, hiszen volt már intézményünkben tudományos előadást tartani; többször vett részt a főiskolai és egyetemi lelkeszi rendezvényeken, sőt a fiataljait is elhozta magával.

Pákozdi István ebben az esztendőben 60 éves lett. Bár ő maga azt írja könyvének bevezetőjében, hogy „a 60-as számnak nincs bibliai jelentősége”, a Szentírás tüzetesebb vizsgálatával mégis találhatunk rá példát. Ezek közül talán itt és most a legfontosabb az, hogy Jézus példabeszéde szerint a mag,

amely „jó földbe hullott... amikor kikelt és kifejlődött, termést hozott, az egyik harminc-, a másik hatvan-, a harmadik százszorosat” (Mk 4,8). István atya eddigi életét ismerve biztos elmondhatjuk, hogy talentumait úgy kamatoztatta, hogy legalább a „hatvanszoros termést” meghozta. Igaz, az ószövetségi zsidó emberek számára a 60. esztendő választóvonalat jelentett: húsz és hatvan év között a férfi 50 sékelt ért (Lev 27,3), hatvan évtől fölfelé azonban már csak 15 sékelt ért (Lev 27,7). Mi azonban, az Újszövetség világában, sőt az egyház életében, nem így értékeljük az emberi életet: reméljük, 60 esztendő után Pákozdi professzor élete nem devalválódik, hanem egyre értékesebbé válik. Reméljük, marad még ideje arra, hogy megcélozza a százszoros termés meghozatalát.

A könyv címe: *Praeconium*, aminek egyszerre több jelentése is van. Mindekelőtt utal az általa szerkesztett liturgikus folyóiraatra, az ő büszkeségére: a *Praeconia*-ra, melynek szerkesztése (saját bevallása szerint) „feladata és egyúttal hobbija” is. De a latin szó alapvetően „hithirdetőt” és „kikiáltót” jelent. És mi más lehetne egy papnak, egy teológiai professzornak az egy szóban megfogalmazott ars poeticája? (Bár ő maga – szerénységből – erre csak egy utalást tesz.) Mint liturgikus szakembernek, bizonyára nagyon fontos a szó további jelentése is, vagyis az, hogy húsvéti „örömének”. Igen, ezt hirdetjük mindannyian, akik keresztyének vagyunk, Urunk feltámadását!

A viszonylag nagyinak mondható életműből – a szerző a könyve utolsó részében műveinek teljes listáját közli (121–125. old.), mely 126 tételből áll – szerencsés válogatást kapunk. Összesen 24 írás került be a jelen műbe. Rendkívül változatosak. Olyan sokoldalúak, mint maga a szerzőjük. A változatoság látható a terjedelemben: vannak közöttük rövid írásoktól kezdve egészen hosszú tanulmányok is. Látható a megjelenés helyében: katolikus hetilaptól kezdve (*Új Ember*), teológiai és liturgikus folyóiraton át (*Teológia*, *Vigília*, *Sapientiana*, *Praeconia*), jubileumi kötetekig (*Jelenits István, Béres György köszöntésére, az Óbudai Egyetem újjáalapítására*). Ezek mindegyike tudományos igényességgel van megírva! Ám nem szabad megfeledkezni az egyetemi lelkészség *Egyetemes* című kiadványában (melynek immár 75 száma jelent meg az ő bábáskodásával) közölt és ide is bevett írásáról sem.

A könyvben közölt tanulmányokat és írásokat – miután végigolvastam őket – lehet, hogy önkényesen, de három nagy csoportra tudom osztani. S talán – klasszikus módon – még társulhat hozzájuk a „varia” kategória. Bár az is igaz, hogy a szerző-szerkesztő semmi illet nem szándékozott jelezni az összeállításában, inkább műveinek kronológiáját követte.

Az *első csoportot* a liturgikus jellegű írások képezik. És ez természetesnek mondható, hiszen liturgikus szakemberről van szó. Talán legkiemelkedőbb írása – bár ez természetsszerűleg lehet szubjektív vélemény – az, amely a római liturgia „legszebb misekánonját”, a negyediket elemzi. Ebben, mint némely egyéb írásában is, feltűnik a görögkatolikus liturgia szeretete (és bizonyos fokú ismerete). Köszönet érte! Ugyancsak gazdag tartalmú és alapos munka az „ó-antifónákról” készített tanulmánya is. A vasárnap megünnepléséről szóló írása több mint húsz év távlatában ma különös jelentőséggel bír, amikor társadalmi meg nem értés veszi körül az üzletek vasárnap bezárását.

A *másik nagy csoportba* az életrajzi jellegű írások tartoznak. Ez egyrészt visszautal az első kategóriára, ugyanis szentéletű emberek életrajzát közli a szerző („Esztergom angyaláról”, az arabok védőszentjéről, a szentéletű bajor leányról, a kolozsvári Orbán László egyetemi lelkésről, a bajor Neumann Terézről); másrészt viszont szubjektív vonással rendelkezik, ugyanis általa ismert és szeretett papokról ír (Abai Imréről, akinek papi hivatását köszönheti, Szunyogh Xavér bencséről, Balinszky Cs. B. Imréről). S ebbe a témába tartozik még egy összefoglaló tanulmánya is: „Szentek az egyházban”.

A *harmadik kategóriát* azok az írások jelentik, amelyek az egyetemi lelkészséghez kötődnek. Szerzőnk szívéhez nagyon közel áll ez a téma, hiszen huszonhárom éve (1992 óta) vezeti a budapesti egyetemi lelkészséget. Nemcsak magyar nyelven, hanem – és ez a kötetnek nem csupán érdekessége, hanem értékét is nagyban emeli – két tanulmányt idegen nyelven is közölt erről a témáról (olaszul, illetve németül).

A „*varia*” *témából* legyen szabad mindössze egyetlen (és nagyon értékes) írást kiemelni: a „Hely, idő és kegyelem” címűt, amely a budapesti Minden-szentek-templomban 2015-ben elhangzott nagybőjti triduum szövege. S hogy ez bekerülhetett a kötetbe, az támasztja alá, hogy tudományos jelleggel, lábjegyzetekkel is el van látva.

Pákozdi István jelen van a katolikus egyház életében. Ez az ünnepi kötet megfelelőképpen igazolja ezt. Mint ahogy igazolta meglehetősen hosszú időn keresztül az a tény – amikor a közvetítésekben olykor láthattuk, még többször hallhattuk, s leginkább a stáblistán nevét olvashattuk –, hogy a Magyar Katolikus Püspöki Kar televízióreferense volt, vagyis a katolikus egyházi televíziós műsorok felelőse. Mindezek mellett azonban ismerhetjük a vele készített interjúkötetből is: *A vőlegényé a menyasszony. Pákozdi Istvánnal beszélget Jákliné Ullrich Beáta*, (Miért hiszek? XXVI. kötet), Budapest, Kairosz Kiadó, 2006.

Reméljük, a magánkiadásban – a 60. születésnapra – megjelent kötete minél szélesebb körben ismertté válik, hogy megvalósuljon szerzőjének az előszóban megfogalmazott óhaja: „aki nem ismeri, vagy régebben olvasta ezeket az írásokat, íme” – itt van számára, olvassa! Hogy ezáltal is (és ez a mi ünnepi jókívánságunk) sikerüljön azon az úton tovább haladnia, amely a talentumok kamatoztatását a hatvanszorostól a termés százszoros beérlelése felé viszi.

A hatvan esztendőssé lett Pákozdi István professzor számára álljon itt még egy bibliai idézet a bölcsességéről híres királyról: „Nézzétek, Salamon gyaloghintója! Hatvan hős van körülötte” (Én 3,3). Most ne a személyekre, a számra koncentráljunk: kívánjuk, hogy a kötet – 60. születésnapját megért – összeállítója ne az őszövetségi, hanem a mennyei Királyunk közelében érezze magát továbbra is!

Könyvében most már mindig itt lehet velünk az atya. Reméljük, hogy még jó sokszor találkozhatunk vele személyesen az intézményünkben is.

VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – SIMON KATALIN – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – LÁGLER ÉVA: *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök 1750–1752. évi egyházlátogatásainak iratai*, Nyíregyháza 2015. 799 o. (Collectanea Athanasiana, II. textus/Fontes, vol. 7.), ISBN 978-615-5073-34-2

A forrásgyűjtemény kiadását az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok K 108780 számú, „Görögkatolikus egyház- és művészettörténeti források feldolgozása és közreadása, adattárak (történeti névtár és sematizmus) kiadása, digitalizált adatbázisok készítése (18–20. század)” című kutatási projektje tette lehetővé.

Az Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök által 1750–1752 között végzett kánoni látogatás fontos állomása annak a folyamatnak, amely a Magyar Királyság görögkatolikus közösségeinek modernizációját, egyházi és társadalmi emancipációját tűzte ki célul. A Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport forráskiadvány-sorozatának újabb kötete ennek a javadalom-összeírásnak az anyagát tartalmazza.

Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök Mária Terézia királynő megbízásából a több mint tíz vármegye területén fekvő Munkácsi Egyházmegye szinte összes egyházközségében kánoni látogatást végzett három év alatt. A

püspök először Zemplén és Sáros vármegye területén kereste fel a parókiákat 1750-ben, a következő évben Abaúj, Borsod, Szabolcs, Ugocsa és Máramaros vármegyék következtek, majd 1752-ben Bereg és Ung vármegyékkel zárult a körút.

Jelen kötetbe a vármegyei vizitációk jegyzőkönyvei, az összesítő jelentések és egyéb, a látogatáshoz kapcsolódó iratok kerültek.

A kötet végén olyan vizitációk olvashatók, amelyek nem Olsavszky megbízásából készültek el, valamilyen formában mégis kapcsolódnak ehhez az egyházlátogatáshoz. Ide sorolható Barkóczy Ferenc egri püspök 1749-es vizitációjának egy töredéke, amely a látogatás során a papoknak föltett teológiai kérdéseket és az azokra adott válaszokat tartalmazza.

Voltak olyan görögkatolikus községek is, amelyek nem tartoztak a Munkácsi Egyházmegye fennhatósága alá, így ezekben más vizitátorok végezték az összeírást. Ilyen a Torna vármegyei Falucska és az ugyancsak esztergomi fennhatóság alatt álló Szlovinka esete.

A források értelmezését latin–magyar szószedet, a szövegben előforduló liturgikus és lelkiségi könyveket tartalmazó jegyzék, illetve név- és helymutató segíti. A településnevekhez kapcsolódó lábjegyzetekben megtalálhatóak az 1741-es, az 1792-es és az 1806-os összeírásokban használt névalakok és esztergomi kerületek.

Földvári Katalin

AGNIESZKA GRONEK: *Opuszczone dziedzictwo. O malowidlach w cerkwi św. Onufrego w Posadzie Rybotyckiej (Elveszett örökség. A Szent Onofer-templom falképeiről Posada Rybotyczkában)*, Kraków, Księgarnia Akademicka 2015, 458 p. ISBN: 978-83-7638-513-6

Agnieszka Gronek művészettörténész, a Jagello Egyetem Nemzetközi és Politikai Kutatások Kara Ukrán Tanulmányok Tanszékének adjunktusa a Kárpát-vidék késő középkori és kora újkori festészetének főképp Kis-lengyelország területén fennmaradt posztbizánci emlékeivel foglalkozik. Több könyv, egy sor tanulmány szerzője és konferenciakötetek szerkesztője. Legújabb, tekintélyes terjedelmű monográfiája a mai Lengyelország területén fennmaradt legrégebbi, bizánci rítusú templomának falképeit dolgozza fel. A ciklus programjának, egyes jeleneteinek, figuráinak elemzése a rendkívül sérült állapot, a korai források hiánya és a 18. századi vizitáció iratának töredékessége miatt nehéz feladat elé állította a kutatót. Azonban a levéltári munka, a restaurálási dokumentációk és a kiterjedt szakiroda-

lom nyomán lehetővé vált e falképegyüttes első, minden részletre kiterjedő feldolgozása. A korábbi kutatások közül mindenképp ki kell emelni, hogy miután 2010-ben a templom tulajdonjogát visszakapta a görögkatolikus egyház, további szervezetek és kutatók bevonásával az épületet és falképeit felmérték, és célzott megvilágítás mellett digitalizálták, aminek köszönhetően a felvételeken szabad szemmel nem észrevehető részletek, bekarcolt feliratok is láthatóvá váltak. Ennek kapcsán a rekonstrukciós rajzokat, az ikonográfiai meghatározást és történeti elemzést a kutatás egyik résztvevője, Jaroslaw Giemza művészettörténész, a lancuti Vármúzeum ikongyűjteményének főmuzeológusa végezte el és publikálta 2013-ban a lembergi Nemzeti Múzeum által rendezett nemzetközi konferencián és kötetében. E digitalizált anyagra, felmérési rajzokra támaszkodik monográfiájában Agnieszka Gronek is.

A monográfia *első fejezete* a posada rybotyckai Szent Onofer-templom írott forrásait tekinti át, és pontosítja, illetve kiigazítja a korábbi szakirodalomban olvasható ellentmondásokat. A község első említése egy 1367-ben kelt privilégiumiratban olvasható, amellyel Nagy Kázmér Rybotyczet a hozzá tartozó falvakkal és három monostorral együtt Stefan Węgrzynnek adományozza (más forrásokban Wołoszyn), aki a Szász-Drág moldvai vajdák nemzetségéből származott és a későbbi Rybotyczki családfeje öse volt. A monostort a megemlített Szent Onofer titulusa alapján lehet azonosítani. Levélrészlet olvasható arról, hogy a 16. század második felében a következő tulajdonos, a Kormanicki család 300 aranyért átadja a templom szolgálati jogát és összes nyereségét a papnak és fiának. A helyi kolostorról szóló említések később már nem egyértelműek, és el is maradnak. A szerző nem találta helyi festőműhely nyomát a forrásokban, holott a kutatás rendre feltételezi, hogy ilyenek mindig működtek szerzetesházakban, és pontosítja a korábbi szakirodalom általánosításait, azzal, hogy a festők ebben az időszakban sem kizárólag kolostorokhoz kapcsolódtak, és egyaránt lehettek szerzetesek, világi papok és világiak.

A *második fejezet* a templom falképeinek restaurálásait vizsgálja sorra. Az első feltárás 1966–1967-ben zajlott, később 1983–1985 és 1986–1988 között, majd 1991-ben szakaszonként tisztították és konzerválták a festett felületeket. A templomszentélyben kilenc, a hajóban tizennégy meszelt réteget távolítottak el, és azonosítottak egy régebbi, az első kifestéstől csak két meszeléssel elválasztott javítófestést, valamint egy újabbat, amely különösen sok kárt okozott, mert alkotóelemei részben beivódtak a korábbi rétegekbe. Bár a

kőikonosztázion fala nem kötődik a szentélyfalazathoz és a mennyezetig érő szabálytalan, kéményszerű eleme utólagos megerősítésként épült rá, alsó részének mindkét oldalán a festékréteg egyidős a szentély első festésével, tehát az eredeti enteriőr része.

A szentély és a hajó falképei között technikai és stilisztikai különbségeket találtak. Mindkét felületen kevert technikát alkalmaztak, az előrajz freskóként készült, a következő rétegek temperával; épp a kötőanyag bomlása okozta a festés elválását az alaptól. A falképek a szentély és a hajó teljes falfelületét dekorálták, valamint a szentélyrekesztő alsó vízszintes részét. A festékek ásványi, kémiai összetétele a reneszánsz Európában használtakhoz közelít, viszont a technika Délkelet-Európa ortodox falképfestészeti gyakorlatát követi, a festés kivitelezésének analógiáiként a szerző így a 16–17. századi moldvai freskókat jelöli meg. A falak előkészítését viszont ismét helyi technikával kivitelezték. Az előcsarnokban és az emeleti kápolnában csak részben és később készültek a falképek. Az enteriőr kutatása mellett lezajlott a régészeti feltárás, valamint a templom körüli temető antropológiai feltárása is. A falképek nagymértékű pusztulásához az alapvakolat vékonysága, a kevert technika, a falak nedvessége és gombásodás vezetett.

A monográfia következő két fejezete a falképek programjával foglalkozik. Mindkét fejezet azonos módon épül fel. Általános leírással, történeti vonatkozások bemutatásával indul, majd részletesen, témánként elemzi az egyes jelenetek ikonográfiáját, visszautalva az egyes típusok akár kora bizánci képi és irodalmi-teológiai forrásaira is, végül stiláris elemzéssel zárul.

Így a *harmadik fejezet* a szentély képciklusát vizsgálja, ahol a falak és a mennyezet falképei egységes program szerint készültek, az oldalfalakon három, a keleti falon négy vízszintes sávban. Az alsó sávban függőymotívum fut körbe, felette – ahogy Agnieszka Gronek rámutat – a kis kolostortemplomban is a bizánci program fő gondolatai olvashatók le. Azaz a szentély a Mennyei Ég ábrázolása; a figurák és jelenetek arra is utalnak, hogy az égi és a földi egyház a Szent Liturgiában és az Eucharisztiaiban kapcsolódik össze. Így a mennyezeten, középen egy szféra ábrázolásának nyomai láthatók, körülötte angyalokkal és szeráfokkal, feltehetően ez egykor a transzcendens fényben tündöklő Pantokrátor képe volt angyali karok közepette. Az íves keleti fal legfelső sávjában található a trónoló Istenszülő, az Ég királynője, akit angyalok állnak körül. A szentélyben a második isteni személy nemcsak Pantokrátorként, hanem még további két módon jelenik meg, Soha nem alvó Emmánuelként, majd Mária ölében emberi testben, gyermekként, a keleti falon. A

következő sorban a liturgia ábrázolása nemcsak az evangéliumok történeti elbeszélése szerint jelenik meg, hanem szimbolikus módon is, a földi időn túl, a kairoszban.

Az északi falon és folytatólagosan a keleti fal bal oldalán az Apostolok áldozása jelenet kapott helyet. Krisztus mint főcelebráns jelenik meg, liturgikus viseletben, a diakónusok szerepét angyalok töltik be. Lent ehhez az égi liturgiához kapcsolódnak az árkádsor alatt álló főpapok, akiket diakónusi viseletű angyalok kísérnek. Menetüket két szimbolikus ábrázolás szakítja meg, az Anapeson (Nem alvó szem) és a Dicsőség Királya (Krisztus a sírban, a Fájdalmak férfja kompozíció bizánci megfelelője), mindkettő épp az előkészítő asztal felett.

A program jól illeszkedik a keleti egyház képi hagyományába. Az egyes témák megoldásában Agnieszka Gronek a 15–16. századi moldvai freskókon talál hasonlóságokat. Így kapcsolódik már ott a szentély tematikájába két nagycsüdtörtéki jelenet, az Utolsó vacsora és az Apostolok lábmosása, amelyek a Szent Onofer-templomban a felső sorba, a keleti fal jobb oldalára és a déli falra kerültek. A posadai festők számára a tematika folytonossága fontosabb volt a kompozicionális szempontoknál, nem rendezték el szimmetrikusan a főtengely mentén a jeleneteket. A szerző szerint a szentély képsorának keretében a szférákban trónoló Krisztus révén a doxológiai szempont, a liturgikus áldozat szotériológiai vonatkozása, és eszkatologikus aspektus is jól leolvasható, a szentély bejáratánál két kivont kardú angyal őrzi a menny kapuját.

A szentély falképei – egyes ikonográfiai részleteik alapján – a 16. századnál nem készülhettek korábban. A művészettörténész összefoglalja a korábbi irodalom által javasolt stílusmeghatározásokat, amelyek elég széles időintervallumok között, a 15. század első fele és a 16. század első fele közé helyezik a falképeket. Elemezve a kompozíciós elrendezést, a tér és a figurák ábrázolását, az ornamenseket, a szerző két mesterre utaló stílusjegyeket különített el, és ebből a szempontból is megerősíti a 16. század elejére való datálást.

A *negyedik fejezet* a hajó falképeivel foglalkozik. Elején a szerző arra emlékeztet, hogy észak-orosz területeken a 14. század végén megjelent a magas ikonosztázion, és annak déli irányú elterjedése hatással lehetett a régióban a templomhajó képi programjának átalakulására. A következtetéseket megerősíti az a tény, hogy épp a posadai falképek a változás időszakának legrégebbi fennmaradt példái. A hajó falképei között kiemelt helyet foglalnak el az ikonosztázion fölötti keleti ív ábrázolásai, a Deészisz, és felette – ahogy Agnieszka Gronek írja – az orans Istenszülő angyalok és próféták között.

(A felmérési fotókon ezzel szemben trónoló Istenszülő látható leengedett kéztartással.)

A mennyezet rendkívül sérült ábrázolásainak elemzésétől a monográfia eltekint. A hajó oldalfalain a legalsó függönysáv felett három vízszintes sorban következnek a jelenetek. Ezek között, lentről az első két sorban a fő ünnepek ábrázolásaihoz a gyermekségtörténeti és szenvedéstörténeti tematika látható. Egyes jelenetek mellett prófétaalakok is feltűnnek, mintegy az evangéliumi igazság előképeként. Az ábrázolások rendje a nyugati falon indul, a liturgikus év rendjében, ami a szerző kutatásai szerint egybeesik az ünnepikonok eszerinti elrendezésének állandósult gyakorlatával.

A legfelső sorban a Pünkösöd és az Egyetemes Zsinatok ábrázolásai sorakoznak. A zsinatok témája a Kárpát-vidéken ritka, csak a lawróvi falképeken fordul elő. A tematika megjelenését a kutatók a protestantizmus és az eretnekségek terjedésével szembeni emlékeztetés jeleként értelmezik. Agnieszka Gronek – Thesszalonikai Szent Simeon gondolataira utalva – a posadai templom terét a falképek alapján két, jól elkülöníthető egységként értelmezi. A szentély Krisztus isteni természetére és a láthatatlan égi világra utal, amelyet a kő szentélyrekesztő egyrészt eltakar, de ugyanakkor az átlépés lehetőségét is jelöli az Eucharisztia révén. A hajó falképei viszont Krisztus emberi természetére utalnak, és a megváltás újszövetségi történetére emlékeztetnek, amelyet a Szentlélek működése teljesít ki, az egyházatyák tekintélyére alapozva.

A hajófalképek nagymértékű pusztulása miatt a szerző csak néhány következtetést enged meg. Egyrészt itt is feltehetően két mester dolgozott, akik közül az egyik kompozicionális és stiláris megoldásaira minden bizonnyal az újkori nyugati művészet is hatott. Ez a térábrázolásban, a díszítőelemekben, a viseletek egyes részleteiben figyelhető meg. Ezek ellenére a posadai festőműhely meglehetősen hagyományörző maradt, az alakokat például a 16. századi Kárpát-vidéki ikonfestészet mintái alapján ábrázolta. Bizonyos részletek, így egyes arcok, drapériák megfestése alapján a falképek mestereit nem lehet pontosan egy ikonfestő műhelyhez sem kötni, azonban a szerző a 16. század második felére való datálást biztosnak látja.

Agnieszka Gronek elemzése során minden fejezet esetében időrendben összefoglalja a korábbi szakirodalom megállapításait, rámutat a téves megállapításokra, majd saját következtetést fogalmaz meg. Az ikonográfiai típusok leírása során fontosnak tartja a tematika szellemi, teológiai alapjainak az ismertetését a 4. századi forrásoktól s korai ábrázolásoktól kezdődően, és ezek

sorába illeszti a helyi bizánci művészet e korai falképciklusát és jeleneteit. Ezzel egyrészt rámutat a bizánci tradíció helyi formálódására, ugyanakkor emlékeztet esetenként azokra a megoldásokra, amelyek a közvetítő központokból, Moldvából eredtek. Megkeresi a kapcsolódási pontokat a moldvai fal-képekkel, a korabeli helyi ikon- és könyvfestészettel. De felhívja a figyelmet a nyugati, pontosabban helyi késő gótikus – kora reneszánsz kultúra megke-rülhetetlen hatására is, amely természetsszerűleg adódott a régió határjellege miatt.

Az összegzést követően képjegyzék, a források és felhasznált bibliográfia jegyzékei, idegen nyelvű összefoglalók és mutatók zárják a kötetet. A ke-ménytáblás kötetet színes fényképpoldalak tagolják és fekete-fehér felvételek és ábrák egészítik ki. A szerző korábbi éveinek komoly kutatásait összefogla-ló, hiánypótló, precíz és igényes monográfia a Jagello Egyetem támogatásával jelent meg.

Puskás Bernadett

MÁRIAPÓCSI BAZILITA MONOSTOR (kiad.): *Az Istenszülő képének második, 1715-ös csodás pócsi könnyezésének leírása. Az igazoló tanúk vallomásai, bizonyágtétel, imádság és ének, Máriapócs 2015, 32 p.*

A Máriapócsi Bazilita Monostor hiánypótló könyvecskét jelentetett meg. Különösen fontos ez abból a szempontból, hogy a pócsi kegykép legelső könnyezésének dokumentációja (1696-ból) elérhető nyomtatott formában. A harmadik könnyezése (1905-ből) – amely már a jelenlegi ikonon történt – szintén közkézen forog. Viszont az 1715-ös könnyezés dokumentációja nem érhető el ilyen könnyen. Erről ad bizonyágot a kiadvány címlapján olvasható szöveg: „A Landerer Mihály nyomdájában 1777-ben Kassán megjelent – és eredetijében az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött – kiadvány szövegét” jelentették itt meg. Mégpedig „a Pócsi Istenszülő iránti alázattól vezéreltetve, híven az eredeti szöveghez a mai helyesíráshoz és betűrendhez igazította” a szerkesztője.

A dokumentálás első fontos lépése, hogy az 1777-es kiadvány eredeti cím-lapját alkalmazták a jelenlegi füzet belső címlapjaként: „Igaz beszéd a máso-dik pócsi Szűz Szent Mária képének sírása és könnyezése felől. Azaz: Amely mostan közönséges tiszteletre kitétetvén nemes Szabolcs Vármegye Pócs helységében Magyar Országban tiszteltetik”.

A következő oldalon egy barokk rézkarc mutatja be a kegykép Bécsbe való szállítását: gazdagon díszített kétlovas hintón, griffek között látható maga

a kegykép, miközben ünneplő alakok kísérik. Az alatta lévő szöveg pedig részletesen elmondja a két könnyezés történetét a dátumokkal együtt. Ez a szöveg fontos eligazítást ad arra vonatkozóan, hogy az „ó kalendárium” szerint július 21., 22. és 25. napján történt a könnyezés, ami az „új kalendárium” alapján augusztus 1-jének, 2-ának és 5-ének felel meg.

A könyvecske legnagyobb egysége Papp Michael (Mihály) pócsi parókus tanúságtételének szövegét adja. Részletesen elmondja a három napon történt csodás eseményt, a könnyezést. Hasonló részletességgel szól Molnár János pócsi iskolamester tanúságtétele is. A könyv szerint mindezt írásban adták be, mégpedig egymástól függetlenül megfogalmazva, amire esküt is tettek.

Ezek után újabb vallomások következnek, ezzel a címmel: „Pontba szedett kérdések, amelyek tétettek az említett parókusnak és pócsi orosz iskolamesternek augusztus 18-án, 1715. esztendőben, Kállóban”. Összesen három ilyen kérdéstről van szó. Az elsőben arról kell bizonytságot tenniük, hogy semmiféle „praktika” nem történt a képpel. A másodikban arról, hogy nem láttak senkit a templomba bemenni, hogy ilyesmit cselekedjen. A harmadik rövid kérdés pedig arra vonatkozik, hogy a képet nem mozdították el a helyéről.

A könyv következő része tizenegy tanú vallomását közli. A négy kérdést ugyanúgy pontokba szedve fogalmazták meg a kivizsgálók. Ezek már a könnyezés tényére vonatkoznak. Először: látta-e a képet könnyezni? Másodszor: milyen volt a könnyezés? Harmadszor: tapasztalt-e a könnyezés körül családságot? Negyedszer: hiszi-e, hogy Isten erejéből történt a csoda?

Ezek után még hat tanú kihallgatásának anyaga következik, amit Lőrinczfy György mádi plébános és Francz Mátyás tállyai plébános vett fel. Itt két kérdésre kellett válaszolni a tanúknak. Az egyik: látta-e a képet sírni? A második: mennyi ideig tartott a könnyezés?

A kivizsgálások és tanúvallomások összegzését Kiss János ansariai választott püspök (egri segédpüspök) és Kiss János Antal egri kanonok végzi el, melynek lényege: a könnyezés „nem másképpen, hanem Istennek csudatétele által történt meg”.

A könyvecske következő egysége a következő: „Bizonytság tétel az második pócsi Szűz Szent Mária képnek tsudatételiről való megerősítés felől, azaz amely mostan M. Pócson tiszteltetik, az 1715. esztendőben, augusztus első, második és ötödik napján bő könnyeket kiöntött”. Ezt Erdődy Gábor egri püspök állította össze, illetve írta alá.

A következő lapon pedig az Ilkovics Alexi Bereg vármegyei főesperes által írt és aláírt tanúsítvány olvasható, amely arról szól, hogy az összeállítás szóról

szóra megegyezik azzal, amit a püspöki levéltárban őriznek. Egy szép kép is látható itt: angyalok tartják a kegyképet, melyen feltűnően látszik az évszám: 1696-1715.

A művet két további olyan egység zárja, amely tartalmában eltér az előzőektől. Viszont lelki és szertartási szempontból fontos. Az egyik része egy hosszú imádság: „A penitenciát tartó bűnösnek Pócsott könnyező Boldogságos Szűz Máriához, nagy asszonyunkhoz ájtatos imádsága”. A másik rész pedig: „Ének, melyben oka adatik, miért könnyezett a Pócsi Boldogságos Szűz Máriának Képe”. A dallamot is megadja hozzá: „Oh, Malaszttal teljes Szent Szűz”. Összesen 34 versszaka van ennek az éneknek. A kor szempontjából érdekes megjegyzést tartalmaz az előírás a refrén éneklésére vonatkozóan. „Ezen kis sorocskát: Légy kegyelmes etc. minden versszak után, kivált ha egyvalaki a nép előtt elő-énekli, a község, aki olvasni nem tud is, buzgón énekelheti.”

Örömmel üdvözljük a könyv megjelenését a benne foglalt szép szavakkal: „E könyvecskét a máriapócsi Boldogságos Szűz Mária képének második, 1715-ös könnyezése utáni háromszázadik, ünnepi évben a bazilita harmadrend anyagi támogatásával a máriapócsi bazilita monostor házfőnökének – Aდაus Vასile-Octavian – Illés OSBM atyának engedélyével és áldásával készítettük és ajánljuk minden, az Istenszülő csodái iránt érdeklődő lélek figyelmébe”.

A kis könyv – jobbra füzet – amellet, hogy emléket állít a máriapócsi kegykép második könnyezésének, sőt, dokumentálja azt, liturgiátörténeti szempontból is fontos adatokkal szolgál a kutatók számára. Különösen fontos az a népének, amely sok versszakával a művet zárja, ugyanis ezt embe-remlékezet óta nem lehet hallani a máriapócsi zarándoklatok alkalmával. Viszont tény, hogy jelen volt magyar görögkatolikus egyházunk életében, és nem más nyelven, mint magyarul: 1715-ben!

IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A rendalapítókról a „megszentelt élet” évében 2015. október 29-én rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 31.), Nyíregyháza 2015, 125 p. ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722 ISBN 978-615-5073-35-9

Példás gyorsasággal látott napvilágot a rendalapítókról szóló minikonferencia, vagyis egynapos szimpozion kötete. Így nemcsak a rendezvény maga, hanem az előadásokat tartalmazó kiadvány is beilleszkedhet még a Ferenc pápa által 2014. november 30-án megnyitott „megszentelt élet” éve program-

jainak keretébe, hiszen ez az időszak 2016. február 2-áig tart. Országosan számtalan rendezvényt tartottak ezzel kapcsolatban, melyek közül három különösen is kiemelkedett az év folyamán. Ezek közül elsőként rendezték meg április 25-én a megszentelt életet élők találkozóját és zárandoklatát Mát-raverebély-Szentkúton – Máriapócs után a második nemzeti kegyhelyünkön –, hivatásuk közös megünneplése céljából. A második nagyszabású programnak Budapest adott otthont szeptember 18-án és 19-én, ahol egy szabadtéri rendezvény formájában – a Szerzetesek terén – bemutatkozhattak a magyarországi szerzetesrendek, színes, izgalmas és változatos programok, műhelyek és személyes találkozások keretében. Végül a mi rendezvényünk közelében, november 14-én konferenciát rendeztek a Sapientia Nap keretében, melynek fő témakörei a következők voltak: A szerzetesi élet teológiája; Az egyén és közösség; Merre hívja ma a Lélek a szerzetességet?

A szimpozion – amint a kötet tartalma igazolja – nem szerzetesi, hanem liturgikus konferencia volt. Viszont a liturgikus megközelítés adta azt a sajátos szempontot, amivel az előadók a témájukat előtárták, és több esetben az írott változatban ki is egészítették. Az egyes rendek alapítóit mutatták be eme formában. Válogatni kellett, hogy mely rendalapítók, illetve szerzetesrendek kerüljenek be a rendezvénybe, ugyanis Magyarországon jelenleg 24 férfi szerzetesrend, 47 női szerzetesrend, emellett pedig 22 egyéb „megszen-telt életet élő” társaság, társulás, csoport működik. Végül azok a szerzetesrendek kaptak helyet a programban, amelyek a rendszerváltoztatás előtt, az elnyomtatás évtizedeiben is működhettek hazánkban: a bencések, a ference-sek, a piaristák és az iskolanővérek. Ezt a sort egészítette ki a magyar alapítá-sú pálos szerzetesrend. De nem maradhatott ki a bizánci szerzetesség sem: a bazilita atyák és nővérek. Így tehát az ő alapítóikról szóló előadások kerültek be tanulmány formájában a kötetbe.

A bevezető és záró tanulmányon túl a könyv hét egységet tartalmaz. A „fejezetek” sorában bizonyos kronológia is felfedezhető, bár a keretet a bizán-ci szerzetesség szolgáltatja. Mivel mind a bevezető, mind a befejező rész jó összefoglalását adja a kötet tartalmának, ízelítőként legyen szabad itt csak röviden említeni az előadókat és a témájukat.

A sort *Keresztes Sarolta Bazília* jelenlegi tartományfőnöknő írása kezdi, aki életrajzi és liturgikus szempontból szól Szent Makrináról, aki a keleti szerzetesség női ágának létrehozásánál bábáskodott. *Kelemen Áron* bencés atya Szent Benedeket, a bencés rend, illetve a nyugati szerzetesség alapító-jának alakját mutatja be szaltériumának tükrében. *Varga Imre Kapisztrán*

ferences atya a rendi liturgikus szövegek alapján vázolja fel Assisi Szent Ferenc alakját. *Nemes György* piarista atya Kalazanci Szent Józsefet, a nevelőt, szintén a liturgikus szövegek tükrében mutatja be. *Géczy Mária Erzsébet* nővér az iskolanővérek alapítójának, Boldog Gerhardinger Mária Teréziának lelki örökségéről írta tanulmányát, a rendi liturgikus szövegekkel színesítve. *Bátor Péter Botond* pálos atya tanulmánya Remete Szent Pálnak és Boldog Özsébnek a pálos rend életében betöltött szerepéről szól, a zsolozsmájuk szövegeinek segítségével. Végezetül *Szocska Antal Ábel* bazilita szerzetes atya a bizánci szerzetesség alapítóját, Nagy Szent Bazilt mutatta be a liturgikus szövegek tükrében; a kötet függelékként hozza azt a tanulmányt, amelyre mondanivalóját alapozta.

Ferenc pápa a megszentelt élet évéhez fűződő várakozásokról ír az azt meghirdető levelének második nagy részében. Ott olvasható ez a fontos mondat: „Közöttünk [szerzetesek között] ne legyenek szomorú arcok, örömtelen és elégedetlen emberek, hiszen »a szomorú Krisztus-követés, szomorú egy Krisztus-követés«”. És ez nem csupán a szerzetesekre vonatkozik!

Remélhetőleg ez a kis kötet – és gyors megjelentetése – valamennyire hozzájárul ahhoz, hogy a Szentatya örvendezésre buzdító célja megvalósuljon. Fogadjuk ezzel az örömmel a szerzetesrendek alapítóit liturgikus szempontból bemutató könyvecskét!

JAROSLAV CORANIČ: Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918-1939 (Gréckokatolícka cirkev na Slovensku IV.), (A görögkatolikus egyház története Szlovákiában 1918 és 1939 között), Gréckokatolícka teologická fakulta Presovská Univerzita v Prešove, Prešov, 2013. 415 p. ISBN 978-80-555-1032-3

Jaroslav Coranič az Eperjesi Egyetem Görögkatolikus Teológiai Karán a Történettudomány Tanszék vezetője. A görögkatolikus egyház története Szlovákiában 1918 és 1939 között című könyve a szlovákiai görögkatolikus egyház története című sorozat darabjaként jelent meg, melynek kimondottan az a fő célja, hogy közelebb hozza az olvasóhoz a szlovákiai egyháztörténetet. A kötet az első Csehszlovák Köztársaság időszakát vizsgálja. A szerző célja az volt, hogy az egyházi élet legkülönbözőbb aspektusait is bemutassa kutatási lehetőségeinek legszélesebb keretében.

A könyv nyolc fejezetet tartalmaz. Az *első fejezetben* röviden a korabeli Csehszlovákia katolikus egyháztörténetét mutatja be, vázolja a Trianon után

bekövetkezett helyzetet, az 1927-es *modus vivendi* nyomán létrejött, majd az 1937-ben XI. Piusz pápa által kiadott „Ad ecclesiastici regiminis incrementum” bulla által jóváhagyott változásokat.

A *második fejezet* Csehszlovákia létrejöttétől kíséri nyomon a görögkatolikus egyház történetét. A korszak sajátossága, hogy Novák István megyéspüspök (1914–1920) nem tette le a csehszlovák államesküet és Budapestre távozott, s helynökéül dr. Rusznák Miklós pápai prelátust, nagyprépostot nevezte ki. Rusznák 1918-tól 1922-ig vezette az egyházmegyét, a Szentszék 1922–1927 között dr. Dionizije Nyárádi körösi püspököt nevezte ki apostoli kormányzó-nak, utána pedig Gojdics Péter Pál püspököt bízta meg az egyházmegye vezetésével apostoli adminisztrátorként (1927–1940). A két világháború között Kárpátalját is Csehszlovákiához csatolták, ezért a Munkácsi Egyházmegye püspökeivel is találkozunk az olvasó ebben a fejezetben. Papp Antal püspökkel (1912–1924), akit kiutasítottak az országból, majd Gebé Péterrel (1924–1931), őt követően pedig Sztojka Sándor püspökkel (1932–1943).

A *harmadik fejezetben* táblázatok segítségével kísérhetjük nyomon a hívek létszámának fejlődését, valamint a lelkipásztori ellátás szervezeti rendszerét az Eperjesi és a Munkácsi Egyházmegyékben. Az utóbbiban volt a parókiák egynegyede. Különösen szemléletes az a 15 színes térkép, mely az 1918-as, majd az 1939-es helyzetet illusztrálja, kitekintéssel a 2014-es szlovákiai helyzetre.

A *negyedik fejezet* etnikai és interkonfesszionális kérdéseket boncolgat. Először a görögkatolikus egyházon belüli ruszin és szlovák viszonyt veszi górcső alá. Megállapítja, hogy a ruszin koncepció, azáltal hogy a ruszin kultúra és iskolaügy fejlesztésén és megerősítésén fáradozott, különösen is a ruszin nyelvoktatás szorgalmazásával szembekerült a szlovák koncepcióval, mely a szlovák katolikusok prioritása volt, és a láthatóságot és egy magasabb szintű elfogadottságot kívánt biztosítani.

Az *ötödik fejezet* az ortodoxia keletkezésével és a szlovákiai görögkatolikus hívek közötti elterjedésével foglalkozik. Egy beszédes adat: míg 1930-ban 213,721 volt a görögkatolikus hívek száma, addig 7921 ortodox hívőt számoltak össze, de 1921-ben az utóbbiak száma mindössze 2879 volt!

A *hatodik fejezet* a görögkatolikus egyház társadalmi és gazdasági helyzetével foglalkozik. A szerző szerint különösen komplikált volt az állami kongrua kiszámolásának kérdése és az ezzel egyidejűleg a hívektől korábban járó természetbeli és munkajuttatásoknak megszüntetése („koblina és rokovina”).

A *hetedik fejezet* a szerzetesrendek szerepével és tevékenységével foglalkozik. A korszakban két női és két férfi szerzetesrend működött. A Nagy Szent

Bazil Rend női ága mellett a Szeplőtelen Szűz Mária Szolgálóleányai Kongregációja, az ún. szluzsebnica nővérek is tevékenykedtek. A férfiak közül pedig a redemptorista atyák és a baziliták voltak jelen. A szerzetes atyák és nővérek fontos szerepet töltöttek be mind az eperjesi, mind pedig a munkácsi görögkatolikus egyházmegye lelki megújulásában.

A *nyolcadik*, ún. művészettörténeti fejezet az 1918 és 1939 között épített és renovált templomokkal foglalkozik. A korszakban az Eperjesi Egyházmegyében 37 új templom épült és 15 felújítása fejeződött be. Ugyanebben az időszakban a Munkácsi Egyházmegyében 21 új templom épült, és kettőt újíttak fel. Fatemplomok mellett neobarokk vagy neoklasszicista, illetve neobizánci templomokat építettek, s a különböző stílusú templomok mind-egyikéről színes külső fotót is bemutat a monográfia.

A kötet összegzi az eddig külföldön és Szlovákiában megjelent kutatási eredményeket, de ezekhez új ismereteket is igyekszik nyújtani. Ezt elsősorban meggyőző mennyiségű és eddig nem publikált levéltári források feldolgozásával valósítja meg, amely alapot tud teremteni a későbbi kutatások számára is. A szerző szerint az összegyűjtött anyag és a könyv végkövetkeztetései természetesen nem tudnak minden kérdésre válaszolni, de egy fontos lépést tesznek annak érdekében, hogy a szlovákiai görögkatolikus egyháztörténet kutatása lépésről lépésre előre haladjon, és lehetőleg minél kevesebb legyen az ismeretlen „fehér folt”.

Emellett azt a célkitűzést igyekszik megvalósítani, hogy az Eperjesi Egyházmegye története, hagyományai, egyházfegyelme, szertartása és egyéb sajátosságainak bemutatása nemcsak a katolikus egyházhoz való tartozását tegye egyértelművé, hanem azt is igazolja, hogy a görögkatolikus egyház története a szlovákiai történelem fontos részét képezi.

Janka György

Krónika

Könyvbemutató

2015. augusztus 24-én könyvbemutatóra invitáltuk az érdeklődőket a Magyar Nemzeti Levéltárral, a Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltárral és a Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Honismereti Egyesülettel karöltve. A könyvbemutatóra – amely a hangzatos „Arcok és könyvek a történettudomány műhelyéből” címet viselte – főiskolánk könyvtárában került sor. A *Görögkatolikus papok történeti névtára* című kötet bemutatására került sor, valamint egy beszélgetésre is Terdik Szilveszter művészettörténésszel, aki a Magyar Nemzeti Kegyhely 300 éves évfordulója kapcsán osztotta meg az érdeklődő hallgatósággal a gondolatait a görögkatolikus művészeti értékekről.

www.atanaz.hu

Tanévnyitó ünnepség 2015/2016

2015. szeptember 14-én – Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepén – hivatalosan is kezdetét vette Főiskolánk új tanéve.

Véghseő Tamás rektor atya tanévnyitó beszédében hangsúlyozta, hogy az életadó Keresztre tekintve, saját keresztjeinkről is számot ve-

tünk. Nemcsak a személyes keresztjeinkre gondolhatunk, úgy mint betegségekre, gyászra, megpróbáltatásokra, hanem világméretű keresztekre is, mint a szegénység, nélkülözés, bizonytalanság. A világban ez érezhető, s mindannyian sejtjük, hogy a világ, amelyben élünk, mélyreható változások előtt áll. Keresztényként feladatunk, hogy mindenkihez elvigyük Krisztus üzenetét, az örömhírt. Hallgatóinknak a tanulmányaik során ezt különösen fontos szem előtt tartaniuk, hiszen a világban lévő bizonytalansággal szemben a keresztényi reményt kell képviselniük.

Ebben a munkában olyan példaképek állnak hallgatóink előtt, akik egy élet munkájával már bizonyítottak. Szép hagyományként *gyémántdiplomák* átadására került sor, mellyel az 1954-ben és 1955-ben végzetteket köszöntöttük: *Figeczki Balázs, Papp Szabolcs, Oláh Miklós, Járasi János, Virányi György, dr. Keresztes Szilárd, Obbágy Miklós* atyák gyémántdiplomát kaptak. *Farkas Olivér, Király Ernő, Szabados János* és *Szaplonczay György* atyák már a mennyei liturgia részesei. A velünk ünneplő Obbágy Miklós és Oláh Miklós atyáknak Atanáz püspök úr adta át a gyémántdiplomákat.

A tanévnyitó végén az ösztöndíjak átadására került sor. Köztársasági Ösztöndíjban részesült *Kaskötő Miklós Bertold*, II. éves teológus-hallgató. Hodinka Antal Ösztöndíjat nyertek *Szaplonczay Márk* III. éves és *Troszt Máté* IV. éves teológus hallgatók. Szabó Jenő Ösztöndíjban részesültek *Ágoston Marianna* és *Kovács József* II. éves hittanár szakos hallgatók. Álmos Zoltán Ösztöndíjban részesültek *Varga Friderika* I. éves és *Szilágyi Anett* II. éves hittanár szakos hallgatók. Illés József Ösztöndíjat nyert *Kiss Emese* I. éves kiegészítő hittanár szakos hallgató. A Petrássevich Nicefor Ösztöndíjat *Ignác Gyula*, *Hoskó Imola* és *Tóth Norbert* kántor szakos hallgatók nyerték el.

Az ösztöndíjakhoz mindenkinek szeretettel gratulálunk.

Riczuné Vadász Csilla

Köszönet a gyémántdiplomáért

Nagyméltóságú és Főtisztelendő Érsek-Metropolita Atya!

Nagyméltóságú és Főtisztelendő Püspök Atya!

Nagyméltóságú és Főtisztelendő Vendég Atyák!

Főtisztelendő Tanári Kar!

Tisztelendő leendő Paptestvérek, Papnövendékek!

Kedves Jelenlévők!

Hálás szeretettel köszönöm úgy

a magam, mint a mi Hittudományi Főiskolánk 1950-es tanéve első növendékeinek nevében a jelen ünnepséget.

1. Köszönöm elsősorban a mi Urunk Jézus Krisztusnak, akinek abban a történelmi időben látványos gondviselése nélkül ez az oklevél sárgulhatott volna asztalfiókokban, nem lett volna rá szükség. (Az érmet megehetette volna a rozsdá, senki sem merete volna hiányolni.) Bizony-bizony, adjunk hálát az Úrnak!

2. Azóta is szinte egyfolytában rendkívüli történelmet élünk. Már a gyökér is olyan 50 évet foglalt magába, amelybe belefért két elvesztett világháború. Benne veszítettük Trianonnal sok-sok hittestvérünket, már-már talpra állt, vagy épülő intézményeinket. Aztán újra jött közel 50 esztendő, amely vértelen vértanúságot kért tőlünk. Adjon az Úr egyházunk felelős vezetőinek kellő bölcsességet, testi-lelki erőt a zarándokutat járó görögkatolikusságnak a helyes úton való menetelésben.

3. Ennek az ünnepségnek fényét emeli, hogy egybeesik az új tanév megnyitásával. Nektek, kispap testvéreink, mint a harmadik évezred kezdő papjainak, azt a kemény elhatározást szeretnénk lelketekre kötni, miszerint kereszténységünket csakis az egyház keleti szertartásában tudjuk felvállalni, megélni

és tovább adni. Ehhez motiváció: a mi szertartásunk szem- és fültanúja volt minden ó- és újszövetségi üdv-történeti eseménynek. Ebből fakad a másik motiváció, hogy liturgikus életünk vezérfonala a Szentírás és a hitüket gyakorló keresztény hívek lelki igénye. Imáiban, szóhasználatában teljesen megegyezik a ki nyilatkoztatott szöveggel. A hívek lelki igényét tükrözi, hogy minden ekténia majd kétezer év után is idő-szerű. Ezért minden tantárgy minden tézisést úgy kell tanulni, mint a Miatyánkot, olyan hozzáállással, mint az imát. – Egyetlen életünk van. Csak nem fogjuk labilis alapra, homokra építeni?! Csakis biztos sziklára.

4. Kedves Jelenlévők! Közmondászerű: a hálaadás, a legjobb kérés. Ezért minden hittestvérünket kérjük, imádkozzanak egyházi előjáróinkért, szolgáló papjainkért, papnövendékeinkért.

Dicsőség Jézus Krisztusnak!

Obbágy Miklós

„Malenkij robot” kiállítás

Főiskolánk aulájában 2015. szeptember 12-én került sor a malenkij robot kárpátaljai áldozatainak emlékére szervezett kiállítás megnyitójára. A kiállítást szeptember 30-ig tekinthették meg mindazok, akik az 1944-ben malenkij robotra hur-

colt kárpátaljai magyarok emléke előtt tisztelegni kívántak.

A szombat délutáni megnyitón *Bocskor Andrea* EP-képviselő, a kiállítás kezdeményezője és *Molnár D. Erzsébet* adjunktus, a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola tanára mutatták be a kiállítás koncepcióját és adtak szempontokat a tablók értelmezéséhez.

www.atanaz.hu

Mater et Matres – Beszámoló a II. Nemzetközi Patrisztikus Konferenciáról

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola szeptember 14–15. között ismét az ókeresztény kor elbűvölő világába nyitott kapukat. Az Augustinianum Patrisztikus Intézettel és a Pápai Keleti Intézettel együttműködésben – 2013 után – második alkalommal megrendezett nemzetközi patrisztikus konferencián ezúttal az anyaság állt a figyelem középpontjában. E fontos témáról két kiváló kutató és egyben édesanya tartott lectio magistralis-t: *Emanuela Prinzivalli* (Sapienza – Università di Roma) és *Annewies van den Hoek* (Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts). Emanuela Prinzivalli a kereszténység legkorábbi irodalmi alkotásain keresztül mutatta be az első századok azon teológiai gondolatait, me-

lyek az anyaságra mint az emberi élet egyik legmélyebb és legtermészetesebb valóságára reflektáltak. A várandótság, a szülés és az anyai szeretet olyan erőteljes emberi tapasztalatok, melyek, természetesen, az első századoktól kezdve áthatották a keresztény ember mentalitását is – magyarázta az olasz kutató –, ezért az anyaság képe, mint sokatmondó és kifejező eszköz, egyszerre jelenik meg a teológiai és pasztorális jellegű művekben. Az irodalom mellett jelentősek a képzőművészeti művek, ilyen például a poreči (az ókori Parentium, ma Horvátországban található), második század második felében épített Euphrasziusz-bazilika, melynek mozaikjait Annewies van den Hoek kutatta. A harvardi professzor asszony a kutatás eredményeit először Nyíregyházán ismertette. Annewies van den Hoek részletesen elemezte a bazilika apszisán látható tizenkét vértanúnő ábrázolását. Diavetítéssel kísért előadásában nagy precizitással mutatta ki a kutatott bazilika mozaikjainak egyediségét, miközben bemutatta a hasonló típusú bazilikákkal (főleg a ravennaival) összevetett vizsgálatok eredményeit is. A tizenkét női szent szelekciója és a nőiesség ábrázolása (az áldott állapot) a professzor asszony figyelmét a mártírok tisztelte és a kor keresztény tanításának kutatása felé vezette. Előadásában

a konferencia hallgatóinak az adott földrajzi helyről és korszakról részletesen rekonstruált képet nyújtott.

A konferencia további előadásai az anyaság témáját további szempontok szerint vizsgálták. Az alexandriai ókeresztény iskola és a korai szerzetesség hagyományát antropológiai, spirituális és mariológiai szempontból Gyurkovics Miklós (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola – Nyíregyháza), Vito Limone (Vita-Salute San Raffaele University – Milano) és Ötvös Csaba (Debreceni Egyetem) mutatták be. A bizánci és szír keresztény egyház liturgikus és lelkiiségi hagyományában az anyaság témáját Manel Nin (Pontificio Istituto Orientale – Róma), Valentin Vesa (Orthodox Faculty of Theology, Babes-Bolyai University – Kolozsvár) és Ivancsó István (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola – Nyíregyháza) kutatta. Neveléstörténeti szemszögből Verdes Miklós (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola – Nyíregyháza) mutatta be az ókeresztény kor anyáinak az alakját, az irodalomtörténet oldaláról pedig Pataki Elvira (Pázmány Péter Katolikus Egyetem) ismertette tudományos kutatásának az eredményét, mely Nazianzoszi Gergely az édesanyját részleteiben elemző költészetének a vizsgálatából született. A latin egy-

háztatyák mariológiai tételeit és az anyákról szóló tanítását *Vít Hušek* (Centre for Patristic, Medieval and Renaissance Texts – Olomouc), *David Vopřada* (Centre for Patristic, Medieval and Renaissance Texts – Olomouc) és *Giuseppe Caruso OSA* (Institutum Patristicum Augustinianum – Róma) kutatta.

A konferencia záró előadása telt háznak örvendett: *Emanuela Prinzivalli* az újonnan feltárt Órigenész „Zsoltár homíliáiról” és a feltárás, illetve a szövegkritikai kiadás munkálatainak a részleteiről számolt be első kézből, hisz az ez év júniusában megjelent *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (NF 19, Origenes Werke XIII) közös szerzője Lorenzo Perronével, Marina Molin Pradel-lel és Antonio Cacciarival együtt. A professzor asszony e patrisztikus szenzációról szóló élvezetes előadása a nyíregyházi konferencia méltó befejezése volt. Az előadás – magyar tolmácsolással – hamarosan megtekinthető a főiskola youtube-csatornáján.

A két nap magas színvonalú előadásait értékes szakmai hozzászólások és tapasztalatcserék kísérték, mivel a konferencia előadóin és a Szent Atanáz Hittudományi Főiskola tanári karán kívül a hallgatóság között jelen volt többek között *Somos Róbert*, a Magyar

Patrisztikus Társaság elnöke, *Juraj Pigula*, a Szlovák Patrisztikus Társaság képviselője, *Veronika Černušková*, a Cseh Patrisztikus Társaság képviselője, *John J. Herrmann*, az ókeresztény építészet neves kutatója Bostonból, valamint *Dolhai Lajos* az Egri Hittudományi Főiskola rektora és a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja.

A tudományos találkozó egyházas jellege nemcsak tematikájában volt ökumenikus, hanem az előadók személyükkel is képviselték a római katolikus, a görögkatolikus, az ortodox és a protestáns egyházakat egyaránt. Rövid összegzésként a kutatók a következő tudományos eredményeket fogalmazták meg: az előkészületi munkálatok során azzal a ténnyel szembesültek, hogy az ókeresztény irodalom kutatói az anyaság témáját kevés alkalommal kutatták, ezért a konferenciaszövegekből készített publikációk, melyek az *Eastern Theological Journal* következő számaiban jelennek meg, az újabb kutatásoknak jó alapot fognak biztosítani. A patológia igényes műveléséből származó eredmények több tudományterületen is hasznosíthatóak, így a történelmi, az irodalmi és az archeológiai kutatások mellett értékes ismereteket szolgáltatnak a modern társadalomtudomány műveléséhez is.

Gyurkovics Miklós

Véradás

A 2015/2016. tanévben intézményünk ismét csatlakozott az immár 10. Országos Felsőoktatási Véradóversenyhez. Ennek keretében 2015. szeptember 21-én. Az „Adj vért és ments meg három életet” szlogent szem előtt tartva oktatóink, hallgatóink rendszeres véradónak számítva segítik a Vöröskereszt munkáját.

Vadász Csilla

Székhelyen kívüli képzés

Főiskolánk – a MAB határozata és az OH nyilvántartásba vétele alapján – 2016 szeptemberétől Beregszászon, a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskolán katekéta-lelkipásztori munkatárs alapszakot hirdet. A székhelyen kívüli képzés indítását a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye Beregszászi Esperesi Kerülete is kezdeményezte. Egyre inkább sürgető feladattá válik, hogy a határinkon túli magyar ajkú görögkatolikusok részére is biztosított legyen a hitéleti képzésben való részvétel a felsőoktatásban. A katekéta szak székhelyen kívüli képzésként történő meghirdetése lehetőséget teremt arra, hogy a keresztény hit terjesztése és az evangélium hirdetése hatékonyabbá válhasson. Intézményünk a Munkácsi Egyházmegyéhez legközelebb

található egyházi felsőoktatási intézmény, mely a képzés indításával hozzájárulhat a kárpátaljai magyar görögkatolikusok oktatásához. A képzés során a hallgatók a hitben és az egyház tanításaiban is elmélyülhetnek, de természetesen az elméleti tudás mellett gyakorlati tapasztalatok szerzésére is nyílik lehetőségük. Így mind a teológia iránt érdeklődő, mind pedig a hitoktatásban elmélyülni kívánó érdeklődő számára lehetőség kínálkozik tudásszerzésre. A tudásuk gyarapítása mellett pedig segítőivé válnak a görögkatolikus parókiáknak, az ott dolgozó parókusoknak, s lehetővé teszik a hitre való nevelés szélesebb körben való terjesztését.

Vadász Csilla

Opus mirabile díj

2015. szeptember 25-én délután, a Magyar Tudományos Akadémia Képtárában adták át *Terdik Szilveszternek*, az Iparművészeti Múzeum munkatársának és a Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport kutatójának a művészettörténészek rangos szakmai elismerését, az *Opus mirabile díjat*. A huszonegy évvel ezelőtt alapított díjat minden esztendőben a Magyar Tudományos Akadémia Művészettörténeti Tudományos Bizottsága osztja ki, különböző kategóriákban. Terdik Szilveszternek

a nyíregyházi Szent Atanáz Görög-katolikus Hittudományi Főiskola gondozásában, 2014-ben megjelent, *Görögkatolikus püspöki központok Magyarországon a 18. században. – Művészet és reprezentáció* című könyve a tavalyi év tudományos publikációi közül az egyszerűs tanulmányok, monográfiák kategóriában kapta meg a legtöbb szavazatot.

www.atanaz.hu

A XVI. liturgikus szimpozion

A megszentelt élet évében a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tan széke rendezésében 2015. október 29-én a rendalapítókról tartottak liturgikus szimpozion. A hazánkban jelen lévő 93 szerzetesi és szerzetes jellegű közösségből az elnyomatás éveiben is működő és oktatással foglalkozó rendek alapítóit (benecések, ferencesek, piaristák, iskola-nővérek), a magyar alapítású pálos rendnek, valamint – természetesen – a bazilita rend női és férfi ágának alapítóit mutatták be az előadók. A konferencia célkitűzésének megfelelően nem egyszerű életrajzi ismertetést hallhatott a szép számban jelen lévő közönség, hanem liturgikus közegükbe ágyazva ismerhették meg a jelen lévők a rendalapítókat.

A szimpozionot köszöntötte *Atanáz* püspök, *Fülöp* metropolita pe-

dig végig megtisztelte jelenlétével a rendezvényt, a végén pedig zárszót mondott.

Előadóink egy nagy mozaik perspektivikus képét vázolták fel. A rendalapítók egyenként és egyénenként is egy-egy sajátos színfoltot képeznek, ám ezt a mozaikot – mint összképet – színesítik az egyház kebelén belül. Mégpedig a saját titokzatos testét eleven kövekből építő Mester (1Pét 4,5) útmutatása szerint. Ahogy Ő megalkotja a „katholiké ekklésziát”. – De hűnek maradva a verbálisan elhangzott előadásokhoz, elmondhatjuk, hogy a „szün foné” révén az egyház „szimfóniáját” gazdagították. Ahhoz hasonlóan, amint az istenkapcsolata mindenkinek individuális, de ugyanakkor az egyetlen közös célra irányul. A hangversenyteremben elhangzó zenemű is akkor igazán szép, ha a mégoly világhírű szóló zenészek nem „szólózni” akarnak, hanem belesimulnak a szimfóniába. Mégpedig az igazi „kar-Mester” útmutatása szerint.

Így hallgathattuk először *Keresztes Sarolta Bazilia* OSBM jelenlegi tartományfőnöknő előadását Szent Makrináról, aki a keleti szerzetesség női ágának létrehozásánál bábáskodott. Előadásának első részében Nüsszai Szent Gergely műve alapján mutatta be testvérének, Makrinának az életét. A második részben

pedig a szent liturgikus szövegeiből adott bőséges ízelítőt. Nem csupán a görög katolikus egyházunkban „hivatalos” zsolozsma alapján, hanem a rendi szövegekből is. Az utóbbiakat angol eredetiből fordította magyar nyelvre.

Második előadásunk *Kelemen Áron* OSB atyától hangzott el, aki Szent Benedeket, a bencés rend, illetve a nyugati szerzetesség alapítójának alakját állította élénk pszaltériumának tükrében. Nem csupán elméleti előadást hallhattunk tőle, hanem egyben személyes vallomást is. Rámutatott, hogy Szent Benedek milyen bölcsen rendezte el a rendjében való zsoldozást, és hogy ez ma is milyen sokat jelent a szerzeteseknek; neki magának is. Végül a jövő útjára is rámutatott, olykor „elretentő” példával. De jó volt hallani, hogy egyes szerzetesek, akik száműzték a misztikumot a liturgikus gyakorlatukból, most nosztalgiával fordulnak a mi egyházunk felé. Az egész előadásból megerősítést nyertünk a zsoldozók szeretete iránt.

Varga Imre Kapisztrán OFM ferences atya előadása Assisi Szent Ferencről szólt a ferences rendi liturgikus szövegek alapján. Remekül ötvözni tudta nemcsak a Celano-féle életrajzot és a zsolozsmát, hanem a társművészeteket is. A nagy lelkesedéssel elmondott előadás bebizonyította, hogy a ferences atya

nemcsak elméletileg ismeri anyagát, hanem éli is azt.

A negyedik előadónk *Nemes György* ShcP piarista atya volt, aki Kalazanci Szent Józsefet, a nevelőt, a liturgikus szövegeinek tükrében mutatta be. Örülhettünk, milyen szép összhangba tudta hozni a mondanivalóját az alapelvével: „szerzetesrend nem létezhet liturgia nélkül... keresztény szellemű tanítás nem lehet meg a liturgikus nevelés nélkül”. Jó volt újrahallani – liturgikus idézetek formájában – a piarista himnuszokat, melyeket az iskolai ünnepeken egykor énekelhettünk. Ugyanis a piaristáknál – éppen úgy, mint a bencésekénél és a ferencesekénél is – meglehetősen sok görög katolikus diák is nevelkedett, érettségizett. S nem elhanyagolható tény, hogy sokan eközben nyerték a hivatásukat, vagy annak megerősítését.

Ötödikként *Géczy Mária Erzsébet* SSND nővért hallgathattuk az iskolanővérek alapítójának, Boldog Gerhardinger Mária Teréziának lelki örökségéről. Nagyszerű, interaktív előadásából megismerhette a hallgatóság a „mindenre elszánt” nővér erőfeszítéseit a célja elérésében. S mindezt a május 9-ei liturgikus szövegekkel színesítve! A nővér több alkalommal meg is énekelte a hallgatóságot, bizonyítva, hogy ízig-vérig pedagógus (énektanár).

Debreceni intézetükben, a Svetitsben sok papunk felesége tanult és szerzett érettségit. Egy időben még egy bizonyára nem alaptalan jelzõt is viselt (legalábbis görög katolikus egyházi berkekben), mert „papnéképzőnek” nevezték.

Bátor Péter Botond OSPPE atya Remete Szent Pálnak és Boldog Özsébnek a pálos rend életében betöltött szerepéről tartotta az előadását. Külön öröm, hogy ezt úgy tette a zsolozsmájukon keresztül, hogy közben hallgathattuk is a szent szövegeket. Mindannyiunkat büszkeséggel tölthet el, hogy van magyar alapítású szerzetesrend, és ez éppen a pálosok rendje. Az előadó rámutatott arra, hogy már királyaink is nemzetünk pártfogójának tartották Özséb atyát. S bár a jozefnizmus ideje alatt elnyomatást szenvedett, mégis túlélte ezt a kort, és Lengyelhonból visszakerült Magyarországra. Itt kisvártatva ismét az elnyomatást kellett megélnie, de az „átkos időszakot” titokban sikerült átvészelnie. Ebben bizonyára közrejátszott az is, hogy a rendalapító liturgikus tisztelete nem veszett el, sőt a titkos találkozók alapján meg is erősödött. Így ma teljes, a Szent-szék által is jóváhagyott zsolozsmája van.

Végezetül *Szócska Antal Ábel* OSBM bazilita szerzetes, volt tartományfőnök atya a bizánci szerze-

tesség alapítóját, Nagy Szent Bazil atyánkat mutatta be a liturgikus szövegeinek tükrében. A mérhetetlenül gazdag anyagban nem veszett el, hanem néhány kitűzött szempontja segítségével állította eléünk rendalapítónkat.

Ferenc pápa – levelének második nagy részében – a megszentelt élet évéhez fűződő várakozásokról ír. Az összefoglaló zárásaként ide kívánczok egy gondolata: „Közöttünk [szerzetesek között] ne legyenek szomorú arcok, örömtelen és elégedetlen emberek, hiszen »a szomorú Krisztus-követés, szomorú egy Krisztus-követés«. És ez nem csupán a szerzetesekre vonatkozik!

A hittudományi főiskolánk liturgikus tanszéke által rendezett szimpozion méltán öregbítheti intézményünk hírét. Egyrészt azzal, hogy fontos szerzetesrendekről szóltak az előadások, mégpedig jeles előadókól. Másrészt azáltal is, hogy ez a rendezvény az országosan meghirdetett Magyar Tudomány Napja országos programba illeszkedett be.

Kormos László-díj

A Magyarországi Egyházi Levéltárosok Egyesülete 2015-ben dr. *Jan-ka Györgynek*, főiskolánk tanszékvezető tanárának ítélte oda a Kormos László-díjat. Szabadi István elnök laudációjában megköszönte Janka

Györgynek a MELTE tagjaként, illetve nyolc éven át elnökeként végzett áldozatos munkáját. Kollégáknak szívből gratulálunk az elismeréshez, s további sikeres oktatói és kutatói munkát kívánunk!

Forrás: melte.hu

Tanulmányi Nap Rómában a Keleti Kódexről

A Keleti Kódexet („Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”) Szent II. János Pál pápa 1990. X. 18-án hirdette ki. E törvénykönyv megszületése a keleti katolikus egyházak életében mérföldkő, így nem meglepő, hogy a kiadáshoz kötődő fontosabb jubileumokról mindig jeles tudományos napok keretében emlékeznek meg. A 10. évforduló kapcsán tartott, mintegy első általános mérleget vonó, illetve a 20 év után rendezett – főleg a sajátjogú részleges jog helyzetére, ökumenikus kérdésekre fókuszáló – kongresszus után, ez év október 3-án, a CCEO kihirdetésének negyedszázados jubileuma alkalmából, immár a harmadik ilyen eseményre került sor. A jelen tanulmányi nap „A keleti egyházak törvénykönyve: mai nyitott kérdések és ökumenikus előrehaladás” cím alatt zajlott. A konferenciát a római kúria két központi hatósága, a Törvényszövegek Pápai Tanácsa és a Keleti Egyházak

Kongregációja szervezte, helyszíne a vatikáni Szent X. Piusz kongresszusi terem volt.

A köszöntések sorát *Francesco Coccopalmerio* bíboros nyitotta, a rendezvényt kezdeményező Pápai Törvényszövegek Tanácsa vezetőjeként. E bevezetők között különös figyelmet érdemelték *Leonardo Sandri* bíboros, a Keleti Egyházak Kongregációja prefektusának gondolatai, aki – többek között – a keleti hagyományoknak a Katolikus Egyház egésze szemszögéből mutatózó sajátos szerepét és értékét fejtegette. A köszöntők sorát *Kyrillos Kattarelos* görög ortodox püspök zárta, aki a Keleti Egyházak Kánonjogi Társasága elnökének minőségében szólalt fel.

Az esemény, mint címe is jelezte, a megemlékezésen túlmenően a kánonjog néhány mai, égető kérdésének elemzését is felvállalta. Az előadások többsége a keleti hívek elvándorlásából adódó új helyzetekre koncentrált. Így *Cyрил Vasil* érsek és *Giorgio Gallaro* italo-albán püspök a saját főpásztor hiányában más rítusú hierarchia lelkipásztori gondozására bízott hívek helyzetét elemezte. E téren az egyik akut kérdés a keleti hierarchia kialakítása és fejlesztése a befogadó (nyugati) országok területén. E téren az Apostoli Szentszék az elmúlt évtizedekben jelentős lépéseket tett. Így mára

már alig marad olyan ország – például Olasz- és Spanyolhon –, ahol ú, keleti katolikus egyházmegyéek kialakítására még mindig nem kerülhetett sor. Egy másik e témához kötődő kérdés, a *CCEO* 193. kán. szerinti főpásztori kötelezettség. Noha korábban értelmezési viták tárgyát képezte, hogy a kánonban szereplő „súlyos kötelezettség” a latin püspököket is köti-e a rájuk bízott keleti hívek ellátása témájában, mára e vita megerősítő értelemben nyugvóponttra jutott.

Pablo Gefaell (a római Pápai Szent Kereszt Egyetem tudományos rektorhelyettese) a két kódex jogi kölcsönhatásainak nehéz és igen összetett kérdését vette újra górcső alá. E témában a *CCEO* kihirdetése után alapvetően két értelmezési irányzat versengett. Az első a két törvénykönyv autonómiájából kiindulva – világos kodifikációtörténeti szándékokra alapozva – a keleti kódex latinnal szemben mutatkozó módosító hatásának minimalizálására törekedett. Ezzel szemben a második trend, a „lex posteriori derogat priori” elvre hivatkozva a keleti kódex latin jogra gyakorolt hatását szélesebb körűnek látta. A kérdéssel kapcsolatban végül a Pápai Törvényszövegek Tanácsa is állást foglalt egy magyarázó megjegyzés formájában, mely a *CCEO* I. kánonjában fellelhető „expresse”

kifejezés értelmezésével próbálta a fentebb említett dilemmát feloldani. Noha az itt rögzített irányelv néhány konkrét esetre jó eligazítást ad, úgy tűnik, a problémakör egészére átfogó megoldást nem nyújt. (A két törvénykönyv közötti feszültségek feloldására számos esetben csak közvetlen törvényhozói rendelkezés látszik elégségesnek.)

Az utolsó előadásban *don Natale Loda* (Pápai Lateráni Egyetem) a sajátjogú egyháztagság („rítusbeli hovatartozás”) szabályait elemezte, megállapítva, hogy ezek a normák a szórványban élő hívek esetében ma már csak igen alacsony fokú hatékonysággal képesek céljukat elérni. A rítustörvények hatékonysága korábban két előfeltételre támaszkodott: a keleti közösségek viszonylagos szociológiai stabilitására és a helyi parókiális rendszer kiépítettségére. Napjainkra a háborúk és a globalizáció miatt sok egyház esetében e két feltétel egyike sem maradt fenn. E súlyos tény – különösen ha a keleti hagyományok hitletetemeny megértése terén betöltött sajátos szerepét is figyelembe vesszük – a rítustagság szabályainak átfogó revízióját sürgeti.

A jelen sorok írója, *Kurt Koch* bíboros előadásához csatlakozva, a „teológiai pluralitás” kódexbeli megjelenésének, illetve hiányosságainak néhány példáját elemezte.

A konferencián több keleti katolikus egyházfő és püspök is megjelent, többek között a maronita pátriárka, az ukrán nagyérsek, *Kocsis Fülöp* metropolita, illetve *Dimitrios Salachas* athéni exarcha.

Szabó Péter

Konferencia a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán

2015. október 7-én került sor arra a konferenciára, amelynek tematikája a fény, a fény szimbolikája, a fény bibliai és teológiai jelentése körül összpontosult. A konferencia ötletének az áll a háttérében, hogy az UNESCO a 2015-ös évet a Fény Nemzetközi Évének nyilvánította, s ennek megfelelően tulajdonképpen egy eseményláncolatra került sor Magyarországon is, amelynek elemei a fényt a különböző szakterületekről megközelíthető konferenciák voltak. A fénynek nagyon fontos szerepe van az élet minden területén, erre épül az optika tudománya, a lézeres technológiák, a fény termését kutatja a fizika, a fény szerepéről értekeznek a művészetek. A fénynek megvan az a tulajdonsága, hogy testet-lelket melegít, tudósok, filozófusok a legfinomabb anyagnak tartották, s nincs olyan kultúra vagy vallás, ami ne tulajdonítana neki fontos jelentést. Leginkább a

fizika tudományán és kutatásain keresztül érzékelhető napjainkban a fény jelentősége, de a költők és a teológusok is sokat tudnak ahhoz hozzáfűzni, hogy mit is jelent az emberiség számára a fény.

Réthelyi Miklós, az UNESCO Magyar Nemzeti Bizottságának elnöke fontosnak tartotta, hogy Magyarországon is legyen olyan rendezvény, amelyben kifejezetten a teológia oldaláról közelítik meg a fény jelentését és jelentőségét, s ezen kezdeményezésének megfelelően került sor a Hittudományi Kar által megrendezett konferenciára. Első előadóként ő vázolta fel, hogy a Fény Nemzetközi Évének megszervezése milyen gondolatok mentén fogalmazódott meg, majd egy-egy nevesebb tudós fényről megfogalmazott idézeteinek mentén érzékelte, hogy mit is jelent a fény ereje, energiája és szimbolikája az ember tudományos és kulturális életében.

Szuromi Szabolcs Anzelm rektor előadása azt mutatta be, hogy a fény és a 12. századi templomok üvegablakai hogyan szimbolizáltak bibliai, teológiai tartalmakat a hívő emberek számára. Ennek egyik eklatáns példája a chartres-i Notre-Dame székesegyház, melynek üvegablakait részletesen elemezte az előadás. *Török József* „A fény és a kereszténység” című nagyívű előadása a keresztények hitének, teológiájának és

spiritualitásának a fényvel való kapcsolatát világította meg kiemelt fontosságú teológusok gondolatainak a kíséretében. A fényről szóló biblikus megközelítésű előadás *Kocsis Imrétől* hangzott el, amelyben a fényt mint fizikai valóságot és mint szimbólumot is felelevenítette. *Rokay Zoltán* a filozófiatörténet egy érdekes szakaszáról számolt be „Fény és világosság Fichte és Schelling filozófiájában” címmel. A konferencia utolsó előadása „A nem teremtetett fény fogalma és szerepe a keleti lelkiségben” címet viselte, előadója *Vincze Krisztián* volt, aki a palamita és a hészükhazta teológiai vita keretén belül mutatta be a Tábor-hegyi színeváltozás fényére épülő keleti teológiai és spirituális tanítást, amely szerint a misztikus tapasztalatok csúcsa Isten ragyogásának látványa.

Vincze Krisztián

Teológiai napok Máriapócs

Az immár hagyományossá vált – főiskolánk által szervezett – „teológiai napokat”, a paptestvérek számára is nyitott továbbképzést, október 9-én és 10-én tartottuk Máriapócsra. A témát s ezzel együtt az elmélyítésre és továbbgondolásra szánt tartalmakat az idei „tricentenáriumi év” inspirálta, így a továbbképzésünk címe az „Anyá és anyák”

címet viselte. A két nap során *ti-zenegy előadást* hallhattunk, melyek közül néhányat akár több előadó is „vezetett”, hiszen a szigorú értelemben vett teológiai előadásokon túl, ügyeltünk arra, hogy a lelkipásztori és gyakorlati élet felől is tudjuk végiggondolni eme, a keresztény életünk mindennapjai számára is oly fontos és kedves témát. Főiskolánk részéről *Gyurkovics Miklós* állította össze a programot, köszönet érte.

A két nap során közel 80 érdeklődött sikerült megszólítanunk, akik az előadások mellett az imádság, a beszélgetés, a tapasztalatcsere által is gazdagodhattak teológiai ismereteikben, a lelkipásztori szolgálatból felmerülő kérdések megválaszolása által.

Seszták István

Katona Béla-kiállítás

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola – könyvtár-igazgatónk rendezésében – október 13-án nyitotta meg emlékkiállítását „A Katona Béla különgyűjtemény kincsei a főiskola könyvtárában” címmel. A kiállítást *Karádi Zsolt* főiskolai tanár nyitotta meg, aki méltatta Katona Béla irodalmi munkásságát és jelentőségét. A kiállítás október 31-éig volt látható főiskolánk aulájában.

Vadász Csilla

Gál Ferenc emlékkonferencia a Hittudományi Karon

2015. október 16-án a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara konferenciát rendezett *Gál Ferenc* teológus születésének századik évfordulójára. Ez a konferencia egyben részét képezte annak az ünnepségsorozatnak is, mely az egyetem fennállásának 380. éves évfordulója köré rendeződött. A konferencia ötlete nyár elején fogalmazódott meg, s megszervezésével *Puskás Attila* dogmatikai tanszékvezetőt bízták meg. Gál Ferenc teológusi és professzori tevékenységéről halálának évében *Fila Béla* – a katedrán Gál Ferenc utóda – jegyezte meg, hogy abban mindig azt cselekedte, amit az egyház adott történelmi körülményei megkívántak. Ez kifejezetten arra vonatkozott, hogy a teológus elsődleges feladatát nem abban látta, hogy az korszerű tudományos elméleteket alkosson meg, hanem sokkal inkább abban, hogy mindenki számára közérthetővé tegye, hogy hogyan üdvözlünk Krisztus által, s mit akar, mit vár el tőlünk az egyház. A teológia leginkább akkor felel meg saját természetének, ha élet fakad belőle, s ehhez kell a teológusnak hozzájárulnia. Gál Ferenc éppen ezen elve alapján alkotott új típusú teológiai szemléletet Magyarorszá-

gon. A hatvanas évektől megjelent, a Zsinatot követő könyvei nagy népszerűsége tettek szert, azokat hamar elkapkodták papok és hívek egyaránt.

A konferenciát *Fodor György* dékán nyitotta meg, s elsőként *Török József* tanszékvezetőnek adott szót, hogy „Gál Ferenc egy hallgató szemével” című előadását tartsa meg. A személyes hangvételi előadásban kiemelte azt a fegyelemzett munkabírást, ami egész életében jellemezte a hallgatók szerint szerényen és alázatosan viselkedő teológust. *Rózsa Huba* előadásában leginkább arra irányította figyelmünket, hogy mennyire nagy szerepet játszott Gál Ferenc dogmatikájában a Szentírás és a biblikus szemléletmód. A bibliai szemléletmódot már az is előre jelezte, hogy római tanulmányai alatt rendszeresen belátogatott a Biblikus Intézetben megtartott előadásokra is, s pár évvel később, amikor az Egri Hittudományi Főiskolán oktatott, stencilezett formában adott ki exegézist az újszövetségi Szentíráshoz. Exegéziseit a későbbiekben is jellemezte az, hogy azok nem mozogtak szigorú módon a teológiai keretek között, hanem a gyakorlatba átültethető, az egyház s a hívek lelki életében konkrétan hasznosítható útmutatásokat is magukban hordtak. Kommentárokat írt többek

között Pál apostol leveleihez, János evangéliumához, az Apostolok Cselekedeteihez. Az, hogy a papoknak továbbképzéseket, a híveknek lelki gyakorlatokat tartott rendszeresen, vezethetett oda, hogy „a modern bibliaértelmezés fontossága az egyházi köztudatba bekerült”. Modern szemléletmódjában továbbá az tűnt még rendkívül értékesnek, hogy annak tartalmát egyáltalán nem úgy tüntette fel, mint ami ellentétes lenne a régivel. *Puskás Attila* Gál Ferencet mint dogmatikust mutatta be, aki a Hittudományi Karon 1985-ig vezette a Dogmatika Tanszéket. Dogmatikusként egyik legnagyobb teljesítményének a szintézisalkotás tekinthető, amit az is mutat, hogy 23 önállóan megírt kötete között önálló traktátusokat, s a katolikus hittételeket összefoglaló írásokat is megtalálunk. *Dolhai Lajos* az ünneptel teológus szentségtanát mutatta be, amit jellemzett a II. Vatikáni Zsinatot követő szentségtani változások felismerése és követése, aminek az is következménye volt, hogy a magyar nyelvben ehhez egy új nyelvezetet kellett megalkotnia Gál Ferencnek. Az utolsó előadó *Bolberitz Pál* volt, aki összefoglalóan méltatta Gál Ferenc teológiáját, s utalt arra is, hogy a rektorátus idejét miért is emlegette Gál Ferenc úgy, mint „a legszebb éveit”. Az előadások után kerekasztal-beszélgetésre is

sor került a dékán vezetésével, ahol az előadók a hallgatók által feltett kérdéseket válaszolták meg.

A konferencia sajátos hangulatát az adta, hogy minden előadó közelről ismerte Gál Ferencet úgy, mint saját professzorát vagy munkatársát, mint teológustársat és mint paptestvért, s így olyan portrét rajzoltak meg előttünk, amin keresztül sokkal jobban értjük, hogy mennyire értékes, mennyire fontos volt az az életmű, amit Gál Ferenc a magyar egyháznak hátrahagyott.

Vincze Krisztián

A Damján Kör lelkigyakorlata

Immár hagyományosnak mondható, hogy a megváltozott képességű fiatalokkal foglalkozó Damján Kör lelkigyakorlatot tart a papnövendékek és a civil segítők részére. Ez az idén 2015. október 17-én volt.

Teológia a peremekről.

Konferencia beszámoló a népvándorlásról

„Theology from the Margin: Migration and Hospitality” (Teológia a peremekről: vándorlás és vendégszeretet) című tudományos konferenciát rendeztek 2015. október 27-én és 28-án a tübingeni egyetem katolikus teológiai fakultásán. A szervezők, *Markus Held*

vezetésével, talán nem is sejtették, hogy a kiírt téma október végére mennyire „köztémává” válik majd Európában. Azonban a konferencián megszólalt előadók egy másik szemszögből közelítették meg a migráns ügyet, amit inkább egy kérdéssel, mintsem egy kijelentő mondattal lehetne a leginkább kifejezni: Vajon a migráció és a vendégszeretet „köztémája-e” a mai keresztény teológiának? Lehet-e Istenről, az egyházzal és az ökumenizmusról úgy beszélni, hogy nem vesszük figyelembe társadalmunk jelen körképét? Az aktuális helyből és időből kiinduló gondolkodás a teológiai diszciplínák művelésében néhol szükségyszerű, máskor azonban úgy tűnik, hogy nélkülözhető. Bizonyos esetekben az az általános vélemény, hogy nem szükséges, vagy egyenesen a tudományosság rovására megy, ha aprópénzre váltjuk a teológia súlyos értékpapírait. Mindeközben hisszük, hogy Isten az élők Istene, és Isten népe nem egy elvont fogalom, hanem eleven népcsoportok, családok és egyedek közössége. Az élők Istene pedig minden időben és minden órában a legelevenebb szeretettel viseli gondját az ő népének. Ezekkel a gondolatokkal hallgattam az október 27-ei konferencia előadóit. A párbeszédre nyitott konferencia egy kerekasztal mögül zajlott. Az előadások utáni szakmai

eszmecsere *Susanna Snyder* (University of Reohampton, London) és *Daniel Groody* (University of Notre Dame, Indiana) vezette.

Christian Henkel (Tübingen) „Empowerment through Interview. Listening to Church-Based Advocacy Professionals in the Immigration Discourse” című előadásában folyamatban lévő kutatásáról számolt be, mely az „iratok nélküli” bevándorlókról szólt. Személyesen szólította meg az „iratok nélküli” bevándorlókat, hogy egy általa összeállított kérdőív alapján tisztább képet kaphasson, és megismerhesse a migránsok életét, lelkivilágát. Másrészt megvizsgálta a migráns ügyekkel foglalkozó hivatalnokok és különböző tisztviselők személyes véleményét, beleértve az egyházi hivatalok személyeit is. Az előadásban részletesen kitért a kutatás közben felmerült módszertani problémákra, melynek forrása, meglátása szerint az, hogy az egész munkát a személyesség légköre hatotta át. Lehet-e valós tudományos kutatást szubjektíven végezni? Lehet-e élő személyek történetével vallásos szemszögből objektíven foglalkozni? – merültek fel benne a kérdések. A kerekasztal-beszélgetés közben kirajzolódott egy átértelmezett teológiai módszertan alternatívája is, mely a vallásos ember szubjektivizmusából ered. A tu-

dományos teológiát óhatatlanul is átszövik a személyes vallásos élmények, mely a hit, a remény és a szeretet alapjain mozognak. Úgy vélem, hogy ez a szubjektivizmus pozitív alkotórésze a teológiának, azonban egyrészt meg kell hogy tartsa a tudományosság módszertanát, másrészt nyitottnak kell maradnia az érvek és ellenérvek konfrontációjára, harmadrészt pedig tisztelni kell a teológia határvonalait is. Az utóbbinál a kinyilatkoztatás és a szent hagyomány határvonalaira gondolok.

Annegreth Schilling (Bochum) „Strangers no more! Theology of Migration as post-ecumenical endeavor in the 21st century” című előadása a keresztény egyházak jelenéből, azok ökumenikus „együttélésből” indult ki. Az előadás figyelemfelkeltő mottója az Ef 2, 19 volt: „Ezért már nem vagytok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten családjának tagjai.” Miközben Európa fejlettebb országaiba különböző kultúrájú és vallású emberek kívánnak letelepedni, otthonra találni, addig Európa keresztény egyházai között hol testvériség, máskor pedig idegenség áll fenn. Sőt, talán az is eléggé életszerű tapasztalat, hogy ugyanazon egyház tagjaiból lesznek a migránsok és az „öslakosok” is, vagyis ebben az esetben „idegen testvérekről”

kell beszélnünk. Valóban, a migrációk korában nemcsak a vallások közti különbözőségről kell szólnia a keresztény teológiának, hanem a keresztények közötti különbözőségről és egységről is. Vajon kivitelezhető-e szoros szomszédos együttélésében, az idegen kultúrák és nemzetek egymásmellettségében a keresztény testvériség? Belefér-e a keresztény testvériség ideájába az egy konkrét földrajzi területen belül megélt idegenség? Úgy tűnik, hogy ha több száz éve nehezen tudták megoldani a keresztény egyházak teológusai az ökumenizmust gátló teológiai vagy ideológiai problémákat, akkor most, amikor egy területen több keresztény egyház tagjai élnek együtt, szükséges, hogy maga a teológia is adaptálódjon ehhez a természetes jelenséghez – hívta fel a figyelmünket Schilling. Az a biztos kiinduló pont, ami az idegenséget megszünteti, nem lehet más, mint az eucharisztia és az eucharisztikus közösség tudata – vallja a német professzor asszony. Az Efezusi levél lelkülete át kell hogy járja a keresztény teológusok mentalitását, hogy a keresztény teológia alapja újra hasonló mondatok értelmén álljon: „Most azonban ti, akik »távol« voltatok, Krisztus Jézusban »közel« kerültetek, Krisztus vére árán. Ő, a mi békességünk a kettőt egyggyé forrasztotta, és a közékük

emelt válaszfalat ledöntötte, az ellenségeskedést kiküszöbölte saját testében” (Ef 2, 13–14). Schilling úgy véli, hogy az Efezusi levél mentalitása gyümölcsözően köszönhetne vissza korunk teológiai fejtegetésében, valamint Európa társadalmi életében egyaránt.

Dominik Ritter (Fulda) „Ethical Foundation of Hospitality (and its application to migration)” című előadása a vendégszeretet, a vendégül látás keresztény erkölcstani kérdéseivel foglalkozott. A vendég és befogadó, az utazó és az otthonlévő kétoldali, bilaterális párosának a sajátossága egyrészt erkölcsi kötelességként jelenik meg a keresztény teológiában, másrészt azonban vallásos élményként is megfogalmazható, ami túllép a kötelesség és a törvény rubrikáin, és átlép a krisztusi felebarát és az ellenségszeretet eleven misztériumába. Túlságosan idealista lenne az a teológiai diskurzus, ami nem számolna be az emberi nehézségekről, ügyetlenségekről is. A vendégül látás nemcsak a tökéletes otthonunk ajtajának a kinyitásával jár, hanem a másik személy tökéletlen szívünkbe zárásával is – hangsúlyozta Ritter. Európa keresztényeinek ezzel az etikai kihívással kell együtt élniük, és Európa keresztényeinek ehhez a kihíváshoz kell mihamarabb útmutatást és erőt adni. Talán azt is fontos

tudatosítanunk önmagunkban, hogy korunk keresztény teológiája nem beszélhet „otthonról (saját házukból)” a határszélén állókról, a vándorokról és a vándorokhoz. Nyilvánvaló, hogy Európának és a kereszténységnek bizonyos szinten ki kell tudni mozdulnia saját „otthonából” is. Hogy ez pontosan mi- ben nyilvánul meg, az egy nagyon összetett kérdés, azonban a sikeres végkimenetel érdekében Európának és a kereszténységnek mindenképp előtt komoly önvizsgálatra, alázatra és bátorságra van szüksége.

Ezen sorok írója előadásában a késő antik világ migrációiról beszélt, egyrészt Alexandriai Philó „De migratione Abrahami” és „De fuga et inventionem” művei alapján igyekezett rekonstruálni az első század környékén végbemenő zsidó migrációk történelmi eseményeit. Alexandriai Philó a fent említett két művében a vándorlás pszichológiájáról és teológiájáról beszélt. Mind a két témakör tárgyalása könnyedén aktualizálható a mai ember lelkületére is. Másrészt a keresztény migrációkról is említést kell tennünk, hisz az első évszázadok migránsai között ott voltak azok a keresztények is, akik hol azért hagyták el otthonukat, mert otthon gazdasági nehézségük támadt, hol pedig azért, mert a helyi lakossággal vallási okok miatt komoly összetűzésbe

kerültek. A Római Birodalom nagy városaiban a keresztény közösségeknek pontosan a népvándorlás miatt kellett megoldaniuk a keresztény testvérek etnikai, kulturális és teológiai hagyományainak a harmonizálását. Az első három század keresztény egyházainak az élete beszédes példákat szolgáltathat, akár csak dokumentáció szintjén is. Ezekből a történelmi eseményekből, múltbéli tapasztalatokból, posztmodern korunk keresztény teológusai felfedezhetik az isteni gondviselés eleve voltát, mely hitünk szerint nemcsak tegnap, hanem ma is átjárja a világot.

Susanna Snyder és *Daniel Groody* véleménye szerint a keresztény teológiának valós tényként kell kezelnie a népvándorlás által előidézett társadalmi változásokat, melyek visszafordíthatatlanok. A teológus pedig ebben a megváltozott társadalomban élő emberhez szól. A változások legperszónálisabb szinten is legalább kétoldalúak, hisz valaki azért él egy új társadalomban, mert az otthonit elhagyta, másvalaki pedig pont otthon tapasztal komoly változásokat, akár idegenséget is. E megváltozott társadalmi közegben a teológia három pilléren áll: hagyomány, tényszerű jelen, prófétai jövő. Úgy vélem, hogy a hagyomány nemcsak elméleti szinten segíti egyházunk jelenét, hanem a

hagyomány egyfajta prófétai karizmával is bír. Vagyis a hagyományból a jövőt is kiolvashatjuk. A prófétai karizmához azonban éleslátás kell. Jelenünket tisztán kell látni, szembe kell nézni a pillanat valóságával, hisz belőle nő ki a jövő. A hagyomány a keresztény egyházakat évszázadokon keresztül a jövőbe kísérté, nem pedig illúzióba. Ezért szükséges, hogy a múlt eseményeit ne csak kívülről ismerjük meg. A múlttal foglalkozó teológiai diszciplínák akkor fogják elérni prófétai küldetésüket, ha sikerül feltárniuk a múlt emberének a mentalitását is. A múlt reprodukálhatatlan, azonban a múltból feltárt értékes koncepciók a jelenben applikálhatóak, és a jövő ezáltal talán egy kissé kiszámíthatóbbá válhat.

Mindenesetre az tény, hogy a történelem eseményei szélesebb perspektívában optimizmusra bízhatnak, és ezért megvan minden alapunk arra, hogy a keresztény teológiát elméleti és gyakorlati szinten is a hit optimizmusa járja át.

Gyurkovics Miklós

Westsik Vilmos-díj

2015. október 29-én Nyíregyháza Megyei Jogú Város Közgyűlése kiemelkedően magas színvonalú szakmai tevékenysége elismerése jeléül „Nyíregyháza Város Tudomá-

nyos Életéért” „Westsik Vilmos-díjat” adományozta *dr. Jankáné professzor dr. habil Puskás Bernadettnek*, a Nyíregyházi Főiskola Vizuális Kultúra Intézet egyetemi tanárának, a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola oktatójának. Bernadett asszony szakmai tevékenységével és kutatási eredményeivel hozzájárult városunk tudományos életéhez és jó hírnévéhez. A díjat *Kovács Ferenc* polgármester nyújtotta át.

Vadász Csilla

Tudományos konferencia Máriapócs

November 6-án, péntek délután a nemrégén átadott máriapócsi Emmánuel-házban *Kapin István* kegyhelyigazgató, az esemény házigazdája, majd *Orosz Atanáz* miskolci megyéspüspök és nyíregyházi adminisztrátor köszöntötte a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola szervezésében megvalósuló tudományos tanácskozársra összegyűlt előadókat és hallgatóságot.

Az első előadást *Barna Gábor* (Szegedi Tudományegyetem, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport) néprajztudós tartotta „Római és görögkatolikus Mária-kegyhelyek Galiciában a

17–18. században” címmel. Előadásában Balogh Ágoston Flórián, 1872-ben, Egerben latinul megjelent műve alapján ismertette az egykor a Habsburg Birodalomhoz is tartozó galíciai kegyhelyeket. Összegezte sajátosságait, hangsúlyozta, hogy gyakran mind a két rítus hívei látogatták egymás szent helyeit, nemcsak az egykori Lengyel Királyság, hanem Magyarország területéről is.

Véghseő Tamás (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza), „A görögkatolikusok helyzete a második könnyezés évében” című előadásában a történeti Munkácsi Egyházmegye nehézségekkel teli, fordulatos történetét tekintette át az ungvári uniótól (1646) egészen a Munkácsi Egyházmegye kánoni felállításáig (1771). Az utóbbi sorsfordító eseményhez vezető út egyik nehéz időszakában történt a második pócsi könnyezés, ami mintegy előre vetítette a következő fél évszázad küzdelmeit.

Janka György (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza) „Az 1715. évi pócsi könnyezés története” címmel tartotta meg előadását, amelyben a második pócsi könnyezés eseményeit ismertette részletesen az egeri egyházmegyei levéltárban fennmaradt eredeti jegyzőkönyvek alapján. Érdekeséggé emelte ki, hogy a tanúk között – bár ezt a jegyzőköny-

vekben nem hangsúlyozták külön –, két olyan személy is volt, aki már az első pócsi könnyezés idején is (1696) tanúvallomást tett.

Az előadások után a bazilita rendház gyűjteményét és kápolnáját tekintették meg a résztvevők Báti Márk Teofán bazilita testvér vezetésével.

November 7-én, szombaton *Puskás Bernadett* (Nyíregyházi Főiskola, Vizuális Kultúra Intézet) „A mogyoróskai Istenszülő-ikon, előkép-kegyikonja és annak további másolatai” című előadásában az egyik legkorábbi, mai napig görögkatolikus templomban őrzött ikonunkat mutatta be. Felvázolta, hogy milyen formai, stílári párhuzamai lehetők fel lengyel-ukrán területen, majd ismertette az eleusza ikonográfiai típus eredetét, s bemutatta, hogy a mogyoróskai ikon által is képviselt variáns honnan származhat, és milyen úton-módon érkezhettek meg a bizánci területekről a 17. században a Kárpátokon túli területekre is.

Terdik Szilveszter (Iparművészeti Múzeum, Budapest; Görögkatolikus Örökség Kutató Csoport, Nyíregyháza) „A pócsi ikon kultusza ortodox közösségekben?” címmel megtartott előadásában a hazai ortodox templomokban és magángyűjteményekben fellelhető pócsi ikonmásolatokat tekintette

át, hangsúlyozva, hogy ezek rendszerint az első, Bécsbe szállított képmásolatai, feltételezhetően metszettek alapján készültek. Külön kitért arra, hogy a 18. század elején az első pócsi kép kultusza Bécsből orosz földre is eljutott, ahol gyakran megtalálhatjuk a világ összes csodatévő Istenszülő-ikonját felvonultató ikontípuson „venszkaja”, azaz bécsi néven.

Golub Xénia (Országos Széchényi Könyvtár, Budapest) „Istenszülő-trónok a Budai Szerb Ortodox Egyházmegye templomaiban” című előadásában a történeti Karlócai Metropólia területén az 1760-as években megjelenő, sajátos templomi berendezési tárgy, az ún. Istenszülő-trón kialakulásának, elterjedésének történetét vázolta fel, amit eddig még nem végzett el kutatás. Több esetben kitért arra is, hogy milyen fontos csodatévő ikonok másolatait helyezték el ezeken a trónokon. Ezek közül a legérdekesebb a bezdini Istenszülő-ikon, amely a vlagyimiri Istenszülő másolata.

Hegedűs Enikő (Főegyházmegyei Egyházművészeti és Építészeti Iroda, Gyulafehérvár) „A kolozsvári Könnyező Szűz kegyképeinek ábrázolásai”-ról szóló előadásában az 1699-ben, Szamosújvár mellett könnyező ikon kalandos történetét tekintette át, melynek kultuszát gyakran együtt ápolták a pócsi ke-

gyképével: míg az előbbit Erdély, az utóbbit Magyarország palladiumának tekintették már a 17–18. század fordulóján is. A kolozsvári kép történetét az is különlegessé teszi, hogy ebből is kettő van: az egyiket a könnyezés helyszínén, Füzesmikolán a görögkatolikusok tisztelik a 18. századtól kezdve (ma Románia egyik legnagyobb ortodox kegyhelyének számít), míg a másikat a jezsuiták kapták meg a 18. század elején (ma is Kolozsváron, egykori templomukban található). A két ikon egymáshoz való viszonya (hogy valójában melyik könnyezett), ma is nehezen dönthető el, de az biztos, hogy a kultusz elterjedése alapvetően a jezsuitáknak köszönhető (metszetek, könyvek segítségével).

Sarkadi Nagy Emese (Keresztény Múzeum, Esztergom; Eszterházy Károly Főiskola, Eger) „Legendák és krónikák: a csíksomlyói csodatevő Szűz Mária 500 éve” című előadásában a somlyói kegyszobor részletes művészettörténeti elemzésén keresztül bemutatta, hogy a szobor valóban a 16. század elején készülhetett. A történeti források részletes áttekintése és elemzése után viszont azt a feltételezést fogalmazta meg, hogy maga a szobor eredetileg nem a somlyói ferencesek számára készült, hanem a 17. század folyamán, egyelőre ismeretlen úton-módon

került át minden bizonnyal egy százsz templomból a ferencesekhez, ahol aztán fokozatosan alakult ki máig töretlen kultusza.

Tüskés Anna (MTA BTK Irodalomtudományi Intézet, Budapest) „A győri székesegyház kegyképének tisztelete” címmel tartott előadásában az 1697 márciusában a győri székesegyházban vérrel könnyező Mária-kép történetét mutatta be. Külön kitért az ikonográfiai típus, az altató Mária eredetére is, amelynek előképeit a 15. század második felének velencei festészetében véli megtalálni. Ismertette a kegykép kisgrafikai ábrázolásait, további másolatait, későbbi kultuszát is, amely alapvetően a Győri Egyházmegye területére korlátozódott.

Sranko László (Római Katolikus Plébánia, Bacsfa-Szentantál) „A bacsfa-szentantali Vérvönlőző Boldogasszony háromszáz éves kegyhelye és kegyképe” című előadásában plébánosként mutatta be a vezetésére bízott zarándokhelyet. A ferences kolostor Mária-képe a pócsi ikonhoz hasonlóan 1715-ben könnyezett, a csodát az esztergomi érsek vizsgálhatta ki, és hitelesnek találta. A 18. század elején készült, az eleusza ikontípus nyugati változatainak (Segítő Boldogasszony, Kármel-hegyi Boldogasszony) hagyományát követő vászonképet 1995-ben ellopták, pótlása 2013-ben

történt meg. Az 1950-es években az itteni ferences kolostorba deportálták a likvidált görögkatolikus püspököket, Gojdicz Péter Pált és Hopkó Bazilt is, akiknek emlékét ma márványtábla őrzi.

Földvári Katalin (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza) „Sumat per te preces, Monstra te esse Matrem» A máriapócsi kegykép fogadalmi adományai” című előadásában a kegyhely egykori és a mai fogadalmi tárgyaihoz kapcsolódó kutatásait ismertette. II. József idejében a votívokat leszedték, majd az ezüsttárgyakat elszállították. A korabeli leltár alapján hozzávetőleges képet alkothatunk az elveszett tárgyak típusairól. Az előadó a templom jelenlegi votívjait 2010-ben részletesen felmérte és dokumentálta, ekkor szerzett tapasztalatait most összesítette.

Jakab Attila régész (Jósa András Múzeum, Nyíregyháza) „Ásatások a máriapócsi kegytemplomban” címmel a 2009-ben végzett régészeti feltárások eredményeit mutatta be. A templom hajójában több sírt találtak, amelyek bolygatatlanok voltak, s egy részük már biztosan a ma álló templom építése után keletkezett. A hajó közepén megtalálták a kriptá egykori lejárátát is, amelynek meglétét írott források alapján lehetett sejteni. Most bemutatta a

kriptában feltárt hun női sír értékes leleteit is.

A konferencia mérlegét röviden *Terdik Szilveszter* vonta meg, kiemelve, hogy az az érzés alakult ki benne – amit később az előadók és a hallgatók is megerősítettek –, hogy az egyes előadások gyakran egymásra rímelték, a különböző témák összekapcsolódtak, kiegészítették egymást. Majd átadott egy, a máriapócsi Istenszülőt ábrázoló mives panagiát, *Mátyássy László* szobrászművész alkotását, *Kocsis Fülöp* metropolitának, hogy a főpásztor a tricentenáriumi év zárása után ne csak elméjében, hanem fizikai valóságában is hordozza a mindannyiunk számára oly kedves ikont, s legyen számára továbbra is útmutató.

A záró gondolatokat *Kocsis Fülöp* metropolita fogalmazta meg. Először megköszönte az előadóknak a nagyon színvonalas előadásokat, és külön örömét fejezte ki amiatt, hogy ez a konferencia is megerősítette abban a meggyőződésében, hogy a tudományos munka és eredményei nemhogy elbizonytalanítanak, hanem inkább megerősítenek hitünk mély tapasztalataiban és igazságaiban.

Délután a konferencia résztvevői Nyírbátorba kirándultak, ahol a minorita, a református és a görögkatolikus templomot tekintették meg. Az előadók többsége aztán részt

vett a máriapócsi ünnepi vecsernyén, amelyet *Orosz Atanáz* püspök és *Szocska Ábel* kormányzó végzett. Utána meghallgatták azt az áhítatot, amelyen fiatalok Mária-énekekkel köszöntötték az Istenszülőt, és *Kápin István* kegyhelyigazgató olvasott fel az utóbbi évben a kegyhely felhívására beérkezett, nagyon személyes hangvételű csoda-beszámolókból.

A különböző eseményekben bővelkedő tricentenáriumi év egyik záró rendezvénye jó alkalmat biztosított arra, hogy végiggondoljuk, a Kárpát-medence Mária-kegyhelyei közül miért éppen Pócs lett az a hely, amely napjainkig az egyik legismertebb és leglátogatottabb zarándokhelynek számít nem csupán a katolikusok körében.

Terdik Szilveszter

Kárpát-medencei Felsőoktatási Kerekasztal

2015. november 20-án tartották az Emberi Erőforrások Minisztériuma Tükörtermében a Kárpát-medencei Felsőoktatási Kerekasztal megbeszélést. A tájékoztatóra intézményünk is meghívást kapott, hiszen a MAB határozata alapján az Oktatási Hivatal nyilvántartásba vette a székhelyen kívüli katekéta-lelkipásztori munkatárs alapszakunkat, így 2016 szeptemberétől Beregszászon (a II. Rákóczi Ferenc

Kárpátaljai Magyar Főiskolával együttműködésben) is elindulhat főiskolánk ezen képzése. A székhelyen kívüli képzés indítását a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye Beregszászi Esperesi Kerülete is kezdeményezte.

Egyre inkább sürgető feladattá válik, hogy a határainkon túli magyar ajkú görögkatolikusok részére is biztosított legyen a hitéleti képzésben való részvétel a felsőoktatásban.

A katekéta szak székhelyen kívüli képzésként történő meghirdetése lehetőséget teremt arra, hogy a keresztény hit terjesztése és az evangélium hirdetése hatékonyabbá válhasson. Intézményünk a Munkácsi Egyházmegyéhez legközelebb található egyházi felsőoktatási intézmény, mely a képzés indításával hozzájárulhat a kárpátaljai magyar görögkatolikusok oktatásához.

A határainkon átnyúló, Kárpát-medencében zajló felsőoktatás hiánypótló szerepére és a felsőoktatási intézmények felelősségére hívta fel a figyelmet miniszter úr, valamint munkatársai a megbeszélésen. Ezen képzések létjogosultságát és mind a hallgatók, mind az oktatók érdeklődésének felkeltését célozza meg az az oktatói-hallgatói mobilitási rendszer, melynek keretében több millió forint kerülhet a Kárpát-medencei képzésekben részt

vevő intézményekhez. *Balog Zoltán* miniszter úr felhívta a figyelmet arra, hogy kulcskérdés a magyar nyelvű értelmiség megtartása, az utánpótlás biztosítása, az anyanyelvi kultúra ápolása és fenntartása. A megbeszélésen elhangzott az is, hogy gyakorlatilag megvalósult az egységes Kárpát-medencei felsőoktatási tér. Bárhol is folyjon magyar nyelvű felsőoktatási képzés, arra egységesen van lehetőség.

Jelenleg 12 felsőoktatási intézmény – köztük a mi főiskolánk is – működött a Kárpát-medencében alap-, illetve mesterképzést.

Beregszászi konferencia: Az első világháború és a görögkatolikus egyház

2015. november 26-án Beregszászban egyháztörténeti konferenciát rendeztek a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskolán. A konferencia szervezője *Marosi István* atya a Görögkör és az Ortutay Elemér Kárpátaljai Magyar Görögkatolikus Szakkollégium vezetője, görögkatolikus főiskolai lelkész volt. A téma a nagy háború százéves évfordulójához kapcsolódott, és a görögkatolikus egyház szemszögéből vette sorra az eseményeket, illetve annak máig ható következményeit. A konferenciát köszöntötte *Demkó Ferenc* beregszászi magyar esperes,

dr. Orosz Ildikó a főiskola elnöke és *Szalipszki Endre* Magyarország beregszászi főkonzulja. A köszöntők kiemelték a konferencia jelentőségét, hangoztatva, hogy ez már egy évről évre megszervezett, hagyományos-sá váló tudományos konferencia-sorozat eseménye, mely magas színvonal mellett nemcsak a főiskola életének figyelemre méltó alkalmá, hanem a magyar görögkatolikusok vitalitásának, szellemi-lelki erejének is vitathatatlan jele és bizonyítéka. Ezt illusztrálta a hallgatók és érdeklődők szép száma és a kárpátaljai magyar görögkatolikus papok csaknem teljes létszámú jelenléte is.

Az első előadó *Vető Miklós* filozófus, emeritus professzor, akadémikus volt Párizsból, „Filozófiai gondolatok a háborúról” című előadásával. A katonák által vívott, a hadijog által szigorúan szabályozott igazságos háború tradicionális fogalmát elemezte érdekesítő módon, levonva azokat a tanulságokat, melyek ma is aktuálisak.

Klestenicz Tibor történész, az MTA Történettudományi Intézetének munkatársa, „A Nagy Háború a görögkatolikus sajtóban” című előadásában az Ungváron megjelenő Görög Katholikus Szemle hetilap cikkein keresztül mutatta be a szerkesztőség háborúval kapcsolatos magatartásának alakulását, változását.

Csapó Csaba egyetemi docens, az ELTE BTK Új- és Jelenkori Magyar Történeti Tanszék oktatója az első világháborús Magyarország politikai, társadalmi és nemzetiségi kérdéseiről érkezett, különös tekintettel Tisza István személyére, politikájára.

Dr. Jankáné prof. dr. Puskás Bernadett, a Nyíregyházi Főiskola egyetemi tanára a Nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjteményben őrzött, és az abba egyéni hagyatékozás útján bekerült XX. század eleji püspökportrékat mutatta be, kitérve az ezek kapcsán felmerülő művészeti kérdésekre és egyházművészeti feladatokra.

Janka György, a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola tanára a Hajdúdorogi Egyházmegye történetét ismertette a világháború kitörésének évében, melynek legfontosabb, drámai eseménye az 1914. február 23-i debreceni bombamerénylet volt, és ennek következményei, melyet a kortársak a készülődő világháborúval kapcsoltak egybe.

Papp András, a miskolci görögkatolikus székesegyház parókusa, nagyapjának testvéréről, Papp Antal munkácsi püspökről, később küzikei címzetes érsekről és miskolci apostoli kormányzóról tartott előadást. Bemutatta a főpásztor életútját, kiegészítve olyan fontos

adalékokkal, melyeket a családi emlékezet őrzött meg, bemutatva a lemondás, majd a Csehszlovákiából történő kiutasítás összefüggéseit és hátterét.

Suslik Ádám, a Károli Gáspár Református Egyetem abszolvált PhD. hallgatója érdekes előadást tartott a világháború idején Kárpátalján, a csendőrség által lefolytatott kémkedés és izgatás vádjával főként ruszin származású görögkatolikus papok, illetve egyházi személyek elleni feljelentésekről, bírósági perekről.

Braun László, a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola tanára az orosz betörés hatásainak következményeit vizsgálta a lakosságra és a görögkatolikus papságra nézve. Levéltári forrásokra alapozva kimutatta, hogy a galíciai népfölkelők a tetemes anyagi károk mellett agitációjukkal azt érték el, hogy a hadvezetés számára a görögkatolikus lakosság és a papság megbízhatatlan, oroszbarát és hazafiatlan tömegnek tűnt.

Bendász Dániel, ny. esperes és teológiai tanár előadásában, mintegy folytatva az előtte elhangzott gondolatsort, Tisza István miniszterelnök levelét idézte Papp Antal püspökhöz, melyben a kormányfő fényes elégtételt adott az alaptalan vádakra és rágalmakra a görögkatolikus papsággal szemben, hangsúlyoztatva, hogy az „kivétel nélkül

kifogástalan, hazafias magatartást tanúsított”.

Szkoropádszky Péter, a PPKE KPI doktorandusza a munkácsi egyházmegye I. világháborút követő útkeresését mutatta be. Lendületes előadásában rámutatott, hogy az új cseh hatalom számára a skizmatikus mozgalom eszköz volt a görögkatolikus egység megbontására, amit Gebé Péter püspök minden erejével próbált megakadályozni és semlegesíteni.

Pallai Béla, a Román Akadémia Gheorghe Baritiu Történeti Intézetének doktorandusza az I. világháború súlyos következményeit vette sorba a romániai magyar görögkatolikusok szemszögéből. A partiumi és székelyföldi magyar görögkatolikus egyházközségek nemcsak nyelvi, hanem a szertartásukban megélt vallásossághoz való buzgó ragaszkodás révén próbáltak és próbálnak megmaradni.

A konferencián különösen jó volt látni és megtapasztalni a fiatalabb nemzedék szakavatott érdeklődését, a történelem és ezen belül a saját történelem iránti fogékonyságot, amely nélkülözhetetlen mind a megmaradáshoz, mind a fejlődéshez.

Janka György

„Patrisztikus meta-metodológia”-kurzus

Massimo Pampaloni SJ, a Pápai Keleti Intézet professzora 2015. november 30. és december 4. között immár második alkalommal tartott intenzív teológiai kurzust Nyíregyházán a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolán.

Az előadások résztvevői megtudhatták, hogy a címben fellelhető, furcsának ható elnevezés – patrisztikus meta-metodológia – valójában egy olyan értelmezést, megközelítési módot jelent, amely lehetővé teszi, hogy az egyházatyák szövegeire nem csupán „pozitivistá” nézőpontból, „holt szövegként” tekintsünk, hanem az értelmező alanyok nézőpontját feltárva és megértve, felfedezhessük a művek mélyebb, aktuálisabb jelentésrétegeit is. Értelmező, értelemkereső alanyként jelenik meg ebben az esetben a szövegekkel saját kérdéseire választ kereső egyházatyá, az őt értelmező másodlagos irodalom szerzője, és a mindezzel szembesülő mai olvasó. Ebből kifolyólag a szöveg mélyebb, ma is aktuális jelentésrétegeinek feltárásához elengedhetetlenül szükséges elsőként annak vizsgálata, hogy az adott patrisztikus szerző a kérdéses műben pontosan milyen kérdésekre próbált feleletet találni, mely kihívásoknak igyekezett megfelelni.

Csupán így, a kérdések feltárásával tarulhat fel az adott szerzők és szövegek mélyebb megértésének, aktuális üzeneteik felismerésének valódi lehetősége. Pampaloni atya e sajátos módszer alkalmazását közérthető stílusban, példák segítségével tette szemléletessé. A példák között szerepeltek az első évszázadok dogmafejlődését kísérő viták és eretnokségek, a keleti szír egyházakkal folytatott teológiai párbeszéd és közös nyilatkozatok, valamint a lelki élet és lelki vezetés sajátos kérdései.

Összességében elmondható, hogy az előadássorozat jól illeszkedett a főiskola képzési kínálatát évről évre gazdagító, teológiai látásmódunkat bővítő-tágító nemzetközi kurzusok sorába.

Verdes Miklós

Karácsony levelezőlapokon

„A karácsonyi ünnepkör képes levelezőlapokon” címmel nyílt kiállítás 2015. december 1-jén a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola aulájában *dr. Jakó János* és *Tátrai Edit* gyűjteményének értékes darabjaiból.

Dr. Jakó János nyugalmazott belgyógyász, főorvos évtizedek óta hódol gyűjtőszennvedélyének. Érmeiből, képeslapjaiból és gyűjteménye egyéb darabjaiból már számos kiállítás született. Nagy

megyei közgyűjtemények, mint pl. a Jósza András Múzeum, a Megyei Levéltár rendszeres kiállítói között tartja számon. Gyűjteménye érdekes darabjairól vagy tematikus kollekcióiról számos cikke jelent meg országos lapokban.

Többezres képes levelezőlap gyűjteményében fellelhető számos, a keleti egyházhoz köthető példány is. A főiskola aulájában megrendezésre került kiállításon három tárló mutatta be Északkelet-Magyarország görögkatolikus templomait képes levelezőlapokon, melyek között több, a 20. század elejéről származó, 70–100 éves muzeális darab is látható volt.

A magyar képeslapkiadás 1896-ban kezdődött és a millenniumi láz egyúttal nagy lendületet is adott neki. Ekkor több magánkiadó is megjelentetett lapokat és természetesen volt köztük a millenniumi kiállítást témájául választó nyomtatás is. Az első példányok grafikákról, litográfiákról készültek, először fekete-fehér majd színes változatban. A fotóábrázolások az 1890-es években jelentek meg. Ez a technika magával hozta az egy lapon több képet ábrázoló, ún. „mozaik” képeslapok megszületését is.

A képes levelezőlapok témáikban felölelik az élet szinte minden területét. A legnépszerűbb témák manapság is a fővárost, na-

gyobb településeket, hegyi és tengeri üdülőhelyeket, fürdőket és turisztikai látványosságokat ábrázoló képek.

Valamikor nagy kultusza volt a képes levelezőlapoknak. Gyors elterjedésükhöz hozzájárult a praktikuság, az olcsóság és a vasúti hálózat kiépülése is. Ma már szinte csak a karácsony maradt az egyetlen olyan ünnepünk, amire képeslapot küldünk szeretteinknek.

A karácsonyi üdvözlőlapok száma ma is igen jelentős, témájukban és kivitelezésükben nagyon sokfélék, a fényképektől a Santa Claust a központba állító grafikákig egyaránt. Az 1899-es berlini akadémiai műtárlat óta a Megváltó születésének ünnepére jelentetik meg világszerre a legtöbb festményreprodukciós képes levelezőlapot. Tátrai Jakó Edit karácsonyi üdvözlőlap gyűjteményének reprodukciói alapján a kiállítás végig követte a karácsonyi ünnepkör jelesebb napjait. Megcsodálhattuk a Megváltó születésének, a Kisded üdvözlésének történetét, valamint láthattunk a Madonnát a kis Jézussal ábrázoló nyomatokat is. Néhány esetben a képeslapok mellett megjelentek az eredeti festményreprodukciók is a tárlókban. A kiállítást az alkalomhoz illő könyvek, kották, néprajzi tárgyak színesítették.

Kührner Éva

GÁNICZ Endre

Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven

2014–2015

- BAÁN Zs. IZSÁK (ford.): *Gázai Szent Dórotheosz szerzetesi tanításai*, (Ókeresztény Örökségünk 20.), Budapest 2015, 270 p. ISBN 978-615-5147-54-8 ISSN 1219-5588
- BOHÁCS BÉLA: „Az eperjesi metropólia zsolozsmáskönyvei”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című zsolozsmáskönyvünk 80. évfordulója alkalmából 2014. november 20-án rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XIV.), Nyíregyháza 2014, 41–54.
- BOHÁCS BÉLA: „Mennyire máriapócsi szertartás az »Ájtatosság a Boldogságos Szűz Máriához«?”, in Ivancsó István (szerk.): *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könnyezésének 300. évfordulója alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015, 9–18.
- CYRIL VASIL: „Új normák a keleti katolikus nős papság számára. A II. Vatikáni Zsinat nyomvonalán”, in *Athanasiana* 40 (2015) 136–142.
- CSERMELYI JÓZSEF: „Források a magyar görögkatolikusok történetéhez, 1. 1778-1905. Közreadják: Véghseő Tamás – Katkó Márton Áron. Nyíregyháza, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2014. (Collectanea Athanasiana II/4/1.) 605 old. Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi javadalom összeírása. Közreadják: Véghseő Tamás – Terdik Szilveszter – Simon Katalin. Nyíregyháza, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2014. (Collectanea Athanasiana II/5.) 573 old.”, in *Egyháztörténeti Szemle* 2 (2015), 143–146.
- CSIZMÁR OSZKÁR (ford.): *A sivatagi atyák történetei Lauszoszhoz (Historia Lausiaca)*, (Ókeresztény Örökségünk 21.), Budapest 2015, 240 p. ISBN 978-615-5147-59-3 ISSN 1219-5588
- FÖLDVÁRI KATALIN: „A máriapócsi zárandokájtatosság mint sajátosan pócsi szertartás”, in Ivancsó István (szerk.): *A Pócsi Mária szertartásairól a*

- kegykép könnyezésének 300. évfordulója alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015, 27–37.
- GYURKOVICS MIKLÓS: „Isten hangja Alexandriai Kelemen a Szentírásról”, in *Athanasiana* 40 (2015) 107–119.
- HARRACH GÁBOR: „Görögkatolikus házassági és gyermekvállalási mutatók a demográfiai átmenet idején”, in *Athanasiana* 40 (2015) 49–62.
- IVANCSÓ BAZIL: „A „Dicsérjétek az Úr nevét!” (Zsolt 134,1) című zsolozsmáskönyvünk jelentősége és annak bemutatása”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című zsolozsmáskönyvünk 80. évfordulója alkalmából 2014. november 20-án rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XIV.), Nyíregyháza 2014, 71–80.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Az imaórák mint a keresztény iniciáció eszközei”, in V. Boháč – M. Takáč: *Liturgia hodín ako prosetriedok novej evanjelizácie*, Prešov 2014, 70–85.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „»Űzz ki belőle szívében fészkelő s rejtőző minden gonosz és tisztátalan szellemet!« – Exorcizmus a bizánci egyház kereszttelési szertartásában”, in *Praeconia* 2 (2015) 43–51.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „A rítusok sokféleségétől az egyháztan egységéig. Görög katolikus reflexiók a könyv magyar kiadásához”, in MCPARTLAN, P., *Az üdvösség szentsége. Bevezetés az eucharisztikus egyháztanba*, (Sensus fidei fidelium 5.), Budapest 2015, 199–210.
- IVANCSÓ ISTVÁN: *Görög katolikus liturgika*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 26.), Nyíregyháza 2015. (harmadik, javított kiadás)
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című zsolozsmáskönyvünk 80. évfordulója alkalmából 2014. november 20-án rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XIV.), Nyíregyháza 2014, 99 p. ISBN 978-615-5073-26-7 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könnyezésének 300. évfordulója alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015, 83 p. ISBN 978-615-5073-31-1 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Egy bizánci liturgikus műfaj: a prokimen”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2014/2015) 71–75.
- IVANCSÓ ISTVÁN: *Szent Mihály arkangyal*, (Ikon és liturgia II/2.), Nyíregyháza 2014, 64 p.

- IVANCSÓ ISTVÁN: *Szent Miklós püspök*, (Ikon és liturgia II/3.), Nyíregyháza 2015, 64 p.
- IVANCSÓ ISTVÁN: *Szűz Mária szeplőtelen fogantatása*, (Ikon és liturgia II/4.), Nyíregyháza 2014, 64 p.
- JACZKÓ SÁNDOR: „»Non suo sed parochorum latinorum nomine...« – Barkóczy Ferenc egri püspök és a bizánci rítus autonómiája”, in *Athanasiana* 40 (2015) 32–48.
- JACZKÓ SÁNDOR: „Vallás és etnikum Máramarosban a 18. században”, in *Athanasiana* 40 (2015) 143–156.
- JAKAB ATTILA – TERDIK SZILVESZTER: „Adatok a kállósejéni görögkatolikus templom történetéhez”, in Kollár Tibor (szerk.): *Művészet és vallás a Felső-Tisza-vidéken. Középkori templomok útja. Harmadik kötet*, Nyíregyháza 2014, 166–173.
- JUHÁSZ ÉVA: „Megalakult a magyarországi sajátjogú metropolitai egyház”, in *Görögkatolikus Szemle* 8 (2015) 1.
- KERESZTES SZILÁRD: *Az én Bibliám. Homiliák Karácsony – Vízkereszt*, Budapest 2014, 384 p. ISBN 978-963-277-515-9
- KERESZTES SZILÁRD: *Az én Bibliám. Homiliák Nagyhét – Húsvét*, Budapest 2015, 378 p. ISBN 978-963-277-526-5
- KIRÁLY VERONIKA: „A 300 éves máriapócsi kegyhely ünnepi búcsúja”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2015) 1.
- KRANK JÓZSEF: „Istennek szentelt élet az imaórák fényében”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című zsoltosmáskönyvünk 80. évfordulója alkalmából 2014. november 20-án rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XIV.), Nyíregyháza 2014, 31–40.
- MAGYAR MARIETTA MIRJAM: „A szerzetesi élet formái a történelemben”, in *Vigilia* 8 (2015) 562–569.
- MAROSI ISTVÁN: *Görögkatolikus magyarok Kárpátalján Közösségek és templomok*, (Firczák Gyula kötetek I.), Nagybégány–Beregszász 2014, 96 p.
- MOSOLYGÓ MARCELL: „A máriapócsi Istenszülő akathisztoszáinak bemutatása”, in Ivancsó István (szerk.): *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könnyezésének 300. évfordulója alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015, 53–65.
- NACSINÁK GERGELY ANDRÁS: „A hallgatás követői – A keleti keresztény szerzetességről”, in *Vigilia* 10 (2015) 741–748.
- NAGYMIHÁLYI GÉZA: *Kiáltás éjfélkor. Tanulmányok a teremtés nyolcadik napjáról*, Budapest 2014, 96 p. ISBN 978-963-277-416-9

- NYIRÁN JÁNOS: „A sokirgalmú ének”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsér-jétek az Urat című zsolozsmáskönyvünk 80. évfordulója alkalmából 2014. november 20-án rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XIV.), Nyíregyháza 2014, 55–70.
- OLÁH MIKLÓS: „A máriapócsi kilenced”, in Ivancsó István (szerk.): *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könnyezésének 300. évfordulója alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015, 19–25.
- OROSZ ATANÁZ: „Tanúságtétel a szerzetesi közösségben Kelettől Nyugatig”, in *Vigilia* 8 (2015) 570–576.
- PALLAI BÉLA: „Szentképeken kinyomtatott imádságok a máriapócsi Szűz Anyához”, in Ivancsó István (szerk.): *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könnyezésének 300. évfordulója alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015, 39–51.
- PUSKÁS BERNADETT: „Egy késő középkori Hodigitria Sáros megyéből”, in Kukla Krisztián (szerk.): *Acta Academiae Nyiregyhaziensis*, Nyíregyháza 2015, 44–55.
- PUSKÁS BERNADETT: „Kérdések Spalinszky Mihály és Tádé festészetével kapcsolatban”, in Bojtos Anita (szerk.): *Keleti keresztény kultúra határainkon innen és túl. A 2012. november 9-én rendezett jubileumi konferencia tanulmányai*, (Művelődéstörténeti Műhely, Rendtörténeti konferenciák 9.) Budapest 2015, 120–139.
- PUSKELY MÁRIA: *Szent Pakhomiosz és az angyali regula*, Budapest 2015, 135 p. ISBN 978-615-5147-56-2
- SOLTÉSZ JÁNOS: „A házasság néhány alapvonása az ortodox egyházban”, in *Athanasiana* 40 (2015) 172–181.
- SZEMÁN LÁSZLÓ: „Harangrekvirálások a második világháború idején a Hajdúdorogi Egyházmegyében”, in *Athanasiana* 40 (2015) 63–88.
- TERDIK SZILVESZTER – BARA JÚLIA: „...kincseiből újat és régít hoz elő” – *Válogatás a történeti Szabolcs és Szatmár vármegye görög- és római katolikus szakrális emlékeiből. „...scoate din vistieria sa lucruri vechi și lucruri noi” Din patrimoniul eclesiastic greco- și romano-catolic al fostelor comitate Szabolcs și Sătmar*, Nyíregyháza 2014, 279 p. ISBN 978-96388535-8-5.
- TERDIK SZILVESZTER: „»Áthoszi« miniatűr faragványok. Kiállítás az Iparművészeti Múzeumban”, in *Magyar Iparművészet* 7 (2015) 36–39.

TERDIK SZILVESZTER: „Középkori templomok görögkatolikus használatban Északkelet-Magyarországon”, in Kollár Tibor (szerk.): *Művészet és vallás a Felső-Tisza-vidéken. Középkori templomok útja. Harmadik kötet*, Nyíregyháza 2014, 178–188.

VAS JÁNOS: „Radványi Sándor (1900–1957)”, in *Athanasiana* 40 (2015) 157–163.

VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – SIMON KATALIN – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – LÁGLER ÉVA (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök 1750–1752. évi egyházlátogatásainak iratai*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 7.), Nyíregyháza 2015, 799 p. ISBN 978-615-5073-34-2 ISSN 2063-0433

VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.) – MAJCHRICS TIBORNÉ – GÁNICZ TAMÁS (közreműködők): *Görögkatolikus papok történeti névtára 1. kötet A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai*, (Collectanea Athanasiana V. Varia vol. 1.), Nyíregyháza 2015, 224 p. ISBN 978-615-5073-32-8 ISSN 2416-1799